

El Affaire Dreyfus, prototipo del enfrentamiento de dos culturas políticas antagonistas (fin siglo XIX-Vichy)¹

ZEEV STERNHELL

COMENZADO en los últimos años del siglo XIX, el Affaire, en lo que tenía de esencial, no termina hasta cincuenta años después. De todos es sabido que Maurras veía en su condena, al día siguiente de la Liberación, la revancha de Dreyfus. Su vehemente y famosa protesta siempre me ha fascinado: después de todo, ¿Dreyfus no se había tomado su revancha mucho antes? Cuando muere en 1935, Alfred Dreyfus es coronel del ejército francés (en la reserva), una vez que el juicio del consejo de guerra de Rennes hubiera quedado anulado y el propio Dreyfus reintegrado, nombrado caballero de la Legión de honor y solemnemente condecorado en la Escuela Militar. Se asiste al mismo tiempo a la victoria del Bloque y a la separación, Clemenceau está a la cabeza del gobierno, Picquart en el ministerio de guerra y Zola en el Panteón: ¿qué más se precisaba para que la victoria de la anti-Francia fuera completa?

A buen seguro Maurras no aludía al Affaire propiamente dicho. La revancha de la que hablaba acababa de tomar unas dimensiones muy distintas. La caída de Vichy, régimen que, aprovechando la derrota, se instala para poner en marcha el corpus ideológico del antidreyfusismo, representaba a sus ojos una nueva etapa en el combate infinito contra las fuerzas de destrucción que corroían a la sociedad francesa. Porque el campo antidreyfusista, seguro de su derecho y convencido de haber conseguido una gran victoria moral con el «fallo» del Tribunal de Casación, había esperado su momento durante más de cuarenta años. Que la hora de la liberación, que sonaba con la caída de la democracia liberal, fuera también la de un desastre nacional era una terrible tragedia, pero convenía sacar el mejor partido posible de la misma. Es así como la legislación de

¹ Este texto corresponde a una Conferencia que impartió el autor en un coloquio en la Universidad de Columbia, que se celebró entre los días 12 y 15 de febrero de 1998.

Vichy, elaborada en los seis primeros meses de la existencia del régimen, no contiene apenas ideas que no hubieran sido ya adelantadas a lo largo de todos los años de agitación antidreyfusista.

En esto radica el papel histórico del Affaire: el Affaire fue un extraordinario esfuerzo para destruir las bases de la democracia liberal. Una ofensiva de tales dimensiones exigía la producción de un corpus intelectual capaz de medirse con aquél sobre el que descansaba la Tercera República. Esa fue la obra de los intelectuales antidreyfusistas. No obstante, no son los escritores, publicistas, periodistas activos en el cambio de siglo, algunos de ellos comprometidos en política tras el boulangismo, los que ponen en marcha la filosofía del antidreyfusismo: los principios de los que se nutre la campaña nacionalista ya habían sido elaborados por las grandes figuras de la generación precedente, la que acababa de relanzar con vigor el largo combate contra las Luces y la herencia de la Revolución francesa.

En realidad, esta revuelta ruge en Europa ya desde antes de la Revolución y se expresa con fuerza en el patriotismo literario que había anunciado el movimiento de repliegue por el que Alemania había comenzado su unidad: pienso sobre todo en la obra de Lessing y de Herder. Pero, al convertirse en los últimos años del siglo XIX en un fenómeno de masas, al integrar fenómenos relativamente nuevos como el darwinismo social y el racismo biológico, la crisis de la modernidad ideológica toma proporciones desmesuradas y se radicaliza hasta el extremo. La revuelta cultural contra la herencia racionalista y universalista de las Luces nutre entonces una revuelta política que estalla en la Francia del boulangismo y del Affaire Dreyfus, para expandirse, un cuarto de siglo más tarde en el fascismo.

Si esta transición se hace en Francia antes de que se produzca en otros lugares de Europa es justamente porque Francia, depositaria natural del legado de las Luces, es la sociedad liberal más avanzada del continente. Es la sociedad en la que la democracia liberal se encuentra estructurada mejor que en otras partes la que, precisamente, engendra la reacción contra las bases intelectuales del orden liberal. No solamente el rechazo de las Luces no es menos profundo en Francia que en Alemania o que en el gran centro cultural que es la Viena de esta época, sino que Francia juega un papel de verdadero laboratorio ideológico en el que se construyen las nuevas síntesis².

En efecto, hacia 1900, la mayoría de los sistemas de pensamiento, al igual que la mayor parte de las fuerzas políticas y sociales que formarán el mundo contemporáneo, están ya en movimiento. Maduran entonces las ideologías que, un cuarto de siglo

² Sobre estos temas ver Z. Sternhell «La droite révolutionnaire entre les anti-lumières et le fascisme» págs. IX-LXXVI de *La Droite révolutionnaire 1885-1914. Les Origines françaises du fascisme*, París, Gallimard (Folio-Histoire), 1997.

más tarde, contribuirán tan poderosamente a modificar la faz del mundo. Porque es un período de incubación y porque, en el campo de la evolución intelectual, presenta todas las características de una época revolucionaria, el último cuarto del siglo XIX es de una riqueza y de una intensidad excepcionales: estos años cuentan entre los más fecundos de la historia intelectual de Europa. Este raro florecimiento se debe no únicamente a la calidad de la producción científica, literaria o artística, sino también a su variedad, sus contrastes y sus contradicciones.

