

UNA MIRADA A AUSCHWITZ DESDE IBEROAMÉRICA. ENRAIZAMIENTO Y PARTICULARISMOS HUMANOS

Abstract

The wild affirmation of “originalidad” of the indigenous towns seen like absolute and opposed the society of individuals, it translates a new form of violence. The election of the ethnic theory of the nation at the expense of the elective theory, the preference of the cultural identity to “plebiscite cotidiano” or to the idea of “association secular”, it is a new form of violence. It is the expression of the difficult democratic learning of Latin American, violent, uncertain and ill the societies. But nonill to the degree of the horror and the fright. By no means Latin American México and countries could have turned into a Metaphysics like Germany or a messianism like Russia. Our particular conditions prevented to see the Prohibited thing.

Key words:

Rooting, particularismos, place, destiny, race, freedom, cultural identity.

Key words plus:

Rooting, Identidad Cultural, Violence.

Resumen

La afirmación desenfrenada de la “originalidad” de los pueblos indígenas vista como absoluto y opuesta a la sociedad de individuos traduce una nueva forma de violencia. La elección de la teoría étnica de la nación a expensas de la teoría electiva, la preferencia de la identidad cultural por el “plebiscito cotidiano” o por la idea de “asociación secular”, son nuevas formas de violencia. Es la expresión del difícil aprendizaje democrático de las sociedades iberoamericanas, violentas, inseguras y enfermas. Mas no enfermas, al grado del horror y el espanto. Ni por asomo México y países iberoamericanos podrían haberse convertido a una metafísica como Alemania o a un mesianismo como Rusia. Nuestras condiciones particulares impedían ver lo Prohibido.

Palabras clave:

Enraizamiento, particularismos, lugar, destino, raza, libertad, identidad cultural.

Palabras clave descriptores:

Enraizamiento, Identidad Cultural, Violencia.

Ramón Kuri-Camacho

Filósofo. Doctor, Universidad de París IV; Investigador del Instituto de Filosofía, Universidad Veracruzana. Correo electrónico: rkuricamacho@hotmail.com

Este artículo es una versión de la conferencia magistral pronunciada el 8 de mayo de 2007 en el Colegio Mayor Luis Vives de la Universidad Autónoma de Madrid (UAM) durante el congreso Modernidad y Holocaustos, Departamento de Filosofía UAM, en Homenaje a Agnes Heller.

*Para Alejandro Barrios,
amigo y paisano, con gratitud y afecto.*

Resumo

A afirmação desenfreada da “originalidade” dos povos indígenas estudada como absoluto e oposta à sociedade de indivíduos, traduz uma nova forma de violência. A eleição da teoria étnica da nação à despesa da teoria electiva, a preferência da identidade cultural ao “plebiscito cotidiano” ou à idéia de “associação secular” é uma nova forma de violência. É a expressão do difícil aprendizagem democrático das sociedades ibero-americanas, violentas, inseguras e doentes. Mas não doentes ao grau do horror e o espanto. Nem pensar que o México e os países ibero-americanos poderiam ter-se mudado numa metafísica como a Alemanha ou num messianismo como a Rússia. Nossas condições particulares impediam ver o proibido.

Palavras-chave:

Arraigamento, particularismo, lugar, destino, raça, liberdade, identidade cultural.

Introducción

Haber nacido en México inmediatamente después de los exterminios nazis que tuvieron lugar en la Europa que fue evangelizada durante quince siglos, en la Europa del Humanismo renacentista, de la Reforma protestante, de la Ilustración y de la época de la “muerte de Dios”, es ciertamente asistir al ascenso de una nueva generación humana. Y no es necesario que un cambio generacional, al menos entre ustedes, europeos, se muestre antagonista. Pero venir de México cambia la perspectiva. Se supone que en cuestión de historia se ve mejor de lejos. El cambio radica, precisamente, en afirmar estos derechos de la historia. Evocar delante de ustedes lo que han sido para los judíos de Europa los años 1933-1945, para los que el capítulo 53 de Isaías alcanzó entonces todo su sentido; evocar la experiencia estalinista o las mayores matanzas cometidas desde el fin de la [Segunda] Guerra Mundial en ese infierno que fue hace unos días la Guerra de los Balcanes, y que hayan vuelto a escucharse los gritos de hombres torturados en campos de la muerte; todo eso, poco a poco, se vuelve historia. Ese dolor y sufrimiento, común a todas las víctimas de las guerras, recibió (recibe) su significado único de la persecución racial, que siempre es absoluta, puesto que paraliza, por su intención misma, toda huida, rechaza de antemano toda conversión, prohíbe todo repudio de sí, toda apostasía, en el sentido etimológico del término, y toca, por esto mismo, la inocencia misma del ser convocado a su identidad última.

La exaltación del sacrificio por el sacrificio, de la fe por la fe, de la energía por la energía, de la fidelidad por la fidelidad, del ardor por el calor que procura, la invocación al acto gratuito, es decir, heroico: tal es el origen permanente de la *Shoá* y de todas las carnicerías humanas. El romanticismo heroico de la fidelidad por sí misma, de la abnegación por sí misma, unía a cualesquiera para cualquier tarea, a todos esos hombres que (estos sí, de verdad) no sabían lo que estaban haciendo. Precisamente por esto pudo hacer el hombre cualquier cosa. La *Shoá* nos recuerda, contra las metafísicas más orgullosas, que la libertad del hombre sucumbe al sufrimiento físico

y a la mística. Por poco que aceptase su muerte, cualquier hombre en el pasado podía creerse libre. Pero he aquí que la tortura física, el hambre y el frío o la disciplina, más fuertes que la muerte, quiebran esta libertad. Incluso en sus últimos atrincheramientos, en esos en los que la libertad se consuela por su impotencia para actuar, de seguir siendo pensamiento libre, la voluntad ajena penetra en ella y la esclaviza. La libertad humana queda, de ese modo, reducida a la posibilidad de prever el peligro de su propia degradación y de precaverse contra ella.

De hecho, todo lo sucedido no puede explicarse únicamente por la bestialidad de los hombres. La bestialidad está, a su pesar, limitada por la medida del instinto. La naturaleza es ley sin saberlo. Tampoco puede uno afirmar cómodamente que lo sucedido se debió sólo a la crueldad de Hitler o Stalin y que la culpa es sólo de ellos. Olvida uno la complicidad de miles o millones de personas. Es verdad que cayó el nazismo y el comunismo, pero la Historia del totalitarismo no ha terminado. Y no ha terminado porque no se puede creer en la inocencia de las masas. Estas pronto se adaptan al nuevo señuelo del Mal. A estas sólo les interesa el pan y el circo, el culto al Placer, el culto al Tener y el culto al Poder. Es decir, el culto al *nihilismo*, que no es otra cosa que culto a la ignorancia del Mal. Pues en un mundo como el nuestro que ha perdido el centro y que cultiva abiertamente dicho nihilismo, el unanimismo de la violencia pronto aparece en muchedumbres de alto o de “bajo” grado de civilización. Y es que asumir responsabilidades, gestionar la libertad, es difícil para el ser humano.

El espanto, que una vez más nos ha sobrecogido al leer las informaciones sobre las carnicerías de los Balcanes, las matanzas de Argelia y Ruanda, etc., se origina en lo antes dicho, en nuestras paradojas de intelectuales, en nuestro aburrimiento prebélico, en nuestra democracia pluralista, en nuestra lógica de mercado, en nuestra lógica tecnocientífica, en nuestro esteticismo escapista, en nuestro narcisismo de las diferencias, en nuestra apuesta por un ciudadano digital estéticamente correcto que sea capaz de vivir en el presente, en nuestra pusilánime decepción frente a la monotonía de un mundo “indiferente”, en nuestras curiosidades

nietzscheanas, en nuestra hastiada indiferencia frente a las “abstracciones” de Spinoza, Kant, Heidegger, Deleuze o Derrida.

Esa pasión por la maldad en la que todo fue consumado y esta audacia de intentar construir cosas nuevas (la Unión Europea, por ejemplo, a pesar de los signos opuestos que la afectan), como mexicano las siento como los signos de la misma elección o de la misma maldición, es decir, del mismo destino excepcional.¹

Europa llevará por siempre una herida lacerante en su costado, como si hubiera visto demasiado de lo Prohibido, como si hubiera visto demasiado cerca lo Sagrado,² como si debiese soportar por siempre la vergüenza de haber participado activamente en el Mal. Elie Wiesel, Primo Levi, Hannah Arendt, Emmanuel Lévinas, Imre Kertész, Aarón Appelfeld, Emil Ludwig Fackenheim y una creciente literatura han hablado mucho acerca de esto. Cualquiera que haya sido el pensamiento de esta generación (rebelión, banalidad del mal, omisión, negación, complicidad, duda o certeza gloriosamente confirmada en las humillaciones), víctimas y victimarios quedaron marcados por esta prueba suprema.

Desde la “otra” modernidad

Como mexicano, encontrarme en Madrid después de estos acontecimientos significa, pues, tomar posición frente a ellos, en un plano distinto de aquel en el que se puso soberanamente la Europa ilustrada, moderna y racionalista. Desde México, esta toma de posición y contacto fraterno con España es un momento ciertamente precioso. No para complacerse en las emociones

que suscita, sino, más bien, porque nos recuerda una prolongada cercanía a través de la historia, la existencia de un lenguaje común y de una acción en la que nuestros destinos, más amistosos que antagónicos, se revelan complementarios.

En un momento en el que, por un lado, el universalismo neoliberal afirma el necesario cumplimiento de la razón histórica encarnada en el progreso tecnocrático y, por el otro, el nihilismo esteticista rechaza cualquier racionalización de la historia (reducida al juego espectacular de ficciones relativas que sólo cabe contemplar como espectador), pero coinciden en proclamar al alimón el fin de la historia, el fin del Estado, el fin de la autoridad y el fin de la cosa pública. Es decir, la Historia habría muerto para ambas visiones, porque ya no habría alternativa a la democracia de mercado, quedando determinado el curso futuro del mundo por el desarrollo de las nuevas tecnologías; el Estado habría muerto porque lo vemos disolverse dentro de un orden global dominado por el capitalismo multilateral de hegemonía estadounidense; la Autoridad (la tradición, los clásicos, las razones ocultas de los muertos, la autoridad de los padres y los mayores, el arte, el pensamiento) habría muerto porque las instituciones se transforman tan de prisa que no da tiempo a fijar sus nuevos valores; la cosa pública habría muerto porque la democracia degenera en el tráfico de intereses privados, donde sólo prospera el corrupto cinismo clientelar. En un momento, pues, en que ambas versiones, agobiados por el Mal, sufren una crisis de autoconfianza, parece oportuno anteponer la experiencia histórica de Iberoamérica, ya no como caso de estudio y desarrollo frustrado de *esta* modernidad sino, en todo caso, como frustración de la “otra” modernidad.

En efecto, de acuerdo con la interpretación convencional, el sujeto moderno nació en el proceso de pensarse como soberano de sí mismo, libre, pues, del anclaje de la tradición. La suya fue una nueva subjetividad autorreferida y unitaria, capaz de interpretar el mundo desde instancias autónomas, de desarrollar una racionalidad económica proyectiva y de negociar nuevas fórmulas institucionales para la convivencia social. Los cánones de ese eje modernizador habrían surgido en

1 Quiero decir que Europa no está libre de totalitarismos, aun en su intento de unión. Agnes Heller también se refirió a lo mismo el viernes 11 de mayo del 2007 después de su conferencia, cuando a una pregunta por si consideraba que una Europa unida estaba libre de totalitarismos, respondió: “No, no está libre”.

2 Hablo de lo Sagrado en el sentido que le da René Girard (*La violencia*), para quien no existe diferencia alguna entre la violencia y lo sagrado. Y hay que insistir en esta identidad. Al mundo moderno le repugna admitir la identidad entre el Mal y lo Sagrado. En un mundo como el nuestro, más directamente expuesto a la *violencia esencial*, es decir, al *mal*, se hace necesario entender la función que lo religioso desempeña y ha desempeñado en la historia de la humanidad. La incomprensión moderna de lo religioso lo prolonga y desempeña en nuestro mundo la función que lo religioso desempeñaba en sociedades directamente expuestas a la violencia. Esta es la razón de que nos repugne admitir la identidad entre el Mal y lo Sagrado.

el norte de Europa a lo largo del siglo XVI, por lo que los cambios sociales, culturales y políticos normalmente asociados con la modernidad habrían estado ausentes del entorno civilizatorio ibero-católico. Según esta versión, la modernidad iberoamericana habría sido en realidad una contramodernidad cuyos efectos retardatarios se manifestarían como decadencia económica, oscurantismo religioso, retraso científico-cultural e incapacidad política. Pero también podemos reconocer un diagnóstico diametralmente opuesto: el de los defensores de una supuesta cultura espiritualista y épica de raíz ibérica que afirmarían su superioridad moral frente al materialismo decadente de la modernidad del norte.

