

Fascismo y Nazismo como Ideologías Míticas

Aníbal Romero

(2004)

1. Racionalidad e irracionalidad.

Tanto en el campo de las ciencias sociales como en el de la teoría política existe una especie de prejuicio racionalista, que al tiempo de restar legitimidad teórica a los factores “irracionales” —así llamados— en la acción humana, tiende a subestimar en ocasiones su verdadera influencia práctica, confundiendo las más de las veces lo analítico con lo valorativo. Aunque no haya sido esa su intención, Max Weber es parcialmente responsable de este estado de cosas en lo que respecta al estudio de la acción, pues si bien advirtió que su metodología de “tipos ideales” sólo buscaba establecer un paradigma de “acción racional con arreglo a fines”, con respecto del cual las “desviaciones” serían calificadas como “irracionales”, también procuró siempre identificar lo “irracional” con lo “afectivo”, ocasionando una inevitable degradación de lo emotivo como en alguna medida cuestionable o en todo caso ubicable en un plano de menor entidad en la evaluación de la conducta. Cabe decir que un científico social de la talla de Weber no perdió de vista este peligro, e insistió que su tipo ideal de acción “puramente racional con arreglo a fines” no implicaba “la creencia de un predominio en la vida de lo racional”¹; no obstante, el peso principal de su obra se coloca en función de preservar una idea de lo racional como de alguna manera superior o más legítimo en cuanto a sus propósitos y condicionamientos.

Ciertamente, Weber distingue entre una racionalidad formal y otra sustantiva. La primera tiene que ver con el estricto cálculo de medios y fines y la evaluación de las consecuencias probables de la acción así sopesada; con relación a la segunda, Weber admite que se trata de un concepto lleno de dificultades: nada

¹ Max Weber, **Economía y sociedad** (México: Fondo de Cultura Económica, 1992), p. 7

es sustantivamente racional como cuestión de hecho pues los valores de cada cual son subjetivos. Según Weber, ya que vivimos en un mundo sin valores objetivos sino sólo de valores subjetivos y juicios de valor en conflicto, lo “racional” con respecto a valores es siempre *irracional* desde el punto de vista del estricto cálculo de medios y fines, “porque la reflexión sobre las consecuencias de la acción es tanto menor cuanto mayor sea la atención concedida al *valor propio* del acto en su carácter absoluto.”² El resultado de sus reflexiones conduce a Weber a: 1) calificar de “perturbaciones” los llamados “componentes irracionales” de la acción, 2) identificar éstos con lo “emotivo”, y 3) asignar a la sociología la tarea de analizar estos fenómenos en función de su *sentido* para los que les dinamizan, sin olvidar que se trata de desviaciones con respecto al tipo ideal —racional— de la acción.

Siguiendo a Weber, Parsons también expone un concepto de racionalidad sustentado en el tipo de acción “que persigue fines posibles dentro de las condiciones de la situación, y por medios que, entre aquellos con que cuenta el actor, son intrínsecamente los más adecuados para el fin en cuestión por razones comprensibles y verificables mediante la ciencia empírica positiva”³. Si aceptamos esta conceptualización no habría por qué llamar “irracionales” — desde el punto de vista formal— algunos de los fines del fascismo y el nazismo, aunque ese calificativo es frecuentemente empleado por los analistas al referirse a estos regímenes y sus conductores. Por ejemplo, Enzo Traverso argumenta que “El nacional-socialismo se caracteriza por la irracionalidad de sus fines y la racionalidad de sus medios, por su esfuerzo de plegar la racionalidad instrumental (técnica, administrativa, e industrial) de las sociedades modernas a un proyecto de remodelación biológica de la humanidad”. En cambio, nos dice, el estalinismo se caracterizó más bien “por la irracionalidad de sus medios, utilizados, es verdad, para fines condenables desde un punto de vista humano y

² Ibid.

³ Talcott Parsons, **The Structure of Social Action** (New York: The Free Press, Vol. 1, 1964), p. 58

social, pero no desprovistos de racionalidad.”⁴ Sin duda, la distinción weberiana entre racionalidad formal y sustantiva tiene que aplicarse a estas aseveraciones, pues, ¿por qué debemos admitir los fines de Stalin como “rationales” a diferencia de los de Mussolini y Hitler? ¿No está Traverso poniendo de manifiesto una infundada preferencia valorativa por las presuntamente “buenas intenciones” del proyecto marxista a diferencia de la maldad “absoluta” encarnada en el nazismo?

En el terreno de la teoría política encontramos igualmente serios problemas a la hora de atribuir racionalidad o irracionalidad a las diversas ideologías y proyectos políticos. La dificultad se deriva primordialmente de la tendencia a admitir que existe una “razón ilustrada” en materia política, derivada del impulso inicial de la Revolución Francesa orientado presuntamente a liberar a los seres humanos de la opresión y alcanzar la igualdad. Lo cierto, no obstante, es que — como señala Horkheimer— en esa Revolución supuestamente “liberadora” se condensó la historia posterior: “Robespierre había centralizado la autoridad en la comisión de bienestar, y había reducido el parlamento a cámara de registro de leyes. Había reunido en el parlamento jacobino las funciones de administración y gobierno. El Estado regulaba la economía. La comunidad nacional impuso todas las formas de vida por medio de la fraternidad y de la delación...La Revolución Francesa constituía la tendencia al totalitarismo.”⁵ La razón reivindicada como instrumento de emancipación humana ha generado toda suerte de pesadillas, y no se ha cumplido la esperanza hegeliana de una razón capaz de vislumbrar la verdad política y ajustar la realidad a sus moldes, doblegándola de acuerdo a las normas superiores del intelecto esclarecido.⁶

⁴ Enzo Traverso, “Le totalitarisme. Jalons pour l’histoire d’un débat”, en, E. Traverso, ed., **Le Totalitarisme. Le XXe siècle en débat** (Paris: Editions Du Seuil, 2001), pp. 96-97. El distinguido historiador inglés Ian Kershaw también se refiere en varias oportunidades a los “objetivos irracionales” del nazismo en su estudio “Retour sur le totalitarisme”, *Esprit*, janvier-février 1996, # 1-2, pp. 101-121