Los contemporáneos clarividentes y sensibles son conscientes de vivir un período extraordinario y, cada uno a su modo, repercuten este sentimiento de novedad y conmoción. «On or about December 1910 human character changed» escribe Virginia Woolf en 1924, en un famoso texto. «I am not saying that one went out, as one might into a garden, and there saw that a rose has flowered, or that a hen had laid an egg. The change was not sudden and definite like that. But a change there was, nevertheless; and since one must be arbitrary, let us date it about the year 1910»³. Un cuarto de siglo antes Gustave Le Bon ya decía: «El nacimiento de dioses nuevos ha marcado siempre la aurora de una nueva civilización, y su desaparición ha marcado siempre su declive. Nos encontramos en uno de esos períodos de la historia en los que, por un instante, los cielos permanecen vacíos. Por este solo hecho, el mundo debe cambiar»⁴. Y el mundo cambiaba como nunca antes lo había hecho. La revolución tecnológica, a la par que transformaba el rostro del continente, modificaba profundamente los modos de existencia y daba a luz un ritmo de vida desconocido en el pasado. La revolución científica alteraba la visión que los hombres tenían de sí mismos y de su propio universo. El siglo XIX se acerca a su final cuando, en el centro mismo de un período de progreso tecnológico y científico sin precedentes, culmina el rechazo de las Luces, es decir, de la modernidad ideológica, y, abandonando sus orígenes aristocráticos y elitistas a la antigua, se convierte en un fenómeno de masas. Es entonces cuando la reacción contra las Luces adquiere su fuerza de ruptura. Una verdadera revolución intelectual nutre las convulsiones que muy pronto iban a producir el desastre europeo de la primera mitad del siglo XX.

En la Francia del cambio de siglo los dos campos están lejos de ser homogéneos, el campo favorable a la revisión aún menos

³ V. Woolf, «Character in Fiction», en *The Essays of Virginia Woolf*, ed. a cargo de Andrew McNeillie, 1919-1924, Londres, The Hogarth Press, 1988, vol. III, págs. 421-422.

⁴ G. le Bon, *Les Lois psychologiques de l'évolution des peuples*, París, Alcan, 1894, pág.170.

que el de los antidreyfusistas. Sin embargo, los hombres y las mujeres de ambos lados de la barricada representan dos tradiciones políticas, dos visiones del mundo y del bien político que, ya cien años antes, se enfrentaban sobre principios comparables. Los partidarios de las Luces habían querido dar a la humanidad liberada las certidumbres espirituales de la razón⁵. Es, por tanto, contra el racionalismo ético contra lo que se levantan sus adversarios. La violencia de la reacción estuvo a la altura de la grandeza del objetivo: toda la obra de un Burke, al igual que el gran corpus de Herder, se inscriben en una misma lógica del rechazo. El primero de los grandes enemigos de las Luces, Burke, que se enzarza en una guerra contra Rousseau mucho antes de sus *Reflexiones sobre la revolución de Francia*, opone el empirismo tradicionalista al razonamiento a priori y al individualismo; contra las teorías abstractas invoca las virtudes de la experiencia social y de la historia, la importancia de la religión. Es también, tras Herder y Möser, uno de los iniciadores del historicismo desarrollado en los años 1770 y 1780: el historicismo es un pilar de la reacción contra las Luces. Su influencia a lo largo de todo el siglo XIX, tanto en Francia como en Alemania, es considerable.

Las tesis fundamentales del historicismo provienen de una visión de la sociedad como un organismo vivo. De esto se sigue el que, frecuente y justamente, se asocie el historicismo al organicismo, a la idea según la cual la vida social puede ser explicada en virtud de las leyes que rigen a los seres vivos⁶. Es en este campo verdaderamente crucial en el que se inscribe la aportación del padre fundador del historicismo, Johann Gottfried Herder. Por una parte Herder exhibe una poderosa vertiente *Aufklärung*: «el hombre está organizado para la libertad» escribe en una de sus obras mayores⁷. Pero, al mismo tiempo, duda, sin elegir, entre valores nacionales y valores universales, o, más exactamente, niega en literatura y en estética la existencia de valores eternos y supranacionales en los que cree en el dominio de la religión. Si se puede decir que Herder ha sido a la vez un apóstol de la humanidad y un profeta del nacionalismo alemán, finalmente es su contribución al nacionalismo, en tanto que fenómeno europeo general, al relativismo histórico, al particularismo, lo que se retiene de

⁵ F. Furet, prefacio a A. Dupront, *Qu'est-ce que les Lumières?*, París, Gallimard, coll. Folio-Histoire, 1996, pág. V.

⁶ F. C. Beiser, *Enlightenment, Revolution and Romanticism. The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*, Cambridge (Mass), Harvard University Press, 1992, págs. 5-6.

⁷ Ver un extracto de la primera parte, libro IV de *Ideen zur Philosophie des Geschichte der Menschheit*, en I. Kant, *Qu'est ce que que le Lumières?*, Traducción, introducción y notas de Jean Mondot, Saint-Etienne, 1991, págs. 87-90.

modo menos ambiguo: *Otra filosofía de la historia* representa la filosofía del *Sturm und Drang*, ese movimiento de reacción por excelencia contra el racionalismo, contra la filosofía de las Luces franco-kantianas y contra la influencia francesa que es su vehículo⁸. El culto de los genios y de los caracteres nacionales que Herder expresa en un pasaje luminoso, burlándose de Hume, será repetido en numerosas ocasiones por todos los nacionalistas europeos del siglo XIX: ¿cuál de ellos no habrá cantado su «vinculación a la tierra en que hemos nacido y en la que hemos de pudrirnos»?⁹ ¿Qué lector de los *Desarraigados* no reconocería, en los pasajes que Herder consagra a la educación, los verdaderos orígenes intelectuales del asalto contra Kant y su representante, el profesor de filosofía Burdeau-Boutellier?¹⁰ ¿Quién no reconoce en la crítica de esta «nueva civilización (que), de hecho, es en sí misma algo mecánico», en la negación de ese «carácter mecánico que constituye nuestro espíritu tan moderno»¹¹, el modelo de los cargos posteriores contra la modernidad?