Ninguna de estas perspectivas resulta plausible en la actualidad para interpretar la noción de *modernidad*, que ha perdido sus connotaciones teleológicas, finalistas y deterministas. La modernidad no es el estado final de un proceso que atraviesa etapas escalonadas, según una cronología preconcebida, sino un tipo de conciencia cultural capaz de percibir, impulsar y legitimar nuevos cursos de acción social. Alude, pues, a procesos conscientes de transformación social cuyas tendencias pueden coincidir, divergir e incluso ser internamente contradictorias, pero en cuyo despliegue histórico no cabe imaginar un punto único y predeterminado de llegada. Movimientos de la modernidad fueron el Humanismo renacentista, la Reforma protestante, las revoluciones científicas o la Ilustración, pero también el encuentro con el *otro* más allá del Atlántico o el sincretismo cultural forjado a raíz del mismo.

Y es que la soberbia de los esquemas conceptuales (la de los grandes filósofos de la modernidad establecida, la iluminada por las revoluciones científicas y la Ilustración, que proclamaba o proclama el progreso, la autonomía y la omnipotencia de la razón), con los cuales se juzga al Tercer Mundo y a Iberoamérica en particular como sucesión de fracasos y frustraciones, terminó en Auschwitz como símbolo elocuente de la crisis de la modernidad. ¿Pueden dichos esquemas hacer callar los gritos de Auschwitz, que sonarán por siempre? ¿Puede algún ser humano lavarse las manos de toda esa carne que partió convertida en humo? Auschwitz puso en evidencia que

era posible usar medios racionalizados para la destrucción sistemática de seres humanos, que antes eran despojados arbitrariamente de su dignidad humana. No se trata del descubrimiento de un acto irracional ocasional, como suele haber muchos en la historia, sino, más profundamente, de la racionalización de la irracionalidad. Racionalización que remite de manera inmediata a la filosofía de la Ilustración, de tal manera que es inevitable vincular la crisis antropológica contemporánea –suscitada en el presente siglo por las ideologías del nazismo y el comunismo– con el propio fundamento desarrollado por el Siglo de las Luces.³

Quien hoy lea la magistral obra *La estrella de la redención*, del pensador judío Franz Rosenzweig, escrita a principios del siglo XX, hará un extraño descubrimiento: denunció sin cesar *el idealismo* del pensamiento occidental, porque su lógica conducía a la catástrofe. Cuando Elie Wiesel nos dice “que lo sucedido en Auschwitz es un producto del racionalismo” y Johann Baptist Metz clama contra este idealismo que llama *gnosticismo*, entendemos la advertencia que hacía Rosenzweig, y con él, Martín Buber y pensadores judíos de principios del siglo XX: que Occidente y su racionalismo ilustrado tarde que temprano iba a llevar al desastre a quienes no entraran en él.

Y así fue. El desastre se hizo realidad y sigue haciéndose realidad en otras latitudes del planeta que recuerdan u olvidan una y otra vez que lo despreciado por el *logos* (lo no idéntico, lo indígena, lo negro, lo gitano, etc.) acaba siendo perseguido de verdad.

Por tanto, si se quiere pensar, y pensar bien (la tarea de reescribir la historia de la cultura mexicana en su relación con la modernidad europea), será urgente la dilucidación de la función que desempeñó esta *otra* modernidad (lo barroco y el sincretismo cultural mexicano) en diversos períodos, y de sus ideales y de su modo de abordar

3 Basta con estudiar a Fichte, en especial, la “Primera introducción a la teoría de la ciencia” y la “Segunda... para lectores que tienen ya un sistema filosófico”; las conferencias: *El destino del docto*; *Acerca del destino del hombre en la sociedad*, y *Discursos a la nación alemana*, para ver cómo el filósofo alemán sentaba las bases del Estado prusiano y el racismo. Ya no digamos Hegel, que asesina metafísicamente a los judíos y a todos aquellos que no entren en el concepto. No habrá que esperar mucho para ver que después del aniquilamiento metafísico vendrá el aniquilamiento físico.

los diferentes problemas que surgieron a partir de las condiciones imperantes en esas épocas.⁴ En el período formativo del siglo XVII, la versión jesuita reclama la atención, debido al diálogo ricamente articulado que le dio expresión intelectual-espiritual, sin descuidar el siglo XVIII, sobre todo si tenemos en cuenta que es la época cuando expulsan a la Compañía de Jesús y madura ese diálogo en sus ideas e instituciones.

Lo anterior de ningún modo significa el olvido de nuestras querellas y de nuestras historias, pues en esto de la violencia, como decimos en México, “no cantamos mal las rancheras”. Tradición autoritaria, vociferíos populistas, insultos, linchamientos, aullidos, alaridos, “mentadas de madre”, sangre, corrupción, impunidad como motor de más violencia y, ahora mismo, crimen organizado, narcotráfico, inseguridad, descomposición.

El estereotipo mexicano y el realismo mágico europeo

En efecto, si bien autoritarismo y violencia los encontramos a lo largo de toda la historia prehispánica, la conquista española transporta consigo nuevas formas de sufrimiento que son inseparables de la cultura nacional. Las peculiaridades de la Nueva España se dilucidarán en este trasfondo. Peculiaridades que tienen en el siglo XVI un momento determinante: su carácter de tiempo heroico, sin el cual no hubiesen podido existir ni los personajes ni el escenario del drama que da sentido a esa historia. Insistir en lo catastrófico y desastroso, sin compensación, de lo que entonces aconteció allí: la destrucción de la civilización prehispánica y sus culturas, seguida de la eliminación de las nueve décimas partes de su población.⁵ Pero recordar también que, de modo paralelo a su huella destructiva, este siglo conoce también, promovida desde el discurso cristiano y protegida por la Corona, la puesta en práctica de ciertas utopías que intentan construir sociedades híbridas o sincréticas y convertir así el sangriento “encuentro de dos mundos” en una oportunidad

de salvación recíproca de un mundo por el otro. Considerar, en fin, que el siglo XVI americano, tan determinante en el proceso modernizador de la civilización europea, dio ya a esta la experiencia temprana de que la occidentalización del mundo no puede pasar por la destrucción de lo no occidental ni por la limpieza del territorio de expansión; que el trato en interioridad con el *otro*, aunque “peligroso” para la propia identidad, es sin embargo indispensable.

Pero hay que reconocer que a este siglo tan heroico y tan cruel, tan maravilloso y abominable, le sucede otro no menos radical que él, pero en un sentido diferente. El siglo XVI cumple su ciclo antes de terminarse cronológicamente, una vez que completa y agota la problemática de la Conquista en los centros de la nueva vida americana. Hay todo un ciclo histórico americano que culmina y se acaba en la segunda mitad del siglo XVI, pero hay también otro diferente que se inicia en esos mismos años.

La investigación actual delinea con mayor nitidez la imagen de un siglo XVII dueño de su propia necesidad histórica; un siglo que es en sí mismo una época, en el que impera todo un drama original, que no es sólo el epílogo de un drama anterior o el proemio de otro drama por venir. Y es probablemente la historia de Iberoamérica que más ha contribuido a la definición de esa imagen.

Que efectivamente hay un relanzamiento del proceso histórico en el siglo XVII americano, y novohispano en especial, se percibirá con claridad en la obra citada: *El Barroco jesuita novohispano: la forja de un México posible*.⁶ Este relanzamiento coincide con la emergencia de ciertos fenómenos sociales esenciales, tanto los de orden demográfico y económico como los referentes a las formas de explotación de plustrabajo, que se presentan a comienzos del siglo XVII. La diferencia respecto de sus equivalentes en el siglo XVI es clara y considerable.

Todo indica, en efecto, que se trata de una nueva historia que se gesta a comienzos del siglo XVII. Una historia que se distingue, ante todo, por la insistencia y el énfasis con el que se perfila una dirección y un sentido en la pluralidad de procesos que la conforman, con el que se esboza una

4 No es aquí ciertamente el espacio para abordar semejante problema. Lo hago en una investigación que pronto será publicada: *El Barroco jesuita novohispano: la forja de un México posible*.

5 Eliminación y, en buena medida, respuesta suicida más inconsciente y somatizada de la misma población indígena.

6 Esta obra pronto será publicada por la Universidad Veracruzana.

coherencia espontánea, una especie de acuerdo no concertado, de proyecto objetivo, al que la narración histórica tradicional, que le reconoce privilegios al mirador político, ha dado en llamar proyecto criollo, según el nombre de sus protagonistas más visibles. Hay un proyecto no deliberado pero efectivo de definición civilizatoria; de elección de un determinado universo, no sólo lingüístico, sino simbólico en general; de creación de técnicas y valor de uso; de organización del ciclo reproductivo de la riqueza social y de integración de la vida económica regional; de ejercicio de lo político-religioso; de cultivo de las formas que configuran la vida cotidiana: el proyecto de rehacer Europa fuera del continente europeo. Es la historia de la constitución de la especificidad o singularidad de la cultura mexicana (y, más extensivamente, iberoamericana) en el siglo XVII, que se desliza irresistiblemente hacia el siglo XVIII, el cual almacena los mejores frutos de la singularidad de aquel siglo.

Pero es una historia que termina abruptamente en 1767, al ser expulsada la Compañía de Jesús. Con dicha expulsión comienzan una serie de males que prácticamente no han parado hasta el día de hoy. Pues, al ser mutilado el proceso de maduración del sincretismo cultural y mestizaje forjado a raíz del encuentro con el *otro*, el país ya no encontrará el rumbo e iniciará un camino hacia ninguna parte. Nace así un país sin vocación universal que, por el hecho de no contar con la inspiración de un pasado (una Nueva España abierta y barroca) es incapaz de hacer frente a la arrolladora solidez de una modernidad ilustrada que a su vez bombardea el pasado novohispano de oscurantista y premoderno. La cultura mexicana del siglo XIX, en gran medida, ha perdido el sentido de su propio mensaje.

A dónde nos hubiera llevado este sincretismo cultural encabezado por los jesuitas sino hubiese sido expulsada la Compañía de Jesús, es algo que nunca sabremos. Lo cierto es que la Independencia de 1810 no pudo contar ya con ese impulso.

En efecto, de aquí pa' l real, es decir, de 1810 en adelante, la improvisación y la infancia prolongada, el sentimiento de marginalidad y las imitaciones por fuera de la lógica serán el común denominador de las atmósferas culturales y políticas del

siglo XIX. Para distinguirse de su irresponsable permanencia en los alrededores de la civilización, los representantes nativos (los liberales triunfadores, los representantes porfiristas del mañana, pues los hombres instruidos son los mexicanos del porvenir) se aferran a una consigna: provoquemos el advenimiento de la madurez. La Madurez, la suma de reacciones idénticas a las que ocurren y transcurren en los centros civilizados de Europa. Madurar: el reconocimiento universal para dirimir el oprobio de haber pertenecido a los márgenes de la Historia, del oprobio de la marginalidad. Madurar, en este plano, será allegarse garantía de ser, gracia ontológica, abandono de la infancia: una certidumbre. ¿Certidumbre de qué? De la única instancia omnipotente, omnisciente, omnimoda de México: la política.

Incluso durante largos años, la madurez, para la mayoría de los escritores, consistirá en encontrarse a la par del desarrollo político del país. Madurez: contribuir a una causa militar, militar por una causa, negar una causa, anticipar una causa. Sin política no hay novela, porque sin política no hay quien determine sitios en la escala social. Del modo como se reaccione ante la política dependen la vida, la salud mental, la poesía. Además, en la mayoría de los casos los escritores o son políticos o se arraigan en la administración pública. Si se toma en cuenta que solo uno de entre todos los aspirantes puede ser el gobernante de turno, hay que complacer al resto: la política está mostrada como falaz y despiadada, fascinante y repulsiva, arte de ignorar a los seres honrados y encumbrar a los bribones.