⁵ Max Horkheimer, “El Estado autoritario”, en, **Sociedad en transición. Estudios de filosofía social** (Barcelona: Ediciones Península, 1976), p. 103

⁶ Sobre el concepto de razón en Hegel, véase, Herbert Marcuse, **Razón y revolución** (Madrid: Alianza Editorial, 1971), pp. 9-21. En este orden de ideas se ubica el siguiente párrafo de Horkheimer: “Del fascismo y aún más del bolchevismo habría debido aprenderse que precisamente lo que al sentido común le parece una locura es lo que existe, y que la política, según una frase hitleriana, no es el arte de lo posible,

No me cabe duda que la sociedad liberal-democrática y sus valores son éticamente superiores a cualquier forma de dictadura o totalitarismo; sin embargo, hay que preguntarse: ¿Es acaso la sociedad liberal-democrática el paradigma de lo “racional”? ¿No se incubó el nazismo en el seno de una República democrática? ¿Debemos calificar todas las opciones políticas distintas a ese paradigma liberal-democrático, en particular el fascismo y el nazismo, como fenómenos “irracionales”? Y de hacerlo así, ¿estamos de algún modo fortaleciendo las defensas contra una posible repetición de los mismos, en nuevas circunstancias y modalidades, en nuestro propio tiempo? ¿No sería esto último confundir un asunto teórico con una toma de posición ético-política? Finalmente, ¿son el fascismo y el nazismo, como sostienen algunos autores, episodios localizados espacial y cronológicamente, “pertenecientes al pasado y que no se corresponden a las necesidades de las sociedades hiperindustrializadas”⁷, o expresan rasgos más hondos de nuestras estructuras psico-sociales desarrollándose en la historia?

Pienso que el fascismo y el nazismo constituyen fenómenos representativos de aspectos históricamente centrales y recurrentes de la existencia política, “legítimos” en cuanto tales, es decir, como manifestaciones ciertas y no “desnaturalizadas” de la acción humana —aunque puedan considerarse condenables en un plano moral. Nazismo y fascismo deben ser estudiados como expresiones particulares de rasgos en el fondo inerradicables, aunque a veces controlables, de la existencia conflictiva de la especie, vinculados al miedo, a la búsqueda de identidad, a la sumisión a la autoridad y al ansia de autoridad, e igualmente al deseo de hallar un significado en medio de ese mundo desprovisto de dioses que tanto aquejaba el espíritu de Max Weber.

sino de lo imposible.” Cabría añadir que no hay “sentido común” en política. Véase, Horkheimer, **Sociedad en transición**, p. 121

En efecto, Weber percibió que el mundo moderno ha quedado “desencantado” a raíz de la fragmentación de los esquemas de valores tradicionales, y en especial de la fe religiosa, todo lo cual hace que, objetivamente hablando, el mundo carezca de sentido. Como lo expresa Schutz, “La principal característica de la vida de un hombre en el mundo moderno es su convicción de que, en conjunto, su mundo vital no es totalmente comprensible para él ni para ninguno de sus semejante”⁸; mas no se trata solamente de que no sea un mundo del todo comprensible, sino que además, y de modo más profundo, se trata de un mundo que muchas veces parece carecer de significado en general, en vista de la erosión del sentido de lo trascendente. Tampoco interpretamos ese mundo —en particular el mundo social que nos rodea— de manera racional, excepto muy excepcionalmente en circunstancias que nos llevan a abandonar nuestras actitudes cotidianas básicas, centradas en vivir la vida.⁹ Este desencanto es el abono de opciones sustitutivas de lo trascendente, por lo que algunos han querido ver en el fascismo y el nazismo, así como en el comunismo, especies de “religiones laicas”¹⁰, de milenarismos que surgen de una enfermedad del espíritu e intentan transformar la naturaleza humana, pero sin referencia trascendente alguna.¹¹

Parece claro que el fascismo y el nazismo, tales como se manifestaron en Italia y Alemania en la primera mitad del siglo XX, tuvieron peculiaridades que en determinados aspectos son irrepetibles, pero mi planteamiento es que se trata de expresiones específicas de un fenómeno más general, que no deseo denominar “irracional” para no subestimarle *teóricamente, como objeto de estudio*, ni deslegitimarle políticamente en contraste con un presunto paradigma de racionalidad que algunos creen encarnado en la democracia liberal y otros en el socialismo. Son manifestaciones de lo que deseo denominar *la política del*

⁷ Pierre Milza, **Les fascismes** (Paris; Editions Du Seuil, 1991), p. 540; véase también, en esta misma línea de interpretación, la obra de Renzo De Felice, **Les interprétations du fascisme** (Paris: Editions des Syrtes, 2000), pp. 43, 256

⁸ Alfred Schutz, **Estudios sobre teoría social** (Buenos Aires: Amorrortu editores, 1974), p. 120

⁹ Ibid., pp. 74-75

¹⁰ Traverso, p. 23

dominio hegemónico, en contraste con *la política del consenso*. Ambas son “legítimas” como objetos de estudio y como expresiones de las luchas sociales, aunque —repito— debamos elegir una u otra de acuerdo con nuestros valores morales, y condenar desde esta perspectiva, si ése es el caso, la política del dominio. Lo que no me parece aceptable es sostener, a la manera de Neumann, que “el nacional-socialismo carece de teoría política racional...Hay teorías religiosas no-rationales y hay una magia no-rationale. Pero una teoría política no puede ser no-rationale. Si pretende ser no-rationale, ello constituye un engaño premeditado.” A su modo de ver “la ideología nazi es una simple técnica de dominación” incompatible con cualquier filosofía política racional, que es por él definida como “cualquier doctrina que haga derivar el poder político de la voluntad o las necesidades del hombre.”¹² Ahora bien, es posible que la doctrina política nazi nos parezca inadmisibile en muchas de sus partes o en su totalidad, pero no puede negarse que tanto el nazismo como el fascismo procuran sustentarse en una explicación sobre los orígenes del poder político en función de una cierta visión de la voluntad y las necesidades del hombre, por más retorcida o repugnante que tal explicación nos luzca.

