

EL SER **GENUFLEXO** COMO CONDICIÓN POSMODERNA

Cultura, identidad y mentalidades

Jesús Turiso Sebastián



Universidad Veracruzana



Biblioteca **Digital**
de Humanidades

EL SER **GENUFLEXO** COMO CONDICIÓN POSMODERNA

Cultura, identidad y mentalidades

Jesús Turiso Sebastián



Universidad Veracruzana



Biblioteca **Digital**
de Humanidades

Universidad Veracruzana

Dra. Sara Deifilia Ladrón de Guevara González
Rectoría

Dra. María Magdalena Hernández Alarcón
Secretaría Académica

Mtro. Salvador Francisco Tapia Spinoso
Secretaría de Administración y Finanzas

Dr. Édgar García Valencia
Dirección Editorial

Mtro. José Luis Martínez Suárez
Dirección General del Área Académica de Humanidades

EL ser genuflexo como condición posmoderna

Cultura, identidad y mentalidades

Jesús Turiso Sebastián

ISBN: 978-607-502-631-2

Primera edición, 2017

Coordinación editorial: Martha Ordaz

Diseño de portada e interiores: Héctor Opochna López

D.R. © 2017, Biblioteca Digital de Humanidades

Área Académica de Humanidades

Edif. A de Rectoría Lomas del Estadio s/n,

Col. Centro, Zona Universitaria Xalapa, Veracruz, CP 91000

D.R. © 2017, Universidad Veracruzana,

Hidalgo 9, Col. Centro 91000

Dirección General Editorial Hidalgo 9, Centro, Xalapa, Ver.

Apartado postal 97, CP 91000 diredit@uv.mx

Tel. / fax: (228) 8 18 59 80 | 8 18 13 88

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra,
sea cual fuere el medio, sin la anuencia por escrito del
titular de los derechos.

Índice

Prólogo Alfonso Colorado	7
Introducción	10
Capítulo 1	
Mentalidades e historia como explicación de nuestra condición actual	13
Mentalidades e ideas	13
Mentalidades e ideas en el México virreinal	21
Consideraciones acerca de la construcción histórica de la identidad de México	23
Capítulo 2	
Nihilismo y vacuidad como condición posmoderna	31
La genealogía del mal: el nihilismo nacionalsocialista	32
Soy nihilista porque el mundo me ha hecho así	34
Y después de la nada... el vacío	34
Capítulo 3	
Cultura e identidad en un mundo global	38
La cultura como forma de control	38
Integrismo e identidades que asesinan	40
Irracionalismo: identidad y manipulación	44
¿Hemos aprendido algo del pasado? Algunas reflexiones acerca del nacionalismo excluyente	46
Tolerancia y multiculturalismo	49
Capítulo 4	
Diagnóstico del presente: certezas económicas y realidades políticas	52
La economía: del estado del bienestar al malestar con el estado	52
Realidades y utopías democráticas	59
Dando pena a la tristeza, con permiso de don Alfredo	62
La ilusión necesaria de América	64
A propósito del despotismo populista y de la depravación del poder	70
El mito de la pluralidad informativa y la libertad de prensa	72
¿Seguridad o libertad?	75
Capítulo 5	
Sobre decadencias, finales del mundo, fines de la historia a propósito de la idea de Nueva Edad Media de Umberto Eco	80
Sobre decadencias	80
Proyecto apocalíptico de Roberto Vacca	87
La Nueva Edad Media de Eco	88
La historia no es repetitiva	92

A modo de epílogo: posmodernidad y fines de la historia	
como eterno retorno de lo mismo	97
De la tortuosa subida al monte «camelo»	97
De aquellos polvos vienen estos lodos	100
El fin de esta historia, que no el «fin de la Historia».	105
Bibliografía.	107



Prólogo

Alfonso Colorado

A mediados del siglo XVII, en el prólogo de uno de sus libros más importantes, el filósofo escocés David Hume expresó el deseo de que su trabajo pudiera interesar a cualquier persona curiosa. Ya en el siglo XX, el filósofo, matemático y ensayista inglés Bertrand Russell, en el prólogo de su *Análisis de la materia*, añora que los libros más importantes del Siglo de las Luces pudieran ser leídos y debatidos no sólo por filósofos o escritores sino por numerosas personas; lamenta que en el siglo XX el debate filosófico se haya especializado a costa de su alejamiento del público. Su reproche no está dirigido a los lectores sino a los autores: el diálogo es únicamente con sus colegas. Russell tiene libros de gran complejidad técnica, asequibles a pocos lectores, como los de lógica simbólica, pero tiene otros dirigidos a ese *common reader*.

En el prólogo de alguno de sus libros sobre Grecia, Alfonso Reyes, tras las explicaciones de rigor, señala «el especialista se condolerá de nosotros, como nosotros de él». El polígrafo señalaba así la importancia de proyectar el conocimiento fuera de los cenáculos, de ponerlo al alcance del otro, integrar el legado humanístico en la vida de las personas de a pie. Es decir, el erudito que sólo escribe para los pares se aísla y corta la circulación del conocimiento. «Entre todos sabemos todo» escribió Reyes en otra parte.

En algunas tradiciones culturales (la inglesa, alemana o francesa) es común que cuando un físico, un biólogo o un economista obtiene un premio Nobel o una distinción semejante, una de las primeras cosas que hace es escribir un libro de divulgación. Se entiende que es un deber social compartir los conocimientos que le han hecho acreedor a un premio de ese calibre. Es decir, se entiende que el reconocimiento del más alto nivel no es el fin del camino sino el inicio de otro: el de un amplio diálogo; con otros colegas, con académicos, con la opinión pública, con la administración gubernamental y, desde luego, con el lector común.

En la tradición académica en nuestra lengua (en México, en España, en Chile, en Colombia) la divulgación carece de prestigio. Se considera que la producción técnica y erudita es lo único importante. Quien escribe para el gran público es porque se le ve incapaz de destacar realmente en la especialidad, o, si es alguien reconocido, se considera que está perdiendo el tiempo.

Se podría pensar que la producción académica va dirigida la sociedad, pero una tesis (al igual que un trabajo de fin de materia o de curso) es un documento interno de la universidad, escrito para el profesor, el tutor, los sinodales del examen profesional, etc, quienes conocen los términos especializados y los protocolos académicos. Para que se pueda establecer la comunicación con otro lector tipo de lector (no sólo uno general, de a pie sino también con los académicos de otras áreas) es indispensable que esa producción se adapte formalmente a su nuevo fin. Deberá modificar su lenguaje, lo hará más

accesible, utilizará recursos que ayuden al lector a entrar en un campo que probablemente le sea nuevo. Todo esto no implica de ningún modo degradar o aligerarlo, al contrario: el afán de claridad hace imposible la persistencia de párrafos oscuros que a veces pasan en los trabajos académicos por estar codificados en la jerga académica.

Publicar libros dirigidos al lector general es un imperativo técnico y moral. En una sociedad tan desigual como la mexicana es deber de la universidad pública no sólo generar conocimiento sino compartirlo con la sociedad, difundirlo de la manera más amplia posible. Las editoriales universitarias más importantes del mundo (Oxford, Harvard, París por ejemplo) tienen numerosas colecciones dirigidas al lector general y al lector académico no especializado; las publicaciones técnicas tienen un lugar aparte, y no son las publicaciones más importantes. En suma, por si fuera poca la desigualdad en la distribución del conocimiento (índices de lectura, tiraje de periódicos, acceso a internet) entre los países desarrollados y los de en vías de desarrollo, en los primeros las instituciones obligan a los profesores a realizar divulgación del conocimiento mientras en la universidad pública mexicana los profesores publican libros dirigidos a poquísimos lectores. Estas prácticas deben cambiar, deben crearse nuevos y adecuados canales de transmisión del conocimiento. Los libros son quizá los más importantes,

No es gratuito que, en México, una corriente de creadores y pensadores de primera línea se hayan preocupado por la divulgación: eruditos (el propio Alfonso Reyes), escritores (Octavio Paz), artistas (José Clemente Orozco) y científicos (Ruy Pérez Tamayo). ¿Qué decir de la cruzada cultural de José Vasconcelos tras la Revolución?

Todo esto no tiene sólo un fin pedagógico o ilustrado. Hay una parte práctica, especialmente necesaria en un país con los problemas como de México: la solución de sus problemas pasa por su exposición y amplia discusión. El debate público es la base del desarrollo social, económico, político. Al salir de sus nichos aislados, los académicos pueden tener un papel importante en la sociedad al plantear información veraz, una opinión ecuaníme, una visión de la realidad que muestre sus complejidades y matices. Así como hace falta un vínculo entre la investigación (el trabajo de élite) y la docencia (el trabajo más general), hace falta también una conexión entre la investigación y la docencia con la sociedad, con la opinión y el debate públicos. Así, es un deber social demostrar a la sociedad que los universitarios están conectados con la realidad, no separados de ella, en una torre de marfil.

Una colección de ensayo es una de las mejores maneras (por inmediata y práctica) para que los universitarios establezcan un diálogo con la comunidad universitaria y con el lector general. Se trataría de libros pensados en un lector general y que busque incidir en la actualidad y en la sociedad de la manera más incluyente posible. Se trata de un espacio específico, uno relacionado con los resultados de investigación y el trabajo sistemático, pero que está afuera de ese ámbito especializado. Se trata de que estos libros sean un puente entre la universidad y la sociedad. Se puede solicitar a los profesores más destacados de la universidad, especialmente a los que ya colaboran eventualmente con la prensa,

que se animen a escribir un libro. Lo pueden hacer a partir de las aquellas ideas que no encuentran un sitio en los trabajos más técnicos; lo pueden hacer como una forma de divulgación de sus trabajos más técnicos; lo pueden hacer para plantear un debate, hacer un diagnóstico o, simple y llanamente, para opinar. Es importantísimo mencionar que esta colección no debe estar conformada únicamente por trabajos del área de Humanidades sino de toda la universidad; todas las disciplinas tienen personas destacadas con algo que decir.

Esta colección de libros de ensayo sería gratuita dado que se trataría de publicaciones digitales. Así se garantiza su amplia difusión y serían una forma de retribución social por parte de la universidad. Desde luego, la aparición de esta colección y de este su primer título deberían ir acompañado de una campaña de difusión.

El profesor e investigador de la Universidad Veracruzana Jesús Turiso ha escrito un libro de ensayos. En él se ocupa de una serie de temas filosóficos, históricos y antropológicos, al tiempo que aborda temas de gran actualidad e interés para la opinión pública, como la cuestión árabe-israelí, el auge de los nacionalismos, los integrismos y los fundamentalismos, que son desmenuzados hasta sus cimientos. Este profesor español es autor de *Comerciantes españoles en la Lima borbónica: Anatomía de una elite de poder (1701-1761)*, coeditado por la Universidad de Valladolid y la Pontificia Universidad Católica del Perú, un auténtico clásico en su tema. Su formación española y su experiencia peruana le permiten tener una interesante perspectiva comparada de la historia de México. Si bien la cultura, la identidad y las mentalidades son los temas dominantes, también caben en su reflexión la economía y la cultura; en suma, se trata de un libro interdisciplinario. Pero el autor no da por hecho que el lector conoce todo aquello de lo que habla. Así, no se limita a exponer conceptos como «identidad» o «imaginario», hace un resumen del estado de la cuestión, de los varios puntos de vista sobre el tema. Por eso este libro también puede servir como una introducción a estos temas para quien no los conozca. Igualmente, hay numerosas digresiones eruditas y amenas sobre los temas en los que el autor es especialista, como el pensamiento en la Nueva España. No teme entremezclar la exposición de sus ideas con reflexiones y anécdotas personales, justamente el tipo de libertades permitidas e indispensables en el ensayo.

Desde el primer momento queda claro que este libro no es una declaración de buenas intenciones sino un afilado análisis que no es rehén del pensamiento político correcto. Así, refuta las tesis de Francis Fukuyama y Samuel Huntington, ampliamente difundidas en los últimos años. En un libro como este lo importante no es estar de acuerdo con todo, sino incitar a la reflexión y al debate.

En resumen el libro de Jesús Turiso recuerda al lector, al neófito y al especialista, que el debate es un diálogo indispensable; no polemizar equivale a matar al pensamiento e ir contra la tradición cultural e intelectual. También, que las ciencias sociales y las humanidades deben evitar los nichos y del aislamiento, deben buscar la tan difícil (sin duda) como estimulante integración. Ojalá que este libro inaugure una serie y motive a otros profesores y académicos de la Universidad Veracruzana a exponer sus ideas, a difundir el conocimiento.

Introducción

*Sólo progresa quien no está vinculado
a lo que ayer era, preso para siempre
en ese ser que ya es,
sino que puede migrar de ese ser a otro*
José Ortega y Gasset.

De acuerdo a nuestro diccionario la genuflexión es un acto de hincar una rodilla, o las dos, hacia el suelo, generalmente en señal de reverencia, sumisión o adoración. A partir de este término sustantivizamos al ser de nuestro presente inmediato como genuflexo, bien sea por reverencia, bien sea por sumisión o bien por adoración. Este concepto de genuflexión se convierte en el norte de este libro de ensayo y ensayos que tendrá como objetivo llevar a cabo un diagnóstico de nuestro presente, de un presente poliédrico, de aristas a veces marcadas y otras muy poco definidas, por lo que tiene necesariamente que volver la vista al pasado para poder entender sus señas de identidad.

El presente trabajo tiene como objetivo llevar a cabo un diagnóstico de nuestro presente, de un presente que tiene necesariamente que volver la vista al pasado para poder entender sus señas de identidad. El hilo conductor de esta colección de ensayos serán la cultura, la identidad y las mentalidades. El fenómeno histórico, dice Marc Bloch, no puede explicarse fuera de su momento; en el caso del presente hay que añadir, asimismo, que no puede explicarse sin relación con el pasado. Por este motivo, nos vamos a embarcar en un ejercicio de comprensión del presente, pero un ejercicio de comprensión del presente, —como diría el maestro Bloch—, por el pasado, pero también será un ejercicio de comprensión del pasado por el presente.

Siguiendo con Bloch, la incompreensión del presente surge precisamente del desconocimiento del pasado. Cuántos presentes no hubieran sido lo que fueron si se hubiera comprendido mejor en su momento el pasado. Pero el presente no solo es un devenir continuo sustentado en el pasado, sino que también tiene proyecciones en el futuro, porque lo que vaya suceder tiene necesariamente relación con lo que ya ha sucedido. Muchos de los errores que el ser humano está cometiendo y va a cometer son el resultado de esta ignorancia del pasado. En la actualidad vemos cómo el problema de las identidades o del racismo vuelve a resurgir con fuerza en muchas partes del mundo, como si las generaciones actuales estuvieran olvidando su pasado más reciente. En los últimos años esta situación contrasta, sin embargo, con el frenesí que se viene dando por la recuperación de la memoria histórica desde distintos ámbitos públicos. Por ejemplo, a lo largo del 2014 se sucedieron actos de conmemoración del inicio de la Primera Guerra Mundial; cualquier pueblo chiquito de Europa va a tener su propia ceremonia de recuerdo, seguramente muy solemne. Sin ser un visionario, es más que probable que en el 2019 en el que se

cumplen ochenta años del comienzo del inicio de la Segunda Guerra Mundial sucederá algo parecido. Una explicación que se me viene a la cabeza de esta aparente contradicción es que, tanto la insistencia por el olvido del pasado como el exceso de preocupación por el mismo, no es más que el resultado de un intento de desentenderse de nuestro presente y de todos sus peligros. Por ejemplo, en el ejercicio de la lucha por olvidar el pasado del fascismo de unos y la presentación de su recuerdo hasta la extenuación de otros, nos lleva a olvidarnos del sufrimiento de las víctimas del presente. Sin embargo, el presente, *nuestro presente* es necesario conocerlo para entenderlo. Lucien Febvre (1992) aconsejaba a los historiadores:

Para hacer historia, volved la espalda resueltamente al pasado, vivid primero. Mezclaos con la vida. Con la vida intelectual, indudablemente, en toda su variedad. Sed geógrafos, historiadores. Y también juristas, y sociólogos, y psicólogos; no hay que cerrar los ojos ante el gran movimiento que transforma las ciencias de universo físico a una velocidad vertiginosa.

Es decir, tiene que vivir conforme a las ideas de su tiempo, que diría Ortega. El historiador debe bajarse de su pedestal intelectual que le aleja de la vivencia cotidiana y mezclarse con el resto de los mortales, con sus vicisitudes, con sus circunstancias, con los acontecimientos de su época. En definitiva, es necesario un compromiso con su momento histórico.

A partir de los diferentes epígrafes que conforman este libro, las perspectivas generales que, a través de la investigación de los urgentes problemas con los que se confronta el presente, son abordadas desde la reflexión y la crítica de nuestro modelo actual del mundo. Para ello, he pretendido comprometerme y tomar partido con la realidad presente. El esquema que he dado a este libro en cinco capítulos se sustenta en un trabajo de investigación dotado de un soporte interdisciplinario que reúne distintos ensayos y reflexiones que vengo desarrollando desde hace diez años.

Así, las páginas que aquí se van a suceder examinarán nuestro presente desde diferentes ángulos: cultural, social, económico, etc. Un presente cuyo itinerario inicia, como anteriormente se ha mencionado, desde el pasado y la mentalidad, partiendo de México como el comienzo de la madeja que se pretende desenredar en el primer capítulo. Precisamente, y enlazando con el segundo capítulo, la explicación de la mentalidad pasada nos va a ayudar a entender nuestra situación presente que ha sido caracterizada por el nihilismo y, en ocasiones, el vacío existencial de la persona fruto de las transformaciones o rupturas de los comportamientos morales.

Desde aquí, la mentalidad también va a ser utilizada para explicar en el capítulo tercero cómo se ha ido configurando nuestra identidad, una identidad no carente de complejidad que ha derivado en la actualidad en nacionalismos irracionales, racismos exacerbados, integrismos obtusos y en la constatación de la hobbesiana manifestación de que el hombre es el mayor depredador del propio ser humano. Esta condición, sin duda, ha sido marcada por el sistema

económico y monetario, brutal, desprovisto de rostro y piedad, que esclaviza al hombre y le convierte en títere de sus designios mediante la instrumentalización de la política, como se verá en el capítulo cuarto. La democracia ilustrada y occidental, que nos han vendido sus profesionales —los políticos—, hombres necios que discursen acerca de sus bondades, se ha constituido en la anestesia perfecta que nos mantiene en la ilusoria imagen de que somos dueños de nuestras vida. La incertidumbre actual, que viene desde los años 70 del siglo pasado ha llevado a plantear a algunos decadencias, nuevas edades media, fines apocalícticos y sucedáneos que nos ha dado pie a analizar en el último capítulo de este libro.

Hilado con esto último, y como épilogo, nuestro presente, que ha sido interpretado desde dos perspectivas opuestas pero a la vez maniqueas —la interpretación del presente desde el optimismo histórico (Francis Fukuyama) y del pesimismo histórico (Samuel Huntington)—, es expuesto como el resultado de nuestra propia condición actual asumida ya como posmoderna. El ser humano se ha convertido en un ser genuflexo de los avatares de la propia condición que le está atribuyendo su presente.

Capítulo 1

Mentalidades e historia como explicación de nuestra condición actual

El ser humano de hoy no es alguien que haya surgido de un pedazo de barro, de la costilla de algún Adán o, sencillamente, de la nada y el vacío cósmico. Nuestro presente es la condensación de muchos otros presentes acaecidos en él a lo largo del pasado. Estos presentes han ido dejando su impronta con las ideas elaboradas en su tiempo y con la sedimentación de las mentalidades de otras épocas. Las ideas y las mentalidades del pasado han sido elaboradoras de identidades individuales, pero también de identidades colectivas. Nuestro presente está experimentando, tal vez, las transformaciones más aceleradas de la historia. Junto a los procesos históricos, muchos inconclusos, que se están dando y que, desde la historia del presente, se intentan entender, es necesario atender también a las mutaciones psicológicas de nuestras sociedades que, también, se observan más aceleradas. Consecuencia de estas aceleraciones, por ejemplo, es que se está haciendo más visible la quebradura entre las distintas generaciones que estamos conviviendo en este presente.

13

13

Mentalidades e ideas

Se podría decir que, a lo largo de la historia, siempre ha habido determinadas ideas o conjuntos de ideas persistentes que han procedido como fundamentos teóricos substanciales, operando como motor del comportamiento humano. En una de las obras ya clásicas de Hobsbawm (*La era de la revolución: 1789-1848*), oportunamente hace referencia a la idea de que una cosa es lo que hombres piensan del mundo y otra muy distinta los términos en que lo hacen. Además, nos permitiríamos añadir que otra más es cómo se actúa, porque no siempre la forma de entender el mundo es coherente con las creencias al uso. La Historia de las Mentalidades también es una disciplina histórica, donde también hay evidentes referentes filosóficos, no tanto de las grandes corrientes filosóficas como de los sistemas de pensamiento elaborados desde distintos tipos de cosmovisiones. Esto ha derivado en que los hombres y las sociedades hayan experimentado, y experimentan, crisis, rivalidades y combates. Y esto es así porque estas cosmovisiones han sido elaboradas desde la subjetividad humana, pero una subjetividad grupal; de ahí que, cuando se hace referencia o se analicen las cosmovisiones, se lleve a cabo desde el estudio de las «mentalidades colectivas», lo cual nos consigna necesariamente al concepto de cultura.

La historia de las mentalidades es la historia de las lentitudes, por ello, como señala Duby (1999, p. 45), deberíamos aplicar a su estudio el esquema acerca del tiempo histórico que propuso Fernand Braudel (1989). El tiempo de la historia (heterogéneo, local y cualitativo) desde luego no es el tiempo astronómico (homogéneo, universal y cuantitativo). Existen diferentes ritmos históricos en la medida que hay distintas situaciones evolutivas en las sociedades; y, a su vez, dentro de éstas encontramos distintos *tiempos* según aspectos económicos, sociales, políticos, de mentalidad, etc., que configuran imbricándose la vida de una colectividad en su proceso temporal.

Por tanto, no es lo mismo el tiempo histórico, que expresa las palpitaciones de una determinada formación social, que el tiempo cronológico, medidor necesario de esas palpitaciones y del fluir del tiempo general y homogéneo que erosiona y destruye los cuerpos y las cosas. Teniendo en cuenta todo esto y simplificándolo para que se entienda, Braudel establece la idea de que en historia existen tres tiempos (1989):

1. El *tiempo corto*: es el tiempo propio de los *acontecimientos*, de la vida cotidiana del día a día. Está compuesto por «hechos menudos». En este sentido, es el tiempo periodístico por antonomasia. Comprende fenómenos heterogéneos cuya vida es efímera. Por ejemplo, el hundimiento de un petrolero en el mar y la catástrofe ecológica producida, un atentado terrorista, la subida al trono de un rey, unas elecciones generales, etc. (Braudel, 1989, pp. 65-67). Ahora bien, por sí solo este tiempo no conforma toda la realidad histórica, por lo que habrá que atender a periodos más largos.

2. El *tiempo medio*: es un tiempo de mayor duración que el tiempo de los *acontecimientos*. Se trata del tiempo de las *coyunturas*, del ciclo e, incluso como dice Braudel, del «interciclo». El concepto de «coyuntura» se acostumbra a escuchar sobre todo en el lenguaje de los economistas. Por ejemplo, los procesos económicos manifestados en las relaciones de precios y salarios. Pero hay que dejar claro que una coyuntura no necesariamente va al mismo ritmo que la economía (Braudel, 1989, pp. 68-69).

3. El *tiempo largo*: es el que más se dilata de los tres. Es el tiempo de la larga duración. A él corresponden las *estructuras*. Para un sociólogo, la estructura sería una organización, unas relaciones suficientemente fijas entre realidades y masas sociales. Sin embargo, para los historiadores es una realidad que se extiende en el tiempo y que «el tiempo tarda enormemente en desgastar y en transportar». Estas realidades en muchas ocasiones están dotadas de gran estabilidad y otras veces su vida es más efímera. El tiempo largo está compuesto de elementos unidos entre sí por relaciones fijas. Un ejemplo de ello lo encontraremos en las civilizaciones, las cuales superan la duración del resto de las realidades colectivas. Según esto, se podría hablar de estructuras políticas, estructuras económicas, estructuras sociales y estructuras mentales (Braudel, 1989, pp. 70-74). Precisamente, las estructuras mentales o mentalidades son las que más permanecen en el tiempo. Por ello, teniendo en cuenta

lo anterior, hay que referirse a estas alturas necesariamente al origen del estudio de las mentalidades.

Pero, ¿qué es una mentalidad? Dar una definición de una experiencia social tan dilatada e imprecisa es constreñirla y, por lo tanto, dejar de lado muchos retales que confeccionan su realidad. La mentalidad, hija de la filosofía inglesa del siglo xvii, representa un puente entre la historia y la psicología en el estudio del psiquismo colectivo. Supone un lugar de encuentro entre lo individual y lo colectivo, el tiempo de los acontecimientos y las largas estructuras, de lo inconsciente y lo deliberado, de lo marginal y lo general (Le Goff, 1980, II). Desde un punto de vista histórico, se podría afirmar que tiene sus inicios más inmediatos con la revolución historiográfica que comenzó a darse en los años treinta del siglo pasado. Estos estudios surgieron dentro de la escuela histórica francesa y sus mentores fueron historiadores de la talla de Marc Bloch, Lucien Febvre y, posteriormente, tomaron su testigo otros como Robert Mandrou, George Duby, Philippe Ariès, Michel Vovelle, etc.

A lo largo de los años 60, el impulso de estos últimos de estudio de la historia las mentalidades y la aparición de nuevos temas de estudio dentro de este campo dará un vuelco a la historiografía francesa. Así, comienzan a publicarse investigaciones donde la temática gravitaba entorno a estudios sobre la familia, la mujer, la cultura popular, la locura, el amor, la sexualidad, la muerte, etc. Supone una nueva forma de entender la historia, donde sus protagonistas pasan a ser los hombres y mujeres silenciados por la historiografía tradicional y positivista. Por tanto, a estos los hombres y mujeres silenciados la nueva historiografía les dota del protagonismo que antes se les había negado. En consecuencia, van a pasar de ser meros «objetos» pacientes de la Historia a sujetos agentes de la misma. Sustentada en este principio nodal, surge la Nueva Historia, cuyo pilar fundamental será la reconocida Escuela de los Anales. Sin embargo, la consolidación del proyecto analista no careció de enemigos. Desde otras ciencias sociales se van a intensificar los ataques a esta historia, a la que se va a despreciar acusándola de falta de cientificidad.

En este panorama surgirá la figura de Fernand Braudel quien, en un artículo publicado en 1958 sobre la larga duración, va a poner rostro por primera vez a la Historia de las Mentalidades y lo va a hacer desde una manera novedosa, al entenderlas como *prisiones* de larga duración. Poco tiempo después, E. Labrousse definía el estudio de las mentalidades como la historia de las resistencias. Más recientemente, historiadores como Robert Mandrou, Georges Duby o Jacques Le Goff han situado el estudio de los procesos socio-históricos dentro del mundo de la subjetividad, relacionándolo directamente con la psicología o psicología. De tal manera, que se empieza a observar cómo poco a poco el término *mentalidad* está cayendo en desuso (II, p. 81).