Sin embargo, es más bien a través de la obra de Renan y de Taine cómo los intelectuales antidreyfusistas entran en contacto con la reacción contra las Luces. La influencia que la filosofía de la historia de Renan y de Taine ejerce sobre los fundadores del anti-dreyfusismo, un Barrès, un Drumont o un Maurras, es capital, superior a la presencia menos inmediata, aunque siempre formidable, de Nietzsche. Antes de Nietzsche, los dos franceses habían instruido el proceso contra el siglo XVIII y la Revolución con un vigor que en nada menoscababa al del filósofo alemán. No es sorprendente que Nietzsche haya considerado al autor de los *Orígenes de la Francia contemporánea* como el «primero de los historiadores vivos»¹².

Se sabe el puesto que Herder, «el pensador-Rey», ha ocupado en el sistema de Renan. Para éste, el descubrimiento de Herder fue una revelación. «Creí entrar en un templo», escribe a Strauss¹³.

⁸ Ver la introducción de Max Ruché a J. G. Herder, *Une autre philosophie de l'histoire. Pour contribuer à l'éducation de l'humanité. Contribution à beaucoup de contributions du siècle*, traducido del alemán y presentado por Max Rouché, París, Aubier (1994), págs. 76-77.

⁹ *Ibid.*, pág. 283.

¹⁰ *Ibid.*, pág. 243. Sobre el «desarraigo», y las calamidades que siembra el imperativo categórico cf. Z. Sternhell, *Maurice Barrès et le nationalisme français*, Bruselas, ed. Complexe, 1986.

¹¹ *Ibid.*, pág. 121.

¹² F. Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, París, Union Générale d'Éditions, coll. 10/18, 1970, pág. 200. (Traducción española de A. Sanchez Pascual, *Más allá del bien y del mal*, Alianza, ed. rev. Madrid, 1997, pág. 224).

¹³ E. Renan, «Lettre à M. Strauss», en *Oeuvres complètes de Ernest Renan*, edición definitiva, establecida por Henriette Psichari, París, Calmann-levy (1947), t. I. págs. 437-438 (pág. 90 ed. española de A. de Blas, ed. Alianza, Madrid, 1987).

Después de *El porvenir de la ciencia*, pasando por su *Historia general de las lenguas semíticas* de 1855, hasta *La reforma intelectual y moral de Francia* y las cartas a M. Strauss de 1870 y 1871, Renan también instruye el proceso contra el siglo XVIII, desde Rousseau a la Revolución francesa. Contra Rousseau afirma que el hombre madura por necesidades a las que no puede sustraerse y reprocha a su siglo el haber estado demasiado «dominado por la idea del poder de invención del hombre»¹⁴. Desarrolla estas ideas en 1869: en uno de sus más importantes escritos políticos, *Filosofía de la historia contemporánea: la Monarquía constitucional en Francia*, ataca el conjunto del legado del siglo XVIII, y reduce al mínimo el círculo de la libertad individual. Renan no es un liberal al modo de Tocqueville o de John Stuart Mill, no tiene nada en común con el utilitarismo inglés de Bentham y de James Mill: su anticlericalismo no basta para darle una verdadera afinidad con esta escuela.

En efecto, su concepción de la sociedad difiere totalmente de la de los filósofos del liberalismo y viene directamente del organicismo herderiano. Renan comienza por levantarse contra «una idea de la sociedad humana, falsa en muchos sentidos... Según esta teoría, que bien puede calificarse como materialismo en política, la sociedad no es algo religioso o sagrado. No tiene más que un solo fin, a saber, que los individuos que la componen gocen de la mayor cantidad posible de bienestar, sin preocuparse del destino ideal de la humanidad». En revancha, «a los ojos de una filosofía iluminada, la sociedad es un gran hecho providencial; es establecida, no por el hombre, sino por la propia naturaleza.... La sociedad es una jerarquía. Todos los individuos son nobles y sagrados; todos los seres (incluso los animales) tienen derechos; pero todos los seres no son iguales, todos son miembros de un vasto cuerpo, partes de un inmenso organismo que lleva a cabo un trabajo divino. La negación de este trabajo divino es el error en el que fácilmente cae la democracia francesa»¹⁵. Los teóricos del antidreyfusismo no tendrán mucho que añadir a este análisis.

¹⁴ Citado en E. Richard, *Ernest Renan penseur traditionaliste?*, Aix en Provence, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 1996, pág. 70.

¹⁵ E. Renan, «Philosophie de l'histoire contemporaine. La Monarchie constitutionnelle en France», *La Revue des deux mondes*, t. 84, 1 de noviembre de 1869, pág. 75. En el primer tomo de la edición definitiva de las obras completas, Henriette Psichari privilegia el subtítulo de este texto, publicado en la parte de la obra que se abre con *La Reforma intelectual y moral de Francia* y que contiene las cartas a Strauss así como el ensayo sobre «La guerra entre Francia y Alemania» (págs. 323-549). Estas páginas, aparte de la conferencia «Qué es una nación?», contienen lo esencial del pensamiento político de Renan.

El corolario natural de esta visión del cuerpo social es un determinismo marcado, pero enraizado en la filosofía de la historia de Herder, mientras que el de Taine llevará ya una huella francamente biológica. No es un fruto del azar el que Renan afirme en el encabezamiento de su estudio que «las lenguas semíticas deben ser vistas como correspondientes a una división del género humano; en efecto, el carácter de los pueblos que las han hablado está marcado en la historia por rasgos tan originales como las lenguas que han servido de fórmula y de límite a su pensamiento»¹⁶. Esta idea constituye el pilar de su explicación de los caracteres de la religión de los semitas o de las cualidades de las diferentes razas, semita, germánica o celta, de las que surgen las particularidades políticas, los rasgos que les distinguen a unas de otras. De lo que se sigue una clasificación jerárquica y desigual de las razas.