De la derrota del "legalismo" de Juárez por las huestes de Porfirio Díaz a la consolidación del régimen de este último, el sentido popular de la política mexicana es el testimonial. Liberales o conservadores van dando voz (presencia, beligerancia) a una nueva clase que desearía, para transformar el pueblo, y darle imagen y semejanza perdurables, rehacer la Historia. Juaristas, lerdistas, porfiristas representan esta nueva clase, no importa qué contradictorios sean entre sí. Se trata de rehacer la Historia, hacerla de otra manera. De ahí la aspiración permanente a concentrar a todos los pueblos del país en un solo período del jefe político de turno. Una gran ma-

yoría de administraciones se pretenden síntesis de la Nación, de su pasado, presente y porvenir. La profusa difusión de códigos éticos y controles educativos es, a su manera, una ayuda a la integración política de los mexicanos. Si uniformamos la conducta (si prescindimos de la holganza y del pulque, aunque, claro, el machismo sea el núcleo catalizador), construimos a México. Tediosamente, el México porfirista se uniforma en esa emisión delirante de ordenanzas y prohibiciones.

Nacionalismo y adhesión a una comunidad en el siglo XIX exigen, de un modo concreto, el desarrollo de una conciencia cultural ligada a la idea de nación. El método puede ser artificial pero lo demandan las necesidades políticas inmediatas. Reafirmar un sistema de educación organizado y un culto de símbolos y héroes es volver entrañable la ideología vencedora. Para todos los liberales, la educación es la vía de perfección y su auge implica obligadamente la permanencia de su plan de gobierno. El nacionalismo en su versión “mexicana” es el principio de comunicación social y los héroes son el punto de partida: el sacrificio y el genio exigen la forja de comunidades que respondan con orgullo y gratitud al regalo de hazañas y conductas intachables.

Al nacionalismo se vuelve o, mejor, se ingresa por vía del autoconsumo obligatorio. En 1910, los revolucionarios resultan irrefutablemente mexicanos desde este aspecto, ajenos a cualquier “presentación civilizada”. Los revolucionarios son, con sus cananas, huaraches, calzones de manta y sombreros cónicos, la reaparición de un país desterrado y olvidado por las casas con mansardas y la importación de sastres franceses e italianos en la época de Porfirio Díaz. Surge un nacionalismo anecdótico, de inventario, que registra obsesivamente historia y costumbre (y la muda en doctrina y perspectiva ideológica, especialmente en la época de la dominación del Partido Revolucionario Institucional). Ser nacionalista: hacer que la idea de México nos compense de las privaciones que trae el hecho de nacer y vivir en México. En el tránsito del gobierno de Lázaro Cárdenas (1934-1940) al gobierno de Manuel Ávila Camacho (1940-1946), la cultura nacional será, en la concepción dominante, el catálogo de lo in-

controvertible, de lo que ya no requiere discusión ni memorización, de los próceres de la escritura, la historia, las artes plásticas o la música que han merecido el bien de la patria o de sus jueces de turno. Diego Rivera, David Alfaro Siqueiros (que santifican la Revolución), Manuel M. Ponce o Agustín Lara son algunos de estos próceres.

Si antes se habían identificado los conceptos de nacionalismo cultural y cultura nacional, desde los años cuarenta corren caminos diferentes. Ya no conviene mantener un lenguaje estatal único y se prefiere alternar un estilo vacío y universal con la realidad y la “autoparodia” del nacionalismo cultural: necesidad de bases y referencias comunes, habla populista, anhelo de seguridades hogareñas. A la clase en el poder le interesa concentrar mitos y diseminar códigos de interpretación de la realidad. El Estado, guardián de símbolos, se vuelve símbolo que ordena y reinterpreta el flujo histórico y la vida cotidiana. Si el nacionalismo popular es, en última instancia, un lenguaje de clase y un sistema defensivo e interpretativo, el nacionalismo cultural deviene en el espacio del encantamiento que nos “protege” de la asechanza externa. Implorantes, medran las fórmulas: “un solo camino: México”. Por lo general, la más visible es el *pintoresquismo*. Del grito musical-ontológico de los años cuarenta de Jorge Negrete (“México lindo y querido”, “¡Hay, Jalisco, no te rajés” y “Como México no hay dos”) a los lemas contemporáneos del gobierno de Vicente Fox (“¡Soy orgulloso de ser mexicano!”), se pretende adecuar la excepcionalidad del oyente y la oferta. Desafiante, el mexicano subraya su diferencia específica, su singularidad, acentúa lo propio, aunque a destiempo lo haga en lo externo, seleccionando su patrimonio lingüístico con intereses y caprichos, fijándolo a conveniencia en el lenguaje diario, en celebraciones, efemérides y olvidos programados, glamur y ganas de figurar en el concierto internacional. La exaltación del *machismo* marca el lugar en la escala social mexicana. El machismo ha sido el último y el primer orgullo nacionalista, el valor requerido para vivir como mexicano y morir en la primera oportunidad. Durante y después de los años acalorados de la Revolución, el sentido del machismo no es sólo afirmar la personalidad ni ratificar en pú-

blico la valentía privada, es también un acto de obediencia social, de hidalguía y de temple de ánimo, vistos como bienes supremos porque condensan el compromiso político y el juicio histórico concreto. Como Pancho Villa y Emiliano Zapata, pues.

El machismo, en cuanto espectáculo comercial (el cine con Pedro Armendáriz o Emilio el “Indio” Fernández) enhebra a México en los años treinta y cuarenta; años rudos y duros del agrarismo para, adornando esquemas de conducta, folclorizar y despolitizar. En cuanto valor cultural, el machismo es advertido en primera instancia como un rasgo definitorio y definitivo de los mexicanos, patetismo imprescindible para enfrentar el mundo y compadecer la nacionalidad. Y así, entre peticiones de reconocimientos, ayes de agonía, golpes secos y la breve polvareda que un cadáver provoca, se fue haciendo México.

Pintoresquismo, machismo, revolución, caudillos sentimentales, Pancho Villa, Emiliano Zapata, rebeldes necesarios, una clase de héroes que ya no se hallan en ninguna parte del mundo. Este es el estereotipo que más atrae y fascina de México e Iberoamérica en general, a europeos sedientos de algo exótico y extravagante. Se trata de un hechizo tan nuestro como los mariachis, el chocolate, las canciones rancheras, los corridos, “la Adelita”, “Cielito lindo”, José Alfredo Jiménez, Cantinflas, Agustín Lara, Los Panchos, Jorge Negrete o Pedro Infante. Aquí pueden venir todos los europeos que tienen nostalgia de la Historia.

Quizás por eso, las revoluciones latinoamericanas suelen tener bastante más éxito en el exterior que en sus propios países. A algunos extranjeros les parece fascinante, en efecto, que en nuestra geografía un hombre de acción sea siempre un hombre de armas, que las democracias liberales sean un capricho menor frente a las urgencias de la realidad, que un país pueda administrarse con desmanes autoritarios y a balazos. Rebeliones, golpes de cuartel, dictaduras, increpaciones populistas, insultos contra los gringos y la globalización, proclamas del socialismo del siglo XXI, boinas rojas y trajes militares de camuflaje, grabados del Che Guevara, de Fidel Castro. Las

revoluciones latinoamericanas parecen encajar en la fantasía que se tiene de nosotros.

Somos culturas incomprensibles. Lo desproporcionado, lo ridículo, lo absurdo es percibido como la marca genuina de nuestra supuesta identidad. Aquello que sería inaceptable en cualquier república europea, es, sin embargo, legítimo si ocurre en nuestros países. El ejemplo más emblemático es Fidel Castro. Un hombre que gobierna a Cuba desde hace casi medio siglo, implementando un régimen de naturaleza totalitaria, todavía es ponderado (por cierta cultura europea) como un líder libertario. Estos europeos se han tomado en serio el realismo mágico. Piensan que lo exótico es nuestro certificado de origen. Casi podríamos hablar de un turismo ideológico que no viene a conocer sino a constatar que la Latinoamérica imaginada realmente existe. Más que países, somos parques temáticos.

Pues el encanto que produce en algunos europeos el creer redescubrir en nuestras sociedades lo que se siente haber perdido en las propias y la inocencia de aceptar las versiones que se corresponden con el territorio que han soñado son la consecuencia delestereotipo que el lector anglosajón promedio (y, por extensión, europeo) se ha formado de Latinoamérica. A lo anterior hay que sumar lo que Edward Said llamó la “retórica de la culpa” que, junto a cierta ansiedad *de* Historia, termina en la anulación de la complejidad, a saber: en una mirada construida a distancia y siempre en diferido. No es sorprendente que las revoluciones latinoamericanas sean siempre saludables. Sobre todo si se va de visita; si no se vive en ellas.

Este México desgraciadamente todavía existe en ciertos sectores de la población. Ya no existe el México rural de nuestros padres. El de Jorge Negrete, “Tata” Nacho, Pedro Infante, Joaquín Pardavé, María Félix y Cantinflas. Lo que vemos es un significativo cambio de mando partidista tras el resultado de las urnas y del abandono de la utopía armada, ambas como expresión de un difícil aprendizaje democrático en medio de un país degradado, violento, inseguro y enfermo.

Pero no enfermo al grado del horror y el espanto. Ni por asomo México podría haberse convertido en una *metafísica* como Alemania o en un *mesianismo* como Rusia. Sus condiciones particulares im-

pedían ver lo Prohibido. Su relación con el *otro* como realmente “otro”, en los siglos novohispanos, impedía semejante desenlace. El consecuente mestizaje y sincretismo cultural le proporcionaba cierta coraza contra fundamentalismos, indigenismos, hispanismos, particularismos. Y ello porque México no le dio el golpe al *cogito*, al “método”, al “deber-ser”, al “Espíritu absoluto”, sino al encuentro con el *prójimo* (el indígena) como una propuesta diferente de modernidad cargada de luces y sombras. Modernidad que echó raíces en su tiempo y dio forma a la historia mexicana. Modernidad a la que no se le permitió madurar y que, en cuanto mestizaje y sincretismo cultural, fue decapitada en 1767 por los borbones ilustrados que expulsaron a la Compañía de Jesús.

Desde entonces, el difícil recorrido de las sociedades iberoamericanas a la “modernidad” desde su propia historia caerá casi siempre bajo el signo de los caudillos, de los populismos o de las dictaduras, arrojando un saldo de inestabilidad, pensada durante mucho tiempo como endémica a la cultura política iberoamericana. Es una ironía que haya sido precisamente esa difícil relación con la modernidad política la que, en el terreno estético y literario, haya proporcionado algunas de las señas más fácilmente reconocibles y exportables de su identidad cultural, desde las novelas, cine, pintura y música hasta la canción contestataria. Pero también resistencias a las innovaciones. Resistencias que configuran una subjetividad cultural característica del mundo iberoamericano en el ámbito de las relaciones sociales, políticas, económicas y científico-tecnológicas. Resistencias racionalizadas sobre la base de la urgencia de defender al hombre contra la tecnología de nuestro tiempo y su culto a la ontologización de lo presente, lo fáctico y lo contingente.

Tecnología y enraizamiento

Ahora bien, es verdad que fuerzas científico-tecnológicas moldean a sus anchas a un ser humano que parece haber perdido su identidad y haber pasado a formar parte, como engranaje, de una enorme maquinaria en la que giran cosas y seres. En adelante, *existir* equivaldría a explotar la naturaleza, a ser apóstoles de la utopía tecnológica

y a ser sólo ciudadanos digitales. En el torbellino de esta empresa que se devora a sí misma no habría ningún punto fijo. Pues si algo caracteriza al desarrollo tecnológico es que constantemente nos lanza hacia el futuro como arrastrados por un huracán irresistible, desarraigando todo pensamiento y lugar. Es un ritmo trepidante que salta entre obsolescencias programadas, usos inesperados de la tecnología y propiedades emergentes de los sistemas. Aumenta una ilimitada opción de consumo (tarjetas de crédito, autos, computadoras, etc.), pero disminuye nuestra capacidad de libertad. Como consecuencia, el pensamiento adelgaza y parece incapaz de cuestionar y dar respuestas. El paseante solitario que vague por la montaña y el desierto con la certeza de pertenecerse a sí mismo no sería, de hecho, más que el cliente de una industria hotelera turística, abandonado, sin él saberlo, a cálculos, estadísticas y planificaciones; sería un número más de la tecnociencia. Y aunque alguien pensara que su relación “mística” con el desierto, la montaña, ríos o valles le permite ser *para sí*, en realidad (y por fuerza de la ontologización de lo presente) ninguna persona existiría ya para sí. Es que, como bien afirma Daniel H. Cabrera, “no hay un ‘afuera’, todo es adentro”.