Tanto el fascismo como el comunismo han sido enemigos declarados de la democracia liberal. Ahora bien, los grandes pensadores liberales, lejos de pretender que el tipo de orden político que propugnan encarna una “razón” superior e incontrovertible, consideran más bien que se trata de un orden sustentado en el reconocimiento de los límites de la razón, una de cuyas más importantes tareas consiste precisamente en entender y asimilar sus propias deficiencias, y comprender que no nos es dado adquirir el inmenso e inasible conocimiento que haría presuntamente posible un control total de la vida social y la conquista de un orden ideal y definitivo.¹³ Reconocer los límites de la razón no significa admitir el irracionalismo, entendido este último como una actitud

¹¹ Eric Voegelin, “Les Origines du totalitarisme”, en, Traverso, ed., pp. 444-445

¹² Franz Neumann, **Behemoth. Pensamiento y acción en el nacional-socialismo** (México: Fondo de Cultura Económica, 1983), pp. 511-512, 515

explícitamente dirigida a cuestionar el papel de la razón en los asuntos humanos, y menos aún exaltar los aspectos emocionales como prioritarios en la política.

Lo que inquieta, insisto, en el esquema de Weber es su tendencia a disminuir el valor de lo emotivo y a calificarlo como una “desviación” irracional de un tipo ideal de la acción. En tal sentido, es crucial distinguir entre una posición teórica que entiende y es sensible ante la presencia de factores no-rationales en la vida social —sin descalificarlos y sin minimizar su relevancia teórica y práctica—, y otra que busca sacar provecho de los mismos con fines de poder y de proselitismo. Este uso del *irracionalismo* fue característico del fascismo y el nazismo, pero la ideología de estos movimientos políticos, y el significado de su irrupción en la historia, no se agota con ello. Lo que autores como Dan Diner¹⁴ —mencionado por Traverso— denominan la “contra-racionalidad” nazi y fascista fue la expresión extrema de una política de dominio hegemónico, surgida de la crisis de la modernidad democrática y del colapso, en circunstancias concretas en Alemania e Italia, de la política del consenso. No toda erosión de una política del consenso tiene iguales características, y no todo desmembramiento de los contextos democráticos origina necesariamente al fascismo o al nazismo. Lo singular de estos fenómenos, entre otros aspectos, estuvo en el dinamismo específico que les imprimió una *ideología mítica*: una “contra-racionalidad” hecha de fantasía y voluntad de poder. Este tema, a ser tratado más adelante, entiende el mito no en el sentido de una creación imaginaria, sino de poderes y perspectivas reales del escenario político transformadas y elevadas al rango de lo incondicional y lo “sagrado” —pero en un contexto secular. Como lo sintetiza Paul Tillich, “Hay realidad en el mito, pero al mismo tiempo el mito sobrepasa lo real y se convierte en entusiasmo y mística.”¹⁵ Las ideología fascista y nazi son

¹³ Sobre este tema, consúltese mi obra, **Aproximación a la política** (Caracas: Editorial Panapo, 1994), pp. 17-24

¹⁴ Citado por Traverso, p. 16

¹⁵ Paul Tillich, “L’Etat total et la prétention des Eglises”, en, Jean Richard, ed., **Ecrits contre les nazis** (Paris: Editions du Cerf, 1994), p. 205

“míticas” en cuanto se desprenden de lo real para desplegar e imponer una *fantasía sobre lo real*, un mito.

2. ¿Anti-política o religión política?

El fascismo y el nacionalsocialismo estallaron como un poderoso explosivo en la conciencia acomodaticia de una intelectualidad que entonces —a pesar de la tragedia de la Primera Guerra Mundial—, y todavía hoy —luego de la caída del comunismo soviético—, se ufanaba y ufana de representar la “lógica” de la historia, una lógica no pocas veces complaciente. A pesar de sus diferencias en temperamento intelectual y visión política, hombres de la profundidad de Croce y Meinecke en su momento, Sartre y Merleau-Ponty después, Grass, Fukuyama y Derrida hoy, perciben en este tipo de movimientos democrático-autoritarios una “desviación” del curso “normal” de las cosas. Se trata de una lógica hegeliano-marxista, con variaciones según el caso, de acuerdo con la cual la modernidad implica el optimismo histórico orientado hacia la apertura creciente de los espacios de la libertad, en tanto que el fascismo y el nazismo significaron una involución de esa lógica, que se reimpone definitivamente en nuestros días. Según Croce el fascismo fue “un ensombrecimiento pasajero de la conciencia, una depresión civil y una embriaguez producidas por la guerra”, un “paréntesis” que correspondió a una etapa de “reflujo en la conciencia de la libertad.”¹⁶ Meinecke, por su parte, sostuvo que el fascismo y el nacionalsocialismo representaron una “suprema desviación” con respecto a la línea de desarrollo sociopolítico recorrida hasta entonces por el viejo continente.¹⁷

¹⁶ Citado por De Felice, p. 49

¹⁷ Ibid., p. 50

A diferencia de estos notables pensadores, creo que la historia no tiene una “lógica”, y si la tuviese, me parece presuntuoso alentar la idea de que somos capaces de conocerla. Las ideologías fascista y nacional-socialista carecen de una filosofía de la historia y no se ocupan fundamentalmente de buscarle un sentido final al curso de los eventos. Esto, de por sí, no es a mi modo de ver razón suficiente para restarles peso como expresiones de una cierta concepción de la política, que por lo demás se sigue poniendo de manifiesto en muy diversos escenarios. Esa política del dominio hegemónico, en contraste con la política de consenso, es parte de la existencia humana en sociedad; y así como considero inaceptable el intento de deslegitimar —desde una perspectiva teórica, no ética— los movimientos fascista y nacional-socialista como “desviaciones” de una “lógica” inasible y constantemente refutada por los hechos, también es inadmisibles el argumento —expuesto, por ejemplo, por Hannah Arendt— según el cual fascismo y nazismo (y también el totalitarismo comunista) encarnan la “anti-política”, la destrucción del pluralismo y del espacio que definen, en su opinión, la vida de la *polis*.¹⁸