La descripción hecha de la raza semita en el primer capítulo de la *Historia general y sistema comparado de las lenguas semíticas* alimenta una inmensa literatura antisemita y se vuelve a encontrar, a veces palabra por palabra, en los ideólogos del antisemitismo desde Toussenel y Jules Soury a Barrès y Drumont¹⁷. Ciertamente, se puede atribuir a los semitas «al menos la mitad de la obra intelectual de la humanidad... siempre entendieron con un instinto superior (el término) de *religión*». No obstante, «el de *ciencia* o el de *filosofía* les fue casi extraño»¹⁸, lo que hace que «la raza semita, comparada con la raza indoeuropea, represente realmente una combinación inferior de la naturaleza humana»¹⁹. A lo largo de una decena de páginas se sigue un apretado análisis de todos los defectos, debilidades y taras de la raza semita²⁰ que Renan resume en algunas fórmulas claras y sin ambigüedad. Estas ideas se vuelven a encontrar a lo largo y ancho de toda la literatura antisemita del siglo que ha seguido a la publicación de la obra. «Así la raza semita se reconoce casi únicamente por caracteres negativos: no tiene ni mitología, ni epopeya, ni ciencia, ni filosofía, ni ficción, ni artes plásticas, ni vida civil; en suma, ausencia de complejidad, de matices, sentimiento exclusivo de la unidad». Y más adelante: «en todas las cosas, como se ve, la raza semita se nos presenta como una raza incompleta por su misma simplicidad. Si

¹⁵ E. Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, en *Oeuvres complètes de Ernest Renan*, edición definitiva, establecida por Henriette psichari, París, Calmann-Levy (1956), t. VIII, pág. 144.

¹⁶ Z. Sternhell, *Maurice Barrès et le nationalisme français*, ob. cit., cap. VI.

¹⁷ E. Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, en *Oeuvres complètes de Ernest Renan*, ob. cit., t. VIII, pág. 144.

¹⁸ *Ibid.*, págs. 145-146.

¹⁹ *Ibid.*, págs. 145-155.

se me permite decirlo es, en relación a la familia indoeuropea, lo que la pintura en tonos grisáceos es en relación a la pintura o lo que el canto llano en relación a la música moderna...»²¹.

La desigualdad es, en Renan, un dato de la naturaleza: los hombres son desiguales y en consecuencia también las razas. Las concepciones anti-igualitarias y profundamente elitistas que se encuentran en *El porvenir de la ciencia* se presentan con el mismo vigor un cuarto de siglo más tarde en *La Reforma*, al igual que lo hacen en la «Carta a M. Strauss» del 16 de septiembre de 1870 y en la «Nueva carta a M. Strauss» publicada el 15 de septiembre de 1871: la idea de nación sigue en ella todavía poderosamente asociada a la raza. Incluso inmediatamente después de la pérdida de las dos provincias, Renan no duda en afirmar todavía que «las nacionalidades son grupos naturales determinados por la raza, la historia y la voluntad de las poblaciones»²². Un año después, Renan va más lejos: «Ciertamente, nosotros rechazamos como un error de hecho fundamental la igualdad de los individuos humanos y la igualdad de las razas; las partes educadas de la humanidad deben dominar a las partes bajas; la sociedad humana es un edificio de varios pisos donde reinan la dulzura, la bondad (a la que el hombre está obligado incluso frente a los animales), no la igualdad»²³. En 1876 Renan se aplica a ilustrar este propósito: «el negro, por ejemplo, está hecho para servir a las grandes cosas queridas y concebidas por el blanco»²⁴. He aquí por qué «es posible una decadencia irremediable de la especie humana; la ausencia de ideas sanas sobre la desigualdad de las razas puede llevar a una degradación total»²⁵. Es evidente que en este estadio de su demostración Renan se sigue encontrando próximo a Gobineau, a pesar del hecho de que trata de encubrir su deuda para con el autor del *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*, cuya influencia en Francia habría sido finalmente mucho más profunda de lo que generalmente se admite.

Sin embargo, Renan es también el autor, a justo título alabado, de «Qué es una nación», ese famoso manifiesto de un nacionalismo liberal, digno heredero de los hombres del 89²⁶. Renan ha evolu-

²¹ Ibid., págs. 155-156.

²² E. Renan, «Carta a M. Strauss», en *Oeuvres*, pág. 438 (pág. 91 edición española, *cit.*).

²³ E. Renan, «Nueva carta a M. Strauss», en *Oeuvres*, pág. 454 (pág. 115, edición española, *cit.*).

²⁴ Citado en E. Richard, *ob. cit.*, pág. 65.

²⁵ E. Renan, «Diálogos filosóficos. Segundo diálogo», en *Oeuvres*, pág. 591.

²⁶ E. Renan, «Qué es una nación? Conferencia dada en la Sorbona, el 11 de marzo de 1882», en *Oeuvres*, t. I, págs. 887-906 (edición española, *cit.* págs. 59-86).

cionado, indudablemente, y sus discípulos de la siguiente generación, de Barrès a Drumont y los hombres de la Acción Francesa, le serán fieles. Si su elitismo sigue siendo tan riguroso como siempre, su determinismo es, sin embargo, más maleable. El pensamiento de Renan responde así a las necesidades políticas. Renan se considera como el portavoz natural de Francia frente a una Alemania conquistadora. Sigue admirando a esta Alemania, país de antiguo régimen, aristocrático y autoritario, igual que lo hacía en los días más sombríos de *La Reforma intelectual y moral*, pero no quiere convertirse en un emigrado del interior: frente al determinismo cultural y racial sobre el que los intelectuales alemanes fundan la legitimidad de la anexión de Alsacia y Lorena, Renan se apoya sobre el derecho de los pueblos a disponer de sí mismos. Los primeros rastros de esta evolución se encuentran ya en la «Nueva carta a M. Strauss», pero el nuevo enfoque no se desarrolla plenamente hasta la conferencia del 11 de marzo de 1882. Renan acepta la República por patriotismo, pues en la situación histórica de los años 1880 derribar la República en una nueva guerra exterior o en una guerra civil sería herir seriamente a Francia. En tanto que Nietzsche, por horror a la democracia, aborrece el nacionalismo, Renan, por nacionalismo, acepta la democracia.