Sin duda alguna, mucho de verdad tiene esta afirmación. La técnica es peligrosa. Por un lado, como expresión simplemente “neutral”, la tecnología no amenaza únicamente la identidad de las personas, también amenaza con volar el planeta. Por el otro, como forma nueva de “totalitarismo” financiero tecnológico puesto al servicio del gran capital, tanto de signo internacional como nacional, atropella a las personas, pese a los derechos humanos; genera una globalización (universalización) como fatalidad histórica e irreversible que avasalla al ser humano como un neodarwinismo social que excluye con múltiples sinrazones a los más débiles de la vida.

Pero los enemigos de la sociedad tecnológica son, la mayoría de las veces, reaccionarios revestidos de lenguaje y conducta de “izquierdas”. Son izquierdas conservadoras, reaccionarias o aun oscurantistas, sin dejar de ser de “izquierdas”. Olvidan, detestan o temen, sin saberlo, el nuevo “pelagianismo” de nuestro tiempo con su culto a

la liberación del hombre por la sola tecnociencia. Y ahí tienen razón, sin darse cuenta que caen en contradicción: la fe en la liberación del hombre por el solo uso de su libertad (en eso consistía la herejía de Pelagio) ha sido el elemento común de liberales, socialistas, comunistas, nazis, nihilistas, anarquistas o neoliberales. La cuestión es saber si se ha internalizado en las almas el uso de las tecnología como una forma de salvación o más bien son las máquinas y las nuevas fuentes de energía un instrumento más en la liberación del hombre.

En todo caso, esta fe en la liberación del hombre se identifica con el estremecimiento de las civilizaciones sedentarias, con el desmoronamiento de las pesadas cargas del pasado, con el palidecer de los colores locales, con las fisuras que resquebrajan todas esas cosas obtusas y molestas a las que se adhieren los particularismos humanos. Es necesario ser de “izquierdas” y subdesarrollado para reivindicarlas y luchar en su nombre, por tener un lugar en el mundo moderno.

Pienso en la reivindicación de la diversidad y las diferencias, en la reivindicación de los comunitarismos y nacionalismos, en la exacerbación de las identidades culturales y étnicas, alternativas cuyos resultados violentos estamos viendo con nuestros propios ojos en varias partes del mundo. En efecto, una de las características del neopopulismo de izquierdas que se ha apoderado de importantes espacios políticos en Iberoamérica es su voluntad historicista, pretendiendo reescribir el pasado como parte fundamental de su proyecto. El reciente relanzamiento de la etnicidad como factor de lucha política en Bolivia y el experimento de Hugo Chávez en Venezuela, con su República Bolivariana, representan el caso extremo de dichas reivindicaciones. Pero es dudoso que en el largo plazo semejante lucha confiera viabilidad no sólo a los sistemas democráticos sino al propio estatuto de los “pueblos originarios”, como evidencia la situación actual en Bolivia o de otros países cuyos dirigentes caen en la falacia ilustrada de pensar que con cambiar la Constitución se transforma la realidad.

En todo caso, resulta curioso observar cómo cierta izquierda europea tiende a adoptar este enfoque preñado de idealismo que, eso sí, le permite car-

garse de buena conciencia y apuntalar la consiguiente división maniquea del mundo entre los puros (ellos y quienes son como ellos) y los impuros, todos los que han renunciado al objetivo revolucionario. Tal pureza además es fácil de mantener, ya que en ausencia de perspectivas revolucionarias en Europa, la profesión de fe y solidaridad con los “pueblos originarios”, oprimidos y diferentes del mundo tiene ante sí un chivo expiatorio fácil que carece de riesgos personales: el antiamericanismo. Y como suele suceder con las construcciones maniqueas, libera a sus portadores de la incómoda tarea de pensar la realidad.

Peor para todos, pues la violencia está latente, aunque para justificarse reescriban la Historia a fin de proclamar que hasta ahora los nativos carecían de poder político o protagonismo en la vida nacional. Juan Zapata y Sandoval, en el ya lejano 1609, y con él la labor jesuita del siglo XVIII desmienten estos oportunistas e injustos planteamientos.

Pienso también en una prestigiosa corriente del pensamiento moderno, nacida en Alemania, que inunda los corazones paganos de nuestra alma occidental. Me refiero a Heidegger y heideggerianos y su apuesta por que el ser humano recupere el mundo (el *ser*). Los hombres lo habrían perdido y no conocerían más que la materia (el *ente*) que está frente a ellos *objetivada*. No conocerían más que *entes* (*objetos*). Recuperar el mundo es recuperar una infancia acurrucada misteriosamente en el *Lugar*, abrirse a la fascinación de la naturaleza, a la luz de los grandes paisajes y a la majestuosidad de las montañas; es recuperar el monoteísmo de los sentimientos y el corazón; es soñar con leyendas cargadas de brumas, de clanes y monstruos imaginarios; es seguir las cañadas y senderos que serpentean por barrancos y ríos; es sentir el murmullo del agua, el roce de la neblina, la presencia de las colinas, el fragor del oleaje, el rugir de la tormenta, el gemido del viento, el claroscuro de los bosques, el misterio de las cosas, el misterio de un árbol o del agua que se desliza en el riachuelo. El *Ser* mismo de lo real se manifestaría detrás de estas experiencias privilegiadas,

dándose y confiándose a la custodia del hombre. Y el hombre, guardián del Ser, obtendría de esta gracia su existencia y su verdad.⁷

La doctrina es sutil y nueva. Todo lo que desde hace siglos nos parecía añadido por el hombre a la naturaleza luciría ya en el esplendor del mundo. La obra de arte (resplendor del Ser y no invención humana) hace brillar este esplendor prehumano. El mito se dice en la naturaleza misma. La naturaleza está implantada en este lenguaje primero que, al interpelarnos, funda el lenguaje humano. Es necesario, por ende, que el hombre pueda escuchar, oírse, entender y responder. Pero entender este lenguaje y responder a él no consiste en darse a pensamientos lógicos erigidos en sistema de conocimiento, sino en habitar el *Lugar*, en *ser-abí*. Es decir: *enraizamiento*. Enraizamiento en el lugar donde uno nació para definir la intimidad con el mundo. La objetivación del mundo nos habría arrancado nuestra humanidad (Heidegger, *Caminos*). La poca humanidad con la que vive el hombre en la época de la técnica nos distanciaría del mundo. Mucha humanidad nos traería nuevamente a él. El hombre habitaría la tierra más radicalmente que la planta, que no obtiene de ella más que los jugos que la nutren.

Estamos ante la eterna seducción del paganismo, con sus paisajes y arquitectura, pirámides y bosques sagrados, casas, templos, puentes, lugar de nacimiento, “pueblos originarios” o identidades étnicas y culturales. El paganismo es enraizamiento, es el espíritu local, el nacionalismo, con lo que tiene de cruel y despiadado, es decir, de inmediato, de ingenuo y de inconsciente. Los que se dicen pueblos “originarios” crecen y reservan para sí toda la savia de la tierra, son una humanidad enraizada, una humanidad bosque, una humanidad poblada por energías misteriosas, una humanidad prehumana.

El misterio de las cosas es la fuente de toda crueldad entre los hombres. Enraizarse en tales cosas, implantarse en un paisaje, dejarse llevar por el *Destino*, adherirse a un *Lugar* sin el cual el universo sería insignificante y apenas existiría, es la escisión de la humanidad entre nativos y

extranjeros. Ciertas corrientes esotéricas que invocan los derechos al “paisaje natal” y buscan remitirnos a los mitos del pasado, a un mundo poblado por hadas y duendes, magos y fuerzas misteriosas, que prometen la realización de sueños con palabras, gestos y rituales, representan esta humanidad prehumana. Se puede a la vez ir a Teotihuacán a cargarse de energía y recurrir a la psicología transpersonal, creer que Quetzalcóatl es el superhombre nietzscheano (*in huey toltecatl*), lo mismo que aspirar al camino rojo o cuarto camino o concentrarse sobre las propias acciones y equilibrar los tres cuerpos (mente, cuerpo y espíritu). Al final, el eslogan: “cada uno crea su propia realidad”.

En todo caso, no hablan a la ligera de la unión con el suelo que nos alimenta y la nostalgia del terruño. Son las llamadas del Lugar y la Pirámide las que al fin y al cabo importan. La sociedad puede caminar incluso hacia su ruina. Pero el individuo que ha accedido a determinadas técnicas de unión con la Pirámide y lo que ella representa entrará en cualquier caso en una edad de oro personalísima y privada. Por eso la mayoría de los practicantes de esta corriente, a los que vemos danzando lo mismo en el zócalo de la ciudad de México que en ritos ceremoniales en Teotihuacán o en Palenque o en el Tajín o en Chichén-Itzá, así también proclaman que “cada uno crea su realidad”, similar a los eslóganes políticos más grotescos.

Pero dichas llamadas del *Lugar* y la *Pirámide*, ¿pueden hacer callar los gritos de otros pueblos que no creen en el arraigo y que hoy emigran a otros lugares para buscar el pan de cada día? ¿Pueden hacer callar los gritos del cautivo, huérfano, pobre y desvalido? ¿Pueden hacer callar el hambre y sufrimiento de ese pequeño iraní de 14 años de edad que ha recorrido media Europa, a pie, en barco, en autobús o en tren hasta llegar a Calais con la esperanza de alcanzar el Dorado británico y conseguir un empleo? No hay que dejarse engatusar con las llamadas de la Pirámide, la Tierra natal y la paz de las montañas y los bosques sagrados, porque, después de todo, el ser humano no es ni la Pirámide, ni el terruño, ni un árbol, ni la humanidad es un bosque.

⁷ Véanse de Heidegger (*Hitos*) textos como: *Fenomenología y teología; ¿Qué es metafísica?; De la esencia del fundamento*; el “Epílogo” y la “Introducción” a “¿Qué es metafísica?”; *Carta sobre el humanismo*; y *En torno a la cuestión del ser*.

La extrema derecha que hoy levanta vuelo en la Europa contemporánea desborda con creces estas afirmaciones esotérico-etnicistas, convirtiéndose en el mejor ejemplo de esta escisión de la humanidad entre nativos y extranjeros. En efecto, enraizada en la *Tierra natal* y arrastrada por el *Destino*, la extrema derecha desborda arrogantemente sus límites, se quiere y se produce en los extramuros de los principios y valores democráticos, se mofa de los derechos humanos y conculca todo lo que de ellos se derive. Sus formas múltiples van desde los grupúsculos nazi-fascistas (que con sus uniformes paramilitares, sus cabezas rapadas y sus expediciones punitivas forman una trama entre grotesca e inquietante, cuyo último ejemplar es la formación sueca Sangre y Honor) hasta la normalización banalizadora que suponen las variantes electorales, que ocupan ya un espacio notable en el escenario político europeo. El Frente Nacional en Francia, la Alianza Nacional y la Liga en Italia, los sucesores de Haider en Austria o el nuevo grupo Identidad, Tradición y Soberanía del Parlamento Europeo forman un *continuum* que busca recuperar una infancia acurrucada misteriosamente en el *Lugar*, utilizando todos los recursos “democráticos” de que dispone y generando una contaminación cada vez más patente y difícil de evitar.

Al absoluto del *Destino* y de la *Tierra natal* corresponde una agresiva beligerancia en sus contenidos ideológicos y en los modos verbales de estos partidos, con el recurso sistemático al insulto, así como el enfrentamiento público en calles y plazas, como la forma más insigne de la acción política. En esto no existe gran diferencia con las “izquierdas”: la plaza pública es el lugar por excelencia donde se dirimen las diferencias políticas. Los regímenes totalitarios han convocado sistemáticamente a los suyos a la celebración de sus glorias en espacios políticamente consagrados: Piazza Venecia, en Roma; Plaza de José Martí, en La Habana; Puerta de Brandenburgo, en Berlín; Plaza Roja, en Moscú; Plaza de Oriente, en España... Frente a estas ceremonias de histeria y ego colectivo, sea de la nación, sea de su régimen, con sus unanimismos orquestados desde el poder, la calle como espacio de lucha ha sido una reivindicación sobre todo de la izquierda, con una sal-

vedad: que los genios del *Destino* y del *Lugar*, es decir, la crueldad de la extrema derecha, disputan el privilegio de las plazas y las calles.