Hablar de mentalidad, como antes se ha dicho, nos remite necesariamente a hablar de la mentalidad de un grupo más o menos grande, antes que a la mentalidad de un único sujeto. Por lo tanto, se podría decir de manera simple que la mentalidad es el conjunto de actitudes que un individuo o grupo de individuos adoptan ante el mundo que les rodea. Se trataría de una correspon-

dencia entre el mundo real y el comportamiento de un individuo o de un grupo de individuos que deriva de esta relación. Por ejemplo, Carlos II de España, en cuya personalidad convivían sin problemas su incontinencia sexual y, a la vez, su gran religiosidad. Otro ejemplo, lo encontramos en este mismo rey, cuando moribundo recibe todos los cuidados médicos, pero cuando la ciencia no responde, los galenos recomiendan que se desentierre a la momia de San Isidro y se le acueste junto al rey para que obrara un milagro. En este sentido, podemos observar que en la mentalidad de los médicos conviven con naturalidad dos realidades que, aparentemente parecieran oponerse —una sustentada en la racionalidad científica y otra cuyo soporte es el mundo mágico— sin que se advierta la existencia de conflicto entre ellas.

Las mentalidades se componen básicamente de creencias, las cuales son realidad auténtica y primaria. Ortega (1997) define las creencias como todas aquellas cosas con las que absolutamente contamos sin, necesariamente, pensar en ellas. Es decir, estamos seguros de su existencia y su manifestación es automática. Diferencia claramente la naturaleza de las creencias de la de las ideas, las cuales son cosas elaboradas conscientemente porque, precisamente, no creemos en ellas, por ello surgen de la existencia de un vacío de creencia (pp. 42-43). Una mentalidad, pues, se sitúa dentro del mundo de lo maquinal, es decir, de la reproducción muchas veces de actos de forma involuntaria. En definitiva, la mentalidad encarna el modo intrínseco y propio de pensar y sentir de «un pueblo, de cierto grupo de personas, etc.» (Le Goff, 1980, II, p. 88). Señala el historiador francés Bartolomé Bennassar (1985) que «cada concepción de la vida es personal e intransferible, del mismo modo que cada uno proyecta su existencia o se deja llevar por las circunstancias». De ahí, siguiendo con Ortega (1997), que el hombre posea una pluralidad de mundos interiores (pp. 52-57).

Una mentalidad, por lo tanto, estará integrada por la imagen o composición mental que nos hagamos de una situación que nos rodea, de la actuación o conducta que se derive del retrato que nos hacemos de la realidad y, finalmente, de la correspondencia entre ambas, encuadradas dentro de un grupo social concreto, de tal manera que sea compartido por este grupo. A través de las representaciones explicativas de manera racional que se dará del mundo, de cómo lo percibe el hombre, el término mentalidad va entrar en relación con otro término no menos controvertido: *ideología*. En este sentido las ideologías

[...] aparecen como sistemas completos y son, naturalmente, globalizantes, pretendiendo ofrecer a la sociedad, de su pasado, de su presente, de su futuro, una representación de conjunto integrada a la totalidad de una visión del mundo [...] (Duby, 1980, p. 159).

Entre las dos nociones, mentalidad e ideología, existe en ocasiones una imperceptible línea divisoria que ha llevado a no pocas confusiones. Como definiría Robert Mandrou, la historia de las mentalidades es la historia de las «visiones del mundo». Estas visiones del mundo donde se integran referentes,

ideas, valores, miedos, querencias o creencias que son compartidas por grupos humanos relativamente extensos y en periodos históricos definidos que no necesariamente tienen que coincidir o asemejarse con la visión de otros periodos. La visión del mundo sería un proceso automático en muchos casos no reflexivo. El término *ideología*, según el diccionario de la Real Academia de la Lengua Española tiene dos acepciones, aunque la que nos interesa para esta explicación es la que la define como un «conjunto de ideas fundamentales que caracteriza el pensamiento de una persona, colectividad o época, de un movimiento cultural, religioso o político, etc.» La ideología está compuesta por representaciones y prácticas que pueden ser conscientes o inconscientes. En el fondo, las ideologías serían una especie de envoltura, en palabras de Duby, es decir, son «[...] sistemas de representación cuyo fin es el de asegurar y proporcionar una justificación a las conductas de la gente [...]» (Duby, 1980, p. 167). Por su parte la mentalidad sería «[...] un conjunto de fantasmas interiores, conscientes e inconscientes, heredados y creados, aceptados y rechazados que impulsan al ser humano (un ser que se define en colectividad) a actuar y concebir su mundo de un modo determinado ante estímulos concretos de la realidad existente» (Dejo, 1988, p. 103).

La historia de las mentalidades prefiere emplear el término representación mental, ya que el concepto ideología tiene un significado concreto que describe la elaboración de una cosmovisión sustentada en una estructura racional constituida por una composición lógica de ideas precisas y definidas. La ideología sería, pues, un producto construido por el pensamiento humano, que no puede ser asimilado por todas y cada una de las personas del grupo y que asimismo estas personas no necesariamente comparten. Hay que resaltar que ideología y comportamiento no siempre se corresponden coherentemente: una cosa es cómo se piensa y, otra, es cómo se actúa. Es decir, no es lo mismo predicar que dar trigo, como sentencia la sabiduría popular. Quiero acordarme, por ejemplo, de algunos artistas comprometidos con revoluciones o ideologías revolucionarias y progresistas que, sin embargo, mantienen un modo de vida contrario a los principios que dicen creer y predicar. Como vemos, esto supone una contradicción con una de las tantas definiciones de ideología que se han dado, me refiero a la de Althusser (2000), quien la concreta como la relación imaginaria que normalmente tienen las personas con sus condiciones reales de existencia. En este sentido, Vovelle (1985) sostiene que para conciliar ideología y mentalidad habría que establecer un estudio de las meditaciones y las relaciones dialécticas entre las condiciones objetivas de la vida de los hombres y la forma en que viven y cuentan su vida, en este nivel se diluyen las contradicciones entre ideología y mentalidades (p. 19). La ideología, por tanto, supone una forma concreta, interpretativa y racional de explicar el mundo, forma parte de la mentalidad y se funde con ella.

Sin embargo, existen muchos comportamientos que se escapan a la definición de ideología. Por ello, el concepto de ideología será insuficiente, por lo que recurrimos también al término de mentalidad, el cual se considera más dilatado o amplio. La razón estriba en que una representación mental no solo contiene una serie de pensamientos e ideas evidentes construidos con una lógica, sino que

admite además normalizaciones no tan sistematizadas o condensadas, como se da por ejemplo en las prácticas mágicas y religiosas. El hecho de que, desde la lógica, una imagen religiosa o mágica del mundo difícilmente sea razonada, no implica que esta representación no pueda darse en la mente del ser humano y que además pueda repercutir en sus conductas. El concepto de representación mental acepta muchos elementos que no se apegan a nuestra lógica cartesiana, incluso algunos meramente emotivos, pero pueden constituir una imagen de la realidad, imagen suficiente que tiene la facultad de sistematizar o acomodar los comportamientos de la gente. De esta manera, por ejemplo, en las sociedades más tradicionales dentro del imaginario (mentalidad) colectivo lo sagrado sometía al ser humano, creyente y devoto, a los designios sobrenaturales de Dios. En ellos, la ideología constituía el puntal fundamental y ineludible que sustentaba un orden socio-político casi inalterable.

La imagen de la realidad es la que se conoce como visión del mundo, o lo que antropólogos denominan *cosmovisión*, es decir, se trataría de una visión global del universo que nos rodea. De esta manera, el ser humano va a alcanzar el sentido que el universo tiene para el hombre, no solo desde un aspecto puramente especulativo como harían las ideologías, sino también vital. Precisamente, la concepción vital que el hombre tiene del universo va a ofrecerle el marco de referencia para llevar a cabo su acción práctica. Para elaborar esta imagen del universo vital serán fundamentales no solo las ideas lógicas y conscientemente construidas, sino también las actitudes, las creencias, los juicios de valor y, por supuesto, los sentimientos. Todos ellos constituirían, en el campo de la realidad irracional humana en el que se enmarcarían, el inconsciente, pero también la costumbre. Con anterioridad ya he señalado cómo Robert Mandrou definía las mentalidades como la historia de «las visiones del mundo», definición que, si bien para Vovelle (1985) era hermosa y satisfactoria para él, no dejaba de ser «innegablemente imprecisa» (p.12).

Aquí es necesario remitirse al maestro Ortega y Gasset (1986) cuando expresaba en sus *Estudios sobre el corazón* la idea de que los seres humanos «(...) No somos, pues, en última instancia, conocimiento, puesto que éste depende de un sistema de preferencias más profundo y anterior que existe entre nosotros» (p. 143). Este sistema de preferencias es precisamente el que nos hace reconocernos como especie y nos hace entendernos de alguna manera, pero también es cierto que cada raza, cada época y cada individuo «(...) ponen su modulación particular en el preferir, y esto es lo que nos separa, nos diferencia y nos individualiza, lo que hace que sea imposible al individuo comunicar enteramente con otro». (Ortega y Gasset, 1986, p. 143). Conuerdo con la idea de que el pensamiento y la mentalidad es un reflejo de la vida misma, es decir, de la circunstancia: se piensa y se siente en función de cómo se vive.

Así, pues, es preciso diferenciar la historia de las mentalidades de la historia de las ideas. Ello es necesario porque, por ejemplo, pareciera que tenemos la certeza que las ideas de grandes hombres como San Agustín, San Anselmo o Santo Tomás estuvieron ampliamente difundidas durante la Edad Media, que ellas fueron las que construyeron las conciencias de la gente de esa época y su manera de entender su mundo. Ciertamente, nadie podrá negar

que tuvieron su influencia como respuestas racionales al universo del hombre en las actitudes del cristiano medieval. Sin ellos no podríamos, por ejemplo, entender la estructura social medieval que pervivió durante más de diez siglos. Sin embargo, la realidad fue muy diferente: el universo mental o, si se quiere, la alquimia mental que gobernó los espíritus de la mayoría de los cristianos se situaba más cercana a lo mágico que a lo racional y era más lindante a lo pagano que a lo religioso. Es aquí donde el concepto de *imaginario colectivo* entra a desempeñar un papel destacado.

A riesgo de caer en la simplificación se impone una primera aclaración a cerca del término *imaginario*. Podríamos decir que lo imaginario entra dentro del campo de las elaboraciones mentales y abarca todo un cosmos de realidades que no se identifican necesariamente con el mundo material pero que tienen tanta influencia como otros fenómenos más tangibles como, por ejemplo, el económico. Se trata de ver cómo en un determinado periodo los hombres han intentado comprender y explicarse el mundo que les rodea, es decir, de observar las representaciones colectivas que se han elaborado de él. Coincido con Castoriadis (2002) cuando afirma que la percepción histórica es la Historia del imaginario humano y de sus obras. El imaginario se manifiesta no solo en las obras de arte, sino además en todo aquello que tiene que ver con los actos humanos y sus creaciones: ideas, creencias, costumbres, manifestaciones de la cultura, civilidad, etc. De tal manera que, siguiendo con Castoriadis (2002), «Toda sociedad es una construcción, una constitución, creación de un mundo, de su propio mundo. Su propia identidad no es otra cosa que ese «sistema de interpretación», ese mundo que ella crea» (Cfr. Torija, 2012, p. 57).

Por ello sería fácil afirmar que cada civilización, cada cultura, cada sociedad tiene sus imaginarios. Los griegos de la antigüedad tuvieron no sólo a sus dioses olímpicos, sino a los personajes homéricos. Arquetipos donde el hombre, sus límites, sus carencias ontológicas, se ven retratadas, ensalzadas, cantadas y resumidas más de una vez y en las más diversas circunstancias. Porque, bien decía Ortega (1995), que el ser humano en un primer momento se inventa un plan de vida que va a ser una respuesta adecuada a las dificultades que la circunstancia le propone: «Ensayo esa figura de vida, intenta realizar ese personaje imaginario que ha resuelto ser. Se embarca ilusionado en ese ensayo y hace a fondo la experiencia de él» (p. 302). De aquí se deriva que a lo largo de la historia el hombre haya construido toda una serie de imágenes, símbolos, comportamientos y actitudes para llenar el vacío de lo inexplicable por la razón. Es el horror a este vacío explicativo lo que, por ejemplo, impulsó el surgimiento de los primeros imaginarios filosóficos: los mitos.

Durante la Edad Media, y hasta bien entrado el siglo XVI, se tenía la certeza de que el mundo era plano, de que alrededor de la tierra giraban el sol y los planetas. Se creía que debajo de la línea del ecuador se encontraba el territorio de los antípodas, seres que vivían cabeza abajo. Asimismo, se pensaba que más allá del *finis terrae* del mundo conocido (el Finisterre gallego y otros tantos finisterres a lo largo de la tierra) se encontraba el mundo de las tinieblas, del vacío, hábitat de monstruos fantásticos y terroríficos. Ese mismo imaginario que confeccionó las leyendas del Reino del Preste Juan y

de las Amazonas, o el mito del Dorado, fue el artífice de preparar la alquimia mental de unos pocos visionarios que impulsarán empresas descubridoras de tierras desconocidas en los siglos xv y xvi. Ahora bien, el imaginario también fue utilizado como mecanismo ideológico de control desde el poder temporal y también del espiritual, los cuales caminaron durante mucho tiempo de la mano. Este imaginario construido *ad hoc* supuso un poderoso anestésico de la población y constituyó un justificante de la verticalidad jerárquica: a partir del siglo xi, desde el poder se elabora un imaginario feudal de origen divino en el que se va a sustentar cuerpo social, «el cuerpo de la república». Se trata de una sociedad perfecta, reflejo del orden celestial, imaginada como un cuerpo humano donde unos oran, otros combaten y los demás trabajan. Cumplir con el papel que ha sido otorgado por Dios desde el nacimiento supone trabajarse la purificación para alcanzar la vida eterna. Así, la iglesia elabora imaginarios no solo para dar seguridad ante un mundo caótico, sino para apaciguar a las personas. El hecho de intentar rebelarse contra el orden social feudal supone desobedecer e ir en contra de la voluntad divina y, por consiguiente, la condena eterna. En un mundo donde la mayor parte de los hombres son analfabetos, los *mass media* de la época (sermones, arte, etc.) cumplen una función divulgativa fundamental de los imaginarios. Las catedrales góticas, por ejemplo, se llenan de simbolismo: desde las enormes vidrieras por donde penetra la luz exterior, que representa la luz divina con cuya iluminación se despierta la espiritualidad del creyente, pasando por los rosetones que encarnan la rueda de la existencia o los pináculos que imaginariamente nos conducen al cielo, hasta los cimborrios y bóvedas cuya luz descendente es la imagen presente de la misericordia divina.

Con el avanzar del tiempo se intensifica la función propagandística de la ideología dominante a través de la imagen, como en *El Jardín de las Delicias*, alegoría en tres etapas que encarna la caída del hombre, o los retratos triunfantes e idealizados de emperadores y reyes de los siglos xvi al xviii, que simbolizan el poder real y el triunfo del Estado. La Edad de la Razón, productora de monstruos, aunque parezca un contrasentido, tuvo también produjo sus imaginarios. A diferencia de épocas precedentes, el imaginario se construyó en torno a utopías, entendidas como las aspiraciones particulares de una sociedad. Este imaginario fue elaborado basándose en representaciones abstractas: libertad, fraternidad e igualdad. Los posteriores imaginarios románticos, sin embargo, evocarán paisajes lejanos, exóticos, ruinas no desprovistas de cierto tenebrismo, y se sustituye la razón ilustrada por el sentimiento. En nuestra época, la que llaman de la globalización, los imaginarios nos entran por los ojos a través de ese animal incombustible llamado televisión o a través de la virtualidad del ciberespacio. Estos imaginarios emparentados con el color verde del dinero nos amaestran y nos instigan a concurrir al delirante frenesí consumista. Pero hoy también, como en la Edad Media, algunos imaginarios están vinculados a concepciones milenaristas, sectas y locos de todo tipo que hablan del fin del mundo. Acordémonos hace varios años de las proclamas de videntes iluminados: ¡Arrepentiros pecadores! ¡Llega el 2012 de la catastrófica profecía maya!. Como hace mil años los *mass media*, con visiones apocalípticas del

fin, contribuyen a divulgar este viejo imaginario resultado de las permanencias históricas, porque, como diría el historiador francés George Duby «los hombres y las mujeres que vivieron hace mil años son nuestros antepasados. Hablaban casi nuestro mismo lenguaje y sus concepciones del mundo no estaban tan distantes de las nuestras. Existen analogías entre las dos épocas, pero también diferencias y éstas son las que más nos enseñan». Sin embargo, no parece que aprendamos muy rápido, porque seguimos reproduciendo la guerra, el terror, la muerte, y sus imágenes inducen en nosotros representaciones mentales que construyen un imaginario que es común a todas las épocas: el miedo.

Pero veamos, cómo desde el pasado y desde nuestro espacio geográfico más cercano se han ido configurando las mentalidades, y por qué somos como somos y no de otra manera.

Mentalidades e ideas en el México virreinal

Podemos comprobar cómo a través de la historia existen mentalidades muy diversas. A continuación, como caso ejemplarizante, vamos a abordar el de la mentalidad sexual en la Nueva España.

Desde la llegada del cristianismo a América, y durante varios siglos, las creencias dominantes en América vinieron impuestas por una religión culta basada en las ideas expuestas por los primeros padres y la escolástica medieval. A partir del Concilio de Trento, la Iglesia católica va a insistir en los dogmas medievales, añadiendo otros nuevos que dejaran su impronta moralizadora en la conciencia religiosa de la época. En un ambiente de escisión religiosa entre católicos y protestantes, en la que los unos tildaban de herejes a los otros y los otros a los unos, la situación propiciará el ejercicio de un mayor control no solo en la religiosidad de la población, sino en su moralidad y adoctrinamiento. Ahora bien, la realidad doctrinaria y el imaginario popular muchas veces, especialmente en América, donde se estaba gestando una sociedad sincrética, no siempre coincidían. A veces, incluso el propio imaginario reinterpretaba y adaptaba las creencias de la religiosidad culta a sus usos y costumbres. Así, por ejemplo, si atendemos a la representación de la realidad, es común que no existiera una clara diferencia entre el mundo natural y el sobrenatural; de ahí, la espontaneidad con que se recurría a la hechicería y brujería para ordenar el mundo cercano que rodeaba a los individuos, de cuya usanza habitual dan muestra los procesos inquisitoriales. Por ello, lo sobrenatural se va a manifestar de muchas maneras y en muchos ámbitos de la cotidianidad.

Ahora bien, en lo que se refiere a la sexualidad también una cosa será lo que los hombres entiendan por sexo, otra los términos en que lo hacen y otra cómo van a vivir o manifestar su sexualidad. Nos encontramos cómo también es este aspecto donde en ocasiones se entra en un conflicto dicotómico. Por un lado, está la ideología imperante proyectada a través de los discursos teológicos oficiales de la Iglesia, centrados en la idea de pecado, y los tratados de las leyes civiles. Por otro, la mentalidad, reflejada en el imaginario sexual de la gente. Entre ambos se encuentra la influencia y control moral de las auto-

ridades mediante la utilización de medios coercitivos. Una mentalidad, la del siglo XVI o XVII, diferente a la nuestra. Se trata, en suma, de una mentalidad donde conviven con naturalidad presupuestos antagónicos (antagónicos, al menos, para nuestros días): profunda religiosidad y conductas morales entendidas por la iglesia como transgresoras de la moralidad. Sin embargo, a partir del siglo XVIII, coincidiendo con la decadencia de la Inquisición y la llegada de nuevas modas y nuevas ideas desde la lejana Europa, asistimos a una transformación paulatina de los valores culturales y de las relaciones sexuales en ámbitos como la concepción del honor-virtud.

Pues bien, a través de distintos tratadistas, desde Santo Tomás, Fray Luis de Granada, fray Bernardino de Sahagún o fray Francisco de Lárrega, se puede asistir a cómo la ideología va construyendo los imaginarios sexuales de la sociedad y, a su vez, la manera en la que va a ejercer de mecanismo de control y represión moral. Los frailes intentaban «apoderarse del imaginario de los indígenas. No bastaba imponer la fe y los dogmas, cabía transformar las mentes. Los manuales de confesión que utilizaban los curas y los misioneros con los indígenas permiten seguir la manera cómo los confesores exploraban los sueños e indagaban las fantasías de sus fieles para mejor combatir la presencia del diablo o los deseos que la iglesia condenaba» (Gruzinski, 1994, p. 165). De esta forma, la Iglesia determinará los comportamientos en casi todos los órdenes de la vida y, por supuesto, cómo debía vivirse la sexualidad. La teología católica, racional y escolástica, concebía la sexualidad como el resultado del matrimonio legítimo cuyo fin último será la procreación y la formación de una familia. El matrimonio era bendecido por Dios a través de sus representantes en la tierra, el clero, y se consumaba mediante la unión carnal de la pareja. La familia se constituirá entonces en el modelo de vida para el cristiano. Por lo tanto, la Iglesia va a entender por comportamientos desviados todas las demás conductas sexuales llevadas a cabo fuera del matrimonio y cuyo resultado además no fuera la búsqueda de descendencia. Asimismo, el panorama normativo se completa con los discursos oficiales civiles a través de las leyes que imperaban en los reinos hispánicos, que son el soporte legal civil de los preceptos religiosos. Estas leyes, recogidas en la *Novísima Recopilación* y en las *Leyes de Indias* tienen su base fundamental en la legislación medieval castellana, *Fuero Juzgo*, *Las Partidas*, etc. que, con distintas modificaciones, estuvieron vigentes hasta el siglo XIX en España y América.

Por otro lado, a través de la investigación pormenorizada uno se percata de cómo la realidad de las conductas sexuales en el ámbito privado se cruza y transgrede en muchas ocasiones las regulaciones oficiales. Así, por ejemplo, hemos observado cómo la inmoralidad de las costumbres sexuales debió llegar a extremos insoportables para los procelosos y cristianos hábitos de Felipe II, porque la creciente «depravación» sexual trajo como consecuencia que en 1566 el rey firmara una pragmática que castigaba severamente «a los maridos que por precio consintieren que sus mujeres sean malas de su cuerpo» (*Novísima Recopilación*, lib. XII, tit. VIII); o, en 1639, cuando fue firmada otra pragmática real prohibiendo que «las mujeres se mostrasen tapadas, a pie o en coche, so pena de multa y destierro» (Cartas de Andrés Almansa, car-

ta 16, p. 302). Las costumbres a los ojos de las autoridades en los territorios hispánicos debieron estar ciertamente muy deterioradas, ya que en tiempos de Felipe IV, el Conde-Duque de Olivares creó una *Junta de Reформación* para combatir el libertinaje, la cual elaboró disposiciones, por ejemplo, contra el celibato, dada su inutilidad o para favorecer a aquellas personas que casaran jóvenes (Cartas, carta 10, 1623).

Como en otros ordenes sociales, el dualismo o la ambivalencia, si se quiere, también aquí se hace presente, lo cual no implica una doble moral como se entendería hoy en día. Observamos que, dentro de la mentalidad de una buena parte de la sociedad de la época, convivían con relativa naturalidad las devociones más sinceras con la espontaneidad de las prácticas sexuales, sin que ello supusiera para muchos miembros de la sociedad de la época una contradicción.

Consideraciones acerca de la construcción histórica de la identidad de México

Uno de los problemas con los que generalmente la filosofía se ha topado es dar la espalda a la vida y los problemas cotidianos del ciudadano común. Como ya observó Américo Castro, la filosofía europea ha hablado mucho de *vida*, pero al llegar a la «hora de la verdad» suele procederse como si tal noción no existiera. Precisamente encontramos una honrosa excepción a esa tendencia en la tradición del pensamiento hispanoamericano, en autores como Ortega, Unamuno, Gaos, Ramos, Ogorman, Villoro, etc. Llama la atención que estos autores logran abrir un espacio a esta reflexión por su enfoque heterodoxo de la deliberación filosófica, lo que les permite eludir el corsé de la especialización académica.

En una época actual en la que la posmodernidad se empeña en desconstruirlo todo, a partir del yo mismo podemos pensar en cómo se construye el yo colectivo. Por ello, en este apartado se procura rescatar la propuesta humanista de los siglos XVI y XVII, de ese Barroco que, tal como Arriarán expone, es la expresión de una modernidad fracasada, que constituye el meollo de nuestras identidades culturales. Nuestro enfoque será claramente transdisciplinario, es el proceso de la construcción del pensamiento y las mentalidades en México. Para ello vamos a centrarnos en el periodo novohispano, época de configuración del proyecto del México moderno. Ahora bien, el enfoque se lleva a cabo desde el rastreo de las mentalidades, como no podía ser de otra manera en este capítulo.

La construcción histórica de la identidad de México es algo inabarcable si se quiere ser preciso y mucho menos en unas cuantas cuartillas. Por eso, no es nuestra aspiración imprimir a este trabajo de un radical carácter teórico, ni siquiera le alentará un cierto aire sistemático. La idea no es pretender tapar el sol con un dedo, ni tan siquiera abarcar el grueso árbol que impide contemplar, muchas más veces de lo que desearía, el bosque del conocimiento. Antes bien, estas cuartillas que aquí expongo solo son el resultado de una serie de

cavilaciones, salidas de mi alquimia mental, que desde hace un tiempo vengo realizando a resultas de un ejercicio continuo de búsqueda de la intrahistoria a través de cotidianas sesiones de mirar mucho y, a veces, solo a veces, ver algo. Este *ver algo* me ha llevado a tener la convicción de que ese grupo de *desesperados* de España que llegaron a América sin idea de lo que se encontraron, tan denostados por su brutalidad y tan incomprendidos por esos *jueces* de la historia que sentencian el pasado con códigos del presente, terminaron construyendo América a imagen y semejanza de sus propios sueños.

Octavio Paz (1997) considera que tanto el mexicano, como la mexicanidad se definen como ruptura y negación, ruptura con el pasado histórico y negación de la tradición (pp. 225-226). Yo no estaría tan seguro de esta radicalidad. Es curioso observar cómo en la literatura que se ha escrito acerca de la mexicanidad nos encontramos con expresiones como «nos tocó el destino de ser conquistados por una teocracia católica (...), etc.» (Ramos, 1987, p. 28) o, más al cabo de la calle, escuchar otras como «los españoles nos invadieron, se llevaron nuestro oro (...), etc.» Pues bien, todas ellas son naturales y surgen del propio no-consciente, en términos de Ariès, del mexicano para integrarse en su mentalidad. Este espontáneo *nos* asocia directamente al mexicano de hoy, sin tamiz ni matiz alguno, con las culturas prehispánicas; tamiz y matiz que, por otro lado, no son necesarios porque se asume que se es heredero de ellas.