No obstante, el autor de *La Reforma* no se suma a los fundamentos intelectuales de la democracia, se resigna a no combatir la República y se opone al boulangismo tanto por temor a un enfrentamiento con Alemania cuanto por desprecio del populismo y la vulgaridad, pero no reniega de la obra de toda su vida: Renan nunca abrazará el legado de las Luces ni el de la Revolución. Su filosofía de la historia seguirá siendo una fuente de inspiración para los rebeldes del cambio de siglo, ciertos aspectos de sus trabajos serán criticados, pero la obra de Barrès, Maurras, Soury o Bourget crece sobre un terreno ya bien roturado por Renan y por Taine. Para Acción Francesa, Renan y Taine seguirán siendo siempre los Maestros. Es indiscutible la deuda que tiene con Renan el antisemitismo francés: es difícil imaginar el éxito de Drumont, así como de su posteridad, hasta las leyes raciales de 1940, sin la respetabilidad que la idea de la inferioridad de los semitas había adquirido gracias a Renan.

Lo mismo ocurre en lo que concierne a Hippolyte Taine. Convencido darwinista social, Taine predica un determinismo racial y un elitismo sin gran ambigüedad. El motor de la historia, dice, son «las causas universales y permanentes, presentes por doquier en cada momento y en cada caso, siempre actuantes, indestructibles y al final infaliblemente dominantes... de modo que la estructura general de las cosas, y los grandes rasgos de los acontecimientos son su obra, y que las religiones, las filosofías, las poesías, las industrias, las formas de la sociedad y de la familia, no son, en de-

finitiva, más que las huellas marcadas por su sello»²⁷. Para él, la Revolución francesa toma las dimensiones de un verdadero desastre cultural: se explica por la revancha de los pequeños y los débiles contra los grandes y los poderosos, por una reacción plebeya contra los señores naturales. La caída de la vieja Francia ha sido la conclusión de la dimisión de las élites ante el vil populacho. A lo largo de toda su obra Taine lleva a cabo un proceso contra el jacobinismo, el jacobino se convierte, bajo su pluma, en «un loco que tiene lógica y en un monstruo que se cree la conciencia»²⁸, contra Rousseau, contra la democracia en general. Pero por horror de la democracia Taine se levanta contra la centralización, contra el Estado todopoderoso. Al igual que Nietzsche, quien por odio a la democracia denuncia el nacionalismo y el poder del Estado, Taine, frente al jacobino, asume la defensa de la sociedad civil, y de este modo desarrolla los elementos del liberalismo²⁹, pero de un liberalismo muy aristocrático que reduciría la participación política al mínimo. Discípulo de Burke, se le siente a menudo más próximo a un Burckhardt que a sus numerosos alumnos de la siguiente generación. Taine condena el antiguo régimen: no es un de Maistre, pero la sociedad civil que defiende constituye un cuerpo orgánico y no un conjunto de individuos. En él la sociedad prima sobre el individuo, tiene una base histórica que pesa sobre éste, su origen es anterior al del hombre³⁰. Taine, en la estela de Burke, niega la idea de contrato, no sólo tal como ésta se expresa en Rousseau sino también en el modo en que fue formulada por los verdaderos fundadores del liberalismo moderno, Hobbes y Locke. Sin embargo, incluso este embrión de un liberalismo de carácter organicista, muy difícilmente compatible con el liberalismo moderno, y por tanto incapaz de resistir a las presiones que crecen en el cambio de siglo, será barrido por los revolucionarios de la generación siguiente.

En efecto, Taine y Renan, al igual que Nietzsche, aunque más próximos a la política moderna que el autor de *Más allá del bien y del mal*, todavía no son hombres del siglo xx. Su rechazo de las Luces permanece en el estadio de la revuelta cultural, su elitismo a la antigua les prohíbe dar el salto. Todos profesan un horror visceral a la violencia, a la multitud, a la demagogia, a la plebe, a

²⁷ H. Taine, *Histoire de la littérature anglaise*, París, Hachette, 1863, t. 1, pág. XVII.

²⁸ Citado en E. Gasparini, *La pensée politique d'Hippolyte Taine. Entre traditionalisme et libéralisme*, Aix en Provence, Presses Universitaires d'Aix marseille, 1993, pág. 203.

²⁹ *Ibid.*, pág. 287 y sigs.

³⁰ *Ibid.*, pág. 265,

ese régimen en el que gobierna «don Juan Nadie»³¹. Sin embargo, es el material proporcionado por los tres gigantes el que permite a la generación de fin de siglo lanzar un asalto contra la democracia que, en el contexto de la industrialización y de la rápida democratización de la sociedad europea, adquiere proporciones que jamás alcanzó en el pasado.