Y no sé si sean de extrema derecha los pueblos que conformaban la ex Yugoslavia. Pero sí que han mostrado un primitivismo cruel en la exaltación de su *tribalismo*. Su adhesión al *Lugar*, su impulso por el *destino* y una escucha delirante a los llamados de la *Tierra natal* los llevaron a la más grande catástrofe desde el fin de la Segunda Guerra Mundial.

En efecto, apenas Europa y Occidente en general se disponían a celebrar el triunfo de la democracia liberal sobre el comunismo, el escenario de la Historia de repente fue invadido por vocingleras naciones de nombres impronunciables que surgieron con su memoria singular a cuestas, su estrambóticos escudos de armas, su viejos colores, sus blasones, su vieja bandera recién estrenada y su opaca artificiosidad. Un brote heráldico no previsto en el programa, un espontáneo frenesí de denominaciones, una monstruosidad de particularismos e identidades se hicieron presentes como tribus salvajes en un horizonte de maldades y desvaríos. Eslovenia, Eslovenia, Eslovenia, Croacia, Bosnia-Herzegovina, Krajina, Izetbegovic, Milosevic, Karadzic, Sialidzic, Granic, Ganic. A mí todavía se me traba la lengua con este trabalenguas que ha ocupado sin previo aviso el lugar de esa zona de tinieblas, desdichada, homogénea y tan manejable que antes llamábamos Europa del Este. Y uno rompería en carcajadas por estas tribus aquejadas de la enfermedad de la geografía y sus ridículos blasones, sino fuera porque esa guerra de lindes, litigios fronterizos, disputas territoriales y tautologías identitarias terminó en un horrendo baño de sangre.

Símbolo, raza, nación

El enraizamiento en el *Lugar* parece, pues, capaz de esclarecer algunos aspectos del deterioro de las relaciones humanas. En muy buena parte, los particularismos humanos prestan su lenguaje a izquierdas y derechas; el nacionalista se considera menos como un violento que como un justiciero: alguien que recupera el “destino”, la “raza”, la “nación”, el “símbolo”, el “lugar”. Lo anterior es

particularmente cierto en pueblos que, “sin una historia gloriosa”, sienten que ha llegado la hora de recuperar sus derechos.

En efecto, si dentro de la historia occidental recordamos a pueblos con “una historia intensa”, Europa emerge colosal con luces y sombras. Las naciones europeas se dividen en dos grandes grupos: las que engendraron el Renacimiento y las que tuvieron una Edad Media larvaria, insignificante, desviada. Las naciones de la primera categoría crearon, en gran medida, la historia, civil, espiritual y cultural de Europa. Por un lado, porque la Edad Media occidental había guardado y hecho fructificar la herencia grecolatina, sin la cual nada de durable hubiera podido crearse sobre el continente. Por otro lado, porque la Edad Media convirtió en historia el caos étnico que las invasiones bárbaras habían instaurado en Europa. Sabemos que la cultura moderna europea es la creación casi exclusiva de las naciones que tuvieron una gloriosa Edad Media. Conciencia histórica e historicismo son, de igual manera, creaciones de las mismas naciones. Entre más insignificante sea la herencia medieval de una nación, más turbia será su conciencia histórica. La noción misma de historia tiene otra función completamente diferente en una cultura con una Edad Media gloriosa (Francia, Italia, Inglaterra, Alemania).

Cuando, en el siglo XIX, se puso en circulación el historicismo y se enlazó un valor espiritual a todo acto humano que se integra en un lapso temporal, esta concepción tuvo más éxito precisamente en los países de gran tradición medieval. El siglo XIX puede ser llamado, con toda razón, el siglo de la historia. Pero, aunque se hicieron enormes esfuerzos con el fin de conocer toda historia, las élites se interesaron en el pasado de algunos países solamente. Todo lo que se escribía sobre los otros era contenido, únicamente, como materiales, como información, como argumento para sostener una tesis histórica. Y hay que admitir que en el siglo XIX, así como a principios del XX, se mostró una curiosidad más estable y más sincera con respecto a cualquier otra tribu africana o australiana (por su valor etnográfico y sociológico) que con respecto a la historia de Serbia, Croacia, Bulgaria o Rumania.

El individualismo y el positivismo que se vertían naturalmente del siglo del historicismo no encontraban gran cosa en el pasado de las naciones que no contaban con una Edad Media gloriosa, es decir, sin grandes personalidades, sin suficientes eventos, sin los necesarios documentos escritos, sin transformaciones sociales y económicas lo suficientemente importantes para ofrecer fundamentos brillantes a una teoría.

Ahora bien, los acontecimientos de pueblos llenos historia y que no tienen sentido más que en sí mismos para el historiador no interesan en lo más mínimo ante el llamado del *Lugar*, del *Destino*, de la *Raza*, del *Símbolo*, de la *Nación*. El hecho histórico ya no interesa en sí, ni se integra en la serie de los hechos humanos que lo precedieron, pues sólo es la manifestación de una fuerza irracional (“destino”, “lugar”, “raza”, “símbolo”). El hecho histórico se vuelve en la mayoría de los casos la llave que permite comprender a un hombre o a una época: él simboliza, él totaliza. Como consecuencia, el desinterés hacia el “evento histórico” (ya sea que concierna a un individuo o a una comunidad en un lugar y en un momento dados) crece en los llamados *estudios multiculturales*. Recordemos que la etnografía, el folclor, la sociología, la antropología pasaban (pasan) por arriba del evento, en búsqueda de la *categoría*. En cierto sentido, todas estas ciencias sacan al hombre de “la Historia”, para no dar cuenta más que de “la Vida”. La vida del hombre interesa en sí menos y otras realidades pasan al primer plano; no vale realmente la *categoría* social o económica, sino el *Destino*, el *Lugar* o el *Símbolo*. De ahí la pasión por la prehistoria, las razas, las religiones, las mitologías, los símbolos. El siglo XIX fue el siglo más opaco que haya conocido la cultura europea; el *símbolo* le era totalmente inaccesible. Es por eso que el simbolismo se refugió en la poesía y la francmasonería, así como “la mística” se refugiaba en el espiritismo. Todo lo que en gran parte del siglo XX y principios del XXI hemos visto en Europa no ha sido otra cosa que la restauración del *Símbolo* y el *Lugar* idéntico al *Destino*.

La tradición ya no es buscada en la Historia, sino en la cuna de la raza (el *Lugar*), en los inicios de la nación. Un documento prehistórico, que no interesaba más que a los especialistas hace ciento

cincuenta años, hoy adquiere un valor espiritual simbólico. El pasado ya no es apreciado porque fue una historia: es valorado sobre todo porque fue *Origen*, cuna de la raza. El documento pasa a segundo plano, cediendo el lugar al signo, al símbolo. La crítica del texto o la cronología interesa menos que la comprensión del documento.

Ahora bien, esta comprensión se hace, por lo general, de una manera bastante rigurosa: ya no se presta atención a la escritura del texto, al contexto y a la forma del monumento: se busca el símbolo que ahí se manifiesta. Y el símbolo no está presente en las únicas zonas que participaron de una forma gloriosa en la historia; se encuentra al lado de otros fenómenos de origen, a veces más pura y ricamente expresado: en las zonas sin historia, pero teniendo mucho de prehistoria.

Lo anterior es verdad no sólo en lo que se refiere al tipo de investigación que se realiza en ciertos estudios multiculturales, sino sobre todo en lo que respecta a la situación actual de varios pueblos europeos y latinoamericanos. Serbia, Croacia, Bulgaria, Eslovenia, Eslovaquia, Bosnia-Herzegovina no tuvieron una Edad Media gloriosa, pero tuvieron una prehistoria igual (afirman los nacionalistas de esos países), si no es que superior, a la de las grandes naciones de Europa creadoras de cultura. En relación con la Edad Media inglesa o francesa, el Medioevo sirvió palidece; en relación con el Renacimiento italiano, el “Renacimiento” de países como Rumania, Croacia o Serbia es simplemente infantil. Pero su prehistoria y protohistoria los sitúa en pie de igualdad con los pueblos anglosajones, germánicos y latinos.

Las nuevas disciplinas practicadas en los llamados *estudios multiculturales*, en gran medida reconocen el valor de las naciones que tuvieron una protohistoria y no sólo de aquellas que tuvieron una Edad Media. Por paradójica que sea, esta afirmación es verdadera. ¿No es verdad que por su mesianismo, la visión revolucionaria situó a Rusia a la cabeza de los pueblos? ¿No es cierto que el nazismo situó en el corazón de su maldad toda una simbólica de la *Raza*, el *Destino*, la *Nación*? El mesianismo es una pasión por la protohistoria, que además incluye un inicio. El nazismo es una Metafísica que también incluye

un inicio. Se trata otra vez, para ambos, de un fenómeno de origen. Y, ¿no es verdad que tanto el nacionalismo vasco como los demás nacionalismos europeos reivindican el *Lugar*, la *Nación*, la *Raza*, el *Símbolo*? Si es así, para los países del centro de Europa y la región de los Balcanes, se puede hablar de una suerte de valorización de su pasado desde un punto de vista espiritual y cultural, pues tienen una protohistoria y una prehistoria notables. No es la historia de Albania o Croacia lo que interesará a Occidente y el mundo.

El mismo remedo y autoengaño de un falso espiritualismo y simbolismo encontramos en Latinoamérica. Aquí, sobre nuestra tierra, nació un “fenómeno de origen”: una cultura espiritualista y épica de raíz ibérica superior al decadente capitalismo mundial. Ciertamente no le dimos el “golpe” al *cogito* cartesiano, ni al “deber ser” kantiano, ni al “yo puedo” fichteano o al “espíritu absoluto” hegeliano; no tenemos, por ende, la historia gloriosa de Occidente, pero aquí se manifestaron los símbolos, se transmitieron las tradiciones. Todo esto, lo que era un mediocre interés hace más de cien años, hoy es de una viva apreciación en ciertos estudios multiculturales de la que hacen gala nuestras universidades. Y ello porque el origen de un símbolo tiene más valor que el descubrimiento de una dinastía de sacerdotes aztecas en lucha con soberanos zapotecas. Saber cuál fue la cuna de un pueblo interesa más que descifrar un manuscrito medieval o novohispano. Ya no es realmente glorioso ser un creador de historia. Es mucho mejor pertenecer a una “raza de origen”, a un “pueblo originario”. Puede ser más o menos interesante tener una gran literatura, un arte moderno de valor, una filosofía personal. Pero todo esto es sobrepasado por el llamado del *Origen* y el *Lugar*; por la participación, en consecuencia, de una gran “tradición” espiritual, sumergiendo sus raíces en la protohistoria, que la historia no hizo más que adulterar.

Siendo así el fenómeno político-espiritual que se precisa en la Europa de los Balcanes o en una parte de España, debemos admitir que concuerda de maravillas con la condición de algunos pueblos iberoamericanos. Nos fue difícil hacer fructificar nuestra experiencia cósmica e histórica en los res-

quebrajamientos del siglo XIX. Y como fuimos sobrepasados en primera instancia por otras naciones, a causa de nuestra ausencia de modernidad ilustrada y racionalista, entonces (*ergo*) hay que recuperar lo “nuestro”: el “símbolo”, “lo cósmico”, la “raza”, lo “originario”. De ahí el eslogan de José Vasconcelos que pretende expresar las secretas afinidades de la raza con nuestra alma: “Por mi raza hablará el espíritu”.

Una cosa es cierta: el descubrimiento del “símbolo”, después de tantos siglos de opacidad en Europa y en menor medida en Iberoamérica, no puede fecundar la espiritualidad europea y latinoamericana en algunas generaciones solamente.