Por otra parte, la presencia de este componente mental no sólo es exclusiva del mexicano, ya que en gran parte de las naciones americanas se da esta misma asunción. Tal vez sea el componente necesario, aunque no suficiente, para poner de por medio tierra y océano con una ex-metrópoli cuyo proceso de separación fue, ya de por sí, traumático. Curiosamente esto no sucede, por ejemplo, en el caso de buena parte de los europeos con respecto a los romanos de la antigüedad. Se me dirá que, ciertamente, la tradición europea es greco-latina, pero los europeos no asumen ese *nos* de la forma que se hace en México. En Europa, la construcción de los Estado-nación y sus identidades se hizo definiéndose frente a identidades sincrónicas cercanas de otros Estado-nación, no contra identidades históricas alejadas en el tiempo y el espacio. Entonces, podremos decir que, seguramente, el componente indígena actual de la sociedad mexicana recuerda permanente el origen de la misma. Sin embargo, en otras naciones de nuestra América, como Argentina o Uruguay, sucede exactamente lo mismo a pesar de que, tras las guerras de la Independencia, hubo una depuración casi absoluta de este componente, y a pesar, asimismo, de sentirse los más europeos de América.

Permítaseme contar una breve experiencia personal. En 1992, varios intelectuales peruanos publicaron una carta dirigida al Rey de España reclamando el pago de la deuda, con cuenta detallada y justificada, a imagen y semejanza de un comprobante de supermercado (eso sí, sin ningún valor fiscal), por todo el oro que «los españoles nos robaron» y los daños morales que causaron, decían. La misma observación, con el mismo *nos* hacía una amiga mía, peruana en primera generación, hija de padre y madre emigrantes italianos. En estas dos actitudes quiero destacar tres detalles que llaman la atención:

primero, la ideología nacionalista se encabalga y sobrepone a la perspectiva histórica, es decir, se recurre a la historia para manipular el pasado asimilado totalmente al presente; segundo, se asume como propia una parte de la personalidad histórica del pasado que ya no existe y se condena al hombre del presente, considerado como el mismo sujeto histórico de un pasado remoto que tampoco existe, a pagar por los pecados cometidos por un hombre extraño a nuestro tiempo; y, por último, se lleva a cabo un juicio paralelo al que ya hizo en su día la Historia y se sentencia dos veces a dos sujetos históricos distintos, tan alejados en el tiempo como en su mentalidad. Santificamos o demonizamos el pasado sin comprender muchas veces el significado de sus categorías, imágenes y símbolos. Recurrir solo a los andrajos de la historia nos aleja de la comprensión de la misma.¹¹

Pues bien, el nos mencionado antes ha sido elaborado e insertado en la mentalidad del mexicano, bien fuera a través de la educación en las escuelas donde la ideología nacionalista ha representado un papel muy importante desde el Porfiriato, o bien fuera por reproducción cultural familiar a lo largo de su historia como nación independiente. Ello es el resultado de la traumática emancipación que tuvieron los americanos de España que rescató la llamada Leyenda Negra, real o exagerada, eso es secundario ahora, como modo de reafirmarse como identidad nacional autónoma de lo español y ello se ha proyectado hasta el presente. Lo indígena se asocia siempre a lo hereditario, es decir, supone, como dice Villoro (1987), «un legado que está en nuestra sangre más que en nuestra razón (...) Así, parece el mestizo simbolizar los elementos de un espíritu escindido, con nociones de sus componentes raciales» (p. 227). Sin embargo, en la actualidad el estereotipo que se proyecta del mexicano, que es la imagen que ofrece la televisión, es irreal o silencia parte de la realidad. Da la impresión de que para los medios de comunicación el buen indio es el indio invisible: se esconde al indio porque su imagen es obscena, en el sentido del teatro griego (fuera de escena). Si nos damos un paseo por los distintos programas de la televisión nacional observaremos cómo la mayoría de sus presentadores, conductores, actores, etc. que salen en la pantalla son racialmente *güeros*, lo cual no es si no una manifestación sesgada de la realidad. Ahora bien, el indio admirado es el indio mítico de las grandes hazañas culturales y civilizadoras, es un indio que no existe ya. Creo que esto es debido a que se necesitan héroes míticos, reales o no, para construirlo. México es un país donde el nacionalismo está más presente. Su proyecto nacional, en construcción permanente, necesita de alteridades respecto a las que definirse y diferenciarse. Primero, después de la independencia, fueron los españoles y, en la actualidad, a estos se han unido los estadounidenses. En los dos casos se observa una curiosa anfibología de rechazo y admiración a la vez.

1. No estaría de más releer a Marc Bloch (2001), para quien «una nomenclatura impuesta al pasado acabará siempre por deformarlo, si tiene como fin, o únicamente como resultado, la reducción de sus categorías a las nuestras, alzadas hasta lo eterno para tal propósito. Frente a esta etiquetas, no cabe más actitud razonable que eliminarlas.» (p. 168).

El ser humano, pues, es un ente que se crea y se define distintamente sólo en contacto con *los otros*. Por lo que respecta a esa peculiar relación amor-odio con la «madre patria», los otros son los españoles. Esos mismos españoles que también se sintieron *otros*, después de echar raíces en América, en relación con sus paisanos de la Península. Como muestra valga un botón: durante la guerra de independencia venezolana, un coronel español en las filas del ejército bolivariano, se jactaba de la intención de acabar con todos los españoles y, una vez muertos todos, decía se iba a suicidar para que no quedara ninguno. Es un caso extremo, loco, si se quiere, pero no es sino un reflejo de una realidad personal que experimenta la transformación enajenada de su mundo originario. En México, como reflejo de esta realidad, tenemos una expresión no tan barroca pero igualmente explícita: «*mueran los gachupines*». Pues bien, esta manifestación que, de manera más bien folclórica en nuestros días, continúa escuchándose cada 15 de Septiembre, este renegar de una parte de nuestro yo colectivo es, al fin y al cabo, una manera de revelarse contra España a la española (Ramos, 1987, p. 31.). Esta actitud no es meramente mecánica, sino que además se ajusta con facilidad a un contexto ideológico sistemático. Con ello quiero decir que los signos son los que hacen la conciencia, y no al revés. Esto es el desenlace en el que la conciencia, que diría Bajtín, «es conciencia sólo cuando se ha llenado de contenido ideológico (semiótico)» (Gómez, 1998).

Lo cierto es que, si bien se reivindica un origen y se procura desdeñar el otro, el ser mexicano está a caballo de estas dos tradiciones, más otras que se fueron incorporando posteriormente. La construcción mental de México se ha llevado y se lleva a cabo a través de un largo proceso de sedimentación de mentalidades. México no existía antes de 1520, como no existía América antes de 1507. De la misma manera, tampoco existían los mexicanos. Había mexicas, mayas, totonacos, zapotecas, tarascos, etc. El mexicano, lo mexicano comienza a nacer con la primera generación de mestizos. El mestizo, germen del alma mexicana, es un *es* y un *no es*, un *vivir* y *no vivir*, como el barroco con el que se identificó, como el mexicano y, por qué no decirlo, también como muchos españoles. España y América son productos del Barroco, de la decadencia de sus imperios. El mestizo es, pues, el resultado de una decadencia no planeada, no esperada. Octavio Paz (1997) lo singulariza brillantemente en el «mito de la chingada» operado por igual, aunque por motivos diferentes en unos y otros (peninsulares, criollos, indios y mestizos) El mestizo, sin embargo, va a oficiar como arquetipo de este mito: negado por la familia de la madre (violada y vencida) y por su padre (violador y vencedor), se identificaba secretamente con éste, en tanto que era su *padre*, al igual que toda la sociedad española, lo rechazaba como *no es español*, ya que además de ser *medio indio* es hijo ilegítimo. El elemento materno, en realidad, es negado en tanto que las madres son perdedoras de la historia, siendo simbólicamente asumido por la Virgen de Guadalupe. De esta manera, quedará pues un vacío paterno que tiene que ser llenado por algo o por alguien. El padre se negó a hacerlo, y la madre india, además de ser rechazada, no lo podía suplir (el «tener poca madre» en el lenguaje actual de México denota una persona desvergonzada y despreciable)

Así, este vacío paterno es llenado por una *madre* ilusoria, no india y, por tanto, inexistente. ¿Resultado? La transposición de esa madre ilusoria en lugar del padre real, todo ello manifestado en el término *madre patria* para referirse a España (símbolo en realidad del padre). Así, el «Edipo trastocado del mestizo se patentará quizá en una actitud ambigua: un gran y sincero amor por España y a la vez en resentimiento hacia ella por el rechazo del que fue objeto» (Paz, 1997, p. 25). Por ello, el mestizo se adhiere, por una parte, a lo español y, por otra, mantiene presente e interiorizado su pasado indígena. Villoro concreta lo europeo en lo *reflexivo del Yo* y lo indígena en la parte espiritual que «se escapa a nuestra racionalización» (Villoro, 1987, p. 226).

La llegada del cristianismo a América supuso una auténtica conmoción que revolucionará las mentalidades existentes. La mudanza de la concepción tradicional del tiempo circular mesoamericano a la del tiempo lineal cristiano necesariamente tuvo que afectar la cosmovisión de las culturas de estas tierras. No es de extrañar que la cultura popular se afiliara al tiempo circular de la liturgia cristiana, como muchos siglos antes lo habían hecho los indígenas de la Península Ibérica cuando se impuso el cristianismo en sus territorios. En tierras mexicanas, los indígenas en contacto con los ladinos comienzan a experimentar una metamorfosis mental y cultural que se hará más patente en los siglos xvii y xviii.²² Por su parte, los españoles que llegan a tierras americanas comienzan a dejar de serlo, o al menos no lo eran ya de la misma manera que sus paisanos peninsulares. ¿Qué quiero decir con esto? Que, del caos cultural que se produce con la reciprocidad de intercambios, se va a originar una nueva mentalidad, novedosa con respecto a la que tenían los unos y distinta a la que trajeron los otros. La anarquía del mexicano y el papel que juega la religiosidad o la muerte dan buena cuenta de ello. Más allá de situaciones políticas, ideológicas, económicas o sociales, cuyo papel es incuestionable, las circunstancias mentales o, si se quiere, las mentalidades desempeñaron una labor fundamental, es decir, las actitudes que se presentan frente al mundo, frente a la vida, frente a la muerte. La mentalidad es aquello que cambia con mayor lentitud, a través de ella nos podemos asomar a nuestro pasado y acercarnos a su comprensión más allá de fríos datos estadísticos o discursos ideológicos. Ahora bien, no serán las ideas de Santo Tomás o de San Agustín o el escolasticismo decadente, por mucho que se empeñara la Iglesia, las que dirigieron los espíritus de los habitantes de la Nueva España durante tres siglos, sino las nebulosas mentales en las que los ecos deformados de sus doctrinas, migajas depauperadas, palabras fracasadas sin contexto, han desempeñado su papel (Le Goff, 1980, p. 95). Pero también una mentalidad no puede construirse sin sistemas culturales, de valores, de creencias, etc., que cada generación los mantiene e, incluso, los va reelaborando y, así, evolucionan, como lo hace también la propia historia, la cual no es inmóvil.

Siempre he tenido el convencimiento de que el ser hispánico en su mentalidad es ácrata sin saberlo, es decir, se rebela contra toda imposición de

2. A la hora de hablar de cultura coincido con la idea de que «es una función del espíritu destinada a humanizar la realidad», que diría Samuel Ramos (1987, p. 86).

poder, sobre todo si proviene de otros ajenos a su grupo o es consecuencia de una imposición del poder considerada como arbitraria. Esta rebeldía se ha manifestado a lo largo de toda la historia en actitudes como, por ejemplo, la del movimiento cristero reaccionando contra la política anticlerical de Plutarco Elías Calles. Y esto es porque creemos que sólo en nuestro yo se encuentra la fuente de toda certidumbre y de todo derecho.³³

En este sentido, gran parte de la historia mexicana y española de los siglos XIX y XX parece cortada por el mismo patrón. Una historia que demuestra que caudillos, revueltas, levantamientos populares, pronunciamientos militares, intentan negar el estado centralizador, contemplado como autoritario. Y, todo ello, lo constatan los quince instrumentos constitucionales que hubo en México en 180 años, los mismos curiosamente que en España, así como los incontables cambios de gobierno que hubo a lo largo de todos esos años. Pero esto no debería entenderse como algo novedoso propio de los siglos XIX y XX. En la época virreinal el dominio político que, si se quiere, correspondía a la Corona española, fue respondido desde los primeros momentos de la conquista por la adquisición, *motu proprio*, de una autonomía de los súbditos de Su Majestad en tierras americanas.

Para bien o para mal, los pueblos hispánicos, las Españas, como antaño se decía, son imaginativos y a la imaginación no puede replegarse a la imposición y al orden. De ahí, que no nos extrañe que durante tres siglos, yo diría que igual más, cuando llegaba una ley o un decreto desde un poder centralista y centralizado a miles de kilómetros de distancia fuera común en tierras americanas el «recíbese pero no se cumpla». De ahí, también los denodados intentos de los Borbones en el siglo XVIII por centralizarlo todo. De ahí, asimismo la respuesta en forma de revueltas populares durante varios siglos en nuestra América.

La anarquía del mexicano no es el resultado de, un malentendido, a mi juicio, individualismo español del que habla Samuel Ramos (1987), adscribiéndose a la teoría de Salvador de Madariaga. No. No comparto la idea de que «el español de ultramar era tan individualista como su hermano Europeo» (p. 30). Cuando se afirma esto de manera tan categórica caemos en la imprecisión. No cabe duda que todos los seres humanos somos individuos, seres únicos, pero también somos seres que vivimos en sociedad, y el vivir en sociedad une a los hombres a sus semejantes. Lo que separa y caracteriza a los pueblos no es su individualidad singular o colectiva, nunca ausente por otra parte, sino el contenido de valor que en ella se ponga. El protestantismo, por ejemplo, fomenta la individualidad: un Dios individual frente a un creyente individual, sin puentes colectivos ni intermediarios entre ellos. El mundo anglosajón tiene más razones de ser considerado individualista, partidario de la libre conciencia, del libre mercado, del libre cambio y da la diferenciación de las actividades laboriosas (Castro, 1987, p. 202). En cambio, para el mexicano, y en general

3. Esta expresión es atribuida a Francisco Pi y Margall, presidente de la primera República Española, recogida en el prólogo a las obras de San Juan de la Cruz. Citado por Américo Castro (1987, p. 241).

para los hispánicos, se piensa en su rebeldía contra toda norma impuesta, es decir, se piensa en un separatismo de la persona. Desde esa perspectiva, no es entonces sorprendente que Erasmo, desde su falta de comprensión de la mentalidad hispánica, dijera aquella lapidaria frase de «non placet Hispania». Erasmo consideraba al español un desenlace de judíos, moros y cristianos, y esta precipitación de realidades le había convertido en un heterodoxo ignorante y supersticioso, de lo cual en sus últimos días se arrepintió.

Nuestra mentalidad, como el Barroco, como lo barrocos que somos, es un mundo que se alimenta de los contrastes, muchas veces, si se quiere, surreales. El realismo mágico que tanto llama la atención en el occidente racional y racionalista, desarrollado pero decadente de imaginación lírica, puede ser una buena muestra. Nuestra vida se sitúa, más bien, entre la inercia y los arranques de voluntarismo en los que la persona saca todo lo que de valor hay de sí en momentos oportunos (quiero acordarme ahora de los arranques de solidaridad colectiva en tiempos de dificultades) El mexicano se debate entre la insensibilidad política y social, en un «me vale madres», y las violentas revueltas que vienen dándose desde el siglo XVIII; entre la apatía por transformar la riqueza natural y el uso de los bienes públicos como si fueran propios (la corrupción no es otra cosa que debilidad o total ausencia de estado); entre las formas arcaicas, casi inmóviles, de vivir y la asunción de los modelos más modernos, de última generación, importados de fuera. Unamuno para el caso español, gemelo del mexicano, lo sentenció con la frase lapidaria de «que inventen ellos». ⁴ Antes de cualquier gran proyecto, por ejemplo un campeonato mundial de fútbol, se exageran las expectativas de triunfo, pero cuando inevitablemente se produce el fracaso, se culpabiliza de éste al árbitro, a una confabulación, al mal estado del terreno, al clima, a la mala suerte o al empedrado. Todos nuestros males son obra de los demás o, como creía don Quijote, ocasionados por «encantadores».

Por eso, ese llamado «individualismo rebelde» habría que cambiarlo por el de «absolutismo personal», que diría don Américo Castro, o por el de emancipación de la realidad; porque, como respondió alguien muy pobre que se negó a votar por un diputado que no era de su agrado, a pesar de haberle ofrecido dinero por su voto, «en mi hambre mando yo». Esta rebeldía se ha manifestado en representaciones tan pintorescas, como la que podemos leer en un edicto de 1651 del Tribunal de la Inquisición, por el cual se obligaba a

4. Esto supone la misma sentencia que purgan los mexicanos: «Nuestro grito es una expresión de la voluntad mexicana de vivir cerrados al exterior, sí, pero sobre todo cerrados frente al pasado». (Octavio Paz, 1997, p. 225). Lo que ya no aseguraría tanto es que sea una negación del pasado. Precisamente, al recordar el pasado dorado y heroico, la desazón es mayor en la actualidad al observar que de él solo quedan reliquias. Los mexicanos sienten que fueron herederos de grandes imperios, el azteca, el maya, que dominaron el mundo, al menos el mundo conocido por estos, así como del español. Los españoles durante mucho tiempo también transitaron por un vía crucis melancólico de un pasado glorioso y los paraísos perdidos donde en su imperio nunca se ponía el sol. El impacto psicológico de la pérdida del imperio supuso un enclaustramiento en sí mismo, en un olvido temporal de los mundos que le rodean y se tradujo en un culpar a todo el mundo, menos a uno mismo, por supuesto, de aquella pérdida y las calamidades que siguieron. Por ello, y parafraseando a Ortega (1922), «gravitan sobre nosotros tres siglos de error y de dolor: ¿cómo ha de ser lícito, con frívolo gesto, desentenderse de esa secular pesadumbre?» (p. 20).

«(...) todas cualesquier personas, de cualquier estado y calidad que fuesen, que supieren o hubieren oído decir qué persona o personas con poco temor de Dios Nuestro Señor, fueron los que quitaron la cruz de madera que estaba en su peana, enfrente de la iglesia de Santa María de Gracia, y la habían arrojado al suelo con menosprecio y borrado las letras INRI, las manifestasen dentro de cierto término, so penas graves» (Guijo, 1986, p.148).

En fin, estas no son más que manifestaciones de un quiotismo tan sobrado de presunción como de falta de recursos.

Capítulo 2

Nihilismo y vacuidad como condición posmoderna

Hoy día se escucha a nuestros mayores que el mundo va a la deriva, que no saben qué va a pasar, que vamos cuesta abajo y sin frenos, que el mundo se mueve por la filosofía del pelotazo o búsqueda del dinero fácil y el hedonismo. Las gentes bienpensantes de misa y comunión diaria coinciden en esta observación: dicen que ya no hay valores, que el hombre se mueve por el egoísmo y la individualidad. En lo personal, dudo que no existan valores, al menos, estoy convencido que el valor fundamental por el que nuestras sociedades se mueven es el del dinero, que posibilita el desenfreno del consumo y el imaginario social de la búsqueda de la riqueza, el *status* o el reconocimiento. Es cierto que el ser humano es ególatra e individualista, pero también puede ser altruista y solidario. Ahora bien, no es menos cierto que el deseo se pasea en papel moneda o tarjeta de crédito y nos vuelve creyentes de nosotros mismos y nuestros deseos. No hace mucho era común «el hoy por ti y mañana por mí», en nuestros días de deriva, de nihilismo existencial hemos caído en el «hoy por mí y mañana también» y, como decía mi sabio padre, «y el que venga atrás que arree». Los demás van siendo lo de menos: los que se mueren de hambre, de calamidades, de guerra o de persecuciones irracionales, los vemos por la tele y «¡pobrecitos!, qué terrible desgracia, qué injusta es la vida...», pero no es nuestra culpa, no somos responsables, qué se puede hacer cuando el mal ya está hecho, lo único que nos resta es lanzar un «Diosito, Diosito que me quede como estoy». Es de entender, sobre todo en un mundo en el que las demandas de las sociedades son ilimitadas, sin embargo, los recursos, no. Apenas ahora, después del fallecimiento del primer hombre blanco en suelo Europeo por este virus, nos estamos «empezado a enterar» de que el Ébola mata a miles de personas en África todos los años. Libertad, igualdad y fraternidad son valores a la baja, trasnochados, en un mundo de pura interpretación y donde cualquier interpretación es igualmente válida que otra. Esto no es más que el relejo de una sociedad en cambio donde también el cambio de valores ha sido evolutivo.

La genealogía del mal: el nihilismo nacionalsocialista

Los monstruos existen pero son demasiado poco numerosos para ser verdaderamente peligrosos; los que son realmente peligrosos son los hombres comunes

Primo Levi.

Si nos atenemos a los principios éticos y a un sentir general, es verdaderamente aborrecible y lacerante, no sólo para la conciencia moral, sino para los más elementales sentimientos de humanidad las atrocidades cometidas por los nazis contra judíos, gitanos, eslavos, comunistas, homosexuales, disidentes, y población civil no combatiente, sobre todo contra niños y mujeres. Es esta radicalidad de la actuación de los nazis la que hizo que la maldad que desarrollaron sobrepasase cualquier límite, exceda nuestra capacidad de comprensión y haya causado uno de los colapsos más profundos que ha sufrido la civilización moderna.

El mal, definido por nuestro Diccionario de la Lengua Española señala que es «lo contrario al bien, lo que se aparta de lo lícito y honesto». En este sentido, el bien sería la virtud de hacer lo que se considera como moralmente bueno. Por lo tanto, el mal no sería la falta de bien, sino lo opuesto al bien. Es decir, el mal sería lo que no es bien, lo que hace daño, lo que hace sufrir, lo que degrada al ser humano. Es motivo de reflexión qué tipo de fuerzas espirituales o convicciones ideológicas pudieron llevar a los hombres de las SS, a los miembros de los Einsatzgruppe a cauterizar su conciencia y degradar su humanidad al grado de no sentir ninguna simpatía por niños aterrorizados por haber sido separados de sus padres y tratados como desperdicio; o por madres angustiadas, separadas de sus hijos y sin ninguna esperanza de sobrevivir. Para los nacidos en la postguerra, esta crueldad, esta inhumanidad sin límites ha planteado un gravísimo problema de comprensión. ¿Cómo es posible que la patria de Bach, de Goethe, de Beethoven haya engendrado un régimen basado en el terror, y que éste no sólo fuera acogido rápidamente, sino que además contara con el apoyo de gran parte de una sociedad culta y desarrollada?

¿Cómo se entiende que un Wagner pudiera en un momento escribir los hermosos acordes de Tristan y al momento siguiente pedir el exterminio de los judíos? ¿Qué hizo que la maldad nazi sobrepasase cualquier límite imaginable? No hay consenso entre los historiadores sobre el porqué de todo ello. Ahora bien, sostener como más de un historiador ha defendido que la Alemania en los años 30 llegó a ser como fue debido al fracaso del sistema político liberal en el siglo XIX y el dominio del conservadurismo en Alemania, o argumentar que el Tercer Reich fue un fenómeno aislado y que poco tenía que ver con la Historia de Alemania, o que fue el resultado de las consecuencias que siguieron a la derrota del Imperio alemán en la 1ª Guerra Mundial, es ofrecer una explicación insuficiente y epidérmica de todo un proceso histórico más comprensible a través de la larga duración. Tampoco es suficiente

la explicación que se emplaza en el «Hitlercentrismo», es decir, que sitúa a Hitler en el origen de todo. El sadismo, la locura o el fanatismo no son explicaciones suficientes para elucidar todo un periodo de la historia de Alemania y de Europa caracterizado por los crímenes masivos de Estado, la pasividad y el silencio ante ellos, cuando no colaboración, de toda una sociedad. En este sentido coincido con Todorov (1993) en que la explicación no debe buscarse en las características del individuo, sino en las de la sociedad que impone «imperativos categóricos» como el militar para asesinar fríamente a miles de personas (p. 133). En lo que ya no estaría tan de acuerdo con Todorov es en establecer como eje principal de la interpretación de dichos crímenes el carácter totalitario de la sociedad. Sin que descarte como explicación las tradiciones culturales y nacionales, Todorov se cuestiona más adelante por qué en Alemania y no en Francia. Su respuesta apunta hacia que todos aquellos que cometieron crímenes atroces «no son seres humanos diferentes de los de otros países», pero sí lo es el régimen político en el que viven. Ahora bien, creemos que la mentalidad, elaborada precisamente a lo largo de muchos siglos por las tradiciones culturales y nacionales, sí debiera tener un peso muy importante dentro de cualquier análisis y explicación de esta manifestación del mal del hombre. Bien es cierto que el antisemitismo cultural y religioso fue muy común en Europa desde la Edad Media pero, por qué fueron los germanische el brazo ejecutor del mal, o por qué en Alemania se centró este mal, por qué no en Francia o Inglaterra, como se preguntaba Todorov, es la pregunta que se debe responder. Tal vez una primera pista nos la ofrezca Elias (1989) cuando establece la existencia una clara oposición entre «cultura» y «civilización» en Alemania (pp. 57-82). En este sentido, el concepto de «civilización» implica la autoconciencia de Occidente: todo aquello que manifiesta su peculiaridad, como los avances técnicos alcanzados, el desarrollo científico o la concepción del mudo. La palabra civilidad, queda en un segundo plano para los alemanes, ya que la noción que define quiénes son es el de «cultura» (Elias, 1989, p. 52). Se podría entender, así, que el término civilización explica el «yo» nacional de adentro a fuera, es decir, de manera exógena; mientras, el concepto de cultura para el alemán se llevaría a cabo desde dentro hacia adentro, es decir, endógenamente. Y es precisamente la noción de cultura o Kultur, en alemán, la que significa las peculiaridades del alemán y enfatiza las distinciones con otras naciones, es decir, tiene un carácter eminentemente diferenciador. Este distanciamiento entre civilización y cultura en Alemania se hizo evidente después de la firma del Tratado de Versalles fundamentalmente porque la guerra se llevó a cabo y fue ganada por las potencias aliadas en nombre de la Civilización. Se produce a partir de entonces un repliegue de Alemania hacia sí misma, un regreso al refugio de la kultur, origen y destino de toda identidad germánica, porque la salvación de Alemania no va a venir de fuera, tiene que llegar desde dentro. El nacional-socialismo encontrará aquí el abrevadero oportuno para crecer y desarrollarse como movimiento de masas.

Soy nihilista porque el mundo me ha hecho así.