Es en el momento del cambio de siglo cuando se produce la línea de separación de las aguas entre un rechazo aristocrático, conservador de las Luces, y la traducción de estas ideas en los términos verdaderamente revolucionarios del boulangismo y del antidreyfusismo: la revuelta contra el legado de las Luces desciende entonces sobre la plaza pública desde las cumbres de la alta cultura. Son los intelectuales antidreyfistas los que traducen la revuelta cultural en un producto de consumo de masas. Cuando la crítica nietzscheana de la modernidad, cuando la filosofía de la historia de Taine o de Renan, o incluso la de Gobineau, que no era ni nacionalista ni antisemita, descienden al nivel de la calle, las reflexiones sobre la moral de los esclavos, el superhombre, la decadencia igualitaria o la explicación de la historia en términos raciales, se convierten en una máquina de guerra de una eficacia que jamás se le habría sospechado. Cuando las meditaciones sobre el bajo utilitarismo de los nuevos tiempos, las reflexiones sobre la enfermedad moral del siglo, descienden desde las alturas de *La Revue des deux mondes* para llegar finalmente a la prensa de gran tirada y a la literatura popular, se obtiene *La Libre Parole*, *La Croix*, *La fin d'un monde* y *La France juive*, uno de los mayores éxitos de ventas de su tiempo³². Cuando se convierte en un lugar común la idea de Taine según la cual el hombre es víctima de un exceso de cultura³³, se obtiene el culto a la violencia creadora de moral y de belleza. Cuando haya hecho su camino la idea de que el progreso está ligado a algo perverso, se obtendrá una síntesis que cantará la gloria de la tecnología moderna pero que condenará la modernidad ideológica.

³¹ Ibid., pág. 221.

³² Se pueden consultar, a título de ejemplo, dos artículos de E. Montegut, «Les symptômes du temps», *La Revue des deux mondes*, 1848, vol. 2, págs. 300-306 y «De la maladie morale du XIX siècle», ibid., 1849, vol. 3, págs. 682-685. Ver también E. Saisset, «De l'état moral de notre époque», ibid., 1850, vol. 1, págs. 279-290 y Ch. de Rémusat, «Du pessimisme politique», ibid., 1860, vol. 4, págs. 729-743.

³³ H. Taine, *Notes sur Paris. Vie et opinions de M. Frédéric-Thomas Graindorge recueillies et publiées par H. Taine*, Paris, Hachette, 1867, págs. 147, 287-288. Conviene citar aquí una interesante memoria de licenciatura, no publicada, a menudo saqueada y rara vez citada, de A. Schuin, *Le pessimisme historique au XIXe siècle: Hippolyte Taine*, Geneve, edición del autor, 1982.

Es ahí en dónde aparece el papel de los intelectuales antidreyfusistas. Ciertamente, su lectura de Renan, de Taine o de Nietzsche es parcial, subjetiva y no dá cuenta de todas las complejidades, de todas las sutilezas de un pensamiento rico y complejo. Es una lectura de combate, partidaria, unidimensional, a menudo simplificadora, pero la empresa de destrucción del marco conceptual de la democracia liberal hubiera sido inconcebible sin la contribución de un Nietzsche, de un Taine o de un Renan. «Toda esta modernidad es contra lo que lucho, modernidad tal como Nietzsche la define..»³⁴ dice Barrès. El teórico del antidreyfusismo describe «la idea racionalista» como «antagónica de la vida y de sus formas espontáneas»³⁵ y arroja a Rousseau a las gemonías por haber esterilizado la vida al querer racionalizarla³⁶. Durante un cuarto de siglo Barrès lleva un combate nietzscheano contra las Luces francesas, el racionalismo cartesiano, el imperativo categórico kantiano, los derechos del hombre, el humanismo, el utilitarismo, la escuela republicana, esa máquina de producir desarraigados, y, por tanto, de romper la nación. Pero allí donde Nietzsche predica un individualismo extremo, Barrès preconiza la subordinación absoluta del individuo a la comunidad, allí en donde Nietzsche proclama su horror a la masa y exalta la aristocracia del pensamiento y la voluntad, la primacía de la cultura, la independencia del intelectual y el no conformismo, Barrès se coloca al lado de la muchedumbre, la única depositaria de los grandes valores colectivos. Nietzsche se subleva contra la «moral del rebaño», el igualitarismo y la democracia y, en consecuencia, contra el nacionalismo. El «animal de rebaño llamado hombre» le produce horror y el nacionalismo no es para él más que un aspecto particularmente odioso y violento del movimiento democrático, al igual que el socialismo no representa sino otra faceta del mismo mal³⁷. Por el contrario, Barrès sabe gustar «profundamente del placer instintivo de estar dentro de un rebaño»³⁸. Nada puede ser más extraño al autor de *El nacimiento de la tragedia* que el determinismo cultural y racial de un Barrès, su nacionalismo tribal, su teoría de la tierra y de los muertos, el equivalente francés de *Blut und Boden* (la sangre y el suelo), su antisemitismo. Nietzsche tiene horror ante

³⁴ M. Barrès, *Mes Cahiers*, París, Plon, 1929-1938, III, pág. 139.

³⁵ *Ibid.*, t. IX, pág. 24.

³⁶ *Ibid.*, pág. 290 y t. VIII, pág. 77 y 78. Cfr. asimismo t. X, pág. 99 y t. VIII pág. 161. Sobre el conjunto de estas cuestiones ver Z. Sternhell, *Maurice Barrès et le nationalisme français*, ob. cit.

³⁷ F. Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, ob. cit., pág. 127-131 (págs. 144-148 edición española, cit.).

³⁸ M. Barrès, *Mes Cahiers*, t. I, pág. 39.

el poder del Estado: la sección titulada «Ojeada sobre el Estado», tomada en conjunto con algunas otras páginas de *Humano, demasiado humano*³⁹ y con *Schopenhauer, educador*, constituye una verdadera anti-tesis de *Escenas y doctrinas del nacionalismo*, en donde la doctrina de la razón de estado ocupa un lugar privilegiado. Nietzsche se alza contra el socialismo, no sólo porque los «socialistas desean establecer el bienestar para el mayor número posible»⁴⁰ sino también porque piensa que «el socialismo es el hermano pequeño y antojadizo del despotismo agonizante»⁴¹.