La verificación suprema

Por lo general se considera la crisis violenta desde la perspectiva del orden que está naciendo, nunca desde la perspectiva del orden que está desplomándose. ¿Por qué? Porque el pensamiento moderno nunca ha sido capaz de atribuir una función real al dolor y al sufrimiento. Y, sin embargo, la verificación suprema para los hombres (y entonces para las naciones) es la capacidad de contemplación en el sufrimiento. A este respecto, los asiáticos (indios y chinos en particular) y “pueblos originarios” iberoamericanos (indígenas) nos son incontestablemente superiores. Ellos le otorgan una importancia tal a la contemplación que la peor miseria física o moral no la puede aplastar ni hacerla regresar a la animalidad. En el lado opuesto, la mayoría de los occidentales son incapaces de la contemplación en el sufrimiento, al menos los rusos de la literatura y muchos europeos, ensimismados como están en el culto al hedonismo. Cuando son amenazados de miseria física o moral, los personajes rusos, por ejemplo, se refugian siempre en la embriaguez, en la bajeza, en la bestialidad, en la inconsciencia o en la herejía; no pueden, de ninguna manera, resistir al sufrimiento, sobrepasarlo a través de la contemplación.

El folclor y las costumbres del México rural ocultan numerosos detalles que nos autorizan a pensar que nosotros somos, o fuimos, una de las raras naciones en haber experimentado la contemplación en el sufrimiento. No se trata solamente

de una resistencia pasiva al sufrimiento, de una aceptación del dolor y de las calamidades, sino también de actitudes, efectivamente contemplativas, es decir, una perfecta quietud, signo del rebasamiento de los criterios individuales. Es así, por ejemplo, que en el rito del novenario y “la levantada” de la Cruz, no sólo se entrega el difunto al Eterno y simultáneamente se intenta escapar de la muerte, de evitar el sufrimiento, sino que al final se está verdaderamente en paz, sereno.

Nada prueba mejor la falta de estilo y de sustancia de la inmensa mayoría de los ciudadanos occidentales que su temor al sufrimiento, que su incapacidad de contemplar en el dolor. El ciudadano (actor, periodista, intelectual, taxista, obrero, cineasta, etc.) ahoga su tristeza en el alcohol, la droga, el hedonismo, el vacío, el suicidio o en el esteticismo escapista. Después de una pena de amor, se embriaga y va en búsqueda de mujeres. No mata, como sus semejantes rusos o alemanes. Hace una especie de filosofía reconfortante, en la cual la burla, por ejemplo, de la clase “ilustrada” o “posmoderna” española se revienta toda la noche en las calles y antros de Madrid mezclando un vulgar escepticismo: “Qué le vamos hacer...”, “Ni modo, ya pasará...”

De la misma manera, ante la muerte, una vez que pasó la gran sorpresa y cuando los rituales van a terminar, se apela a un filósofo o a un escritor buscando una fórmula que borre su dolor y su incompreensión, protegiéndose, al mismo tiempo, de la contemplación. “Así es la vida”, se suspira y comienza a resignarse, a cazar el dolor, la ignorancia y el temor.

Si uno sospechara solamente qué tan profundos, qué tan “contemplativos” son esos misterios (la muerte, el amor) en las comunidades iberoamericanas, sería tal vez suficiente para fecundar la simbólica de la “raza”, la “nación”, el “lugar”.

Vinculado íntimamente a la capacidad de contemplación en el sufrimiento encontramos lo sagrado. Al mundo moderno le repugna admitir la identidad entre el sufrimiento y lo sagrado, es decir, entre el Mal y lo Sagrado. Por lo mismo, no puede percibir el derrumbamiento de un orden cuya naturaleza se le escapa. Y es que no existe diferencia entre la violencia y lo sagrado. Por fuerza de nuestro racionalismo y secularismo,

desconocemos que la existencia humana permanece gobernada en todo momento por lo sagrado, regulada, vigilada y fecundada por él. El dominio que ejerce la violencia sobre el ser humano y su identificación con lo sagrado (la víctima propiciatoria, la unanimidad fundadora que transforma la violencia en estabilidad y fecundidad, el sacrificio ritual, etc.), son temas escandalosamente incomprensibles, pero reales en la historia de la humanidad, que nos hacen que repudiemos la identidad del Mal y lo Sagrado (Girard *La violencia; Chivo expiatorio; Kuri ¿Por qué hay mal...?*) Pero, en un mundo como el nuestro más directamente expuesto a la *violencia esencial*, es decir, al Mal, se hace necesario entender la función que lo religioso y la contemplación en el sufrimiento desempeñan y han desempeñado en la Humanidad. Y es que la incomprensión moderna de lo religioso prolonga lo religioso y cumple, en nuestro mundo, el papel que lo religioso cumplía en sociedades “primitivas” más directamente expuestas a la violencia. Sólo que nuestro mundo moderno, menos expuesto al tipo violencia que sufrieron los pueblos “primitivos”, está más directamente abandonado a la *violencia esencial*, es decir, al Mal, con un agravante: la incapacidad para atribuir una función real al sufrimiento justo por la negación de lo religioso.

Oposición de elementos simétricos

En todos los monstruos sedientos de sangre humana (un Hitler o un Stalin), en las guerras civiles y extranjeras que constituyen el fondo bastante brumoso sobre el que se destaca el Mal, adivinamos, sin duda, unos ecos contemporáneos. Cada vez, por ejemplo, que serbios y croatas se matan en la guerra de los Balcanes, el drama de los protagonistas (Radovan Karadzic o Ratko Mladic, los generales asesinos de Milosevic) sólo es la punta del iceberg; lo que está en juego es la suerte del conjunto de la comunidad.

Si la violencia contemporánea debe definirse fundamentalmente como crisis de las diferencias, bastaría con mencionar un solo dato: la oposición de elementos simétricos. No hay aspecto de la violencia en el que esta simetría no desempeñe un papel esencial. Tanto antes como después, lo

esencial es el enfrentamiento de dos o tres particularismos, la *anteposición* por sobre todas las cosas de las identidades político-culturales, al hecho elemental de que son *los seres humanos* y no un tipo de ser humano los que habitan este mundo. Lo esencial es el adoctrinamiento, la afirmación de dos o tres identidades, el maniqueísmo, el intercambio cada vez más rápido de las mismas acusaciones y de los mismos insultos, auténtico torneo verbal que el público y sus seguidores deben distinguir y apreciar.

La perfecta simetría del enfrentamiento se encarna, en el plano de las formas, en la ideologización en la que dos o tres particularismos se cuestionan y se responden. Exasperan sus diferencias, las exacerban a grado tal que la violencia las borra. Ya no hay nada acerca de los protagonistas que permita diferenciarlos entre sí.

En efecto, todo lo que puede calificar a uno de ellos, en el plano “psicológico”, sociológico, moral y hasta religioso, como la cólera, la tiranía, es igualmente cierto e insuficiente para los demás. Si los observadores nunca descubren que estas calificaciones pertenecen igualmente a todos los personajes, se debe parcialmente, sin duda, a que todas ellas tienen un carácter alternativo. La cólera, por ejemplo, no puede ser permanente; sobreviene por accesos; surge sobre un fondo de serenidad, sucede a su propia ausencia; por eso siempre se la llama repentina, imprevisible. También la tiranía se caracteriza esencialmente por la inestabilidad. En un primer instante, el primer llegado alcanza la cima del poder, pero se viene abajo con la misma rapidez para ser sustituido por uno de los adversarios. Siempre existe un tirano y siempre unos oprimidos, pero los papeles se alternan. De igual manera, siempre existe la cólera, pero cuando uno de los hermanos enemigos se excita, el otro consigue mantener la calma y viceversa.

El enfrentamiento es una sustitución de la espada por la palabra en el combate individual y colectivo. Que la violencia sea física o verbal, no altera el suspenso del Mal. Los adversarios se devuelven golpe tras golpe, el equilibrio de fuerzas nos impide predecir el resultado del conflicto. Para entender esta identidad de estructura, podemos referirnos al combate sordo librado en este momento entre albaneses y eslavos en Macedonia.

Según narra Ángel Villarino, que recién estuvo en una escuela en Skopje, eslavos y albaneses reciben una educación diferente, en clases estrictamente separadas, con profesores, libros e idiomas distintos. A la hora del recreo, los alumnos eslavos toman el pasillo de la derecha, los albaneses por la izquierda. Los eslavos de Macedonia estudian que la tierra en la que viven perteneció a sus familias desde tiempos inmemoriales. Los albaneses aprenden que todos los Balcanes occidentales fueron poblados por los ilirios, stirpe de la que ellos mismos descienden.⁸ En la capital de este diminuto país que se separó pacíficamente de la ex Yugoslavia en 1992, albaneses y eslavos aprenden a enfrentarse desde la escuela.

En México no tenemos este tipo de problemas, si bien reivindicaciones de “pueblos originarios” en Chiapas exigen con más o menos vehemencia la afirmación de sus derechos. Afirmación vehemente que da lugar al enfrentamiento continuo entre “izquierdas” y “derechas” extendido a lo largo del país y que ha seguido latente en el ánimo de estas formaciones partidistas. Es decir, el combate librado entre intelectuales de “izquierda”, simpatizantes o afiliados al Partido de la Revolución Democrática (PRD) e intelectuales de la “derecha”, simpatizantes o afiliados al Partido Acción Nacional (PAN), en el proceso electoral previo al 2 de julio del 2006, encarna la simetría de la violencia en la que dos particularismos se cuestionan y se responden. El radicalismo y devoción de la “izquierda” aumentó al atisbar la tierra prometida, pero al no llegar a ella (el Poder presidencial), su rabia y animosidad convirtió el proceso pos electoral en la extensión del combate. Todos los gestos, todos los golpes, todas las fintas, todas las paradas se reproducen, idénticas por una y otra parte en intelectuales seguidores de ambas formaciones políticas (PAN y PRD), hasta el final del combate, elevando a rango de categoría universal la oposición “izquierda-derecha”.

Y es que no está resuelto, ni mucho menos, el problema de si existen criterios de valoración de las realizaciones intelectuales o de las posiciones políticas que sean universalmente válidos para todas las sociedades y todas las épocas. Las

oposiciones “izquierda-derecha”, “homosexual-heterosexual”, “indio-criollo”, “blanco-negro”, “judío-ario”, “musulmán-cristiano”, referidas al conjunto de la cultura y en particular a los valores intelectuales, sirven para poner en entredicho la íntima cohesión de la cultura humana y la *unidad* de la especie. La convicción de que estas u otras oposiciones parecidas pueden tener una validez universal (innecesario es decir que algunas de ellas son efectivamente válidas en determinados ámbitos culturales) constituye una de las mayores amenazas para la humanidad.

En todo caso, es fuente de violencia. Un grupo es agredido, el otro también. Cada nueva violencia (y lo podemos referir a todo el planeta) provoca un desequilibrio que puede pasar por decisivo hasta el momento en que la respuesta viene no ya, simplemente, a enderezarlo, sino a crear un desequilibrio simétrico y de sentido inverso. Ni siquiera la muerte romperá la reciprocidad de los antagonistas. La muerte no resuelve nada. Perpetúa la simetría de su combate. Las dos identidades se enfrentan de manera sistemática en un conflicto que, cosa curiosa, no deja de ser meramente verbal y constituye un auténtico debate violento. Aquí vemos nacer la ideología política propiamente dicha como prolongación verbal del combate físico, querrela interminable suscitada por el carácter interminablemente indeciso de un Mal previo.

Aquí aparece, claro está, la filosofía contemporánea. Tras de una lectura específica de Nietzsche y Heidegger reaparece la *Diferencia*. Estos pensadores recaen en la diferencia por antonomasia. A la multitud o a la filosofía tradicional se opone la absoluta singularidad de Foucault, Braudillard o Deleuze. El pensador contemporáneo monopoliza la inocencia, y la multitud, la culpabilidad o la responsabilidad. La culpa atribuida al pensador no le incumbe en absoluto; incumbe únicamente a todos *los demás*. El pensador es pura víctima, cargado de esta culpa con la que no tiene ninguna relación.

Una gran corriente de pensamiento es típicamente contemporánea en la inversión del mito que se propone. Gracias a la víctima inocente, con cuya suerte se identifica, pasa a ser posible culpabilizar a todos los falsos inocentes (filósofos del pasado).

⁸ Ángel Villarino, en el periódico *Reforma*, Internacional (13-04-07).

Es lo mismo que hacía Voltaire en su *Edipo*. Es también lo que hace todo el anfiteatro contemporáneo, pero en una confusión y una histeria crecientes. No cesa de invertir los “valores” del vecino para tener un arma contra él, pero todo el mundo es cómplice, en el fondo, para perpetuar las estructuras del mito, el desequilibrio significativo que cada cual necesita para alimentar su pasión antagonista.