Nunca más que antes somos conscientes de que estamos asistiendo a una época crítica: el ejemplo lo padecemos a diario con los efectos de la crisis económica que experimentamos desde hace varios años y que no tiene por dónde resolverse. Sin embargo, esta crisis no es el resultado de una mala noche que ha podido tener nuestra sociedad moderna. La crisis actual hunde sus raíces en tiempos más remotos, un proceso histórico que se origina en la crisis de la conciencia moderna y que se manifiesta por la ausencia radical de fundamento, por la crítica a los grandes valores proclamados por la modernidad ilustrada. Después de que Nietzsche matara a Dios, la posmodernidad enterrara a la filosofía y al arte, Alain Minc o Francis Fukuyama han querido matar la historia, Samuel Huntington, vidente civilizatorio, ha predicho un próximo y destructivo choque de civilizaciones, otros han declarado oficialmente la muerte de la política y del estado a manos de la economía y el mercado, etc. Después de esto, ¿qué nos queda? La nada, un mundo resuelto por puras interpretaciones donde todo es válido, en fin, un mundo Matrix en el que no conocemos a ciencia cierta quién es el que mueve los hilos.

El ser humano actual se encuentra más perdido que nunca en un maremagno de símbolos, signos e interpretaciones que intentan dar sentido a una existencia confusa, en un mundo que cree entender: hoy, más que cualquier otro tiempo, gracias a la cacareada *sociedad del conocimiento*, la información que poseemos es infinitamente mayor y más completa que la de un hombre, pongamos el caso, de la Edad Media. Todos estos conocimientos que se abren ante nuestros ojos, la revolución tecnológica o las transformaciones culturales, resultado de los intercambios culturales entre las diferentes culturas facilitados por la globalización de las comunicaciones, han hecho más complejo el panorama. Este proceso que se está llevando a cabo en las sociedades actuales -resultado del descrédito de creencias y valores que se creía hasta no hace mucho como firmes y sólidas-, en muchos casos, vemos cómo ha caído en la negación de todo principios político, social y religioso. Hoy día, como contaría Joaquín Sabina, «las niñas ya no quieren ser princesas, y a los niños les da por perseguir el mar dentro de un vaso de ginebra», es decir, se prefiere aislarse del mundo, o construirse uno paralelo y de ficción en las redes sociales, o recluirse en las drogas sintéticas y el alcohol.

Y después de la nada... el vacío

Es muy posible que estos nuevos modelos de sociabilidad sean el resultado de una kunderiana insoportable levedad del ser, de ese vacío existencial que le conduce al ser humano a refugiarse en artificios como forma de huir del vacío o de llenarlo. Y, es que, es universal de todo tiempo y cultura el temor del hombre al vacío. Recuerdo con cariño las explicaciones de un admirado catedrático de historia del arte sobre lo abigarrado de la decoración barroca como necesidad de llenar todos los espacios, provocado por un inquietante *horror*

vacui. Es ese mismo *horror vacui*, que le suscita la falta de conocimiento o incomprensión de la realidad, lo que lleva al ser humano a dar respuestas irreales o engañosas a sus necesidades explicativas del mundo que le rodea antes que hacer frente al aterrador vacío. De este terror se sirven unos pocos, los poderosos o las más vivos, para hacer su particular agosto de beneficios, sean económicos, políticos, sociales o de otra índole. En muchas partes del mundo muchos individuos más que nunca se mueven por intereses estratégicos: la ética queda relegada a un segundo plano ante el interés pragmático y los beneficios, dejando subordinada la moral o la moralidad de los actos. Las leyes son acatables siempre y cuando sirvan para ponernos en ventaja frente a los competidores, es decir, cumpliré la ley cuando me convenga. Se trata de un todo vale, seguido de un sálvese quien pueda, esperando uno mismo a ser uno de los privilegiados que se encuentre dentro de un imaginario bombo salvífico. Leemos en la prensa día sí y día también casos donde los poderosos siguen esta máxima, ejemplos abundan: vemos cómo los estados están al servicio de las grandes multinacionales, *holdings* y grandes bancos, que van minando la esencia misma del Estado independiente, su soberanía. Otro ejemplo más: en el sistema democrático se da la paradoja de permitir que personajes de talante totalitario y antidemocrático lleguen al poder y socaven las bases soberanas y democráticas del Estado, como ha sucedido en países como el caso de Venezuela. Cuando las reglas del juego democrático no me sirven para mis fines, las cambio. Vemos cómo cuando llegan al poder procuran hacer lo necesario (cambiar las leyes, la constitución, etc.) para perpetuarse en él. Y, cuando esto no ha sido posible, llegan al extremo de darse un autogolpe de estado para liberarse de la oposición parlamentaria, como sucedió en los años 90 en el Perú con Alberto Fujimori.

¿Qué pasa con el hombre de hoy? En general, una sociedad hedonista y del disfrute como las sociedades occidentales del *Estado del Bienestar* se aboca, o mejor dicho, se desboca hacia la indolencia. La cultura burguesa de nuestros días, sustentada en el *parecer* más que en el *ser*, ha evolucionado hacia una especie de individualismo perverso, insolidario, que mira de reojo las desigualdades y la justicia social. Sólo cuando ve correr peligro de la comodidad de ese estatus «privilegiado» y el pánico y la desesperación llaman a la puerta de una casa hipotecada que ya no pueden pagar, se pierde el empleo, y se llega a la imposibilidad de pagar tarjetas de crédito nutridas de compras a meses sin intereses, es sólo entonces cuando, parafraseando a Albert Camus, los hombres comienzan a vivir a la altura de su desesperación y se rebelan. Es en este punto en el que pueden llegar a ser para el sistema el peligro. Sobre él, advertía Walter Lippmann, al convertirse las masas en «el rebaño desconcertado que brama y pisotea», que tiene la *osadía* de exigir la participación activa dentro del sistema democrático y en la toma de decisiones que les afectan. El *Estado de Bienestar*, entonces, ha venido siendo un *soma* que ha mantenido a estas masas embrutecidas sin capacidad de pensar por sí mismas, incapaces, incluso, de comprender lo que estaba sucediendo a su alrededor. Los vacíos existenciales de estas masas han sido colmados, con el pan espiritual de las religiones y de las creencias manipuladas, y con el

circo elaborado a través de los *mass media* y de las nuevas tecnologías. Con ello se han conseguido alcanzar dos resultados: hacer más soportable la realidad de esos vacíos y mantener adocenada o anestesiada a la sociedad. Para que el individuo, individuo social, pueda liberarse de las cadenas de esta esclavitud tiene que ser, en primer lugar, consciente de dicha esclavitud. Sin embargo, esta consciencia está sistemáticamente impedida por la constante aparición ante sus ojos de ilusiones o paraísos irreales pero con apariencia necesaria. Las necesidades aparentes, provengan de las alturas del poder, del bombardeo propagandista de los medios masivos o de religiones y creencias provisoras de edenes, opacan la realidad de las cosas y dotan de placeres sublimados pero fugaces y facilita la sumisión de cualquier tipo de disidencia.

La huida de la realidad del hombre actual sometido a un nihilismo cada vez más aberrante es constatable hoy día, tal vez por aquello que decía Ortega (2008) en *Pidiendo Goethe desde dentro* de que «todos sentimos nuestra vida real como una esencial deformación mayor o menos de nuestra vida posible (...)» (p. 126). Esta huida de la realidad ha relativizado las grandes religiones, ha convertido a Dios en un ente quimérico, manipulando sus creencias y dogmas a imagen y semejanza de esa «vida posible». Si bien las sociedades actuales están profusamente laicizadas, sin embargo, el mundo de los dioses se ha multiplicado de manera directamente proporcional al descrédito de la religión. Cada uno de estos dioses, por su puesto, amerita su propia iglesia (hasta Maradona tiene la suya), sus propios dogmas, su propia liturgia y, así, vemos cómo la cosecha de dioses nunca se acaba. Todo ello ha detonado un proceso de inflación divina que desacredita más las otrora asentadas creencias religiosas. Y esto se está dando hasta tal grado que estas *nuevas* religiones están incluso deformando las *nobles* intenciones de las disidencias sectarias de las grandes religiones. Si históricamente muchas religiones surgen como un desprendimiento sectario y herético de una religión ya establecida —así sucedió, por ejemplo, con el cristianismo respecto del judaísmo—, en nuestra época la nuevas religiones se configuran con un colage variopinto de ideas, credos, dogmas y rituales, recogidos de aquí y de allá (la ciencia, la naturaleza, el sexo, los mitos y dioses ancestrales, lo paranormal o los ovnis) pero con el fin mesiánico de siempre de la salvación. Surgen así estructuras eclesiásticas *ad hoc* basadas en la autonomía del consumidor, las cuales son el resultado palmario de la libertad de elección y el pluralismo.

No se trata aquí de establecer una valoración de qué religión o creencia religiosa o parareligiosa es mejor o cuál es más destructiva para el hombre, no. Al fin y al cabo, cada uno es ¿libre? de elegir la creencia o sistema de creencias, ideología o filosofía que mejor le obnubile, le esclavice, le confeccione ilusiones escatológicas o le llene los vacíos explicativos de su realidad mundana intrascendente. Porque, al fin y al cabo, como dijo Gorgias en aquellos lejanos tiempos de la Grecia antigua, nada existe en absoluto y, eso, es absolutamente cierto. Si nada existe en absoluto, si ese nihilismo gobierna nuestra existencia, cualquier forma de llenar el vacío explicativo de un mundo aparente es tan válido como las demás.

Este relativismo ha traído consecuencias, si no perturbadoras, sí bastante discutibles, sobre todo cuando nos encontramos con grupos o movimientos, que pudiéramos denominar, «políticamente correctos» que rechazan cualquier jerarquía de valores, para los que todas las culturas merecen el mismo respeto; o movimientos defensores de los animales para los que la vida de un animal vale tanto como la de un ser humano. Esto en muchos casos lleva a relativizar algo tan fundamental como los valores universales. Estos están necesariamente por encima de cualquier cultura. Sin embargo, se nos han planteado elementos, que podríamos denominar culturales –como la democracia, el sistema liberal-capitalista o los valores occidentales–, como valores universales (se ha tildado este hecho desde el relativismo y el pluralismo cultural como etnocentrismo). De la misma manera, defensores del relativismo cultural piensan en que las culturas minoritarias se respeten aparte, sin intervención externa, aisladas, en especie de *ghettos* que preserven su identidad y pureza. Por su parte, aquellos que abogan por el pluralismo cultural defienden que todas las culturas son iguales, por lo que presuponen la posibilidad de una convivencia armónica dentro de un marco de respeto recíproco. Se nos plantea aquí, como diría Gustavo Bueno (2002), estas tres opciones como disyuntivas entre las cuales hay que elegir, por lo que no cabe aquí hablar

de conflictos de culturas, o de conflictos de civilizaciones; tampoco cabrá hablar de integración o de expansión de culturas. Todas estas expresiones habrían de ser reexpuestas en términos de conflictos de elementos culturales, o de integración, o de difusión de elementos o rasgos culturales. Por ello, quien considere a un elemento cultural (pongamos por caso, el sistema democrático) como universal, no podrá sin más ser acusado de etnocentrismo. Menos aún podrá ser acusado de etnocentrismo (o de monismo cultural) quien reconozca y defienda la universalidad del teorema de Pitágoras, como elemento desprendido, no ya de la cultura griega, sino de toda cultura, como estructura válida para todas las culturas, por encima de cualquier relativismo (p. 3).

Es difícil adoptar, una posición o una perspectiva porque, te pongas donde te pongas, en este mundo de colores, posturas e identidades en el que nadie queda fuera de una, te cae el descalificativo o la sentencia del gran cantautor flamenco Camarón de la Isla: «Me critican porque bebo/ y me gustan las mujeres, / lo mismo que te critican si no te gustan ni bebes.

Capítulo 3

Cultura e identidad en un mundo global

En nuestra época la cultura e identidad son parte de los elementos principales que van a desempeñar un destacado papel como fuentes fundamentales de la realidad de los individuos contemporáneos. «¿Quiénes somos?, ¿de dónde venimos?, ¿adónde vamos?» son tres preguntas que el hombre ha intentado responder a lo largo de la historia. Pues bien, tal vez sea la primera de ellas la que más inquietudes ha creado y crea. Dentro del ámbito cultural, ésta es sin duda la pregunta. La pregunta que responde fielmente a la búsqueda de lo que conocemos por *identidad*. Nuestro diccionario de la lengua española define *identidad* como la «cualidad de lo idéntico», es decir, aquello «que es lo mismo que otra cosa con que se compara». Si bien existen universales dentro del concepto de hombre que se repiten independientemente del tiempo histórico, el espacio geográfico o las circunstancias, sin embargo, y aunque parezca contradictorio, el momento histórico y lugar originario son fundamentales para entender el surgimiento de la cultura. Esto ha hecho que la naturaleza humana no haya sido comprendida en su uniformidad sino en su diversidad, lo que ha impuesto las identidades sobre la propia naturaleza humana. Para Bueno (2004), la identidad cultural, lo que identifica a un pueblo frente a otro es un mito, un fetiche, de tal manera que el «anhelo por la pureza y la preservación de las 'identidades culturales' no es otra cosa sino la voluntad de las elites que proyectan la autonomía política de los pueblos o etnias en cuyo entorno viven» (p. 177). En este sentido, la identidad como explicación del *yo* frente al *otro*, inserto dentro de una determinada cultura, establece criterios de pertenencia a un grupo como la etnia, el parentesco o la ideología. Estos criterios de pertenencia adecuadamente manipulados convierten a la cultura y a la identidad en dos herramientas esenciales para el control de los individuos como vamos a poder comprobar en adelante.

La cultura como forma de control

La cultura, según su definición supone un conjunto de modos de vida y costumbres, conocimientos y grado de desarrollo artístico, científico, industrial, adquiridos por los miembros de una sociedad. La importancia que la sociedad da a la cultura se manifiesta, por ejemplo, en las numerosas disciplinas, programas y especialidades que ofrecen las universidades: filosofía de la cultura, antropología cultural, historia de la cultura, etc.

Sin duda, la cultura es una de las virtudes y excelencias más valoradas en un ser humano; claro está, esta *excelencia* está dada por la norma y consideración de la sociedad. Los comportamientos, las maneras, el sentir, en una

palabra la conducta, revelan para el grupo social la cultura. Cuántas veces no hemos escuchado expresiones de la guisa de «qué mujer o hombre más culto» para referirse a una persona de buenas costumbres y mejores modales, gustos refinados por la música, la literatura, el arte y cumplidor con los patrones normativos establecidos. Ésta, a mi juicio, distorsionada imagen o sobrevaloración de la cultura nos ha llevado a considerar personajes con un alto nivel cultural y exquisitez en los gustos artísticos pero que, sin embargo, resultaron ser eficientes ladrones, asesinos o genocidas. Es conocido, por ejemplo, el amor por el arte y la música de la Alemania nacionalsocialista.

Los griegos, en algún tiempo, asociaron la cultura con el espíritu, de tal manera que éste era considerado en su primigenia como un campo yermo que necesitaba ser *cultivado*. En la Grecia clásica el hombre inculto era aquel que no estaba *cultivado*, por el contrario, el culto era aquel que se preocupaba por alimentar su espíritu. La cultura para los griegos estaba ligada a la *paideia*, es decir, al proceso de educación y a las nociones de cultura y de civilización. Los griegos consideraban bárbaros a aquellos pueblos que no eran helenos: según este criterio, civilizaciones de la época tan destacadas culturalmente como los persas o egipcios eran bárbaros.

La Cultura, entendida con mayúsculas, ha sido y es la cultura de un pequeño grupo dominante. Esta elite ha definido y delimitado qué es cultura y qué es barbarie. Ahora bien, paralelamente ha discurrido otra cultura de carácter mayoritario tan influyente como la cultura de elite: la cultura popular. Ésta ha sido históricamente deslegitimada por los grupos más poderosos que, a la vez, han intentado controlarla y transformarla. En muchos casos, las manifestaciones de la cultura popular representaban una válvula de escape para las tensiones sociales, como el caso del carnaval en la Edad Media o el Renacimiento (Bajtín, 1998). Pero también, en ocasiones, esta válvula de escape desembocaba en revueltas que ponían en peligro, si no el orden social, sí la estabilidad y prosperidad de los grupos sociales elevados.

Sin embargo, los grupos poderosos pudieron ver en la cultura un poderoso medio de dominio social. Hoy día como hace siglos la cultura es un buen mecanismo de control y propaganda ideológica, en cuya ardua y meditada dedicación se vuelca la intelectualidad orgánica. La propaganda ideológica hábilmente manejada permite a los «hombres responsables» (la elite dirigente) mantener anestesiado al «rebaño desconcertado» (el común de los ciudadanos). Para la dirigencia el «rebaño desconcertado» es peligroso e ignorante, los miembros que lo integran deben ser sujetos pacientes y no agentes activos de su propia historia, de su futuro. Su participación debe limitarse a ser meros espectadores, excepto en momentos periódicos en los que se requiera su opinión, (opinión finamente dirigida, por su puesto) acerca de quién deben ser «los hombres responsables» que les lideren y representen. Hasta ese momento y en el ínterin se fabrica una cultura *ad hoc* apoyada por la inestimable colaboración de los medios de comunicación masiva. No es de extrañar que de un tiempo a esta parte proliferen en la televisión telenovelas, espacios de considerados como *telebasura*, revelada o fabricada⁵, de tal manera que programas del tenor de Big Brother sirven para

5. En palabras de Gustavo Bueno (2002), la telebasura fabricada consistiría en programas de tele-

alimentar el morbo y adormecer el espíritu. ¿Será que, como advierte el refrán, el perro mientras come y se distrae no ladra? Mientras, parte de la elite intelectual y de sus vacas sagradas, anestesiados también por la voz de su amo, se encierran en su pequeño ombligo del mundo desde donde teorizan, elaboran sistemas y discuten —ajenos en muchos casos a la realidad social— sobre las grandes incógnitas de nuestro tiempo, la globalización, la cultura o la posmodernidad.

Un papel destacado en este proceso anestésico es llevado a cabo por las fundaciones internacionales. Estas reconocidas instituciones, creadas por entidades políticas y económicas, son los nuevos mecenas que alimentan a este nuevo conjunto de intelectuales laxos y afines al sistema que construyen lo que Walter Lippman llamaba *the manufacture of consent* (la manufactura del consenso). Gracias al amparo de sus becas, ayudas económicas y contratos, estudiosos trabajan y reflexionan acerca de los problemas de nuestro mundo, ofreciéndonos un verdadero océano de sabiduría pero con la profundidad y crítica, en muchos casos, de un plato de sopa con más agua que sustancia. No es de extrañar que muchos de ellos terminen como altos funcionarios estatales o de corporaciones económicas. Me viene a la memoria el ejemplo del expresidente del Perú, Alejandro Toledo, quien cursó estudios de Economía en Estados Unidos en la Universidad de Stanford y trabajó como economista principal para el Banco Mundial. Sin duda, debió ser uno de sus funcionarios más aventajados, porque a su llegada a la presidencia peruana impuso políticas neoliberales que elevaron el nivel de miseria y provocaron el levantamiento de gran parte de la población contra él.

La cultura, que debiera ser el medio fundamental para que, sin grandilocuencias ni misticismos, el hombre lograra mayores cuotas de libertad e independencia, se ha convertido en un medio eficaz de fiscalización ideológica. De ahí, la necesidad de los poderes de implantar una cultura manipulada y prostituida que limite la libertad de la sociedad y, en consecuencia, someta a los individuos, porque «resulta más difícil controlar a la chusma por la fuerza», como dice Noam Chomsky (1994). Es el sino de nuestros tiempos.

Integrismo e identidades que asesinan.

La mente del intolerante es como la pupila de los ojos, cuanto más luz recibe, más se contrae

Oliver Wendell Holmes

Nuestro mundo, tras el derrumbe de la tectónica del enfrentamiento bipolar, primero (el muro de Berlín), y del icono del liberalismo occidental capitalista, después (las Torres Gemelas), está asistiendo a una concesión desmesurada

visión que están explícitamente hechos sabiendo que son de mala calidad y que, sin embargo, se hacen porque es lo que vende o interesa. Por su parte, la telebasura revelada o desvelada sería la transmisión de un hecho que no está fabricado, sino desvelado, porque el hecho en sí mismo que presentan ya es basura: por ejemplo, los populares programas del corazón que desvelan las miserias de los famosos o programas que muestran y se recrean las miserias humanas.

del sectarismo religioso en algunas sociedades, por una lado, y de las identidades tribales, por otro. El hecho diferencial se manifiesta cada día más a través de las creencias y de la identidad de la tierra. Esta religión de la sangre y del suelo —el *blud und boden* del nacionalsocialismo de Whalter Darré—, que tuvo catastróficas consecuencias a mediados del siglo pasado, renace con fuerza en nuestros días. ¿Qué está sucediendo en nuestro mundo actual para que de un día para otro, por mor de la religión, un musulmán de Yugoslavia se deja de llamar yugoslavo y se afirma como musulmán, o un obrero ruso que durante gran parte de su vida se consideró como un proletario, de pronto empieza a percibirse como un judío por encima de todo?, se preguntaba el escritor libanés Amin Maalouf (1999). La respuesta la encontraremos en el concepto de identidad. Y, es que, según las circunstancias históricas, la jerarquización de las distintas identidades que establecidas en un solo hombre (yugoslavo, musulmán, comunista, sindicalista, forofo del *Bosnia de Sarajevo*, etc.) se cambia para adaptarse a las prioridades del momento. Es decir, cuando se siente en peligro una de las identidades que conforman nuestra persona la identidad amenazada prevalecerá sobre las demás.

Tal vez, habría que incidir también en la influencia que tienen las sociedades sobre las religiones. La sociedad occidental construyó una religión a imagen y semejanza de sus necesidades. Así, también la sociedad musulmana ha confeccionado una religión a su imagen conforme también a sus propias necesidades. Todos los que participaron en la evolución de las mentalidades contribuyeron también a la evolución del cristianismo y del islamismo. Así, es un error pensar, como dice Maalouf, que la religión cristiana está destinada desde siempre a ser el vehículo de la modernidad, la libertad y la tolerancia y que, por contra, la musulmana esté abocada desde sus orígenes al oscurantismo y el despotismo. Cualquier religión desde el primer momento en que se constituye en sistema de creencias y valores que difieren pretendiendo ser la única y verdadera, por lo que colisiona necesariamente con otras que se consideran a sí mismas también únicas y verdaderas. Por ello, la intolerancia, en mayor o menor grado, dependiendo también de las circunstancias históricas, será uno de los atributos que definen cualquier sistema religioso. De tal manera que, en los momentos en que un sistema religioso es dominante, sin amenazas cercanas, éste es más abierto y tolerante. Sin embargo, cuando la zozobra y la inseguridad hacen tambalear sus cimientos, se cierran en sí mismas, se vuelven soberbias, rígidas y mojigatas. Así sucedió en la España de la Contrarreforma, donde el hecho de restringir o suprimir la libertad de conciencia, como fue el caso, no contribuyó a la constitución de una unidad de conciencia (Caro, pp. 183-186).

Tradicionalmente las grandes religiones han sido contrarias a las innovaciones y el desarrollo de la ciencia y, en ocasiones, han sido un gran lastre para la modernidad, recordemos los casos de Copernico, Galileo o Darwin. En muchos casos esto es así porque se da una transformación del ritmo histórico, al ofrecer una concepción de la realidad a la que se le eliminan muchos de los prejuicios hasta entonces existentes. Estos prejuicios ejercían de argamasa que ayudaba a sustentar algunos de los dogmas y creencias más importantes

de la fe. La fuerza o la debilidad de la fe, según se mire, se mide por el número de los principios sólidos de que ha de menester (*sic*) para desarrollarse, de esos principios que la fe no puede quebrantar porque han de servirle de sostenes (Nietzsche, 1999, pp.232-233). En este sentido, por ejemplo, el *De revolutionibus* de Copérnico fue considerado un verdadero peligro para los teólogos del siglo xvi.

Pues bien, al referirnos a la influencia de las sociedades sobre las religiones uno piensa, por ejemplo, en que cuando los musulmanes del Tercer Mundo arremeten con violencia contra Occidente, no es solo porque sea cristiano, sino también porque en el Tercer Mundo son pobres y dominados, y Occidente es rico y poderoso. En Occidente, por su parte se tiene la sensación que valores como la libertad, la democracia, la igualdad o el bienestar son valores comunes en el mundo actual. Sin embargo, en Occidente no se piensa, por ejemplo, que esta globalización de los valores no ha sido tal, que las nuevas tecnologías y el internet no son accesibles para más de la mitad de la población mundial. La «Primavera árabe», que muchos analistas o ¿futurólogos? de Occidente estaban convencidos traería la libertad y la democracia, y con ello modernidad a esta parte del planeta, se ha quedado, por el momento, en «el cielo puede esperar». Cuando los dictadores de estos países han ido sucumbiendo por la sublevación popular, sus ciudadanos no solo no han abrazado la libertad y la democracia, sino que, en muchos casos, han caído en brazos del islamismo arcaizante. En esta mentalidad arcaizante, la política es una prolongación de las creencias religiosas, por lo que la política se somete al imperio de la ley sagrada o la *Sharía*. Personalmente, me da la sensación que las revueltas que han originado en los últimos años la *Primavera árabe* no son luchas en pos de la democracia. La democracia en sí, en mayoría de los casos, es la excusa para regresar a la esencia del islamismo, como ha sucedido en Libia o como se está dirimiendo en Egipto. Y es que, cuando la modernidad viene del *otro*, y en este caso el *otro* es el occidente cristiano al que convatieron durante siglos, es comprensible que muchos recurran a la tradición más primaria para reafirmar su diferencia (Maalouf, 1999). Pienso que el problema actual con el mundo musulmán es que la ilustración, la democracia, la tecnología y la modernidad surgieron en occidente, es decir, vienen del *otro* y se construyeron con y dentro de una lógica distinta. Esta modernidad es una modernidad que se siente como una amenaza a la identidad porque proviene no solo de una identidad distinta, sino de una identidad que históricamente ha sido *la enemiga*. Es fácil así entender que tengan la sensación de que su mundo les pertenece a otros, que las normas las dictan otros, que no tienen nada que perder y deseen que todo se derrumbe. Se aferran a la religión y la convierten en un dispositivo de identidad frente a la agresión de todo lo que lleva la impronta occidental. Paradójicamente, el islamismo radical que combate a su «alteridad» occidental, lo hace con armas y sistemas tecnológicos que proviene de esa alteridad históricamente combatida y son el símbolo de la modernidad que desprecian. Sus ideas no sólo se transmiten ya desde las mezquita, la tecnología occidental de internet está sirviendo como un medio de difusión más rápido y global de sus ideas y su cosmovisión para captar adhesiones casi inquebrantables a lo

largo del planeta. Esto ha servido para extender la guerra y el terror desde el interior del mundo islámico hasta al mismo corazón del mundo occidental, como se pudo comprobar en Nueva York, Madrid o Londres. El gran error del Occidente primermundista, desarrollado y que se cree poseedor de la verdad absoluta ha sido su afán uniformador elaborado y transmitido por algunos profetas orgánicos como Fukuyama o Huntington: porque no es lo mismo Afganistán o Irán que los Emiratos Árabes Unidos o Marruecos, como no es lo mismo México que Noruega.