Esta postura de Arendt sólo se sostiene si se elimina la fuerza como un factor, bien sea ocasional, de la política, y se le desvincula de sus conexiones con el marco social y económico, muchas veces altamente conflictivo, con el cual la política se halla con frecuencia relacionada. Decir que el fascismo y el nazismo son anti-políticos es partir de una definición estrecha de lo político, que cercena al menos la mitad de su realidad, pues la política que estos movimientos representan, la del dominio hegemónico, es tan legítima —teórica, no moralmente— como la del consenso, patentizada en la democracia liberal.¹⁹ Concebir lo político como el espacio de confrontación de la alteridad, la diversidad y la pluralidad de los seres humanos, y del manejo consensual del conflicto en el cuerpo social es válido y noble, pero no excluye dos verdades: Por un lado, que las “democracias tumultuarias” y totalitarias —“democracias”,

¹⁸ Hannah Arendt, **Le Systeme Totalitaire** (Paris: Editions du Seuil, 1972), pp. 203-232

en el concepto de Carl Schmitt, definidas como “identidad y homogeneidad entre gobernantes y gobernados”, a diferencia de las democracias-liberales basadas en la heterogeneidad y el pluralismo—²⁰, *crean también un espacio* en el cual, ciertamente, se confunden, difuminan y desaparecen las identidades individuales en el afán de conquistar la unanimidad aclamatoria en torno al líder (o al gobierno). No es un espacio como el que procura la democracia liberal, sustentado en la individualización ciudadana y la escisión entre lo privado y lo público, sino un espacio en el que la participación no es independiente sino tumultuaria, y la identidad es colectiva, no autónoma. Por otro lado, la política de dominio hegemónico del fascismo y el nazismo reivindica la fuerza tanto hacia adentro, contra el “enemigo interno”, como hacia afuera, contra los “enemigos de la nación”, y ello forma parte de la historia en igual o mayor medida que los intentos de establecer comunidades políticas sobre el consenso o sobre proyectos de “paz perpetua” entre las naciones. La fuerza dominadora y la exigencia de poder absoluto son también parte de lo político, históricamente percibido.

Los esfuerzos por restar legitimidad teórica y práctica al fascismo y al nazismo, como manifestaciones de una tendencia histórica propia de lo humano (de su lado oscuro) y recurrente en diversas manifestaciones, incluyen, además de la calificación fenoménica de “irracionalistas”, de “desviaciones” con respecto de la lógica del progreso, y de su presunto carácter “no-político”, la tesis de la “religión laica” o “religión política” como explicación de la naturaleza de estos movimientos y su significado. Entre los varios proponentes de esta tesis se destaca Eric Voegelin, quien la ha expuesto en diversas e importantes obras de gran profundidad y sutileza.²¹ Un rasgo clave de sus trabajos, que se repite en

¹⁹ Para una más detallada discusión del pensamiento de Arendt, consúltese mi escrito, “El estudio del poder”, en, **Sobre historia y poder** (Caracas: Editorial Panapo, 2000), pp. 154-162

²⁰ Carl Schmitt, **Sobre el parlamentarismo** (Madrid: Editorial Tecnos, 1996), p. 18

²¹ Véase, Eric Voegelin, **Science, Politics, and Gnosticism** (Washington, D.C: Regnery Gateway editions, 1990); **The New Science of Politics** (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1974); **Hitler and the Germans** (Columbia & London: The University of Missouri Press, 1999); y el ya citado estudio “Les Origines du totalitarisme”. También Raymond Aron dedicó un estudio a las llamadas “religiones políticas” o “religiones seculares”, terminología que usó para referirse a “las doctrinas que toman en el

los de otros autores que exponen esta tesis,²² consiste en la equiparación de los “totalitarismos” nazi y fascista con el comunismo, y la definición conjunta de estos fenómenos políticos como “religiones sustitutivas” que expresan una “anticipación de salvación” meramente immanente, y exigen de sus adherentes una creencia “irracional” y no un apego “racional”, fundada sobre la promesa de la “dicha terrena”. Se trata de movimientos de masas que intentan “destruir el orden del ser, que es experimentado como deficiente e injusto,, y reemplazarlo —a través del esfuerzo humano creador— por un orden justo y perfecto.”²³ Esta es una descripción que puede en buena medida aplicarse al proyecto comunista, pero difícilmente al fascismo y al nazismo, cuyas cosmovisiones rechazan de plano las ideas de justicia, perfección y dicha de raigambre cristiana, sustentadas en valores como la equidad, la igualdad, la armonía, y la no-violencia. Por el contrario, las cosmovisiones fascista y nacional-socialista, con las diferencias que puedan existir entre ellas, reivindican la violencia, el uso de la fuerza de los poderosos contra los débiles, la sumisión de los “inferiores” y la creación de un orden de desigualdad permanente. Equiparar el comunismo con el nazi-fascismo en este terreno me parece equivocado, a pesar de que ambos desemboquen, en el plano de la práctica política, en consecuencias muy similares —aunque ciertamente, el *gulag* stalinista no se constituyó, como los campos de concentración nazis, para exterminar a un grupo étnico, pero también esos campos produjeron millones de muertos.

Voegelin argumenta igualmente que el nacional-socialismo no fue tan sólo éticamente malo, sino que se trató de una fuerza “satánica y religiosamente perversa.”²⁴ No tengo dudas acerca de la perversión moral del nazismo; lo que objeto es la insistencia de Voegelin en usar los términos “religioso” y “religión política” para referirse a ideologías y movimientos que a mi parecer admitieron el

alma de nuestros contemporáneos el lugar de la fe evaporada, y que sitúan acá abajo, en el lejano porvenir, bajo la forma de un orden social a ser creado, la salvación de la humanidad”, **Chroniques de guerre. La France libre 1940-1945** (Paris: Gallimard, 1990), p. 926

²² Véase, Waldemar Gurian, “Le Totalitarisme en tant que religion politique”, en, Traverso, ed., pp.448-460; Jacques Maritain, **Humanisme integral** (Paris: Editions Saint Paul, 1984), pp. 599-609

²³ Voegelin, **Science, Politics, and Gnosticism**, pp. 48, 53, 100

vacío metafísico como una “realidad” inevitable,²⁵ o en todo caso aceptable dentro de un esquema de abandono de la tradición cristiana y de lo que podríamos llamar “reconciliación con la innata crueldad del mundo”, en una perspectiva neo-pagana y darwinista sobre las relaciones humanas. Resulta un atrevimiento discutir con un pensador de la categoría de Voegelin en torno a este asunto, pero no me queda más alternativa que decir que a mi manera de ver la noción de lo que es “lo religioso” no se aviene a un tipo de ideología y movimiento político como el fascismo y el nazismo, y que el empleo del término “religión política” a modo de metáfora se presta a confusión y extravío conceptual.