Por el contrario, nada convenía más a Barrès, a Drumont, o a Vacher de Lapouge, al igual que a ese extraordinario jefe de banda, el marques de Morès, o a ese conductor de hombres poco común que fuera Pierre Biétry, el jefe del movimiento amarillo, que un socialismo nacional, violentamente opuesto a todas las variantes del marxismo, católico, proudhoniano, autoritario; un socialismo injertado sobre un concepto orgánico de la nación, sobre la idea según la cual sólo pueden participar en un mismo legado cultural los hombres unidos por lazos de sangre. La nación no es un conjunto de ciudadanos sino un cuerpo, una gran familia regida por una nueva moral: «La moral seleccionista pone el deber para con la especie en el lugar supremo, allí donde la del cristianismo pone los deberes para con Dios» escribe Vacher de Lapouge⁴².

La Francia del Affaire es el laboratorio en el que se forjan las síntesis originales del siglo xx. Es en ella en donde se libran las primeras batallas que enfrentan al sistema liberal con sus adversarios. El malestar intelectual, las tensiones políticas, los conflictos sociales que jalonan el final del siglo xix y el comienzo del xx atestiguan aspectos de un mismo fenómeno, el de las enormes dificultades que experimenta el liberalismo para superar el ataque contra los valores de las Luces, cuyos efectos en adelante van a estallar sobre la plaza pública, y las dificultades que tiene para coexistir con el nacionalismo triunfante y para adaptarse a la sociedad industrial. Es entonces cuando comienzan a sentirse plenamente no sólo los efectos de la revolución intelectual sino de la industrialización y la urbanización del continente y, finalmente, los del largo proceso de nacionalización de las masas. La entrada de las nuevas masas urbanas en la política plantea al liberalismo pro-

³⁹ F. Nietzsche, *Oeuvres*, ed. dirigida por J. Lacoste y J. Rider, París, Laffont, coll. Bouquins, 1993, págs. 663-656 y sobre todo págs. 566-567.

⁴⁰ *Ibid.*, pág. 566.

⁴¹ *Ibid.*, pág. 649.

⁴² G. Vacher de Lapouge, *Les Sélections sociales. Cours libre de science politique professé à l'université de Montpellier*, París, Fontemoing, 1896, pág. 191.

blemas desconocidos hasta entonces. El liberalismo es una ideología fundada sobre el individualismo y el racionalismo; es el producto de una sociedad que se suponía no iba a sufrir más mutaciones estructurales y en la que, necesariamente, la participación política era muy limitada. Pero, en este fin de siglo, son cada vez más numerosos los que ponen en cuestión la funcionalidad de una ideología en la cual no se reconocen ya las nuevas capas sociales, los millones de trabajadores y de asalariados de todas las categorías, amontonados en los grandes centros industriales.

Efectivamente, en los últimos veinte años del siglo se hace evidente que el liberalismo sólo puede coexistir con gran dificultad con esta expresión perfecta de la solidaridad orgánica que es el nacionalismo. Al tiempo queda claro que la democratización de la vida política, el sufragio universal, la educación obligatoria, el servicio militar, a la par que otros tantos pilares de la República, son también razones de la nacionalización de la sociedad francesa. Y son, asimismo, otros tantos factores que juegan contra el marxismo. En efecto, la escuela del pueblo, la educación gratuita, la política en régimen democrático, todas esas innovaciones, provocan la aparición de un fenómeno totalmente imprevisto: he aquí que, en vez de acceder a la conciencia de clase, las masas urbanas se encuentran comprometidas en un proceso de integración social, de nacionalización, favorecido y acelerado justamente por las victorias sobre los privilegios.

El Affaire fue un momento de elección, un momento que muy pocas sociedades han tenido el privilegio de vivir. Porque conviene acordarse no solamente del modo en que el Affaire comenzó sino también del modo en que terminó: la democracia liberal salió como vencedora de la prueba. La sociedad francesa poseía la armazón intelectual que faltaba en Alemania, en Italia, en la Europa central y oriental, en todas esas regiones en que las Luces franco-inglesas no penetraron jamás. Habrá que esperar al desastre de 1940 para que caiga la democracia liberal en Francia, pero en el momento en que se produce ese desastre las soluciones de recambio están ya ahí, completamente dispuestas, afinadas durante medio siglo y llevando la huella imborrable del antidreyfusismo. En tiempos del Affaire, la derecha revolucionaria madura, adquiere una completa autonomía intelectual, y tras la corta tregua de la Unión Sagrada, retorna al combate. Pero entre las dos guerras el régimen resiste a las presiones y las fuerzas antiliberales, confundidas todas las corrientes, no pueden sino mirar con envidia el éxito del fascismo en los países vecinos. Hasta el día en que se presenta la ocasión de dar forma a otra civilización y a otra sociedad o, en otros términos, poner en marcha el viejo programa antidreyfusista.