Por otro lado, la historia de nuestro presente nos ha enseñado que ninguna doctrina o ideología ha sido la panacea contra los males de la humanidad: todas pueden degenerarse, corromperse, y de hecho la historia nos enseña que es así. En definitiva, concuerdo con Maalouf en que no existe un problema propiamente musulmán, sino más bien el resultado de un proceso de transformación y, en algunos casos, destrucción de muchos elementos tradicionales de culturas premodernas a consecuencia de esa modernidad uniformadora. No creo que la solución a los problemas de la sociedad estén en el fanatismo religioso o identitario de hacerse explotar o estallar un coche bomba en medio de una calle transitada o de un mercado concurrido. La modernidad no puede considerarse un concepto unívoco, de ahí la dificultad del establecimiento de un diálogo entre modernidad y cultura premoderna.

Sin embargo, los postulados de aquella pueden ser sometidos a escrutinio dentro del espacio crítico de la propia modernidad. Por otro lado, se deberían establecer políticas decididas para combatir la pobreza y el subdesarrollo en aquellos lugares a los que las condiciones históricas les han sumido en la más absoluta indigencia. Unido a ello, habría que apoyar decididamente a las fuerzas que abogan por la libertad y el pluralismo, fuerzas que luchan contra el despotismo y la corrupción. Y frente al multiculturalismo que proponen algunos antropólogos, integración. Y frente a los que asesinan o difunden doctrinas discriminatorias, el peso de la ley. Sólo así, como pensaba Octavio Paz, «si nos arrancamos las máscaras, si nos abrimos, si, en fin, nos afrontamos, empezaremos a vivir y a pensar de verdad. Nos aguarda una desnudez y un desamparo. Allí, en la soledad abierta, nos espera también la trascendencia: las manos de otros solitarios. Somos, por primera vez en nuestra historia, contemporáneos de todos los hombres» (*El laberinto de la soledad*). Para finalizar, una pregunta: ¿hasta qué punto se pueden respetar tradiciones milenarias que atentan contra la dignidad del ser humano, como por ejemplo, la ablación o la discriminación de personas por su origen sexual, racial o de credo? Mi respuesta es que por encima existen derechos que son intrínsecos a la dignidad del ser humano y están por encima de culturas e identidades locales.⁶ Es decir, existe un valor superior humano que está por encima de cualquier época, del estatus social y de la pertenencia nacional (Ferry y Renaut, 1988, p. 56). Por tanto, toda violación de los derechos fundamentales es contraria al espíritu de universalidad y no debe permitirse. No puede haber, por un lado, una carta

6. Una imprescindible reflexión sobre la vuelta al humanismo y el retorno de los derechos humanos la podemos encontrar en Luc Ferry y Alain Renaut (1988).

universal de los derechos humanos y, por otro, cartas particulares: una musulmana, otra judía, otra cristiana, etc.

Irrracionalismo: identidad y manipulación

En la actualidad en muchas partes del mundo los conflictos nacionales se han ido yuxtaponiendo a los conflictos sociales. El caso europeo es particularmente paradójico, se están dando dos fenómenos que aparentemente son antagónicos: por un lado, búsqueda de la universalidad (integración y consolidación de un gran estado europeo) y auge de la diversidad (desarrollo de los particularismos y minorías nacionales con afanes soberanistas). Supone ello el enfrentamiento de los valores cosmopolitas con los valores reaccionarios nacionales. Recientemente, el gobierno británico permitió la celebración de un referéndum de autodeterminación en Escocia y, a la espera, están los casos de Irlanda del Norte y Gales. Otro tanto sucede en España con el País Vasco y Cataluña, con la reciente ofensiva nacionalista de petición de soberanía. En Francia nos encontramos con el histórico caso del nacionalismo corso o los casos de la Bretaña y el Rosellón catalán. En menor medida, Italia también está experimentando este apogeo nacionalista en Sicilia, Cerdeña y Padania. Más singular es el caso del nacionalismo flamenco: el mero epicentro de la centralidad de las instituciones y de la construcción europea, Bruselas, siente también las presiones soberanistas de una parte de Bélgica. Se podrían ofrecer muchas explicaciones a este renacimiento tribal: desde que la globalización, al ir configurando un mundo interdependiente, ha erosionado el equilibrio dialéctico entre lo local y lo universal, hasta un resurgir de los etnicismos resultado de la resistencia cultural a la moderna sociedad actual, pasando por una crisis social y cultural que radicalizan las posturas individuales. Asimismo, el *fundamentalismo* del mercado libre, que ha sumido en una profunda crisis económica a la *zona euro*, ha traído consecuencias nefastas: por un lado, el establecimiento de un proteccionismo financiero insolidario de las naciones del norte de la Unión Europea, de economías más sólidas, contra las naciones del sur de la Unión, más débiles y expuestas a las coyunturas; y, por otro, la debilidad de algunos estados nacionales en momentos de crisis económica que alienta los afanes soberanistas de las minorías nacionales. Lo cierto es que la identidad está siendo utilizada como catalizador de los diferentes sentimientos nacionalistas. En esta toma de conciencia está jugando un papel fundamental la sociedad de la información, la cual, pertinentemente manipulada, genera sentimientos de odio y revancha entre comunidades que acentúan sus antagonismos en épocas de crisis económica.

En definitiva, estamos asistiendo a nuevos tiempos, igual no tan novedosos, en los que el sino de nuestro presente es una recreación moderna de la tradicional dicotomía o lucha bipolar de la vigorización reaccionaria local frente a una tendencia de realización universal. Esto ya no sólo cuestiona la

viabilidad de estructuras supranacionales como la Unión Europea, que intentan consolidarse desde hace décadas, sino que además socavan los propósitos de un futuro gran estado europeo.

En este escenario es donde, para bien o para mal, la historia adquiere un protagonismo ofuscado. Se podría decir, sin equivocarse demasiado, que nunca hasta ahora el hombre ha sido tan consciente de la historia y de su relevancia como sujeto histórico. A pesar de ello, y aunque parezca un contrasentido, en un mundo sustentado en las bases del pragmatismo, el valor y la función de la historia está relegado a un papel secundario dentro de nuestra sociedad, cuando no anecdótico. Los historiadores día sí y día también estamos acostumbrados a escuchar preguntas del tenor de «para qué sirve la historia». Más allá de la incomodidad que pueda ocasionar este tipo de respuestas, que diría el maestro Marc Bloch, lo que denotan es un evidente desconocimiento de la función de la historia y, por lo tanto, de su valor intrínseco y de su sentido social. Nadie duda, ni cuestiona la relevancia o pertinencia de la medicina o de la ingeniería, sería absurdo, pero de la historia, sí. Ahora bien, si nos damos cuenta, al preguntar *para qué sirve la historia* lo que se está suscitando es una auténtica querrela acerca de su legitimidad. Sin embargo, la historia y el trabajo del historiador en determinados contextos se va a considerar como fundamental y, es ahí, donde observamos las importantes propiedades balsámicas sociales y políticas que desde el poder político se le conceden y que se contradicen con los criterios profesionales de los historiadores. Es entonces cuando se pone el rigor histórico y la Historia con mayúsculas al servicio de la política, con lo cual deja la historia de ser rigurosa y científica. El problema de algunos historiadores es que son sensibles o insensibles a ciertos hechos, análisis o interpretaciones, lo cual no les permite la posibilidad de separar al observador de la cosa observada y a la Historia del historiador, que diría Paul Valéry. Desgraciadamente, en la actualidad se está dando una lamentable actitud de desenterrar las reliquias del pasado para judicializar la historia, manipulándola para adecuarla a unas circunstancias o contexto político actuales. El ejemplo más flagrante de esto fue la celebración en Diciembre de 2013 del Simposio *Espanya contra Catalunya: una mirada histórica (1714-2014)*, promovido por el Institut d'Estudis Catalans de Barcelona y organizado por el Centro de Historia Contemporánea, institución vinculada al Departamento de Presidencia de la Generalitat de Cataluña. Este simposio ha sido criticado por muchos historiadores por ofrecer una visión sesgada de la historia. Ésta contribuiría a la consolidación del espíritu independentista catalán con la finalidad de reclutar más adhesiones a la consulta soberanista que, desde el gobierno catalán, llevaron a cabo en noviembre de 2014 y más recientemente en octubre de 2017.

Uno de los grandes problemas que dificultan la neutralidad histórica es la manipulación sistemática de la historia en contextos políticos determinados —como sucede en la actualidad en Cataluña— para crear unas condiciones ideológico-culturales que faciliten no solo la imposición de una identidad, sino la conservación de unas relaciones de poder y dominio. De tal manera que, el Simposio *Espanya contra Catalunya: una mirada histórica (1714-2014)*, ya desde su enunciado y observando los títulos de las ponencias, manifiesta

que se está creando una imagen distorsionada del pasado y de nuestro presente, construida por, precisamente, intereses de dominio. Esto no es historia, es propaganda. Y no es por casualidad que se lleve a cabo en estos momentos en los que la reivindicación soberanista y el axioma de la identidad desde el nacionalismo catalán se hace más ostensible, dentro de una coyuntura muy particular económica y social que se está viviendo en aquella región de España. Recurrir al pasado en determinados contextos es especialmente rentable, ya que permite crear las condiciones oportunas de sensibilidad y conciencia necesaria para elaborar un clima identitario al que sumar más adeptos. Hacer una historia de los agravios, como planteó este simposio, es de por sí manipulador, porque la historia no es absoluta y requiere de que se expliquen sus matices y realidades objetivas que son necesarios para acercarnos lo más posible a la verdad histórica. Dice Todorov en *Los abusos de la memoria* que conmemorar las víctimas del pasado es sumamente gratificador. Esto es evidente en el caso del nacionalismo catalán, quien está manejando deliberadamente la historia para rememorar los ultrajes del pasado -reales o ficticios- en un doble sentido: porque desvía la atención de los problemas reales y porque, como con acierto afirma Todorov (2013), «ese recuerdo les permite olvidar –eso esperan- las agresiones por las que se convierten ahora en culpables» (p. 56). La realidad de la historia es más compleja y cambiante que un enunciado como el de «España contra Cataluña», que presupone que desde 1714 hasta la actualidad ha existido un enfrentamiento continuo de identidades. Ello, desde el punto de vista histórico es tan falso, como establecer que los catalanes, los occitanos o los sardos del siglo XVIII, su cosmovisión, su realidad material o sus circunstancias son las mismas que las de los catalanes, occitanos o sardos del siglo XXI. Manipulaciones de la historia así, en condiciones propicias de deriva identitaria, solo pueden traer más manipulación de las conciencias, más enfrentamiento y, sobre todo más injusticia, como la historia ha demostrado, para el verdadero paciente de la política: el ciudadano. Un última reflexión en forma de pregunta, si la coyuntura actual hubiera sido de crecimiento económico y bonanza social ¿tendría tanto empuje, importancia y seguimiento el problema de la identidad y sería necesario manipular la historia *ad hoc*?

46

46

¿Hemos aprendido algo del pasado? Algunas reflexiones acerca del nacionalismo excluyente

Pareciera que el tortuoso camino hacia la diferenciación, la identidad, el nacionalismo excluyente o el etnonacionalismo que se está dando en algunas regiones del mundo es inevitable. La historia está ahí, la historia es y no enseña, de hecho ni debe enseñar, ni debe juzgar. Somos nosotros, los hombres, los que tenemos que aprender de lo que ha sucedido en la historia. Tenemos tan cercana la dramática historia de la Alemania nazional-socialista o del periodo stalinista en la Unión Soviética. Y, al parecer, no hemos aprendido gran cosa de las lecciones del pasado. En la actualidad, por ejemplo, el paralelismo de la

mística nacionalista de la identidad del independentismo catalán o vasco con el de la Alemania nazi —*blut und boden*— también está llevando a repudiar al otro, combatir la diversidad y exterminar cualquier tipo de divergencia. Esta mística de la identidad, de la sangre y suelo, se sujeta al servicio de los ideales nacionales de una nación imaginaria, de una cultura y una historia reelaborada *ad hoc*. Así, como la Alemania nazi, hoy día en los nacionalismos etnocéntricos y culturales se recurre sistemáticamente a un mítico pasado, se insiste en la necesidad de una vigorosa nación unificada incluyendo territorios culturalmente afines y se atesora el sentimiento de superioridad, presunción, arrogancia e insolencia típicos de todos los grupos étnicos frente a la alteridad. No por casualidad, el historiador francés del siglo XIX Ernest Renan advirtió que «para ser una nación, uno de los elementos esenciales es interpretar la historia de un modo equivocado». Es decir, para los propósitos pedagógicos e ideológicos del nacionalismo es imprescindible distorsionar de manera invariablemente la historia con fines irracionales cuando no les es favorable para elaborar o sostener una identidad nacional nunca antes existente.

El resurgimiento actual de los nacionalismos excluyentes y tribales, de los etnicismos o de los fundamentalismos es el resultado, más allá de la necesidad de las elites gobernantes que espolean la diferencia, del cortocircuito que se ha producido en el diálogo entre los hombres. Desde aquellos tiempos no tan lejanos de la Alemania hitleriana, los más recientes de la depuración étnica en Bosnia y Kosovo, Sudán y Ruanda o, la más actual, de la República Centroafricana, las identidades asesinas se manifiestan con demasiada asiduidad: judíos-palestinos, rusos-chechenos, turcos-kurdos, sunitas-chiítas, etc. Varias son las causas que pueden esgrimirse para explicar el resurgimiento de estos etnicismos: la manoseada globalización, impuesta por el Occidente capitalista y desvalorizado, el relativismo postmoderno de la falsa tolerancia y el «todo vale» necrófilo sobre los ideales ilustrados, el antioccidentalismo visceral desde el fundamentalismo islámico, las finas actitudes neofascistas de algunos dirigentes mundiales, etc. Sin embargo, más allá de explicaciones epidérmicas del problema, lo cierto es que la identidad o, mejor dicho, la manipulación identitaria es el problema. En estos malos tiempos que corren, desde distintos foros y ciertas voces *¿autorizadas?*, de manera más o menos abierta, por ejemplo, se nos está diseñando un modelo geo-histórico de lucha de identidades contrarias. Identidades distintas que en realidad existen como las razas o los sexos pero que, en verdad, pueden hacerse compatibles. Sin embargo, se desvirtúan hasta tal grado de enfrentar a hermanos con hermanos, amigos con amigos o, simplemente, seres humanos contra seres humanos, donde las ideologías se imponen a los afectos o la más elemental humanidad.

Hay suficientes argumentos a lo largo de la historia que nos ponen en guardia contra la perversidad de este tipo de identidades que configuran nacionalismos extremos, aunque se disfracen de tolerantes y democráticos. De hecho, el nacionalismo, que diría Gellner (1988), «predica y defiende la diversidad cultural, pero de hecho impone la homogeneidad tanto en el interior como, en menor grado, entre las unidades políticas» (p. 161). Es decir, deconstruye los mundos polifónicos —como el de la novela cervantina en la que todos los

grupos o estamentos sociales tienen voz y pueden expresar sus ideas—, en beneficio de la monodía del discurso nacional. Los nacionalismos, rebosantes de rasgos etnocentristas y esencialistas, han impuesto un designio colectivo, las más de las veces rebautizado como histórico, que ha entrado en conflicto con el derecho primordial de la persona a elegir su propio proyecto de vida (García de Cortázar y Azcona, 1991).

Desde hace años sostengo que el etnicismo y el nacionalismo exacerbado es una enfermedad mental, entendido como un diagnóstico que la psiquiatría incluiría dentro de las patologías paranoicas, neuróticas e histéricas. Más allá de esto, este tribalismo que podría superarse con un buen tratamiento médico, es más triste confirmar que estas conductas tribales, más que una enfermedad mental, son una enfermedad del espíritu. Ejemplos abundan en la historia: la Alemania nacionalsocialista, el nacionalismo españolista impuesto por el general Franco tras el golpe de Estado de 1936, la Italia fascista de Mussolini, la cuestión balcánica o la realidad actual del País Vasco. Todos ellos comparten un denominador común: el nacionalismo elabora un sentimiento de pertenencia por exclusión, crea orgullo por superioridad y provee al individuo de un sentido de identidad mediante el grupo y con los autorretratos del sistema doctrinario nacionalista se rescatan traumas y vergüenzas pasadas. Todo esto es necesario para la elaboración de una imagen maligna de un «otro» mediante la cual poderse definir como identidad, como sucedió en Alemania con los judíos. Dentro de este marco, la autonomía de la persona se vuelve dañina para el grupo y la disidencia es considerada como traición.

El ideario nacionalista se nutre con fetiches casi siempre manipulados, como la sangre, el idioma, la cultura o la historia, donde los héroes locales son los grandes artífices y adalides de la integridad nacional. Los nacionalistas más radicales, como por ejemplo el caso de los independentistas catalanes o vascos más intransigentes, comparten la idea de un estado nación basada en el *Lebensraum*, el cual legitima el expansionismo de un país, que supuso una de las causas principales de la Segunda Guerra Mundial. Si volvemos al caso actual, por ejemplo, del País Vasco o Cataluña, los independentistas consideran que su *lebensraum* se extiende además a aquellas regiones donde se habla el vasco y el catalán o se ha hablado alguna vez, tanto en España como en Francia, situando todos estos territorios bajo el imaginario político de Euskalherria o de los Países Catalans. Reprueban el «imperialismo» español sobre sus «territorios», sin embargo, ese mismo imperialismo que impugnan lo ejercen ellos sobre otros territorios que reniegan de la identidad vasca o catalana porque no se consideran pertenecientes a ella. Y todo ello construido bajo un manto mesiánico que oculta siempre un concepto distorsionado de la democracia: el mito de que «todos somos» de la nación de la que se trate, fieles al «alma del Volk», es decir, del pueblo como ente metafísico superior ante el cual son relativos individuos y grupos, sin considerar que otros muchos no concuerden con esta concepción de nación como un absoluto que se impone. En este sentido estoy de acuerdo con Hanna Arendt que expresaba la idea de que el nacionalismo era la expresión de la perversión del Estado que identifica al ciudadano con el miembro de la nación. Se convierte de esta

manera el nacionalismo en un sucedáneo emocional de la religión en el que los dogmas fundamentales son la lengua, la cultura y el territorio. Así, la mística nacionalista del autoconocimiento conduce generalmente a desconocer al otro y a elaborar una cosmovisión reducida al *yo* y al *nosotros* que combate la diversidad, extermina cualquier tipo de divergencia e impone al servicio de los ideales nacionales una cultura y una historia reelaborada *ad hoc*, como la historia demuestra. Sin embargo, el tiempo, juez insobornable, termina por desenmascarar a los grandes ideales y a los falsos salvadores, «libertadores de la humanidad» ajenos al clamor de la mayoría de los seres humanos.

Tolerancia y multiculturalismo

La tardomodernidad que nos está tocando vivir viene marcada desde el punto de vista cultural por dos fenómenos aparentemente antitéticos: uniformidad y diversidad. Sin embargo, más allá de las apariencias, estos dos procesos confluyen con frecuencia en la contención de derechos y libertades individuales. Contra la aberrante uniformidad que se está dando de pocos años a la fecha ha surgido la, no menos aberrante, devoción a una diversidad mal entendida. Se trata, en muchos casos, de transigencias al servicio y dictado de ideologías que llevaron en otro tiempo, por ejemplo, a hacer la vista gorda a las atrocidades que cometía la Unión Soviética por el mundo, mientras se censuraban enérgicamente las prácticas no menos atroces de los Estados Unidos. O, más recientemente, la laxitud y simpatía que practica más de un «mártir de la tolerancia» con la lucha armada de ETA en España, pero que ignora a las víctimas que su terror causa, ¿mal necesario o daños colaterales? Los intelectuales, sin duda, tienen mucha responsabilidad en esta situación. Por ejemplo, desde algunas corrientes de la antropología obsesionadas por encontrar y preservar la singularidad se ha contribuido a amplificar las diferencias. En este sentido, la identidad —que supone una explicación del *yo* frente al *otro*, es decir, la relación del individuo o un grupo de individuos con el resto de la sociedad—, mal expresada, intensifica la práctica de la diferencia segregacionista. Sin ser partidario de la homogeneización cultural, sin embargo, la preservación de ciertos tipos de peculiaridades conduce no sólo a la discriminación, sino también en algunos casos a la demonización de una cultura. En muchos países occidentales esto ya es un hecho, de tal manera que, detrás de la consigna de la tolerancia a la diversidad en todas sus manifestaciones, los defensores de la etnia y las culturas únicas e irrepetibles propenden imponer un todo vale, con tal de no alterar la *pureza* y autenticidad de las tradiciones, total, como todo es cuestión de opinión o de interpretación... Así, dentro del campo semántico que sustenta esta mal entendida diversidad, nos hemos acostumbrado a escuchar expresiones como tolerancia o multiculturalismo, tan en boga y tan inseparables en estos tiempos. Vasconcelos pensaba que a menudo la excesiva tolerancia debilitaba y corrompía la bondad. No le faltaba razón. Pero, vamos a poner un ejemplo de esto no solo posible, sino además real que se dio en algunas sociedades del pasado. Imaginemos que en una cultura equis sea

tradición incinerar a las mujeres con sus esposos a la muerte de estos para que realicen el tránsito a la eternidad acompañados de la mujer con la que se unió por un vínculo sagrado. Pero imaginemos más: que la justificación de esta costumbre esté en que, ya que la esposa ha sido la compañera leal que ha convivido con él hasta su fin, tenga el honor de poder compartir también junto al esposo su pira funeraria y la vida eterna. Hoy muy pocos, hasta los más conspicuos defensores del multiculturalismo, serían capaces de avalar estas prácticas. Entonces, ¿hasta dónde tiene que llegar la tolerancia cultural, dónde se encuentran sus límites? Las contradicciones en este sentido son, cuanto menos, llamativas. Por ejemplo, se debe censurar la lapidación de una mujer acusada de adulterio pero, a la vez, se consumen productos de países subdesarrollados elaborados en régimen de semiesclavitud o esclavitud.

En Europa, una errónea entendida tolerancia a la diversidad cultural está causando *incómodos* problemas a las *ilustradas* sociedades europeas. La llegada masiva de flujos migratorios de países africanos con mentalidades diferentes ha suscitado la disyuntiva de respetar las tradiciones de los inmigrantes o facilitar su integración en una cultura diferente. Para los defensores multiculturalismo la solución está clara: el establecimiento de una discriminación positiva de los inmigrantes. Así, por ejemplo, proponen que ciertas facetas de la vida pública se adapten a la realidad cultural de los inmigrantes y que la educación pública de sus hijos sea bilingüe e integre aspectos identitarios o que el estado les subvencione estudios étnicos. Otros abogan porque los estados democráticos defiendan y promuevan el pluralismo, el cual necesariamente consiste en impulsar diferencias étnicas y culturales. Algunos van más lejos al sostener que debieran asignarse a estos inmigrantes territorios específicos, con recursos y poderes de autogobierno para que desarrollen su identidad cultural independiente del resto de la sociedad. Ello impediría la injerencia del Estado en prácticas atávicas como el sometimiento de niñas a matrimonios concertados entre familias o en prácticas rituales como la ablación del clítoris. En general, la intrusión del Estado en este mundo neoliberal no solo es mal recibida, sino que es entendida como un atentado contra los derechos de estos ciudadanos a desarrollar sus propias tradiciones. Sin embargo, esto es algo que pone en contradicción sociedades democráticas con tradiciones basadas en la opresión y el tribalismo. Ahora bien, el multiculturalismo, planteado en estos términos o que implique la defensa de grupos culturales cuya identidad contraría los principios democráticos, supone el reñón de muerte del Estado democrático.

El hecho de que no se deba permitir este tipo de situaciones no tiene que significar ni el miedo al inmigrante ni tampoco a la diversidad. El error está en condenar a vivir a los inmigrantes de culturas tan diferentes a las europeas a guetos étnicos para que preserven su identidad como sucede en algunos países. La idea es propiciar más bien el interculturalismo, es decir, la realización de políticas de integración en las sociedades receptoras, de tal manera que el inmigrante se incorpore plenamente a la nueva sociedad, disfrute de todos los derechos pero, en contrapartida, acepte las reglas democráticas. Sin embargo, bajo el paraguas, de lo que hoy en día se señala como «políticamente correcto»,

la tolerancia a la diversidad en todas sus manifestaciones, los defensores de la etnia y las culturas únicas e irrepetibles propenden imponer un todo vale, con tal de no alterar la *pureza* y autenticidad de las tradiciones. Esto que recuerda más a la xenofobia que al respeto al otro, esto es lo que Alain Touraine denominó «falsos multiculturalismos». A mi juicio, el multiculturalismo al tener un carácter fuertemente comunitario restringe la libertad individual. Por ello, creo firmemente que el ser humano en cuanto tal, su libertad e igualdad debieran ponerse por encima de la pertenencia a tal o cual cultura, tribu, secta social o identidad colectiva. El límite a de la tolerancia a las culturas e identidades colectivas debe situarse en el respeto a los derechos fundamentales y universales del ser humano. Cuando ambas parcelas entran en conflicto tienen necesariamente que prevalecer los derechos humanos recogidos en la carta universal de las Naciones Unidas. El hecho de que en una sociedad sea costumbre despreciar, abandonar e, incluso, matar a una niña recién nacida porque existe una preferencia y necesidad familiar por los varones, no significa que esta costumbre deba ser admitida por una falsa idea de respeto a la diversidad. En fin, ser tolerante no implica tener que tolerar la necesidad.

Capítulo 4

Diagnóstico del presente: certezas económicas y realidades políticas

Nuestro mundo, el mundo del siglo XXI, sus bonanzas y miserias no han sido el resultado de proceso revolucionario en muchos ámbitos de la existencia de la humanidad que se empezó a gestar con los avances de la modernidad. Aunque el mundo actual se parezca en poco al mundo que les tocó vivir a nuestros antepasados del siglo XIV o, incluso, del siglo XVIII, más cercano a nosotros, nuestro mundo ha sido el resultado de la condensación de un largo proceso histórico de varios siglos. Las transformaciones sociales, económicas, políticas y mentales que se dieron a través de este largo periodo de tiempo han contribuido en la construcción de la condición del hombre actual, de lo que somos ahora. A lo largo del siglo pasado y lo que se lleva de este, el sistema y la cultura en la que se ha ido configurando la sociedad de consumo ha condicionado la adaptación de las estructuras económicas y políticas del mundo actual a las dinámicas de ésta (Hobsbawm, 2004, pp. 134-135).