Afirmo todo esto en función de los rasgos propios de lo religioso o —en palabras de Rudolf Otto— de “lo santo”, y sus raíces en el sentimiento de dependencia o “sentimiento de criatura” a través del cual el ser humano “se hunde y anega en su propia nada y desaparece frente a aquél que está sobre todas las criaturas”; no se trata del sentimiento que tiene el hombre de haber sido creado, sino el de ser “pobre criatura”: “es el sentimiento de la impotencia frente a la prepotencia; es el sentimiento de la propia nulidad” ante un *mysterium tremendum* que nos llega al fondo del alma.²⁶ Esta génesis de lo verdaderamente religioso contrasta radicalmente con ideologías míticas como la nazi y la fascista, sistemas de imágenes levantados sobre la voluntad de poder y de dominio de movimientos que —como había intuido Sorel a principios del siglo XX— “se imaginan su acción inmediata en forma de batallas que conducen al triunfo de su causa.”²⁷ Si lo que se intenta expresar con el término “religión política” es que algunas ideologías, como el comunismo por ejemplo, tienen un aspecto mesiánico primordial y buscan la “salvación en la tierra”, puede aceptársele, en este caso, a modo de metáfora, pero sin mayores implicaciones y con el debido cuidado conceptual hacia el abismo que separa el verdadero

²⁴ **Hitler and the Germans**, p. 37

²⁵ He tomado el término “vacío metafísico” del ensayo de Hannah Arendt, “A Reply”, en su obra, **Essays in Understanding 1930-1954** (New York: Harcourt, Brace, & Co., 1994), pp. 401-408

²⁶ Rudolf Otto, **Lo santo** (Madrid: Alianza Editorial, 1996), pp. 19, 23, 32, 59

sentimiento religioso de la pretensión redentora-dominadora de doctrinas puramente inmanentistas. Con respecto al fascismo y el nacional-socialismo se plantea una situación distinta en vista de que su mesianismo —si es que cabe la palabra en estos casos— carece de propósitos justicieros y se sustenta en un *pathos* diferente: el de la fuerza bruta. Por último, hay que concederles al fascismo y al nazismo la legitimidad de su deseo de separarse de una filosofía de la historia teleológicamente definida, así como su disposición a admitir el vacío metafísico y no ocuparse de sustituirle con menguados reemplazos, extraídos de la tradición cristiana de amor al prójimo y justicia social.

3. Las ideologías míticas.

En su estudio sobre la ideología fascista, Sternhell realiza tres observaciones especialmente relevantes: en primer lugar, que el fascismo —y ello se extiende al nazismo igualmente— antes de transformarse en la avasallante fuerza política en que devino, fue un fenómeno cultural, enraizado en la reacción contra la parte liberal y racionalista del legado de la ilustración que se propagó por Europa a fines del XIX y principios del siglo XX. En segundo término, este autor apunta que en el caso del fascismo, la cuestión ideológica, el marco conceptual, ocupa un lugar muy destacado como factor dinámico y cohesionador del movimiento y legitimador del liderazgo. La cultura política fascista y nacionalsocialista reivindica el nacionalismo, rechaza el individualismo liberal y el materialismo marxista, aspira a la integración de todas las clases y propone un cambio radical en lo político, preservando no obstante un esquema de producción capitalista bajo tutela del Estado.²⁸ No obstante, éstos y otros elementos que componen el más bien confuso y desordenado contexto ideológico fascista y nazi no llegan a fundirse en lo que es clave: los poderosos

²⁷ Georges Sorel, **Reflexiones sobre la violencia** (Madrid: Alianza Editorial, 1976), p. 77

²⁸ Zeev Sternhell, **El nacimiento de la ideología fascista** (Madrid: Siglo XXI Editores, 1994), pp. 1, 6-7

mitos políticos que esos movimientos desarrollaron y encarnaron, convirtiéndolos en los dinamizadores de su acción política práctica.

En este orden de ideas se ubica el tercer y muy destacado aporte de Sternhell al análisis de la ideología fascista. El mismo consiste en su reivindicación de la figura y obra de Georges Sorel, consideradas como fuentes que contribuyeron decisivamente a la formación de ese marco cultural anti-liberal, de revisión anti-materialista del marxismo, en el que se nutrió Mussolini y que también —a través del fascismo italiano— ejerció relevante influencia sobre Hitler y los nazis. Sorel es uno de los más interesantes y subestimados autores de ese tiempo convulsionado de la Europa en decadencia, lanzada hacia el abismo de la Primera Guerra Mundial, la Revolución Rusa y más tarde el surgimiento del fascismo y el nazismo. Isaiah Berlin ha trazado en los escritos de Sorel las huellas de autores como William James, con su tesis sobre “la voluntad de creer”, es decir, el planteamiento según el cual los seres humanos portamos en nuestras mentes y corazones una serie de creencias que no pueden ser demostradas o sustentadas por las ciencias empíricas, pero que sin embargo cumplen un papel fundamental en nuestra conducta y visión de las cosas.²⁹ De Bergson, por otra parte, Sorel tomó la idea complementaria de la debilidad de la razón como instrumento, si se le compara con el poder de lo irracional y lo inconsciente en la vida de las personas y las sociedades. Por último, Durkheim posiblemente dió a Sorel claves esenciales para el desarrollo de su teoría del mito. El gran sociólogo francés había resaltado en sus escritos la función de los mitos como factores de cohesión de la sociedad, mediante la creación de una estructura de normas y referencias que posibilitan al individuo orientarse en medio de las cambiantes y enajenantes circunstancias de una existencia social llena de angustias y en ocasiones propensa al caos.³⁰