En efecto, el régimen que se instala en Francia al día siguiente

de la derrota y a cuyo servicio vienen a ponerse buena parte de las élites francesas, representa todas las características esenciales de un régimen fascista. Vichy no es ni una aberración, ni un accidente del recorrido, ni una importación del extranjero, sino el producto de una larga evolución. El considerable cuerpo legislativo y reglamentario destinado a gestionar todos los aspectos de la vida social ilumina por sí solo la voluntad, claramente expresada por sus fundadores, de establecer en Francia un «orden nuevo». Toda la legislación de Vichy que, en los seis meses que siguen al armisticio, cambia la faz del país —la instauración de la dictadura, las leyes raciales, la puesta en pie de un sistema de represión policial, el culto al jefe carismático, las reformas del sistema escolar, el encuadramiento de la juventud, la censura, la manipulación de la información, el esfuerzo hacia la imposición de un cierto corporativismo— tiende hacia el mismo objetivo: devolver a la nación su unidad orgánica, deshacer de un golpe la obra de las Luces y la Revolución, reemplazar de una vez por todas la idea de una sociedad concebida en términos de ciudadanos libres e iguales en derechos, por la teoría de la solidaridad orgánica de la Nación. Es este nacionalismo de la tierra y los muertos el que constituye el corazón de la ideología de la revolución nacional. Asociado a las tendencias historicistas, a las concepciones deterministas de carácter cultural o biológico que prosperan desde la segunda mitad del siglo XIX, al odio hacia el siglo XVIII racionalista y libertario, hedonista y utilitario, este nacionalismo estalla al día siguiente del desastre.

La mayoría de las medidas tomadas por el gobierno de Vichy, incluido el Estatuto de los Judíos, en lo que estas medidas tienen de esencial, figuran en el programa de la derecha revolucionaria desde el segundo decenio del siglo XIX. El Estatuto de los Judíos refleja las preocupaciones profundas, verdaderamente esenciales, de la Revolución nacional por la simple razón de que el antisemitismo juega un papel capital en el asalto contra el consenso liberal y democrático. El antisemitismo plantea la cuestión fundamental de la identidad francesa; el antisemitismo obliga a contestar de una manera clara y sin ambigüedad a la única pregunta que verdaderamente cuenta: ¿en qué consiste la nación francesa? ¿Quién tiene el derecho de pertenecer a la nación que en adelante es concebida como un todo orgánico y que, aunque viva bajo el mismo techo, no tiene derecho de pertenecer a la familia? Esto es lo que permite establecer —los nacionalistas dirán reestablecer— esta diferencia fundamental, carnal, entre dos realidades que la tradición jacobina cometió el inmenso error de mezclar: la que diferenciaba entre un Francés y un ciudadano francés, es decir, entre una realidad histórica, cultural, psicológica, hasta biológica, y una ficción legal. El judío es el símbolo vivo de la anti-

nación, es el elemento negativo contra el que, y la prueba frente a la cual, puede finalmente determinarse el sentimiento nacional.

La generación de 1890 ¿no había enseñado a los hombres que se instalan en el poder en 1940 que los derechos del hombre no eran más que un «nubarrón», que la justicia no podía existir más que en el seno de una misma especie, y que los judíos eran precisamente una especie inferior, enemiga del ario, enemiga, por tanto, de Francia? La larga preparación ideológica acabó por dar sus frutos. Desde el punto de vista del nuevo régimen, las leyes antijudías, más allá de su aspecto práctico, poseen un valor ideológico y simbólico: vienen a anunciar el fin de una época, la que había comenzado con las revoluciones liberales de los siglos xvii y xviii.

Ciertamente que es el desastre militar el que permite que la derecha antidreyfusista llegue al poder pero, en sí mismo, el desastre no hacía necesario el establecimiento de una dictadura de carácter fascista en el verano de 1940. Es la convicción profunda de que la victoria nazi consagraba la inferioridad moral e intelectual de la cultura de las Luces y de la Revolución francesa la que hace posible la revolución nacional. Vichy, esta gran victoria del antidreyfusismo, no se hace inteligible más que si se considera la Revolución nacional como la coronación de un continuo entre dos escuelas intelectuales que forman parte, con el mismo derecho, del patrimonio cultural europeo y francés.

Es cierto que, en Francia, la contestación «antimaterialista» nunca llega a tomar el poder en períodos de paz y estabilidad. Durante todo el tiempo en el que el país no se ve alcanzado por una crisis grave, durante todo el tiempo en que el crecimiento económico, por débil que sea, basta para asegurar el empleo a los obreros y un razonable poder adquisitivo a la pequeña burguesía, las fuerzas contestatarias están condenadas a vegetar. Durante todo el tiempo en que ninguna derrota militar venga a debilitar la relativa estabilidad de la que goza el país, el consenso republicano condena a los revolucionarios a la impotencia. Así ocurre hasta al momento en que las condiciones de crisis, de malestar, de frustración y de humillación proporcionan sus tropas a la ideología revolucionaria.

Una crisis económica que engendra el paro no basta por sí sola para provocar una ruptura tan profunda. Ni el paro, ni la inflación pueden explicar el ascenso del fascismo en Italia o del nazismo en Alemania, sino el hecho de que la crisis económica constituye un aspecto de una profunda miseria intelectual y moral. En esas condiciones, una ideología de revuelta puede fácilmente alimentar a un movimiento y apoyar un régimen. Una vez más las responsabilidades de las desgracias de la patria incumbe al individualismo, al liberalismo y a los derechos del hombre.

La crisis intelectual en la Europa de nuestro siglo fue antes que nada la de los principios sobre los que Kant y los filósofos de las Luces francesas fundaban su llamada a la emancipación del sujeto humano, a la organización de la vida colectiva sobre la primacía del individuo y sobre el respeto de los derechos del hombre definidos en términos de derechos naturales. La defensa de estos principios, de la que el dreyfusismo fue una expresión noble y poderosa, no ha perdido nada de su utilidad en nuestros días.

Traducción: CARMEN LÓPEZ ALONSO

Zeev Sternhell es Catedrático Leon Blum de Ciencia Política en la Universidad Hebrea de Jerusalén. Es autor de diversas obras sobre el fascismo francés, *Maurice Barrès et le nationalisme français*, París, 1972; *La Droite révolutionnaire, Los Orígenes françaises du Fascisme*, París, 1978 (edición revisada, París, 1997). Es autor también de *El nacimiento de la ideología fascista*, Madrid, 1994, y *The Founding Myths of Israel*, Princeton, 1997.