52

52

La economía: del estado del bienestar al malestar con el estado

La economía puesta en la práctica, o mejor dicho, el sistema económico ha demostrado ser, si nos atenemos a las estadísticas de pobreza y de pobres en el mundo, la *madame guillotine* del ser humano. La perplejidad del ciudadano normal, que no conoce ni de teorías económicas ni tan siquiera comprende de planificaciones políticas de la economía, se manifiesta en preguntas sin respuesta para él del tenor de «¿cómo es posible que habiendo tanta riqueza en el mundo esté tan mal distribuida?». Tal vez, la respuesta esté cerca de que el gran responsable de que la moralidad económica no transite por los caminos de la bondad para con el ser humano es el sistema financiero y éste sería el artífice de la metamorfosis de la economía en inhumana y radicalmente abstracta. En todo caso, el problema tiene relación con la manera en la que, después de la depresión del 29 y con el abandono del patrón del oro, se crea el dinero: el dinero ya no se crea a través de los estados, sino por mediación de los bancos. El dinero ya no es real, es virtual, ficticio si se quiere, y para que haya dinero, para que circule este dinero, para dar solvencia a la virtualidad en el sistema financiero es preciso que la gente se endeude. Ahora bien, si nos damos cuenta, las deudas de las personas no son virtuales, son tan reales como los problemas cotidianos que padecen. Aunque, hipotéticamente, la movilización ciudadana presionara lo suficiente para la cancelación global de la deuda, al poco tiempo la deuda se regeneraría, ya que la cabeza de la serpiente moneta-

ria está en el carácter depredador del propio sistema financiero. Pero veamos cómo el mal se ha ido apoderando de la economía de nuestro presente.

Después de la Segunda Guerra Mundial el mundo quedó sumido durante más de cuarenta años en una dialéctica ideológica entre el Oeste, democrático, y el Este, de la «dictadura del proletariado». A estos dos espacios ideológicos fundamentales que se repartían su influencia a lo largo del orbe les correspondían dos ideologías políticas distintas: aquella que respondía a la tradición del liberalismo democrático y la ideología del marxismo igualitario. Cada una de ellas también tenía su reflejo en una diferente ideología económica: la primera, basada en el liberalismo económico y el capitalismo y, la segunda, sustentada en la economía socialista. Pues bien, estas dos concepciones geoeconómicas impusieron en sus respectivos espacios de influencia dos maneras económicas opuestas: una *economía de consumo* en el Occidente liberal y una *economía de penuria* en el Este socialista. Las dos han demostrado ser a la postre lesivas para el ciudadano común. Y, en este sentido, la economía que, como ciencia humana, planteada por los planificadores de la misma como mecanismo para el desarrollo y progreso de las naciones y de las sociedades, sin embargo, lo que más se manifiesta con frecuencia es su falta de humanidad. Este estado sobreviene de no tener precisamente presente como prioridad atender a las circunstancias sociales, políticas, económicas, culturales y mentales de las sociedades humanas, sino más bien a priorizar las condiciones del mercado y la buena salud de la macroeconomía, panacea de todos los males del sistema.

En nuestro presente el ser humano se ha convertido en una variable en función de la productividad y el consumo. En general, los planificadores de la economía han ignorado más de lo deseable todo aquello que no se puede calcular ni medir, bien dice Vicente Verdú (2009) que «la economía puede establecer con precisión las tasas de pobreza monetaria, pero ignora la subordinación, la humillación o el dolor que experimentan los pobres» (p. 17). Acertado es que muchas políticas económicas han tenido presente a sus sociedades, más como medio que como fin último. Sin embargo, el argumento fundamental es cómo se planifican estas políticas, en función de qué y cómo se aplican. Un ejemplo de ello lo tenemos en el modelo de *Estado de bienestar* establecido en muchos países: la idea era que, si en un modelo liberal de estado y el mercado eran los que regulaban las relaciones socio-económicas, necesariamente un grupo importante de la población, sujeto a los vaivenes del mercado, saldrían perjudicados; por otro lado, unos pocos, los más ricos, aprovecharían estas coyunturas para incrementar más aún su riqueza, lo que en momentos de crisis económica acarrearía un gran desequilibrio. El *Estado de bienestar* aparecería en escena precisamente para regular este desequilibrio y proteger, a través del establecimiento de un programa muy definido de políticas sociales, a la población más vulnerable. Sin embargo, el *Estado del bienestar* ha demostrado su fragilidad con la crisis económica de 2008. Observamos que desde ese año sus estructuras se han deteriorado en muchos países de Europa, debido fundamentalmente al creciente gasto presupuestario que aumenta sus deudas públicas hasta límites insostenibles. Esto ha llevado a la imposición de políticas económicas draconianas sugeridas por instituciones como

el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial o la Comisión Europea. La bancarota de Grecia o Chipre, los rescates económicos de Irlanda o Portugal, por parte de la Unión Europea a través del Banco Central, y la profunda crisis económica de, otrora pujantes economías, como la española o la italiana son buena prueba de ello. El caso español es significativo, país que, tras la entrada en la Unión Europea en 1984, experimentó desde entonces un crecimiento extraordinario en todos los ámbitos, situándole entre los 10 países más desarrollados del mundo y en los mismos niveles de las principales economías europeas. Pero la crisis económica del 2007 ha develado la realidad de un gigante con los pies de barro. El informe de la OCDE *How's life? 2013. Measuring well being* muestra la manera en la que ha impactado la crisis en una buena parte de los hogares españoles.⁷ Así, entre 2007 a 2011, los hogares españoles registraron un descenso acumulado de la renta real disponible de cerca de 5%, una de las mayores caídas de los países de la OCDE. En otro parámetro analizado se muestra cómo la desigualdad de ingresos aumentó 6% entre 2007 y 2010, muy por encima del promedio de la OCDE de 1.2%. Sin embargo, esto no ha sido lo peor: el mayor impacto de la crisis sobre el bienestar de la gente se ha traducido en menores posibilidades de empleo, especialmente entre los jóvenes, y el deterioro de las condiciones del mercado de laboral. De tal manera que, entre 2007 y 2012, la tasa de empleo disminuyó en más de 10%, mientras que la tasa de desempleo de larga duración aumentó en 9%. En la actualidad la tasa total de desempleo ha superado en España más del 25% de la población activa. Esta mala situación laboral se ha traducido en un descenso de la satisfacción con la vida: de 2007 a 2012, el porcentaje de españoles que declaran estar muy satisfechos con su vida cayó de 67% a 51%, uno de los porcentajes más bajos de la OCDE. Ello ha derivado también en un descenso de la confianza del ciudadano español en las instituciones, así como en la forma en que funciona la democracia durante la crisis, de tal manera que, la confianza en el gobierno cayó de 48% a 34% en los últimos cinco años.

La disciplina draconiana del mercado y del sistema financiero sustentado en las políticas estatales ha configurado un doble proceso: mientras los ingresos de las familias trabajadoras ven cómo sus ingresos y su poder adquisitivo menguan mes con mes, al mismo tiempo las fortunas de los supermillonarios del mundo se incrementan gracias al sistema de especulación del mercado que favorece sus ganancias. Un reciente informe sobre la riqueza en el mundo del banco Crédit Suisse demuestra cómo, a pesar de la crisis, las ganancias de los más ricos han aumentado (*Global wealth report*, 2013). En conjunto, la mitad de la población mundial posee menos de 1% de la riqueza total. En marcado contraste, 10% de ricos posee el 86% de la riqueza del mundo. Las 32 mil personas más ricas (0,7% de la población mundial) poseen tanto como los 4.300 millones más pobres. En una pirámide, se muestra que 68,7% de la población solo posee 3% de la riqueza mundial. Un caso curioso es el ruso, donde 35% de su riqueza lo acaparan tan solo 110 personas. El informe

7. <http://www.oecd.org/statistics/HsL-Country-Note-Spain.pdf>. Vid. asimismo OECD (2013): *How's life? 2013. Measuring well being*, OECD Publishing. <http://dx.doi.org/10.1787/9789264201392-en>.

advierte la extrañeza de la situación de la eurozona, la cual ha visto aumentado el número de nuevos millonarios en 2012, sobre todo en Francia (287. 000), Alemania (221. 000), Italia (127. 000), España (47. 000) y Bélgica (38. 000). El informe asimismo estima que el número de supermillonarios cuyo patrimonio neto supera los 50 millones de dólares en todo el mundo es 98. 700 personas. En este ranking domina Norteamérica, con 48. 000 residentes (49%), mientras que Europa cuenta con 24. 800 personas (25%) y 14. 200 (14%) residen en los países de Asia-Pacífico, excluyendo a China e India. Es curioso observar cómo, las fortunas recientes creadas en China, han incrementado el número de supermillonarios hasta 5. 830 (5,9% del total mundial), y un proceso similar se ha dado en países como Brasil, India o Rusia. Todo ello al amparo, muchas veces, de la corrupción institucional.

A la vista del análisis de este informe, una primaria interpretación nos llevaría a afirmar que la crisis económica del mundo ha hecho a los ricos cada vez más ricos y a los pobres más pobres o, en el mejor de los casos, les ha dejado igual. Esta interpretación, sin alejarse demasiado de la realidad, aún pareciendo simple, es más compleja de lo que parece. En esta coyuntura que estamos viviendo desde los años noventa del siglo pasado, lo que se está dirimiendo es la propia subsistencia del *Estado del bienestar* construido después de la Segunda Guerra Mundial. Hay que significar que la creación del *Estado de bienestar* surge en un contexto histórico preciso: el de la Guerra Fría, definido por la dialéctica de la bipolaridad ideológica política y económica. Dentro de este contexto se marcan dos ejes de tensión mundial, el del *Este-Oeste* y el *Norte-Sur*. El equilibrio bipolar que se dio durante cuarenta años estuvo definido por la lucha de dos bloques antagónicos, cuyas potencias dirigentes tenían la novedosa singularidad, no vista hasta entonces en la historia, de poseer capacidad de destrucción global. Sin embargo, las dos superpotencias que los acaudillaban solo estaban dispuestas a correr riesgos calculados para restringir la importancia del bloque contrario, manteniendo seguro el espacio más cercano que les rodeaba pero sin llegar al enfrentamiento directo. Mientras tanto, buscaban monopolizar su influencia en la ONU e instigaban guerras en países periféricos para lograr sus objetivos, amortiguar la influencia del bloque contrario y, en último caso, moderar sus irreconciliables divergencias.

En este ambiente, los Estados Unidos buscaron mantener a toda costa sus aliados fundamentales —los europeos— después de la Segunda Guerra Mundial para que no cayeran en la órbita del comunismo. En una Europa devastada por la guerra, con la población empobrecida, los cantos de sirena de una sociedad igualitaria y socialista eran fáciles de ser escuchados por gentes a las que ya no les quedaba nada que perder. Esto no podía ser permitido por el gobierno de los Estados Unidos, se debía sacar a los europeos de la pobreza y de la exclusión social. Por lo tanto, la primera mediada que los estadounidenses van a tomar será la elaboración de un completo programa de recuperación de la economía de su aliados europeos —el Plan Marshall— y millones de dólares desembarcaron en las economías de posguerra de los países europeos aliados en forma de créditos. El crédito no era desinteresado porque, a la obligación de permanecer leal a la superpotencia americana y per-

mitir en algunos casos bases militares americanas, se unía la del compromiso de comprar los insumos para las industrias europeas y los materiales para recomponer sus infraestructuras a empresas de Estados Unidos. Con ello, se logró un doble objetivo: primero, ayudar a la recuperación de la Europa del oeste y, segundo, la reactivación de la economía estadounidense. Asimismo, las medidas de reactivación de la clase media estadounidense contribuirán, por un lado, a su fortalecimiento y, por otro, al incremento de su número. En un segundo momento, el esfuerzo irá encaminado a configurar una clase similar e igual de sólida en Europa Occidental que hiciera oídos sordos a aquellos cantos de sirena del modelo socialista soviético. Puesta en marcha una clase media fuerte, era necesario, entonces, desde las políticas de estado proveer a los estratos sociales más humildes, y por lo tanto más propensos a las ideas igualitarias socialistas, de derechos, servicios, asistencia, educación, etc., que la desigualdad económica del sistema capitalista les impedía alcanzar. Y, en este punto, uno tiene la sospecha que es dónde se empieza a pergeñar el *Estado de bienestar*. Justamente después de la Segunda Guerra Mundial va a triunfar un modelo económico elaborado por el economista británico John Maynard Keynes (1981) que, ante las fluctuaciones económicas, proponía una mayor intervención reguladora del Estado en la economía dado que «está en situación de poder calcular la eficiencia marginal de los bienes de capital a largo plazo sobre la base de la conveniencia social general, asumir una responsabilidad cada vez mayor en la organización directa de las inversiones (...)» (p. 149). La asunción de esta teoría económica será la base del incremento del gasto público para cubrir las necesidades sociales y artífice de la arquitectura del *Estado de bienestar*. El ejemplo demostrativo se observa en el establecimiento de políticas públicas de carácter universal de previsión y seguridad social, salud, educación, desempleo, derecho a la vivienda, etc.

La crisis de los años setenta, mientras que los países más desarrollados capitalistas pudieron solventarla, marcará el comienzo del desastre económico de los países con modelo socialista. A principios de los años ochenta, las economías socialistas experimentaban una profunda crisis energética que arrastró a las diferentes economías de la Europa oriental a la bancarrota hasta el punto de empezar a escasear productos básicos de consumo, como la comida. El problema se agudizó con las políticas estatales más centralistas basadas en ajustes y restricciones que afectaban a la mayoría de la población, cuya fe en el sistema, a estas alturas, casi había desaparecido. A mediados de los ochenta, a pesar de la llegada de reformistas como Mijail Gorbachov con la *Perestroika*, se empezaba a observar que el derrumbe total era inminente. Los analistas occidentales también eran conscientes del inminente final de la era soviética. Poco a poco, la sombra del demonio comunista que, durante cuarenta años había planeado sobre el mundo occidental, se desvanecía ante el *triunfo* de las democracias liberales y la economía de mercado. Paralelamente, en el Reino Unido emergía la figura de la premier Margaret Thatcher y en Estados Unidos la del presidente Ronald Reagan, quienes se encargarán de implantar un nuevo modelo económico. Este modelo era novedoso porque nunca se había acometido: mercados liberalizados y privatización de empre-

sas públicas. Tras el derrumbe del sistema socialista, la economía de mercado se convierte en el único sistema posible, que nos va a conducir a una economía interdependiente significada por su carácter global. De igual manera, en gran parte del mundo se va arrinconar el tradicional dirigismo estatal para dar la bienvenida a la economía de mercado.

Con todo, durante décadas el modelo propuesto por Hayek había sido eclipsado por el modelo keynesiano, adoptado por las potencias desarrolladas. Ahora bien, sus orígenes se remontan a los años treinta con la teoría que abogaba por la libertad total de mercado sin intervención estatal de Frederick von Hayek. El economista austriaco había advertido en 1944 que la planificación central iba a terminar por conducir a la economía por, lo que él denominó, el «camino de la esclavitud».⁸ La economía nacional comenzó, entonces, a administrarse con modelos empresariales de búsqueda de la eficiencia a cualquier precio social y el mercado se va a concebir como un sistema de auto-organización. La ideología del libre mercado era el paradigma de esta nuevo modelo económico que comenzaba a triunfar. Sin embargo, curiosamente, algunas de las medidas económicas que tomaron estos paladines del neoliberalismo se contradecían con su discurso del libre mercado, ya que eran proteccionistas con un importante sesgo nacionalista. Estas medidas proteccionistas han hecho más grande la distancia económica existente entre los países más ricos y los países pobres, como ha constado Noam Chomsky (1999).⁹ Pues bien, el proceso histórico que se da a partir de los años ochenta y noventa, sin duda, es «la historia de un mundo que perdió su rumbo y se deslizó hacia la inestabilidad y la crisis» (Hobsbawm, 2008, p. 403). Un mundo sujeto a las leyes del mercado, al flujo de las inversiones y al comercio internacional, expuesto a un mercado global sin rostro humanitario. A partir de 1989, algo había cambiado profundamente en el mundo: el desmantelamiento del «socialismo real» en los países del Este de Europa fue visto por algunos analistas como el triunfo de la idea occidental, de la sociedad de consumo, en definitiva, de la democracia liberal de capitalista, como sistema único y más perfecto, y les había llevado a pronosticar que estábamos ante «el fin de la Historia».¹⁰ El capitalismo, el libre mercado, se había convertido en pensamiento único. Así, teorías como «el fin de la historia» supusieron un sustento ideológico para lo que vendría a continuación: la destrucción del estado de bienestar. Uno tiene la sospecha que, después del fin de la Guerra Fría, ya no tenía sentido el «estado protector

57

57

8. El riesgo que pensaba Hayek corría el sistema capitalista, debido a la planeación estatal, era caer en el totalitarismo y ello le llevó a organizar una reunión de destacados economistas, historiadores y filósofos en Mont Pelerin en 1947 con el fin de analizar el futuro del liberalismo y buscar soluciones a los problemas de la economía.

9. De acuerdo al Reporte de las Naciones Unidas sobre el Desarrollo de 1992, el proteccionismo de los países ricos habría privado a los países del Sur de 500 mil millones de dólares al año. (Chomsky y Dietrich, 1999, p. 32).

10. La derrota del nazismo y la caída de los fascismos, primero, y la desaparición del sistema comunista, después, suponía para Fukuyama la eliminación de los últimos obstáculos para el desarrollo total de la democracia liberal y de la economía de mercado que la sustentaría y, por ende, la globalización de la libertad a todo el mundo, lo cual confirmaba su inevitabilidad histórica. (Fukuyama, 1989 y 1992).

y proveedor», que no era necesario para mantener *adocenado* al ciudadano, por lo que poco a poco todo un sistema que desde los años cincuenta estuvo basado en políticas públicas se fue demoliendo, no necesariamente de manera deliberada o planificada *ad hoc*. A partir de entonces, se observa cómo la alianza entre un sistema económico dañino para el ciudadano y el Estado va a marcar la pauta de las relaciones socioeconómicas. No obstante, nos damos cuenta que el gran problema para la sociedad hoy en día surge cuando el modelo económico neoliberal y el Estado se unen y comparten una misma filosofía económica. La perversión del modelo neoliberal que las sociedades padecen reside en que, cuando el modelo está en su máximo esplendor, funcionando como un reloj suizo, la búsqueda de la desregulación casi absoluta, la no intervención estatal, el *laissez faire* y *laissez passer* y la especulación sistemática se convierten en el santo y seña que guía sus pasos. Ahora bien, cuando la burbuja especulativa revienta, las circunstancias coyunturales dejan de ser propicias y se produce el crash, como sucedió con la crisis del 2008, las bases del modelo empiezan a colapsar y los adalides de la economía liberal comienzan a demandar una mayor intervención estatal y la imposición de medidas reguladoras al sistema financiero. Junto a ello, el modelo va a exigir a los estados contención en el gasto público, recortes en los programas sociales, mayor liberalización del despido en el mercado laboral e imposición ayudas económicas para rescatar las entidades financieras llevadas casi a la quiebra por el propio modelo. Cuando sucede esto, los efectos devastadores de la alianza entre el modelo económico neoliberal y el estado se van a ensañar con las partes más vulnerables de la sociedad hasta anonadarla, como se está manifestando en la actualidad. La crisis económica y social que llevamos padeciendo desde hace más de un lustro desmota el «pensamiento Alicia» neoliberal de que el libre mercado traería la prosperidad al mundo, la unión de las naciones y la construcción de un mundo más seguro para todos. La realidad ha demostrado que la dictadura de los mercados financieros ha sido más dañina que benefactora de la población mundial, contrariamente a lo que ha sucedido con las grandes corporaciones y multinacionales que se han hecho cada vez más ricas. La democracia entendida como poder del pueblo ha perdido su sentido originario. El poder del pueblo ha sido sustituido por el poder de las finanzas. Los líderes políticos compiten en las elecciones para ser meros gestores de los estados, no representan a la soberanía popular, ya que ésta ha sido sustituida por el poder de las finanzas. La Gran Crisis económica global que venimos experimentando tiene su origen no solo en una causa intrínseca del propio sistema económico,¹¹ sino además en una inoperancia del sistema

58

58

11. Escribía Mao hace mucho tiempo, pero que se puede aplicar a nuestro presente más actual que «El carácter contradictorio interno de una cosa es la causa fundamental de su desarrollo, en tanto que su interconexión y su interacción con otras cosas son causas secundarias. Así, pues, la dialéctica materialista refuta categóricamente la teoría metafísica de la causalidad externa o del impulso externo, teoría sostenida por el materialismo mecanicista y el evolucionismo vulgar. Es evidente que las causas puramente externas sólo pueden provocar el movimiento mecánico de las cosas, esto es, sus cambios de dimensión o cantidad, pero no pueden explicar la infinita diversidad cualitativa de las cosas ni la transformación de una cosa en otra.» (Mao Tse-tung 1968, pp. 336-337).

político que ha permitido la ingerencia del mundo financiero y en la corrupción de los supuestos representantes de la voluntad popular. De tal manera, que el decurso del capitalismo nos ha llevado a que se haya convertido en mucho más que un modelo económico o en un modo replicado de relaciones, el capitalismo es una forma de vida, omnipresente en todos los ámbitos de nuestra cotidianidad, un nuevo dios de nuestra condición posmoderna. Por ello, como diría Vicente Verdú, lo que se está poniendo en juego para después de que finalice esta crisis, no es tanto qué modelo económico se va a aplicar a partir de ese momento, sino la propia condición humana. En fin, la perversión del sistema económico actual tiene que ver con la crisis de la civilización occidental. El capitalismo está muy lejos de cumplir actual la promesa de generar prosperidad para todos.

Realidades y utopías democráticas

De un tiempo a esta parte, se puede asistir a cómo las nuevas tecnologías nos están conduciendo hacia un mundo de virtualidad en donde las relaciones sociales sean virtuales, la economía sea virtual, la diversión sea virtual y hasta el amor llegue a ser virtual. ¿Eso significa que va a desaparecer la realidad o que se transforme en irreal con respecto a la virtualidad? No me atrevería a decir tanto. Pero lo cierto es que el mundo virtual gana terreno a pasos agigantados y se manifiesta en muchos ámbitos de la vida como lo más normal, como si siempre hubiera estado ahí. Hace unos años de la fábrica de sueños de Hollywood salió una película que, como poco, a muchos nos inquietó al observar nuestro presente y al prever nuestro futuro cercano: se trataba de *Matrix*, un mundo artificial creado por computadoras. En este mundo postizo los hombres vivían una vida virtual pero estaban inconscientes de su irrealidad y solo un pequeño grupo de disidentes había escapado a él y luchaba para subvertirlo y devolver al hombre la libertad que había perdido. Pareciera que no estamos tan lejos de esta visión cinematográfica de ciencia ficción. Si miramos con atención a nuestro presente podemos darnos cuenta, por ejemplo, cómo la democracia, esa democracia con la que tanto se llenan la boca algunos que viven como parásitos de ella, está más cercana del mundo de *Matrix* que a la realidad donde la ciudadanía es la hacedora de su presente y de su porvenir. La democracia que tantos mártires ha dado, ciertamente, es un artificio. A través de una buena campaña de marketing, se ha creado en el ciudadano una ilusión necesaria y hasta se le ha convencido de la importancia de su participación en esta democracia prefabricada y enlatada, pero la verdad es que no da más de sí que eso. La ciudadanía se constituye entonces en un rebaño confundido y desorientado al que se manipula y se mantiene en estado de coma controlado mediante expectativas e ilusiones como mecanismo necesario de dominio social. En realidad, hasta esa minoría de notables aventajados instituida por el sistema, reconocida con el nombre de «clase política», son títeres de esta virtualidad que les mantiene también inertes, privilegiadamente inertes diría yo. Por ello no se plantean dar un paso más allá para superarla y se complacen,

que no es poco, con exprimir al máximo su momento de gloria, sirviéndose lo que pueden del sistema.

La democracia ha derivado en una mera liturgia formal, de tal guisa que, las elecciones que cada cierto tiempo se llevan a cabo para cumplir ese programa de control social sirven para elegir a los menos malos o, como sentencia la sabiduría popular, al que menos robe de los candidatos, convertidos en los representantes que necesita el sistema para realizar su plan y mantenerse vivo. Ahora bien, si bien esta democracia, tan participativa como virtual es irreal, los problemas y el sufrimiento de la gente no son virtuales, esos sí son reales. Pero al ciudadano se le sabe mantener contento con el viejo recurso del pan y circo, convertido por mor de la modernidad en magnos acontecimientos deportivos, fastuosas y mediáticas bodas principescas, drogas, alcohol o similares, que son los más efectivos lubricantes sociales de nuestra época. No nos engañemos, el dominio mundial se juega en las ligas mayores de las grandes multinacionales y los especuladores internacionales. Al resto nos toca bailar al son que ellos toquen. A pesar de sus limitaciones e imperfecciones, la democracia es, al menos hasta que aparezca otro sistema más completo, la fórmula que más se acerca a esa, si se quiere, utopía social. Esa utopía social se convierte en estos tiempos en un cubo donde se pretende meter al mar.

La política y los políticos actuales están vaciando de contenido semántico y efectivo la democracia. Decía hace ya más de un siglo el canciller alemán Bismarck que la diferencia entre el político y el estadista residía en que mientras el político piensa en la próxima elección, el estadista lo hace en la próxima generación. Desgraciadamente, el mundo está gobernado por políticos más que por estadistas. No hace mucho llegué a escuchar que el problema de la gran abstención a votar del ciudadano es la falta de cultura política. Sin duda, en mi opinión, esta es una excusa bien sonante y auto-complaciente para estómagos agradecidos que esconde una realidad más profunda: el alejamiento de las elites políticas del ciudadano. Quiero pensar que solo sea eso y no la falta de interés casi total por aquellos que cada cuatro, cinco o seis años, según sea el caso, les dan las riendas para dirigir el país. Lo cierto es que el ciudadano cada vez está más arrinconado frente a las pretensiones de sus autoridades, que no sus líderes políticos, involucrados muchas veces en luchas intestinas por mantener el poder o por alcanzarlo. En este escenario el ciudadano queda relegado a simple instrumento para conseguir los fines electorales.

Hasta aquí la realidad de las cosas y, a partir de ahí, lo que uno espera del futuro: las utopías democráticas. Por utopía democrática entiendo la consecución y establecimiento de lo que en la Grecia clásica se denominaba *areté*. Aunque esta palabra no tiene una traducción literal al español, se podría asimilar con *virtud* o, en su sentido más amplio, con la «excelencia humana». Por ello, la auténtica y real democracia debería empezar por cada uno, practicando precisamente la virtud frente al sálvese quien pueda y la individualidad egoísta. La virtud consiste en ser ciudadanos de la *polis* y comportarnos como tales, cumpliendo cada uno con nuestro cometido, es decir, procurando ser

honradamente los mejores en el ámbito profesional y ciudadano en el que nos desenvolvemos.