²⁹ W. James, “The Will to Believe”, en, **The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy** (New York: Dover Publications, Inc., 1956), pp. 1-31

³⁰ Véase, I. Berlin, “Prefacio” a **Reflexiones sobre la violencia**, pp. 16, 35, 37

Con base en estas ideas generales Sorel dió forma a su teoría de los mitos políticos, entendidos como sistemas de imágenes que no se pueden descomponer en sus elementos ni refutar, y que a su vez motorizan fuerzas históricas. Ejemplo de estos mitos son: la concepción de la gloria y el heroísmo entre los griegos; la espera del juicio final de los cristianos; la creencia en la virtud y el destino emancipador de la revolución durante los tiempos de Robespierre, Danton y Saint Just; el entusiasmo nacional de las guerras de liberación alemana y española contra Napoleón, entre otros.³¹ Podrían citarse igualmente la creencia marxista en la misión mesiánica del proletariado, o del partido en el caso de Lenin, la herencia imperial romana como surco del nuevo destino de la Italia fascista, y la “raza superior” y su tarea dominadora en el caso de los nazis. La violencia proletaria es también un mito, y de él extrae Sorel su propuesta: el mito de la huelga general, que describe como “una organización de imágenes capaces de evocar de manera instintiva todos los sentimientos que corresponden a las diversas manifestaciones de la guerra entablada por el socialismo contra la sociedad moderna.”³² Sobre las raíces de los instintos vitales de los pueblos, de sus emociones concretas, de los impulsos afectivos y pulsaciones reales de la gente, y no del razonamiento o la oportunidad, se levantan mitos que no tienen que ver con verdades doctrinales, sino que cumplen una determinada función sociopolítica como instrumentos de lucha y guías para la acción.

A Sorel poco le preocupa la definición de los mitos, y se concentra más bien sobre su función en el combate de las masas en la sociedad moderna. La fuerza que mueve la historia no es la razón sino el “misterio”, y la esencia del marxismo no es su teoría económica, sino el contenido simbólico y apocalíptico del sistema teórico de Marx, afinado políticamente por Lenin. Carl Schmitt sintetiza magistralmente lo sustantivo de la tesis soreliana: “En una intuición directa, la masa entusiasmada crea la imagen mítica que empuja su energía

³¹ Estos ejemplos los ofrece Schmitt, **Sobre el parlamentarismo**, p. 86

³² Sorel, **Reflexiones...**, p. 186

hacia adelante, concediéndole tanto la fuerza para el martirio como el valor para utilizar la violencia. Sólo así un pueblo o una clase se convierte en el motor de la historia mundial. Donde esto falta, ningún poder social ni político puede mantenerse...”³³

Sin ánimo de profundizar en el tema de los orígenes conceptuales en que se enraizaron el fascismo y el nazismo —aspecto que no constituye el interés central de estas páginas—, es necesario, no obstante, hacer igualmente una breve referencia a la obra de Pareto, cuya crítica a Weber, y a su énfasis en la conducta racional, sumó otro ingrediente al marco ideológico-cultural en que germinaron los movimientos intelectuales que a su vez nutrieron las “ideologías míticas” que nos ocupan. Según Pareto, la “razón” es un factor de secundaria importancia en lo que toca a la comprensión de las motivaciones reales que impulsan la acción humana y permiten comprender la dinámica histórica. Marx, y en menor medida Weber, consideraron al hombre bajo el capitalismo como un ser centrado en lo racional y en cierto sentido perfectible, en tanto que Pareto produjo una imagen de lo humano como esencialmente inmutable e irracional.

De acuerdo con la teoría sociológica paretiana, la conducta humana abarca dos dominios separados y excluyentes: el de la ciencia y la lógica, de un lado, y de otro lado el de los sentimientos, y es el sentimiento —sostuvo Pareto— el que da origen a las fuerzas fundamentales y determinantes en la sociedad, convirtiéndose en factor clave del comportamiento humano en la historia. La utilidad de una idea en el plano de la ciencia y la lógica puede ser y usualmente es muy distinta a su utilidad en la esfera de lo social. En este terreno, las ideas son motorizadas por, y a la vez motorizan, emociones y mitos que dominan la conducta y se imponen claramente sobre las pretensiones de racionalidad a las que procuran sujetarse espíritus cegados por una moral tradicional y represiva, y por una concepción limitada de la realidad humana tal y como de hecho se observa en el acontecer histórico. La lucha por la vida

³³ Schmitt, **Sobre el parlamentarismo**, p. 87

impulsa la actividad de los seres humanos, y esa lucha es dirigida por élites que representan el segmento más decidido y lúcido de una clase o un grupo; la decadencia de estas élites equivale al de su grupo, y tiene lugar cuando un humanitarismo enfermizo se apodera de su sensibilidad: ello abre las puertas para su sustitución por otras élites, con la fuerza y el vigor suficientes para imponerse. “Toda élite —escribe— que no está dispuesta a luchar para defender su posición se halla en plena decadencia. No le queda nada por hacer, como no sea ceder el lugar a otra élite que tenga las cualidades viriles que a ella le faltan. Las instituciones sociales se establecen por la fuerza y se mantienen por la fuerza.”³⁴ Si bien la obra de Pareto, como la de Sorel, es susceptible de variadas y severas críticas tanto científicas como éticas, lo que me interesa destacar es su empeño en demostrar la significación de los factores no-lógicos en la conducta humana, así como la de fuerzas históricas impelidas por sentimientos, visiones, e impulsos que desempeñan un papel crucial en la existencia social. Su conclusión, articulada por Zeitlin, es que la conducta humana es hasta tal punto no-racional “que excluye toda posibilidad de alterar el orden social de modo consciente y racional. La acción humana es el resultado de causas sentimentales, las cuales son tan profundas y poderosas que no pueden ser contrarrestadas y superadas por sus débiles, insignificantes y ocasionales esfuerzos de llevar a cabo una acción consciente y racional.”³⁵