La *Diferencia* pretende abolirse en cada ocasión, pero nunca hace otra cosa que invertirse para perpetuarse en el seno de esta inversión. A esta misma diferencia, en último término, se refiere Heidegger respecto a toda la filosofía, de Platón a Nietzsche, en quien, precisamente, esta misma inversión es visible. Detrás de los conceptos filosóficos, se disimula siempre la lucha de los hombres, el antagonismo trágico.

Y es que el debate verbal es un debate sin solución. Siempre hay de una a otra parte los mismos deseos, los mismos argumentos. El debate ideológico es el equilibrio de una balanza que no es la de la justicia sino la de la violencia. Jamás se encuentra algo en un platillo que no aparezca inmediatamente en el otro; se intercambian los mismos insultos; las mismas acusaciones vuelan entre los adversarios como la pelota entre dos jugadores de tenis. Si el conflicto se eterniza, se debe a que no hay ninguna diferencia entre los adversarios.

A menudo se atribuye el equilibrio del conflicto a la aceptación de la democracia (pues esta sólo funciona para revocar legalmente al “otro”) y a la educación e imparcialidad de las instituciones. Esta lectura me parece insuficiente. La imparcialidad institucional es un rechazo deliberado de tomar partido, un firme propósito de tratar a los adversarios de idéntica manera. La imparcialidad no quiere dirimir, no quiere saber si se puede dirimir; no afirma que sea imposible dirimir. Hay una exhibición de imparcialidad a cualquier precio que sólo es una falsa superioridad.

En efecto, una de dos: o uno de los adversarios tiene razón y el otro no, y hay que tomar partido, o las sinrazones y las razones están tan equilibradamente repartidas entre una y otra parte que resulta imposible tomar partido. La imparcialidad institucional que se exhibe a sí misma no quiere

elegir entre estas dos soluciones. Si la empujan hacia una, se refugia en la otra, y viceversa. A los seres humanos les disgusta admitir que las “razones” de una y otra parte son equivalentes, es decir, que *la violencia carece de razón*.

La violencia comienza allí donde se hunden conjuntamente las ilusiones de los partidos, de los educadores y la de la imparcialidad. En la mantanza de la Universidad Tecnológica de Virginia, en Estados Unidos, por ejemplo, unos y otros (medios de comunicación, profesores, políticos) son engullidos sucesivamente en el conflicto que cada uno de ellos se creía capaz de arbitrar imparcialmente.

Resulta imposible negar que existen rasgos comunes entre los particularismos humanos, así como también que existen rasgos comunes entre los diferentes personajes que integran estos particularismos. No siempre se puede hablar de las identidades y las diferencias, sino que se admiten las semejanzas para menospreciarlas a continuación, tratándolas de *estereotipos*. Hablar de *estereotipo* ya equivale a sugerir que el rasgo compartido por varias identidades o varios personajes que las integran no tiene ninguna importancia auténtica en ninguna parte. Yo pienso, al contrario, que en la violencia humana el supuesto *estereotipo* revela lo esencial. Si el *Mal* nos elude es porque nos separamos sistemáticamente de lo *idéntico*.

Los acontecimientos trágicos contemporáneos (la guerra de Irak, el terrorismo de Al-Qaeda, el conflicto árabe-israelí) nos muestran unos personajes enfrentados con una mecánica de la violencia cuyo funcionamiento es demasiado implacable para dar pie al menor juicio de valor, para permitir cualquier distinción, simplista o sutil, entre los “buenos” y los “malos”. Si no hay diferencia entre unos y otros, es porque la violencia las borra todas. Cuanto más se prolonga la hostilidad, más favorece la *mimesis* violenta, más multiplica los efectos de espejo entre los adversarios. Son las represalias, esto es, las reanudaciones de una imitación violenta, lo que caracteriza la acción trágica. La menor violencia puede provocar una escalada de cataclismos. Todos conocemos en nuestras vidas que el espectáculo de la cólera tiene algo de “contagioso”. Cuando se hace manifiesta, hay unos hombres que se entregan libre-

mente a ella, incluso con entusiasmo. Siempre llega, según parece, el momento en que sólo se puede oponer a la violencia otra violencia; importa poco, en tal caso, el triunfo o el fracaso, siempre es ella la vencedora.

La destrucción de las diferencias aparece de manera especialmente espectacular allí donde la distancia y el respeto son, en principio, mayores; entre el padre y el hijo, por ejemplo. Esta escandalosa desaparición es manifiesta en las guerras familiares, civiles y extranjeras. Unos y otros entran en relaciones de violencia recíproca, culminando en la desaparición de las diferencias no sólo en la familia sino en la totalidad de la comunidad. Todos los poderes legítimos vacilan sobre sus bases. Todos los adversarios contribuyen a la destrucción del orden que pretenden consolidar.

Se trata de un único e idéntico proceso de invasión por la reciprocidad violenta. El mal de nuestro tiempo debe ser definido como una *crisis de las diferencias*, es decir, del orden cultural en su conjunto. Y es que este orden cultural no es otra cosa que un sistema organizado de diferencias; son las distancias diferenciales las que proporcionan a los individuos su "identidad" y les permiten situarse a unos en relación con los otros.

Diferencia y diferencias, igualitarismo e indiferentismo

En efecto, tanto en el mundo antiguo como en el moderno interviene un mismo principio, siempre implícito pero fundamental, a saber: el orden, la paz y la fecundidad reposan en unas diferencias culturales. Por tanto, no es la diferencia sino su *exacerbación y absolutización* (la *Tierra natal*, el *Lugar*, el nacionalismo, las identidades político-culturales, *antes que* la identidad humana) lo que provoca la insana enemistad, la lucha a muerte entre los hombres de una misma familia o de una misma sociedad. Y es que el asunto de las diferencias, identidades y culturas, bajo el influjo de la globalización, mercado, estadísticas y grandes números, es el problema esencial de los tiempos que corren.

Pero, ¿cómo pensar la diferencia como un universal sin ceder ni al comunitarismo ni al culto narcisista de las pequeñas diferencias? Es decir, ¿cómo

escapar a la psicología de los pueblos, rebautizada etnopsicología, con sus variantes (etnopsiquiatría, etnopedagogía, etnopediatría, etnopsicoanálisis, etc.), a las teorías del "arquetipo", que rechazan la idea misma de una universalidad posible del ser humano, más allá de todas sus diferencias culturales y sociales?

En realidad, es prácticamente imposible escapar de ellas si no entendemos que lo que tiene de universalizable la *diferencia* frente a las *diferencias* (como hemos aprendido con Derrida) es que la *diferencia* asume el proceso de diferenciación más allá de los límites culturales, lingüísticos, territoriales o nacionales. La *diferencia* no es una *esencia* o una *oposición*, ni siquiera una oposición dialéctica: es la referencia a una *alteridad*, a una heterogeneidad que reafirma una estructura del *yo* frente al *otro*. Es la reafirmación de la identidad humana *anterior* a las identidades político-culturales, la identidad humana *anterior* al Lugar, geografía o Tierra natal, la identidad humana *antes que* la Nación. Las *diferencias*, por el contrario, son siempre una distinción, una oposición, una esencia, un absoluto: una exclusión. Dependen de lo *Colectivo*, del *Lugar*, del llamado de la *Tierra natal*. De ahí el culto tanto a la identidad y lo comunitario como a la necesaria asociación entre lo político y lo territorial. De ahí la compulsión de la identidad y el frenesí de un movimiento que tiende hacia un narcisismo de las minorías que se desarrolla por doquier: movimientos feministas, homosexuales, indígenas, pueblos colonizados. De ahí el favor de que goza el pensamiento multiculturalista en las ciencias sociales.

Como consecuencia de ello y en vinculación íntima con lo Colectivo, es normal para un sociólogo, politólogo o historiador amante del pensamiento multiculturalista proponer un remedio político-cultural para el alma que sufre, a la medida de su dolor. En realidad, dichos remedios son el resultado de un *debilitamiento* del pensamiento mismo, de una pérdida de vigor de un pensamiento que renuncia a preguntar. De aquí en adelante, a estos pensamientos molestará la cuestión del alma, la cuestión del *sufrimiento privado*, dolor y bienaventuranza: el enigma del bien y del mal. Discernir el bien y el mal, llamar a la puerta de este enigma, se convierte en algo superfluo e

inútil y, por ello, en incapacidad para ir en auxilio de víctimas *prescindibles* para la supervivencia de lo Colectivo, para la supervivencia de las identidades nacionales, étnicas o culturales. Ceder este derecho sería ya conceder la victoria, la más sutil de todas ellas, a los que no han hecho ningún mérito para ella.

Y es que el pensamiento de lo colectivo (llámense identidades nacionales, étnicas y locales, clases o culturas) nos sumerge en lo Neutro y lo Mismo (en el sentido que les da Lévinas), por no saber abordar la cuestión del alma humana, a no ser a título de “diferencia”, “sujeto”, “cosa del mundo”, “expresión social”, “ficción lingüística”, “ilusión innecesaria”, “inconsciente pulsional o inconsciente categorial”. El pensamiento de la diferencia por la diferencia, como nuevo universal, las exagera, opone una a otra como nuevo *esencialismo*, cayendo en el comunitarismo, en el Estado-nacionalismo, en la pura proclamación de identidades y en el culto narcisista de las pequeñas diferencias. De este modo, nos encontramos ante la paradoja de un universal de las diferencias que, en nombre de estas, rechaza la idea misma de una universalidad del ser humano: la identidad humana *anterior* a todo particularismo o nacionalismo.

Lo anterior de ningún modo significa *indiferencia* frente a las diferencias e identidades humanas. Hay que asumir responsabilidades que nos ordenan solidaridad con quienes luchan contra tal o cual discriminación, y para reconocer cuándo una identidad nacional o lingüística es amenazada, marginada o deslegitimada. Esto en modo alguno nos debe impedir desconfiar de la reivindicación identitaria o comunitaria *en cuanto tal*. Debo hacerla mía, provisionalmente, allí donde compruebo una discriminación o una amenaza. En tal caso, trátase de mujeres, homosexuales u otros grupos, puedo comprender la urgencia vital de la identidad. Puedo aceptar una alianza prudente, al tiempo que subrayo sus límites, haciéndolos tan explícitos e inteligibles como sea posible. Por tanto, no vacilo en apoyar causas tales como las de las feministas, homosexuales o pueblos colonizados, hasta el momento en que la lógica de las reivindicaciones identitarias, nacionalistas o comunitarias las convierte en potencialmente

perversas o peligrosas. Es decir, cuando las identidades o culturas, bajo la apariencia de la solidaridad, en realidad ocultan una nueva mentira: el arte de presentar el mal bajo la apariencia de bien. El comunitarismo o el Estado-nacionalismo y la búsqueda juvenil de “hacerse persona” en el seno de un culto al Placer son las figuras más evidentes de ese riesgo y, por tanto, de ese límite de solidaridad. El riesgo debe ser reevaluado a cada instante, en contextos móviles que dan lugar a transacciones siempre originales.

Ahora bien, el mundo moderno vive en una contradicción constante. Por un lado, aspira a la descolonización del pensamiento y los pueblos, poniendo énfasis en las diferencias, identidades, clases o culturas como horizonte último. Exige compromiso y respeto de sus derechos humanos, pero por fuerza de su esencialismo excluye, rinde culto al comunitarismo-nacionalismo-indigenismo, al Lugar, a la savia de la tierra. Y, sin duda, sacar a luz la multiplicidad de las diferencias o significaciones (placer, dolor, soledad, técnica, etc.) es un acierto irreprochable, pero no lo es en su polarización. Por otro lado, el mundo aspira a la igualdad entre los hombres y tiende instintivamente a ver las diferencias, como otros tantos obstáculos a la armonía entre los hombres. Esta aspiración va de la mano con el proceso que define en lo esencial a la modernidad: la autonomía del ser humano y el culto a la multiplicidad de las significaciones (el Placer, el ser “mejor”, el éxito, el tener, el esteticismo). Y si bien es verdad que la filosofía de Descartes, Kant o Fichte proveen de emancipación y autonomía, de ninguna manera significa que el ser humano nazca autónomo. La autonomía se gana, la autonomía se conquista. Este es el proceso que define en lo esencial a esos tres filósofos, como a la Ilustración: se trata de aprender a emanciparse y a ser independiente: ser autónomo.