Esta democracia no consistiría en hacer lo que uno quiera o vivir de acuerdo a su capricho, como sucede normalmente ahora. En la democracia las reglas democráticas son para todos y todos, sin excepción, deben cumplirlas, pero todos también tenemos derechos que deben ser respetados no solo por el Estado, sino por el resto de los ciudadanos. La democracia no puede estar aticulada como un sistema de castas, con ciudadanos de primera, de segunda y de tercera, con personas que por su estatus o su poder sean tratados de manera privilegiada frente al resto. Esta utopía, me dirán, es la antítesis de lo que estamos acostumbrados a padecer: abusos de poder, prepotencia, falta de civismo, etc. No es posible que a costa de que se cumplan las expectativas e intereses de unos pocos padezcamos sus dislates la mayoría: enriquecimientos ilícitos sustentados en un cargo, tráfico de influencias, prevaricaciones, etc. En una democracia real esto debe ser no solo inviable, sino perseguido y despreciado por el resto de la sociedad. En esta democracia real no se trataría de elegir entre el menos malo, de la misma forma que uno no debería casarse con su «peor es nada», sino de buscar y construir lo mejor a través de la virtud. El ciudadano debería exigir participar e intervenir en la vida pública de manera activa, hacerse escuchar —y no precisamente a través de encuestas o programas de radios adeptos al color político de turno— y exigir que se tenga en cuenta su opinión. Se podrá alegar, no sin razón, que esto es utópico, pero el *quid* de la utopía precisamente reside en batallar para conseguir que deje de ser irrealizable. Desde Tomás Moro, pasando por Tomás Campanella y, después, los Ilustrados, hasta el filósofo Charles Fourier o el sociólogo Karl Mannheim las utopías han servido para construir el mundo moderno y han contribuido decisivamente con la evolución humana. Leonardo da Vinci imaginó hace quinientos años máquinas voladoras, ilusorias para la época, hoy día se preparan expediciones a Marte. Durante gran parte de la historia el hombre estuvo sometido a sistemas políticos teocrático-monárquicos. Para aquellos hombres era impensable concebir que siglos después pudieran intervenir políticamente o que las mujeres, desde el punto de vista legal y jurídico, tuvieran la misma consideración que los hombres. Si esta evolución se ha producido, entonces, ¿por qué no pensar que en un futuro la utopía democrática puede ser realizable?, ¿por qué no aspirar, por ejemplo, a la desaparición de instancias intermedias entre el ciudadano y su gobierno?, ¿por qué no aspirar a la desaparición Estados y que cada hombre se autogubierne con plena libertad y responsabilidad con respecto de la sociedad? El cambio del mundo y de la sociedad comienza creyendo que es posible llevarlo a cabo. ¿A caso las utopías no han sido el combustible de la historia que ha hecho avanzar a la humanidad? ¿Dónde estaríamos, por ejemplo, si unos cuantos *locos* de su época, primero, en el Renacimiento y, después, en la Ilustración, no hubieran devuelto el protagonismo al hombre y promovido los derechos e igualdad de todos los seres humanos?

Dando pena a la tristeza, con permiso de don Alfredo

Hace unos años en el interior de las páginas del diario español *El País* venía publicada una viñeta del genial y corrosivo dibujante El Roto. En ella aparecía acostado en un banco del parque, cubierto con periódicos, un indigente; junto a él, pasaban mirándolo dos *yuppies* trajeados y encorbatados, uno de los cuales comentaba al otro con lástima «fíjate, pobre hombre, seguro que no tiene ni amo». Está demoledora crítica social evidencia la apocalíptica realidad en la que ha quedado sumido el ser humano o, mejor dicho, el «hombre-masa», que denominaría Ortega y Gasset: ya no se trata de que el hombre en cuanto tal tenga miedo a la libertad (Eric Fromm), sino de que necesita un amo que le maneje y le recorte su libertad de acción para vivir en sociedad. No puede concebir, por ejemplo, un estado político y social donde no exista algo o alguien que fiscalice o controle ese estatus. Ello le provoca un *horror vacui*, le deja sin referencias a las que asirse ante el terror que suscita ese vacío de poder, ante ese estado de naturaleza de guerra de todos contra todos hobbesiano anterior al *contrato social* sosegador, que el propio Hobbes, Locke, Rousseau o Rawls han descrito y justificado su necesidad. Pues bien, la historia, testigo insobornable que da o quita razones, ha demostrado que hace tiempo que se ha roto ese contrato social por el cual los individuos habían decidido por convención renunciar a sus derechos naturales, cedérselos a un individuo o grupo de individuos para que se les salvaguardaran y constituirse en sujetos de derechos civiles. Y se ha roto porque, en definitiva, esta teoría del contrato social es poco más que una coartada ética de la imposición del poder general por encima de individuos libres e iguales sobre los que, en teoría, reside en última instancia la soberanía. Los sistemas políticos surgidos de este *contrato social* como mecanismo de organización y control social no sólo han servido para *domesticar* al hombre dentro de la colectividad, sino además para restringir su independencia y, como consecuencia, también para recortar sus libertades.

Un modelo práctico lo vemos, por ejemplo, en la nueva tendencia política que se está dando en una parte de nuestra América: la llegada al poder de mesías *salvapatrias* que, amparados en un imperialismo ideológico supuestamente marxista, pretenden liberar —al menos en el discurso— a la Humanidad del yugo de la sociedad capitalista, un capitalismo tan pernicioso como el sistema que pretenden imponer. Claro, la sociedad capitalista se convierte en el subterfugio perfecto para perpetuarse en el poder «hasta el 2021 o más», como pretendió el difunto presidente Chávez. Hace algunos años José Vidal Beneyto escribió una frase lapidaria para la izquierda: «nos hemos quedado sin izquierda porque nos han malbaratado sus valores, sus temas, sus proyectos». ¹² Esto serviría de regocijo a la derecha genuflexa al capital y sus hacedores, sino fuera porque, parafraseando a la nana del genial escritor peruano Alfredo Bryce Echenique, nos hemos quedado «dando pena a la tristeza» de

12. «La izquierda en desbandada /2», *El País*, 17 de Noviembre, 2007. http://elpais.com/diario/2007/11/17/internacional/1195254012_850215.html

ver en lo que se ha convertido el proyecto de la izquierda. La paradoja de la democracia constitucional es que permite que individuos, que a todas luces no son demócratas —no hay que olvidar el intento de golpe de Estado de Chávez en 1992—, se sirvan de ella para convertirse en sus verdugos. De esta manera, surgen esperpénticos reyes de taifas¹³ que canalizan el descontento popular de los más pobres, olvidados históricamente por toda clase de amos y con cuya hambre se ha jugado sistemáticamente, y manipulan con maestría goebbelsiana el hartazgo y desazón de los más desfavorecidos. Así, no solo les incitan a seguirles ciegamente ofreciéndoles el paraíso de El Dorado totalitario, sino incluso se les azuza a comerse la paloma de la paz con el fin de perpetuar al amo. «Los que voten por el sí en el referéndum, votan por Chávez, los que voten por el no votan contra Chávez», advertía el dirigente venezolano: no hay término medio dentro del escolasticismo o dogmatismo chavista, es decir, «o copelas o cuello», que diría aquel. Tras la muerte de Chávez, su sucesor, Nicolás Maduro, ha empeorado la situación en Venezuela. La ruptura en la sociedad venezolana es un hecho: Amnistía Internacional ha denunciado la creciente división de la sociedad que se viene produciendo en la última década. Las últimas protestas y manifestaciones han traído como consecuencia desde el 4 de febrero al menos 37 muertes, más de 550 heridos por balas de fuego y goma y 2.158 detenidos.¹⁴ Eso sí, ese prototipo de izquierda de tarjeta de visita, chaqueta de pana y kafiya palestino que brama contra el neoliberalismo salvaje de los holdings y multinacionales pero que se queda sin voz y sin memoria para recordar los millones de asesinatos cometidos por el genocidio de Estado de Stalin (cerca de 50 millones de personas) o de Pol Pot (más de millón y medio de personas), aplaude el pensamiento único, el totalitarismo y la mordaza que intentan aplicar los amos bolivarianos a los que no siguen el dictado oficial de comunión diaria.

¿Terminarán siendo considerados subversivos y, por lo tanto, perseguidos y represaliados los estudiantes bolivianos, venezolanos y todos aquellos que se resisten a perder más libertad y a la imposición de Constituciones a la carta del amo? Tal vez sería preciso releer la estupenda novela de Milán Kundera *La insostenible levedad del ser* (1984) que muestra el lado más amargo y terrorífico de los totalitarismos. Imagen que parece no existir para los que ahora vitorean los exabruptos y los accesos de intolerancia de estos autócratas para los que la represión policial y los asesinatos de Estado son «un reajuste social necesario».

¿En qué ha cambiado la esencia del poder ilimitado del amo? En casi nada. Los reyes absolutos de siglos pasados justificaban su posición en el poder por ser ungidos por Dios. El argumento de los amos populistas actuales

13. Eran caciques musulmanes que gobernaban cada uno de los reinos o «banderías» en que se dividió la España musulmana al disolverse el califato cordobés en el siglo xi y que, en distintos momentos, se sucedieron hasta 1492.

14. Venezuela. Los derechos humanos en riesgo en medio de las protestas. Índice: AMR 53/009/2014, Abril de 2014. <http://www.amnesty.org/es/library/asset/AMR53/009/2014/es/e0e7b6f6-d0c6-449c-90a5-52207cc9f454/amr530092014es.pdf>

que les encumbra como tales también es teológico, aunque ahora el *Dios* que justifica su poder es el pueblo y el combate contra la explotación capitalista y el neoliberalismo. Los mismos perros con distintos collares, que diría la sabiduría popular. En realidad, Dios parece que aún sigue muy vivo, mi estimado Nietzsche. El totalitarismo, pónganle el apellido que quieran –dictadura del proletariado, poder popular, teocracia islámica o democracia liberal– es más que una contingencia, una desgracia de proporciones colectivas que sufre toda una sociedad. Y, siempre, siempre, los que terminan padeciendo sus consecuencias más abyectas son aquellos a los que supuestamente la mayoría de los discursos políticos de estos *amos* intentan salvar: los más desfavorecidos, porque, como dice el refrán, «al poder le ocurre como al nogal: no deja crecer nada bajo su sombra».

Ante este desolador panorama, pocas alternativas, al menos hasta que escampe y en espera de tiempos mejores, se nos presentan. Personalmente se me ocurren dos posibles: aquella del genial poeta valenciano Jaime Gil de Biedma de «no leer,/ no sufrir, no escribir, no pagar cuentas,/ y vivir como un noble arruinado/ entre las ruinas de mi inteligencia (...)» o la sugerente propuesta del no menos genial poeta malagueño Juan Miguel González cuya receta ofrece «contra el fin de la Historia,/ Armando Manzanero (...)» No es casualidad que esta lucidez venga de los poetas, porque la poesía, la literatura en general, tal vez sea el último reducto democrático para disfrutar de esa libertad plena sin tener que dar pena a la tristeza.

64

64

La ilusión necesaria de América

*«La libertad es el derecho a escoger a las personas
que tendrán la obligación de limitarnosla.»*

Harry Truman

Pocos días antes de unas elecciones federales mexicanas la publicidad oficial del Instituto Federal Electoral inserta en los periódicos para incitar al ciudadano a que acudiera a votar rezaba algo así «Tu voto es necesario para elegir a tus autoridades». Esta frase que no deja de ser una paradoja propagandística, no tendría nada extraordinario si no fuera porque esta metedura de pata del que la redactó no hace más que reflejar la dimensión real y la verdadera intención que la *democracia* tiene para el poder. En esta *ilusión necesaria*, parafraseando a Noam Chomsky, ya no se elige a representantes, si es que algún momento y en alguna parte se pudo llevarse a cabo esto, se decide quiénes van a ser los comisarios fiscalizadores en los próximos equis años. El no participar en la alabada *fiesta democrática* supone convertirse en un mal ciudadano, en *outsider* social que éticamente luego no va a tener derecho a la crítica y la protesta. En algunos países incluso, estoy pensando en el Perú, el votar es un imperativo legal, lo contrario está penalizado con la imposición del pago una multa. La llamada democracia neoliberal ya adquiere elementos esenciales de la confesión católica, de tal modo que casi se exige que se realice al menos

una vez al año, en peligro de muerte o si se ha de comulgar, con las ruedas de molino del sistema imperante. Se crea en el ciudadano la *ilusión* de que puede mejorar la condición del hombre con su voto, o se le hace responsable de revertir un curso histórico de 71 años, como en el caso de México, cuando en realidad el margen de decisión del ciudadano o llamada *sociedad civil* es muy limitado. La democracia se contempla desde el poder como un lubricante social. Cansado está uno de asistir a elecciones donde las opciones se limitan a poder escoger entre individuos y no entre proyectos que supongan una verdadera alternativa al *establishment*. El ejemplo más cercano lo tenemos en México o en el Perú, donde los candidatos en lo que más se diferencian es en las bilis que se echan los unos contra los otros. El sociólogo francés Alain Touraine escribía en el año 2000 lo siguiente:

[...] de Perú a Ecuador, pasando por Colombia y Venezuela, este populismo antipartidos se explica en primer lugar por la descomposición del sistema político. Se puede incluso imaginar que, en pocos años, esta reacción afecte a Brasil y, antes que a él, a Italia, por no hablar de Austria y de los peligros que Francia vivió durante el apogeo del movimiento de Le Pen [...] pero ¿podemos pensar que un programa únicamente negativo, el final del sistema político actual, anuncie su renovación? Esta crítica va dirigida a todas las categorías del populismo, civil o militar, esté catalogado a la derecha o a la izquierda. No tengo más confianza en Chávez que en Fujimori. Veo en más de la mitad de Latinoamérica un desbordamiento de los marcos políticos, comprensible y peligroso al mismo tiempo. También veo que el sistema político cada vez tiene menos en cuenta las reivindicaciones sociales, lo que acompaña el declive acelerado del capitalismo.

Esta descomposición de lo político va de la mano del avance de los grandes conglomerados económicos mundiales. Al igual que es peligroso dar prioridad a la caída de un régimen ya vacío de su sustancia y alentar de este modo la unión ya demasiado fuerte entre un vago populismo y el liberalismo económico.¹⁵

Tal vez esto es lo que se entienda por soberanía popular en la actualidad. El hombre o mujer de la calle que nada sabe de Wall Street, del Tratado de Libre Comercio o del Fondo Monetario Internacional, es esa misma gente que se tiene que hacer cargo de pagar con sus impuestos los dislates realizados con el FOBAPROBA. Son los mismos que con sus impuestos sufragan los gastos de 200 millones de dólares de una guerra que se lleva a cabo contra una ciudadanía contestataria cuyo mayor pecado es negarse a morir de hambre. Son los mismos ciudadanos que tienen que pagar religiosamente los más de 85.000 millones de dólares adeudados por la mala gestión de sus autoridades, en fin, es el ciudadano que se cree a pies juntillas la ilusión necesaria hábilmente

15. «El fin de una década en México». *El País digital*, Madrid, 13 de julio de 2000.

inducida e instruida para este fin. Si la democracia existe, si periódicamente al ciudadano se le ofrece el pan y circo de participar en unos comicios electorales, ¿por qué llevamos años escuchando hablar de que esto o aquello es necesario para la transición a la democracia? ¿Acaso en lo que hasta ahora estábamos participando era un simulacro o un ensayo para acometer en un futuro empresas más importantes? Si es así, ¿no estaríamos ante una farsa en la que el libreto cambia según los intereses de los guionistas mientras que los actores se limitan a representarla para regocijo de los empresarios del teatro? Esto se hace más evidente cuando nos percatamos de que las decisiones más importantes ya no se toman en los ámbitos parlamentarios, que teóricamente personalizan la soberanía popular, sino en el Fondo Monetario Internacional (F.M.I.), la Organización Mundial de Comercio (O.M.C.) o el G.A.T.T. (Acuerdo General sobre Aranceles y Comercio). Esto, sin duda, refleja lo que en Europa se denomina «déficit democrático» (Chomsky, 1994, p. 68.).

Las elecciones presidenciales que se realizan en los países democráticos, no nos engañemos, en muy poco transforman el panorama socioeconómico de gran parte de los países americanos. La razón es evidente, dado que la estrategia que sigue el poder consiste en la elección de un modelo económico único y de un modelo social que deriva de él e igualmente es único, sin posibilidad de cambio real —el Sistema Monetario Internacional *speaking*—. Hace años, Mario Vargas Llosa, tras la victoria de Vicente Fox en las elecciones de 2000 señalaba que México había dejado de ser la «dictadura perfecta» para encarar la «Democracia difícil». ¹⁶ Con anterioridad el Premio Nobel hispano-peruano había afirmado que sería deseable que el PRI pasara a la oposición y se produjera una verdadera alternancia democrática para credibilidad del sistema. Pues bien, los deseos de don Mario se han cumplido. Sin embargo, la historia reciente da la razón al aforismo castellano de «los mismos perros con distinto collar». La razón es simple, estos «perros» son los dóciles capataces —muy bien retribuidos, por cierto— de los verdaderos amos del sistema.

En mi opinión, el debate debería centrarse en nuestra América, así como en la periferia mundial, en la necesidad urgente de que se lleve a cabo una verdadera reforma de las estructuras del Estado monolítico así como de misma sociedad. Esto se nos hace imposible mientras se siga dando un clima de inmovilismo democrático y una inercia de seguimiento de políticas neoliberales que, en Hispanoamérica, son impuestas desde los Estados Unidos y Europa a través del F.M.I., el G.A.T.T. y del Banco Mundial, organismos que constituyen un auténtico gobierno de facto. Como muestra valga la actitud que adoptó el gobierno peruano que, presionado por el F.M.I. para mejorar las cuentas fiscales, eliminó en el año 2000 la exoneración de impuestos a la minería y recortó sensiblemente la gratificación que se daba a los trabajadores con motivo del 28 de Julio, día de Fiestas Patrias. ¹⁷ O las políticas de ajuste económico que sucesivos presidentes llevaron a cabo en Argentina, desde la época del gobierno De la Rúa hasta nuestros días, y que generaron una gran conflictividad so-

16. *El País digital*, Madrid, 13 de Julio de 2000.

17. *Caretas*, nº 1627, Lima, 13 de Julio de 2000.

cial. No cabe duda que los primeros perjudicados son aquellos que dependen de un sueldo y, después, las pequeñas y medianas empresas que ven como disminuye su poder adquisitivo y se les aumenta los impuestos.

Estas políticas, en muchos casos, se imponen a través de la violencia y la represión para preservar el libre mercado. Y ya se conoce qué pasa y a qué se expone aquel que se sale de esta órbita: bloqueos internacionales, como el caso de Cuba, golpes de estados financiados por la C.I.A., recordemos a Chile, o directamente invasión de tropas estadounidenses como sucedió en Panamá. No es de extrañar que, por ejemplo, en los años 90 el régimen fujimorista del Perú llegara a suponer una piedra en el zapato de los Estados Unidos. Este hecho llevó a que fuera hostigado y denostado desde Washington, no por antidemocrático, sino porque se había salido de su espacio de influencia en favor de los países de la cuenca del Pacífico Oriental y de la Unión Europea. Mientras Alberto Fujimori sirvió servilmente a los intereses de Estados Unidos, miel sobre hojuelas, pero cuando se escapó del redil el gobierno de Estados Unidos le acusó de fraude electoral y le retiró el apoyo, suspendiendo al Perú un crédito ya aprobado. Ahora bien, anteriormente, cuando Fujimori en 1992 dio el famoso autogolpe de estado, Estados Unidos continuó colaborando con él, a pesar del bloqueo que intentó llevar a cabo la Organización de Estados Americanos. La tragedia de los países de la América subdesarrollada es que la tan predicada globalización desde la intelectualidad orgánica sólo es buena para aquellos que quieren lucrarse en el, más que recesivo, invierno americano. El mito del libre mercado, icono del neoliberalismo salvaje, como estamos cansados de comprobar, viene asociado a importantes compañías transnacionales que se benefician de la privatización de empresas estratégicas gracias, en muchos casos, al soborno y la corrupción. El caso del Perú es sintomático, donde la Telefónica se hizo con el monopolio de la telefonía en 1994 hasta 1999 y el BBVA compraba el Banco Continental, uno de los más importantes del país andino. Está misma estrategia se extendió posteriormente por otros muchos países americanos.

En México, la dependencia de los Estados Unidos se hace más notable, sobre todo después de la firma del Tratado de Libre Comercio (T.L.C.). Por cierto, ¿quién conoce los términos de este tratado?, ¿qué sabe el ciudadano mexicano de él? México se ha convertido ya en una virtual colonia de los Estados Unidos. En la década anterior, por ejemplo, más de 87% de las exportaciones mexicanas tenían como destino al vecino del Norte, mientras que el 76% de las importaciones procedían del gigante americano. El modelo económico mexicano se basa en atraer capitales extranjeros ofreciendo una mano de obra barata, altos tipos de interés y un acceso ilimitado a sus mercados. Con la reciente ley energética, que va a facilitar una mayor privatización de emblemáticas empresas nacionales como Petróleos Mexicanos o la Comisión Federal de Electricidad, queda evidente lo anterior. México para los Estados Unidos es estratégicamente importante no sólo porque se trata de un mercado de más de 100 millones de personas, sino por los importantes recursos naturales que posee, caso del petróleo y del gas del Golfo del México. Los intereses son demasiados para perder el control. Mientras que los Estados Unidos promo-

ción y destaca la necesidad del T.L.C. para México, en su frontera se persigue y asesina como animales a los *espaldas mojadas* que intentan cruzarla huyendo de la pobreza en busca del sueño americano.

El plan Puebla-Panamá o Plan Mesoamérica tenía como loable finalidad el desarrollo económico de la región para ofrecer una mayor calidad de vida a sus habitantes mediante la cooperación y el desarrollo económico de los diez países que lo integran. Sin embargo, se trata de otro proyecto más, creado para mantener la dependencia y servir de muro de contención a la migración centroamericana hacia los Estados Unidos. En fin, es un intento de facilitar la extensión del dominio geopolítico de los estadounidenses. No sorprende, pues, que desde un principio se contemplara la posibilidad de construir carreteras, aeropuertos en la región, una vía de comunicación interoceánica que sirva de enlace comercial entre el Atlántico y el Pacífico y, por supuesto, justificar de paso el gasto y la presencia militar en la zona, aduciendo el necesario mantenimiento de la seguridad. Lo cual no le viene mal al empresariado norteamericano, porque eso representa el aumento de sus ganancias y garantiza su presencia indirecta a través de sus representantes.

En la década de los noventa asistimos a cómo las políticas de ajuste estructural del presidente Zedillo, después de la crisis sexenal de 1994, provocaron una pérdida de poder adquisitivo de los salarios de 70%. Ello se tradujo en un aumento de la miseria. La perversa ironía del liberalismo económico extremo hace que el décimo país más industrializado del mundo tenga a 40% de la población por debajo el umbral de extrema pobreza, porcentaje que se eleva a 67% en las zonas rurales. Se hablaba que la deuda oculta de México ascendía al 60% del PIB en el año 2000. Oswaldo Zavala recogía un informe de la ONU que demostraba la pérdida de calidad de vida de los mexicanos.¹⁸ Este informe destaca, entre otras cosas, que México había descendido del puesto 50 al 55 en la lista mundial del «Desarrollo Humano» y en el 2013 el descenso alcanzó el puesto 71 (*Human Development Reports*, 2014). Entre 1989 y 1998, 17.9% de la población sobrevivió con un ingreso promedio de un dólar diario y entre 1990 y 1998 15% de los mexicanos no tuvo acceso al agua potable, mientras que el 28% no recibió servicios de «saneamientos». En 2012, en México el 31.4% de la población se situaba bajo el umbral de extrema pobreza y había 10% más que estaba en peligro de caer en la pobreza (*Human Development Reports*, 2014). Entre 2002 y 2012 el porcentaje de personas que vivían por debajo del umbral de pobreza alcanzaba 52.3 % (*Human Development Reports*, 2014). No es extraño que obispos y sacerdotes, académicos o consejeros electorales no dudaran en calificar la llegada de Fox al poder «como el tercer momento salinista de la economía neoliberal» y entendieran el triunfo del PAN en el año 2000 como «una paradoja que un país con más de 60 millones de pobres haya triunfado un partido [...] que coincide fundamentalmente con el neoliberalismo, responsable del empobrecimiento de grandes sectores de la población».¹⁹ Esta miseria ha sido avalada por los distintos gobiernos que se han sucedido, las

18. *Proceso*, México, 14 de Julio de 2000, p. 42.

19. *La Jornada México*, 15 de Julio de 2000, p. 6

organizaciones internacionales y las ONGs que practican políticas paternalistas de tapar los huecos donde no llegan las paternalistas políticas públicas. Por su parte, los países desarrollados utilizan estas organizaciones para lavar sus malas conciencias mientras mantienen la abusiva deuda exterior de los países más pobres y los usureros intereses que ésta genera. La democracia se ha convertido en esclava del capital, cuando debería más bien ser el capital el que estuviera al servicio de la democracia y del desarrollo de los pueblos.

A todo esto, se deberían añadir los, no menos trágicos, problemas de la delincuencia y el narcotráfico que padece América. Una manifestación de esta realidad que podemos comprobar en los últimos años en México son los miles de muertos violentamente, la cual ha sido reflejada en algunas películas del brillante cine mexicano, como por ejemplo *Todo el Poder* (1999), *El Pozolero* (2009) o *El infierno* (2010). Esta violencia cotidiana se toma como excusa para robar espacios de libertad y privacidad al ciudadano. De tal forma que, por ejemplo, los nuevos templos de la modernidad representados por antros y discotecas de moda, sistemáticamente y de manera ilegal, registran a todos sus clientes con la pasividad y la ausencia de críticas de estos. Todo sea por la seguridad, se dice más de uno, mientras cada vez más espacios públicos son usurpados por el control privado. Como ha señalado el analista Peter Lock, el azulado miedo a la criminalidad se convierte en «un amplio espectro de medidas privadas de seguridad y determina en todo el mundo la segmentación de las geografías urbanas y la autoghettoización de las élites económicas», y añade que este proceso deriva en «una carrera armamentística intrasocial». Por este motivo, añade Lock, «la prestación de servicios de seguridad, tanto dentro de la economía regular como también dentro de la esfera informal y criminal, es uno de los sectores más dinámicos de crecimiento con un gran efecto ocupacional» (Cf. Hassam, 2000, pp. 113-115). Esta actividad, digamos, parasitaria, que aporta bien poco al bienestar social es un indicativo de la debilidad del Estado y la cesión, inconsciente o voluntaria, del ciudadano de parte de su libertad.