La exposición de este marco referencial en el plano de las ideas —desde Weber hasta Sorel y Pareto—, nos permite ahora valorar la muy aguda observación de Lee Harris sobre la relevancia y fuerza de ideologías que son de hecho el *despliegue de una fantasía teatralizada*, o, en términos más técnicos, de mitos con alto contenido de dramatización y una casi delirante aspiración epopéyico-utópica.³⁶ Este tipo de fantasía política, que en ocasiones se apodera de amplias masas y las impulsa al paroxismo, ha sido analizado con referencia a

³⁴ Citado por Irving Zeitlin, **Ideología y teoría sociológica** (Buenos Aires: Editorial Amorrortu, 1982), p. 191. La muy apretada síntesis del pensamiento paretiano que he expuesto acá ha sido tomada del excelente capítulo sobre su obra en este libro, pp. 181-220

³⁵ *Ibid.*, p. 205

casos anteriores al fascismo y al nazismo;³⁷ mas el aporte sustancial de Harris consiste en su aplicación a fenómenos más cercanos a nuestros días, que incluyen los movimientos encabezados por Mussolini y Hitler, e incluyen —con sus especificidades propias— al fundamentalismo islámico de hoy. Harris explica de qué manera los ejes ideológicos nazi y fascista alimentaron la génesis de una actitud y una visión que a su vez respondían a profundas ansiedades y aspiraciones colectivas, una actitud y una visión desprendidas del choque entre una brutal realidad y una búsqueda escapista de un mundo capaz de reivindicar la fantasía. Estas “ideologías fantásticas” (*“fantasy ideologies”*), como las denomina Harris —y que yo prefiero llamar “ideologías míticas”— reconocen la oportunidad que ofrece la ausencia de realismo de ciertos grupos y le saca ventaja mediante el uso de símbolos y rituales, diseñados para permitir a los miembros del grupo jugar a una suerte de drama, la escenificación de una especie de epopeya colectiva. Esto fue lo que intentaron los jacobinos con su fantasía de revivir la república romana, Mussolini con su mito de recreación del imperio romano, y Hitler con su utopía de restaurar el paganismo germano y asegurar el dominio de la “raza superior” aria en un Reich de mil años.

Es un serio error percibir tales ideologías míticas como meros intentos de cínica manipulación por parte de líderes inescrupulosos, ejerciendo un poder hipnótico sobre masas desprevenidas e ingenuas. Todos estos elementos de carisma, hipnosis colectiva y falta de realismo pueden estar allí, pero los líderes de este tipo de movimiento, y en particular personajes como Mussolini y Hitler, asumían el mito y creían en el mismo tanto o más que sus seguidores: estos últimos les seguían porque el líder creía también, y con especial intensidad. Y no era poca cosa lo que postulaba como objetivo la mitología nazi y fascista: nada menos que remodelar radicalmente la estructura social y al hombre mismo, en tanto que heredero de una cultura racionalista y humanitaria repudiada con ferocidad por un mito de violencia. En efecto, como señala Milza, lo que dá su

³⁶ Lee Harris, “Al Qaeda’s Fantasy Ideology”, *Policy Review*, # 114, August 2002

carácter totalitario al fascismo y al nazismo —también, por cierto, al comunismo— es su ambición de producir un “hombre nuevo”³⁸, o, en palabras de Voegelin, “un nuevo milenio en el sentido escatológico, transformando la naturaleza humana.”³⁹ Harris introduce el concepto de una “creencia transformadora”, que está en la médula de las ideologías míticas como creencia *activa*, orientada no a describir o explicar el mundo sino a cambiarlo: “Sostener que Mussolini, por ejemplo, *creía* iba a revivir el imperio romano no implica que hizo una evaluación de la evidencia para llegar a esa conclusión. Lo que esto significa es que Mussolini tenía *la voluntad de creer* que esa meta se lograría.”⁴⁰ La innovación clave de Mussolini estuvo en entender que para que un mito político se inserte en las mentes y capture los corazones de grandes masas de gente es necesario *teatralizarlo*, darle el carácter de espectáculo y convertirlo en fantasía colectiva, que posibilite la identificación del grupo con el mito. Fascismo y nazismo postularon una aventura envuelta en estilo dramático, con nuevos símbolos, nueva retórica, nuevas formas de acción y nuevos esquemas de interacción social, que satisficieran las ansias de amplios sectores desarraigados y acosados por la incertidumbre y la angustia de la vida moderna, en sociedades agudamente conflictivas. Todos estos ingredientes fueron combinados y dirigidos hacia el logro de un nuevo sentido de comunidad en un contexto de disciplina social y expansión dominadora, con un fuerte elemento de “romanticismo” político —como lo ha calificado Juan Linz.⁴¹

El componente mítico de estas ideologías va acompañado de un poderoso elemento estético. El fascismo y el nazismo, como observó con impresionante lucidez Walter Benjamin, tienen como resultado “la introducción de la estética en la política”, y su objetivo no es dar a las masas sus derechos

³⁷ Véase el fascinante libro de Norman Cohn, **The Pursuit of the Millennium** (New York: Harper & Row, 1961).

³⁸ Milza, p. 317

³⁹ Voegelin, “Les Origines...”, p. 445

⁴⁰ Harris, ob. cit., p. 3

⁴¹ Véase su estudio, “Some Notes Toward a Comparative Study of Fascism in Sociological Historical Perspective”, en, W. Laqueur, ed., **Fascism. A Reader's Guide** (Berkeley: University of California Press, 1976), pp. 34-35

sino “el chance de expresarse” mediante rituales centrados en el culto a la personalidad de *Duce* y *Fuhrer*, y la asimilación por cada individuo de la mitología dominadora.⁴² La importancia del ingrediente estético en las ideologías nazi y fascista ha sido enfatizado también por Sternhell, en su ya citada obra.⁴³ Este proceso de “estetización” de la política procura alcanzar el “éxtasis de los gobernados”, en la apta frase de Wolfgang Benz;⁴⁴ un éxtasis sustentado en la dramatización de la existencia, el exhibicionismo y la ilusión colectiva. El “hombre nuevo” fascista y nacionalsocialista se definía en términos primordialmente estéticos en el marco de una ideología cuya sustancia siempre adoleció de vacíos y deficiencias conceptuales de todo tipo. La teatralidad del poder es parte esencial de movimientos y líderes que utilizaron los instrumentos del drama con particular eficiencia, revistiéndose de, y proyectando, una visión del mundo centrada en la personalización de la política, el simbolismo, los llamados a la identidad grupal, y el uso de la catarsis y el suspenso para fortalecer el mito.⁴⁵