Sin embargo, las democracias modernas entran en una nueva contradicción. Junto a la interpretación hegeliana y marxista, en la que la historia aparecía dirigida ineluctablemente hacia un fin, emerge ahora una interpretación según la cual no iría a ninguna parte: todas las civilizaciones serían iguales y en el principio existiría la autonomía. Es decir, como todos somos iguales y semejantes,

somos también independientes, pues juzgamos y actuamos por nosotros mismos. Mareados por la democracia y su igualitarismo a ultranza (no hay superior ni inferior, no hay diferencia entre *heteronomía* y *autonomía*, ni diferencia entre padres e hijos), casi todos nos sentimos condicionados por una de las mayores falacias del igualitarismo fanático: dar el mismo valor de verdad a todas las opiniones, pretendiéndose que los individuos son *ya* autónomos, pues todo mundo es igual y todo mundo así lo considera. La autonomía y la igualdad no sería ya un fin por conseguir, sino algo que, existiendo *ya* en nosotros, se debe de respetar. El ateísmo moderno no es la negación de Dios. Es el *indiferentismo* absoluto de los *Tristes trópicos* de Claude Levi Strauss. Es el *indiferentismo* que pone en el mismo pie de igualdad a las grandes religiones monoteístas con cualquier cultura que a uno se le ocurra. Es el *indiferentismo* y *relativismo* que amenaza tanto al judaísmo, al cristianismo, al islamismo, a la visión hegeliana y sociológica de la historia, como al orden, la paz y la fecundidad de las diferencias culturales. Es el *relativismo* cultural que atenaza a gran parte de Occidente.⁹

Esta amenaza, claro está, no toca más que a las conciencias a las que puede turbar. Pues siempre se puede resistir en nombre de la *diferencia*, de ciertos pensadores clásicos, de las grandes religiones monoteístas o en nombre de alguna herencia ilustrada, a las pretendidas necesidades de la historia. Esto es justamente lo que ocurrió el 6 de mayo de 2007 en Francia. Una parte, pequeña pero decisiva y muy influyente, franja de ex votantes de la “izquierda” (Max Gallo, André Glucksmann, Pascal Bruckner o Alain Finkelkraut) consideraron que Nicolás Sarkozy (candidato de la “derecha”) les representaba mejor que Ségolene Royal (candidata de la “izquierda”). No renunciaban a la herencia ilustrada. Más bien todo lo contrario: su más virulenta acusación a la izquierda es que ha sido ella la que ha renunciado a esa herencia. Esgrimieron razones que animaron lo mejor del debate político en Europa. La prime-

ra: el legado de Mayo de 1968, con sus dogmas del antiautoritarismo e *igualitarismo*, es el origen de la catástrofe educativa en especial y causa de una sociedad paralizada por el victimismo y la autocompasión, la falta de iniciativa, la dejación de responsabilidades y la falta de incentivos. La segunda (consecuencia o paralela a la anterior): el confuso *relativismo* cultural de la izquierda europea se ha convertido, lisa y llanamente, en una amenaza para la libertad. Relativismo y flojedad en la defensa de los valores europeos ante la agresión y, a veces, el terror de quienes pretenden retrotraer a cierta etapa medieval la relación entre religión y política.

Esos ilustrados antimodernos (Glucksmann y compañía) reprochan también a estos *igualitaristas* su incapacidad para un examen empírico de los problemas. Mientras Sarkozy enumeraba posibles soluciones, la Royal procedía habitualmente por *elevación poética*, exigiendo del elector que le diera su confianza. El procedimiento está vinculado con otra característica de este igualitarismo de izquierdas, no sólo visible en Francia: la exhibición, a veces muy obscena, de una insondable superioridad moral. “Superioridad moral” puesta de manifiesto en una suprema imbecilidad de esa izquierda (*todos contra Sarko*), que hacía una reedición *light* de otro *Todos contra*: el judío Dreyfuss. Pues (pulso enigmático el del patriotismo) Nicolás Sarkozy, hijo de emigrantes húngaros, es inquietantemente judío.

Pero (al margen de las conciencias a las que confunde), el *indiferentismo* es un ideal moderno que, de todos modos, influye en la observación sociológica, con mayor frecuencia, por otra parte, al nivel de los hábitos maquinales que de los principios explícitos. La oposición que se esboza es demasiado compleja y abundante en malentendidos como para que sea posible perfilarla. Basta con señalar que el prejuicio “antidiferencial” y el hombre autónomo que *sólo sabe ser hombre autónomo*, falsea frecuentemente la perspectiva sociológica no sólo de la discordia y los conflictos sino sobre todo de la problemática religiosa.

Cuando las diferencias surgen, aparecen casi necesariamente como la causa de las rivalidades a las que proporcionan un pretexto. Pero no siempre desempeñan este papel. Y es que (como arriba

⁹ De este *igualitarismo* e *indiferentismo* no escapa el título del coloquio llevado a cabo en Madrid y por el cual he escrito este trabajo: *Modernidad y holocaustos*. Pues, claro, no es igual la Shoá a las demás carnicerías humanas. No es igual el acontecimiento de la Shoá a otros crímenes. No están en el mismo nivel de igualdad.

vimos) no es la *diferencia* en cuanto que referencia al *otro* y, por ende, en cuanto que afirmación de la identidad humana, sino más bien *las* diferencias en cuanto que puras diferencias, las que ocasionan la confusión violenta. La exacerbación de las diferencias arroja a los hombres a un enfrentamiento perpetuo que les priva de cualquier carácter distintivo, de cualquier "identidad". El propio lenguaje queda amenazado. Ya no se puede hablar de adversarios en el sentido exacto de la palabra, sólo de "cosas" apenas enunciabiles que entrechocan con una testarudez estúpida.

Historicidad radical

Si la diferencia omnipresente es madre de la estabilidad, es sin lugar a dudas desfavorable a la aventura intelectual moderna. Para que los hombres realicen descubrimientos es preciso que el orden cultural comience a deshacerse, que el exceso de diferencias sea reabsorbido sin que esta reabsorción provoque una violencia de tal intensidad que llegue a producirse un nuevo paroxismo diferenciador.

Ahora bien, como más arriba vimos, si algo caracteriza a nuestro tiempo es el desarrollo de nuevas tecnologías que constantemente nos lanzan hacia un ilusorio "afuera", para convertirnos en apóstoles de la utopía tecnológica y ser sólo ciudadanos digitales estéticamente correctos y capaces de vivir en el presente. Arrastrados por este huracán irresistible, el orden cultural en su conjunto se fragmenta y se deshace, desarraigando todo pensamiento y todo lugar. La esencia de lo moderno consistiría en una facultad de instalarse en estas nuevas creencias y esperanzas colectivas que arraigan y encarnan en vastas regiones del planeta (Cabrera). Pero es una facultad que encarna, claro está, no como en una habitación apacible y sin problemas, sino que —sin perder jamás el dominio que conduce primero a las ciencias de la naturaleza, después a las significaciones culturales y finalmente al propio arbitraje— ofrece unas posibilidades de desvelamiento inigualables.

Por lo antes dicho, Occidente siempre está en crisis y esta crisis nunca cesa de ampliarse y de profundizarse. A medida que se disgrega, se va pareciendo cada vez más a sí mismo. Siempre

ha tenido una vocación "humana" en sentido amplio, incluso en las sociedades precedentes a la nuestra. Y esta vocación se hace cada vez más imperiosa a medida que se exaspera, en nosotros y en torno a nosotros, el elemento hipercrítico de lo moderno.

Las nuevas tecnologías "como creencias y esperanzas colectivas" son la que dirigen todos los aspectos del saber, su naturaleza polémica, el ritmo de su adelanto. Nuestra vocación "humana" nos viene sugerida por la naturaleza general de la sociedad occidental, y esta vocación se intensifica a medida que la innovación tecnológica se acelera. Esta crisis podría acabar por dictarnos todas las etapas de la investigación, los descubrimientos sucesivos, el orden en el cual los presupuestos teóricos se sustituyen entre sí. Una historicidad radical gobierna todas las prioridades en todos los terrenos del saber, trátase o no de investigación en el sentido normal.

Al igual que toda cultura, la nuestra se resquebraja desde la periferia hasta el centro. Las ciencias sociales en curso de elaboración se aprovechan de este resquebrajamiento de manera racional y sistemática. Siempre son los restos del proceso de descomposición los que se convierten en el objeto del conocimiento objetivo. Y, claro, la filosofía no se queda atrás.

Como siempre cuando adelanta, el pensamiento se halla actualmente enfermo; presenta unos signos patológicos incontestables, en los escasísimos lugares en que permanece *vivo*. El pensamiento está atrapado en un círculo, en un círculo trágico. El pensamiento quisiera salir del círculo cuando en realidad se hunde cada vez más en él. A medida que disminuye el radio, el pensamiento circula cada vez con mayor rapidez en un círculo cada vez más reducido, el círculo mismo de obsesión. Pero no hay obsesión que sea *pura y simple*, como se imagina el antiintelectualismo timorato que se extiende ilimitadamente. No es saliendo del círculo como el pensamiento escapará de él, sino llegando al centro, si lo consigue, sin caer en la locura.

De momento, el pensamiento afirma que no hay centro e intenta salir del círculo para dominarlo desde fuera. Esta es la empresa de la *vanguard-*

dia llamada posmodernidad, que siempre quiere purificar su pensamiento para escapar del círculo del mito, y se volvería totalmente inhumana de poder hacerlo. Cuando le abraza la duda, intenta siempre reforzar el “coeficiente de cientificidad”; para dejar de ver que las reglas se tambalean, se protege con áridos teoremas; multiplica las siglas incomprensibles; elimina todo lo que sigue asemejándose a una hipótesis inteligible.¹⁰ Expulsa despiadadamente de las augustas plazas al último hombre honrado y desanimado.

Cuando el pensamiento llegue al centro, percibirá la inutilidad de estos últimos ritos violentos. Verá que el pensamiento mítico no difiere esencialmente del pensamiento que critica los mitos y que asciende al origen de los mitos. Eso no significa que este pensamiento sea sospechoso en su principio, aunque jamás consiga limpiarse por completo de la impregnación mítica; y tampoco significa que la ascensión sea real. No hace falta inventar un nuevo lenguaje. La “investigación” está destinada a llegar a su término, la errancia no durará siempre. Día a día va siendo más fácil pensar o, tal vez no hacerlo: los conceptos filosóficos que disimulan la violencia de los hombres y disimulan la verdad no cesan de deteriorarse, y se deterioran gracias a nuestros esfuerzos antagonistas por reforzar y reasumir la violencia y la verdad, y gracias, sobre todo, a la revelación plenaria de la violencia y del Mal.

A partir de ahora, la violencia impera abiertamente sobre todos nosotros, bajo la forma colosal y atroz del armamento tecnológico. Es ella, como afirman los “expertos”, sin el más mínimo pestañeo y como si se tratara de la cosa más natural, la que mantiene a todo el mundo en un respeto relativo. La *desmesura* del Mal, largo tiempo ridiculizado y desconocido por los capacitados del mundo occidental, ha reaparecido bajo una forma inesperada en el horizonte de la modernidad. El absoluto, anteriormente divino, de la venganza retorna a nosotros, transportado por las alas de la ciencia, exactamente numerado y medido. Eso es, según nos dicen, lo que impide que la primera sociedad planetaria (EE.UU.) se autodestruya, la sociedad que ya reúne o reunirá mañana a la humanidad entera.

¹⁰ Algunos textos de Deleuze, Derrida o Lacan son ilustrativos al respecto.

Bibliografía

- Cabrera, Daniel Héctor. *Lo tecnológico y lo imaginario*. Buenos Aires: Biblos, 2006.
- Girard, René. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 2005.
- . *El chivo expiatorio*. Barcelona: Anagrama, 2003.
- Heidegger, Martín. *Hitos*. Madrid: Alianza, 2001.
- . *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza, 2001.
- Metz, Johann Baptist. *Esperar a pesar de todo*. Madrid: Trotta, 1996.
- Kuri, Ramón. *¿Porqué hay mal y no, preferiblemente bien?* México: Coyoacán, 2006.
- Levi-Strauss, Claude. *Tristes trópicos*. Barcelona: Paidós, 2006.
- Metz, Johann Baptist y Elie Wiesel. *Esperar a pesar de todo*, Madrid: Trotta, 1996.

■ Fecha de recepción: octubre 30 de 2007.

■ Fecha de aprobación: marzo 14 de 2008.