En suma: fascismo y nazismo, como fenómenos históricos específicos, encarnaron no obstante un modo de concebir la política y de asumirla ideológicamente que posee raíces más permanentes en el modo de manifestarse los conflictos históricos a través del tiempo, incluso hasta nuestros días. En tal orden de ideas, tiene poco sentido preguntarse si esa “estetización” de la política, puesta en escena por Mussolini y Hitler, significó el ejercicio de un especial poder de seducción carismático sobre las masas por parte de estos dos personajes, o si más bien ellos “representaron” las emociones pre-existentes, ya sentidas y reivindicadas por esos millones de individuos. Dicho en otros términos, ¿fueron esas masas manipuladas o

⁴² W. Benjamin, **Iluminations** (London: Jonathan Cape, 1970), p. 243

⁴³ Sternhell, pp. 37, 386

⁴⁴ W. Benz, “The Ritual and Stage Management of National Socialism”, en, J. Milfull, ed., **The Attractions of Fascism** (New York: Berg, 1990), p. 273

⁴⁵ Véase, Thomas J. Saunders, “A ‘New Man’: Fascism, Cinema and Image Creation”, *International Journal of Politics, Culture and Society*, Vol. 12, # 2, 1998, pp. 227-246; Richard M. Merelman, “The Dramaturgy of Politics”, *The Sociological Quarterly*, Vol. 10, 1969, pp. 216-241

construyeron ellas a sus conductores?; ¿"conquistó Hitler a los alemanes o los representó?"⁴⁶

A mi modo de ver, la respuesta correcta a estas interrogantes se encuentra en la teoría del carisma, tal y como la formuló Weber. Cabe recordar su definición de "carisma" como "la cualidad, que pasa por extraordinaria...de una personalidad por cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas —o por lo menos específicamente extracotidianas y no asequibles a cualquier otro—, o como enviados del dios, o como ejemplar y, en consecuencia, como jefe, caudillo, guía o líder. El modo como habría de valorarse 'objetivamente' la cualidad en cuestión...es cosa del todo indiferente en lo que atañe a nuestro concepto, pues lo que importa es cómo se valora...por los 'adeptos'".⁴⁷ Para reconocer esa "cualidad" especial es, a mi parecer, imperativo que en los potenciales "adeptos" pre-existan ansias, anhelos, ambiciones y disposiciones que les posibiliten "ver" lo que, sin esas condiciones, seguramente no "verían", o al menos no con la misma intensidad y consecuencias. Hitler y Mussolini poseían cualidades innegables de liderazgo, pero la mitología que infundieron en sus masas de seguidores les halló predispuestos a reconocer su mando y admitir su teatro.

4. Conclusiones.

El propósito principal de este estudio ha sido sostener que lo que he denominado la *política del dominio hegemónico*, que es lo opuesto a una *política del consenso*, y que se vió encarnada —la primera- en los movimientos fascista y nazi debe considerarse un objeto legítimo de estudio. La motivación de este esfuerzo se encuentra en los intentos de descalificar científicamente el análisis de este tipo de manifestación de la política caracterizándola como "irracional", sin que se tenga clara una definición de lo que se intenta decir con el término al

⁴⁶ Véase, De Felice, p. 61

⁴⁷ Weber, **Economía y sociedad**, p 193

ser aplicado a la acción humana en un contexto de conflictos. En tal sentido, he procurado distinguir entre los aspectos éticos del asunto y aquéllos que competen a su análisis desde una perspectiva científica.

He argumentado igualmente que el fascismo y el nazismo deben ser considerados expresiones particulares de rasgos propios de la existencia humana en sociedad. Creo que son rasgos inerradicables, aunque a veces controlables —como en las democracias liberales— de una condición humana compleja e imperfecta, en la que coexisten los más nobles impulsos con la reiterada propensión al conflicto, signado por la voluntad de dominio sobre nuestros semejantes. He insistido que la tendencia, presente en la obra de Max Weber, a disminuir el valor de lo emotivo y a calificarlo como “desviación” irracional de un tipo ideal de acción puede en ocasiones obstaculizar la comprensión (científica, que es algo muy distinto a la justificación ética) de fenómenos políticos que repugnan a los valores democráticos y de libertad individual, pero que sin embargo ponen de manifiesto aspectos recurrentes en la historia de las luchas políticas.

No ha sido en modo alguno mi intención afirmar que toda crisis política, en cualesquiera circunstancias, genera necesariamente al fascismo o al nazismo, y tampoco sostener que la tentación totalitaria se repite inevitable y reiteradamente en todo marco de aguda confrontación política. En tal sentido, debo retomar la aseveración hecha en el texto, según la cual: “No toda erosión de una política del consenso tiene iguales características, y no todo desmembramiento de los contextos democráticos origina necesariamente al fascismo y al nazismo.” Cabe insistir que mi meta ha sido colocar lo que llamé “el lado oscuro de lo humano” (que no es el *único* lado de lo humano) en un lugar que no obstaculice su estudio, en especial en el terreno político. De allí la referencia a Pareto y su empeño en demostrar la significación de factores no lógicos en la conducta humana.

Dos conclusiones adicionales a lo ya expuesto: En primer lugar, fascismo y nazismo encarnaron, más allá de su especificidad histórica, un modo de entender la política y de asumirla en el plano ideológico que se manifiesta de manera recurrente en los avatares históricos a través del tiempo, y que puede vislumbrarse en nuestros días, por ejemplo, en ciertas expresiones del fundamentalismo islámico. En segundo lugar, fascismo y nazismo desplegaron fantasías teatralizadas en el ámbito de lo político, cuyo contenido dramático y aspiración utópico-epopéyica les confieren un carácter que enraíza con lo mítico, destacando nuevamente la relevancia de lo que Weber ubicaba en el nivel “irracional” para la vida humana.