¿Dónde ha quedado el proyecto liberal americano del siglo XIX que abogaba por una sociedad mestiza, igualitaria desde el punto de vista jurídico, abierta a las ideas y a la participación del ciudadano en el gobierno? ¿Por qué en nuestras sociedades actuales se tiene tanto miedo a que el ciudadano ejerza la libertad y por qué se insulta su inteligencia creándole un histérico temor a desempeñarla plenamente? Por ello, urge que el ciudadano comience a repensarse el tan manido «Proyecto de Nación», a cuestionarse si existe en la actualidad un auténtico proyecto o modelo de país donde entren todos, o discutirse si el modelo que se está aplicando en cada una de las naciones de América es válido para el progreso de sus habitantes. Junto a ello habría que plantearse también la necesidad del cambio de la estructura del Estado por un modelo de país verdaderamente democrático. Un modelo diferente en el que el ciudadano pueda intervenir activamente en las decisiones políticas que le afecten.

Es decir, es preciso desarrollar un sistema que permita a la gente la implicación y el desempeño de la soberanía popular, principio básico

fundamental de la Democracia. En pocas palabras, es ineludible realizar un profundo análisis crítico para poder transformar y mejorar las condiciones sociales. No cabe duda que es fácil descalificar un «Proyecto de Nación» basado en estas premisas y tildarlo de utópico. Pero la historia demuestra que las estructuras son mutables, que pueden evolucionar. Si los avances en la consecución de los derechos del hombre que hoy nos parecen tan incuestionables alguien los hubiera hipotéticamente planteado, por ejemplo, en los siglos XIII, XV, o el XVII, en el mejor de los casos, ¿no le hubieran tomado por loco, endemoniado o, simplemente, por infeliz.

A propósito del despotismo populista y de la depravación del poder

El término populismo es escurridizo e impreciso, no existe coincidencia ya no solo en su definición, sino también en su caracterización. Así, no es lo mismo el populismo que construyó el difunto presidente Chávez en Venezuela, supuestamente de izquierda, que el populismo de derecha de Berlusconi en Italia o el nacionalista de Artur Más en la región de Cataluña. Muchas veces no se sabe diferenciar claramente si realmente es populismo o populismo oportunista. Sin embargo, lo cierto es que su práctica esta viviendo en nuestro presente un renacimiento preocupante por lo nocivo que puede llegar a resultar a medio y largo plazo este estilo de hacer política. El déspota populista recurre sistemáticamente al pueblo tanto en su discurso como en su acción política. Se recurre al pueblo no en tanto realidad, sino en cuanto abstracción ideal que guarda los valores más nobles y auténticos de la comunidad. En este sentido, la comunidad es un sujeto unitario, donde el individuo no es considerado en su individualidad y autonomía, sino como miembro que integra y contribuye a dar consistencia a la comunidad. De ahí que el populismo tenga habitual predicamento en las ideologías nacionalistas o regionalistas. Por lo general, el líder populista proviene o pretende originarse en el propio pueblo y representa las esperanzas, inquietudes y reclamos de éste. Por este motivo, la estrategia de lograrse un clientelismo será fundamental para lograr sus objetivos. Así, el caudillo populista al tomar el poder se rodea de toda una corte de adláteres y tecnócratas que se van a encargar de poner en práctica su programa de intereses creados y privados, apoyado en la filosofía del «todo para el pueblo, pero sin el pueblo». El poder se convierte entonces en un fenómeno fáctico que, en su máxima degeneración despótica, necesita de control total no solo de todos los ámbitos cotidianos, sino también de cualquier tipo de disidencia que cuestione su legitimidad y autoridad. Cualquier forma de oponerse es definida como complot político y debe ser combatida y desterrada. Y esto sucede cuando el poder se personaliza, es entonces cuando deriva en dictadura.

Existen diversas fórmulas para llegar a una dictadura, sin necesariamente tener que eliminar el formalismo y la estética democrática. Tal vez, una de las más engañosas se da dentro de una democracia. En ella, en un momento determinado asoma el caudillismo totalitario. Éste necesitará disfrazarse con el manto democrático para perseverar en sus fines: el control

político, económico y social, sin ofender en demasía los principios básicos de la soberanía popular. Sucede entonces un tipo de gobierno de autoridad singular, sustentado en el abuso de superioridad e imposición del control absoluto sobre los ciudadanos. Precisamente, la *democracia* así entendida desprecia la democracia representativa y, más aún, la democracia participativa, ya que necesita concentrar la mayor parte del poder en manos de una persona o de un grupo reducido de personas. Eso sí, de cara al exterior se hace ver al ciudadano que él es el protagonista de la soberanía popular. Surge así la idea de que todo es por y para el pueblo, pero a ser posible sin que el pueblo intervenga demasiado. Se recurre entonces al paradigma del populismo. Esto suele ser común en momentos y lugares donde prepondera un partido político sobre los demás durante mucho tiempo o donde un líder mesiánico aparece para salvar al mundo y liberarlo de todos sus males. Los parlamentos y asambleas, representantes de la voluntad popular, quedan relegados a ser meros títeres del poder e instrumentos que legitimen la arbitrariedad y el vicio público. La única alternativa es que no haya alternativa. No existe crítica, porque los medios para la crítica están de una u otra manera amordazados. La oposición se silencia con prebendas o amenazas, o se crea un clima contrario entre la población acusándola sistemáticamente de maquinar complots. A la vez, se elabora toda una maquinaria informativa y desinformativa de alienación a través de unos medios de comunicación masiva que trabajan al dictado de un oficialismo monocrorde. Para ello se compran voluntades y conciencias no solo con dinero o pago de prestaciones a través de la propaganda institucional, sino también con presiones, intimidaciones y, en último término, violencia física. De la misma manera, se derrocha el dinero público —dinero de los contribuyentes— para captar simpatías y adhesiones inquebrantables con despensas, refrigeradores o fastos públicos, circos populares planeados para manifestar el culto a la personalidad caciquil del gobernante. Éste se presentará siempre en loor de multitudes en medio del espectáculo rodeado de abrazafarolas que viven al, y del, dictado del dedo caprichoso de su señor. Esta es la imagen del caudillo tradicional maquillada por la profesionalidad del betún de la modernidad y la propaganda. El cuadillo necesita del populismo no como contenido, sino como estilo de hacer política.

En todo ello juega un papel fundamental la propaganda institucional. Grandes sumas de dinero se destinan al fomento y proyección de la imagen del déspota populista y sus actividades públicas: propaganda de su acción gobierno en cualquier rincón, la aparición de su imagen en cualquier evento público, en periódicos, en las televisiones (incluso en los programas más inverosímiles), y en la radio y televisión pública se obliga hablar de él o de los logros de su gobierno en cualquier espacio, se componen canciones de dudoso gusto al gobernarte ejecutadas por intérpretes de discutible calidad, se pintan obras públicas, edificios públicos, escuelas, etc., con colores y símbolos distintivos del gobernante populista, y si fuera necesario se le reservaría también un espacio en el santoral. Este tipo de prohombre es como Dios, está en todas partes pero visible, haciéndose acreedor, no sin dificultad, al canto con ironía de algún díscolo maldiciente de aquella copla popular que dice

«¡Viva San Emerenciano!, que es nuestro santo patrón, obispo, virgen, mártir y madre del Salvador».

El sector privado tampoco se escapa a esta presión, de tal manera que la disidencia se silencia y se llega, incluso, a clausurar medios de comunicación contrarios o perseguir como subversivos a todos aquellos que se oponen a la voluntad del caudillo-gobernante. Y todo ello se hace con dinero público y con una mal entendida noción de bien general. Un dinero público, por cierto, de algunos o muchos que no comparten la idea que derrochen sus impuestos en promociones personales del gobernante de turno. Pero, efectivamente, los caudales públicos en estas dictaduras encubiertas son destinados a beneficiar a cualquiera menos al interés público, ya que la voluntad de servicio es una patraña demagógica. La realidad es otra muy diferente: desde un principio, estos caudillos despóticos, más que servir a la voluntad popular —para lo cual se les elige—, vienen a servirse de ella. Finalmente, su torpeza y mayor debilidad es el desconocimiento de la historia, de la cual hemos aprendido que estos personajes terminan fagocitados por el sistema que ellos mismos crearon: *dura lex sed lex*. Y la razón estriba en que sus despóticos manejos suponen una traición al ciudadano que le otorgó su representación. Pero también es una traición al espíritu de la democracia, democracia a la que juraron lealtad y respeto al asumir el mandato de la voluntad popular, terminando por corromperla para enriquecerse a través de ella. Bastante les importa derrochar a manos llenas el dinero público entre sus cómplices, seguidores cercanos y alguna que otra amiga con derecho a roce. Total, el ciudadano paga y, a éste, se tiene por un ignorante al que se debe aletargar, entretener y controlar con un plato de lentejas para que no entre en pánico. ¿Será que, como advierte el refrán, el perro mientras come y se distrae no ladra?

72

72

El mito de la pluralidad informativa y la libertad de prensa

«Malos tiempos para la prensa corren, amigo Sancho», que diría hoy don Quijote. Aquel contrapeso otro tiempo del poder político y conciencia de la sociedad, que representaron los medios de comunicación y que fueron ascendidos al grado de cuarto poder, se ha transformado en un excrecencia del poder político y los intereses creados. Los medios de comunicación, como los intelectuales y periodistas que trabajan para ellos, en gran parte de los casos se han convertido en la voz de su amo. Esta prostitución de la prensa no es una anécdota dentro de la totalidad reflejada en el panorama de la prensa local o estatal, más bien es una desgracia generalizada que viene dándose en cualquier parte del mundo. En algún momento y en algún lugar, para la prensa formar e informar, es decir, contribuir a la construcción de la civilidad ciudadana, supuso un dogma no sólo sagrado, sino de fe entre los propios profesionales. Sin embargo, en la actualidad los medios son corporaciones empresariales que representan intereses particulares de propietarios y subastan su independencia al mejor postor de turno o las leyes del mercado. De tal manera que la figura del informador independiente crítico y voz de la sociedad se ha convertido

en una imagen espectral de vulgar mercenario creador y generador de opinión. Ya no se escribe o se dice necesariamente la verdad, sino que se escribe al dictado lo que interesa que se conozca y lo que más convenga al poderoso.

Esta tragedia para la libertad de expresión ha derivado en un claro y evidente deterioro del sistema democrático. La prueba más evidente se nos muestra en las campañas electorales. Si observamos detenidamente los mensajes que se nos ofrecen en ellas, estos van encaminados a vendernos un candidato, como si de un detergente que lava mejor y deja la ropa más limpia que el de la competencia se tratara. En realidad no interesan cuáles son sus capacidades o sus propuestas, las cuales son mera retórica electoral. Lo que en realidad importa es su imagen, que sea un buen gancho, como se dice, para atraer voluntades y votantes. Así, dejarse llevar solo por la imagen exterior que proyecta se podría comparar como el no conocer las cualidades y bondades que encierra el detergente.

Los medios de comunicación se nutren de las noticias generadas desde el poder y su entorno. Las noticias son previamente filtradas y cocinadas desde el poder político con el fin de simplificar a los medios de comunicación su labor informativa, ¡qué generosidad! En este sentido, los medios se convierten en los portavoces del poder sin, muchas veces, cuestionar ni criticar la información que les ofrecen. En este tenor, la crítica al poder tanto en los medios públicos como privados es impensable. En los públicos, porque constituyen el soporte propagandístico del poder. En los privados, porque es muy difícil situarse en una posición de crítica dado que, en muchos casos, estos subsisten de la publicidad institucional y morder la mano de quien les da de comer supone un suicidio empresarial. En resumen, este es un sistema sustentado en los pilares de la propaganda y la manipulación, como muchos han señalado (Chomsky y Herman, 1990) De esta forma, el sistema elabora todo un engranaje que responde a las necesidades del poder político y económico y se pone al servicio de la difusión de un catecismo ideológico-doctrinal. El fin último que se persigue, sería para Chomsky y Herman, la eliminación del pensamiento disidente. El hecho de la existencia de abundantes medios de comunicación con diferentes tendencias y líneas editoriales no implica que necesariamente exista una pluralidad informativa, antes bien, supone un elemento más de la manipulación y adoctrinamiento a la que debe ser sometida la sociedad. Se podrá cuestionar y criticar dentro del sistema y con las reglas del sistema, pero con dificultades se podrá cuestionar y criticar al sistema en sí en el que se sustenta toda una sociedad. Cuántas veces, por ejemplo, nos han dicho que votar en democracia es un deber ciudadano, cuando de lo que en realidad debería decirse es que es un derecho. El simple hecho de cuestionar el ir a votar o de promover el no voto nos sitúa ante los ojos de este sistema de falsas creencias en el ámbito de la indigencia democrática.

En este panorama, pluralismo y libertad de prensa son una verdadera entelequia que solo son invocados cuando algún periodista o medio de comunicación, al pasarse de la raya de lo *permitido*, es llevado ante los tribunales por una información que perjudica gravemente los intereses del poder. Otra práctica común que se da, especialmente en estados totalitarios o formalmen-

te democráticos pero con perfiles totalitarios, es silenciar al mensajero cuando las noticias que porta son perjudiciales a la oligarquía del poder: por ejemplo, se secuestran o cierran medios de comunicación o se impide que salga determinada información comprometedoras mediante coacciones o amenazas. Es por ello, que la prensa, inserta necesariamente en el sistema y en un mundo competitivo y bastardo, lucha por sobrevivir a su propia condición. Las nuevas tecnologías permiten que *outsiders* e inconformistas se refugien en redes, blogs y páginas web desde donde se puede censurar el sistema y ofrecer un pensamiento alternativo. ¿Hasta cuándo?: algunos estados ya están elaborando legislaciones acerca del acceso a Internet cuyo fin es el control del pensamiento.²⁰ Hasta que llegue el día del pleno control de Internet, las televisiones continuarán sirviendo al poder, siendo la dormidera perfecta de la reflexión crítica del ciudadano, fabricando o revelando —siguiendo las categorías taxonómicas del filósofo Gustavo Bueno— la realidad cotidiana. Los medios de comunicación masiva, asumiendo plenamente este papel de Big Brother, continuarán dando carnaza a sus consumidores habituales a través de la selección sistemática de temas, ideas, modas o noticias previamente depuradas y marcarán el tempo en el que deben ver la luz y el interés de lo que debe ser publicable o no. Es decir, esta forma de adoctrinamiento esta constituida por creaciones, ficticias o no, que se adecuan a los requerimientos y necesidades de la sociedad. La toxicidad de este modelo de comunicación de masas es evidente y se reproduce constantemente. Me quiero quedar con un acontecimiento sucedido hace años que vino a turbar las prístinas conciencias de México: la desaparición, primero, y deceso, después, de una pequeña llamada Paulette que fue portada de todos los medios de comunicación durante semanas. Este suceso no solo conmocionó a México, sino que el morbo que suscitó fue alimentado día a día por una buena parte de los medios de comunicación. Los medios llegaron a convertir la tragedia (telebasura revelada), un suceso luctuoso, en un verdadero espectáculo del que fueron partícipes autoridades, prensa, sociedad e, incluso, los mismos parientes de la niña. En las tertulias de café, en la peluquería las señoras, en las comidas familiares, etc., no hubo en esos días otro asunto de discusión mientras, como dice la letra del tango, «el mundo *yira, yira*». Sin embargo, este suceso, casualmente, sirvió para tener narcotizada a la población, concentrada en la culpabilidad o no de la madre en la muerte de su hija. En aquellas semanas, casi pasó desapercibida la coincidencia de una fuerte subida de la gasolina —ocho céntimos—, sin embargo, nadie *osaba* sacarlo a colación porque el tema estrella era la muerte de Paulette. Las implicaciones de los medios en el caso, en su tratamiento y difusión fueron evidentes. Se trataba de una creación y recreación del hecho continuada. No quiero decir con ello que fuera una invención, porque suceder, sucedió. A lo que me refiero es a que muertes de niños de forma violenta o en extrañas circunstancias hay desgraciadamente todas las semanas en México pero el tratamiento que se les dispensa no es el mismo. Entonces, ¿qué es lo

20. Según un informe de 2010 de *The New York Times* el gobierno de Estados expresó su intención de obligar a los operadores de telecomunicaciones en Internet a permitir la lectura abierta de mensajes de chat y correos electrónicos encriptados. (Savage, 2010).

que hace diferente este caso de otros? En mi opinión, la sobredimensión que tomó este caso se puede explicar por tres aspectos: uno, que se da en una familia muy acomodada, influyente y con nexos cercanos a los grupos de poder. Dos, lo confuso de las circunstancias que rodearon la muerte de la pequeña. Y, tres, la falta de reparos de las autoridades al filtrar información interesada sobre las investigaciones, manifestada en una plétora de detalles innecesarios de la vida privada de la madre que sirvieron en su momento para construir un perfil perverso y asesino, el cual conducía irremediablemente a pensar en su culpabilidad. Del resto, de la condena sumaráisima social, se encargaron muchos medios de comunicación que fueron tan poco escrupulosos como desahogados. Así, lo interesante era crear, como generalmente se crea, una masa acrítica movida por la pasión visceral que sirviera finalmente de coartada al uso de que «el fin justifica los medios» o, siendo más precisos, «el fin justifica a los medios». Y, así, con su dedo acusador, los medios expusieron al escarnio público, mucho antes de que exista una sentencia judicial, a la madre, amigos, allegados y, someterían también a dicho escarnio si fuera preciso, incluso a un señor de traje gris que pasara por ahí. El resultado final: un lamentable accidente. ¿Dónde queda la presunción de inocencia que a todo ciudadano se le presume en un estado democrático? ¿Quién y cómo va a restituir el buen nombre de todos los señalados con el dedo acusador que resultaron ser inocentes? Se demuestra una vez más aquí la máxima hobbesiana del *homo homini lupus* (el hombre es el lobo para el hombre) y de la sociedad como un *bellum omnium contra omnes* (la guerra de todos contra todos) La falta de celo y profesionalidad y los intereses mercantiles de los medios y sus periodistas les lleva a repetir informaciones poco claras o falaces que dan por reales, porque es lo que más conviene a los intereses corporativos del medio. Y todo ello se lleva a cabo en connivencia, más o menos explícita, con los intereses políticos de las propias autoridades. Esto nos lleva a observar cómo en México el axioma jurídico de «uno es inocente hasta que se demuestre lo contrario» es sustituido por «el sospechoso tiene que demostrar su inocencia» porque «el que no la debe, no la teme». En definitiva, la falta de valores de los medios de comunicación y, en general del sistema que debiera ser el garante de las libertades, no es si no un reflejo de la sociedad a la que dicen representar y servir. Por eso no debiéramos extrañarnos cómo en una sociedad democrática donde, en teoría, todo el mundo es igual ante la ley, se da el caso de que algunos son más iguales que otros: a los poderosos cuando se les investiga se les «arraiga en hoteles», a los desposeídos se les encierra en hediondos calabozos hasta que se demuestra su inocencia y ya sabemos lo lenta que puede ser la burocracia en muchos países como México cuando no hay incentivos pecuniarios de por medio. De ejemplos así también se nutren las cárceles.

75

75

¿Seguridad o libertad?

Las sociedades democráticas actuales, construidas por muchos de aquellos que dejaron su sangre en el empeño, cada vez más están pobladas por indivi-

duos que ceden sus derechos de ciudadanos a la peligrosa inercia del *laissez faire, laissez passer*, sin que haya atisbos cercanos de la reunión entorno a intereses comunes que hagan prevalecer la voluntad general. Lo peor de todo, es que cuando existen intereses comunes y voluntad general, normalmente, como contempla Isaiah Berlin, desde los grupos que tienen capacidad de poder y la fuerza para ejercerlo manipulan, en función de intereses particulares, esas dos condiciones fundamentales para la realización de la democracia. Y, como es sabido, estos intereses particulares generalmente no reflejan ni atienden a las necesidades de la mayoría, menos aún las de los más desfavorecidos.

La democracia, como diría Rousseau, necesita ciudadanos y no simples burgueses incapaces de concebir otros intereses materiales más allá de los particulares. Desgraciadamente, en eso ha degenerado la democracia. El laberinto democrático, sustentado en un equilibrado balance de derechos y deberes, se quiebra cuando los primeros comienzan a dar signos de tener menos peso que los segundos. Es entonces cuando los ciudadanos cada vez tienen más recortados sus derechos. Así, de un tiempo a esta parte, asistimos a la terrible situación de excepción a la que se está llegando, contraria a todos aquellos valores democráticos que, por lo civil o lo criminal, se está aplicando desde la prepotencia del poder tiránico que ejercen los intereses de una minoría. No sé si sea por la escalada de inseguridad que se ha fabricado mediante el miedo de los discursos y medidas antiterroristas, y que, como la peste, se ha extendido por medio mundo, o porque, aprovechando este viaje, otros gobiernos se han unido a este carro para controlar más aún a sus ciudadanos. Lo cierto es que, la ecuación «a mayor seguridad menos libertad», se está imponiendo a rajatabla. En Estados Unidos, por ejemplo, sus ciudadanos han optado por la seguridad antes que por la libertad. Y, es que, «el miedo guarda la viña», reza el refrán. Pues bien, el miedo ha sido y es uno de los principales instrumentos disuasorios que, a lo largo de toda la historia, han utilizado los poderosos como medio de contención social. Ello ha supuesto no en pocas ocasiones no solo los abusos del propio Estado que desprecia los derechos individuales de las personas, sino también de algunos funcionarios del Estado, pagados por los ciudadanos que sobrepasan sus funciones e ignoran las leyes. La violencia, algo consustancial a la naturaleza humana, se convierte así en un método ideal de represión. Por en este sentido, debemos decir que la violencia es histórica. Pero también lo es la búsqueda de seguridad.

Desde todos los ámbitos, social, religioso, político o económico, se ha intentado en todo tiempo manipular esta necesidad para tener domesticada a gran parte de la sociedad y que ésta se pliegue a los intereses de unos pocos. En la actualidad, no es ninguna novedad, el aumento de la violencia está siendo utilizado para justificar la necesidad de medidas más coercitivas contra el terrorismo, el narcotráfico, la delincuencia organizada, etcétera y ya por inercia también contra la sociedad en general. Se está creando una cultura de la sospecha que genera más violencia. Cultura que a su vez justifica la necesidad de un mayor control social y, en no pocos casos, el recurso a la represión indiscriminada. Podemos comprobar en el día a día cómo en nuestras calles se nos vigila con cámaras, se nos controla las comunicaciones o, simplemente,

se trafica con nuestros datos personales. Estamos espiados por ese «Gran Hermano» que todo lo ve. Con ello, los derechos individuales tienden a replegarse a las urgencias de seguridad y, por tanto, el ejercicio democrático de derechos y libertades pasa a ser secundario. Esta psicosis que se ha generado sirve para que muchos tomen posición y aprovechen la situación para hacer negocios muy lucrativos: es el caso de las empresas de seguridad privada. La sociedad es, de esta manera, la que finalmente paga el tributo de la violencia ejercida por una minoría, ciertamente, peligrosa que pone contra las cuerdas al resto de los ciudadanos. Esta circunstancia es cada vez más habitual en organismos oficiales, bancos, centros de ocio, etc., nadie le pone límites y, peor aún, muy pocos lo denuncian. Pero no nos engañemos, este exceso de celo no va a evitar que se sigan cometiendo delitos, ni tan siquiera que disminuyan, de la misma forma que el establecimiento de la pena de muerte en muchos estados de Estados Unidos no ha impedido que los asesinatos y delitos continúen dándose, a veces, en mayor número que en otros estados que no contemplan la pena capital.

Ahora bien, se descuida la seguridad de lo cotidiano: por ejemplo, que las carreteras estén bien señalizadas y con pavimento en buen estado, que se haya una mayor protección de los conductores o que en el espíritu de la policía tuviese más cabida la función de servicio público que el principio sancionador y represivo. Esto a los poderes públicos interesa, sin duda menos, a pesar de que haya más muertos ocasionados por accidentes de tráfico que por violencia social. Por lo tanto, no sería desatinado creer en lo irremediable de la sentencia de «a mayor seguridad, menor libertad», con la que comenzábamos. Aunque, personalmente, uno se niega a aceptar este tipo de exactitudes, dado que ambas categorías no sólo no tienen que ser restrictivas la una frente a la otra, sino que pueden ser complementarias.

No me cabe duda que hoy día se vive un periodo muy propicio para plantearnos los límites de la seguridad y los alcances de la libertad. Presenciamos inalterables que, en nombre de la seguridad mundial y de la libertad de los pueblos, casi todo sea válido. Por ello, es preciso recobrar cuanto antes la idea de que el fin no se puede juzgar separado de los medios, porque los medios para conseguir este fin, francamente, son abominables. Se ha creado una psicosis colectiva en la que el diferente (entre el que se incluye el que intenta defender sus derechos) es el sospechoso, al que se apalea primero y se pregunta después. El fin último de este plan está claro: tener mejor y más efectivamente vigilada a la población. Los discursos anestésicos desde el poder, amparados en esa orwelliana teoría del *gran hermano*, van haciendo eficazmente su labor de domesticación de la ciudadanía. La libertad ya no es ni siquiera la suprema aspiración del hombre. La seguridad, previamente manipulada, es lo que debe prevalecer por encima de todo. La información se filtra, sesga y ofrece en dosis necesarias para los fines perseguidos. La respuesta de la ciudadanía debe limitarse al cruce de brazos, cuando no, al aplauso y al respaldo sin cuestionamientos.

Situarse en la otra orilla, la de la crítica y el reclamo, totalmente válida y necesaria por otra parte, es experimentar la metamorfosis de la subversión y

constituirse en un peligro para esta *democracia* adocenante. Y, para muestra, valga un botón: hace casi cuatro décadas se publicó un libro que llevaba por inquietante título *The crisis of Democracy*, reflejo de las ideas de una serie de liberales humanistas (Crozier, Huntington y Watanuki, 1975). En él se establece un diagnóstico del porqué se había llegado a este punto de crisis. Para este grupo de liberales bienpensantes que escribieron el libro la democracia se encontraba enferma a resultas de que grupos desprotegidos y marginados de la ciudadanía no sólo habían comenzado a reivindicar sus derechos, sino que además se habían organizado. Este hecho, según ellos, suponía un peligro para la democracia. Esta tesis intencionada, y finamente construida, responde a un axioma meridiano: cuando los ciudadanos reclaman su libertad de manera efectiva y son plenamente conscientes de sus derechos, su control es mucho más espinoso. Por ello, desde el estado leviatánico se elaboran estrategias para que esto no suceda, o al menos, se limiten sus efectos. Es aquí donde una falsa idea de seguridad servirá para deshabilitar o, en el mejor de los casos, minimizar los derechos humanos reconocidos por declaraciones políticas y textos constitucionales. Así, el ilustrado contrato social mediante el cual los ciudadanos se unieron en sociedad para preservar su libertad y sus derechos es sistemáticamente violado por el instrumento creado para protegerlos y administrarlos: el Estado. Pero con todo, lo peor no es que el Estado se apropie de derechos fundamentales del ciudadano en aras de garantizar la seguridad, peor es todavía que esta seguridad se haya depositado y mercantilizado en manos privadas.

78

La seguridad privada, como antes el Estado, se arroga facultades que en ningún momento la sociedad le ha concedido pero que, sin embargo, a fuerza de repetir esta apropiación una y otra vez se toma como normal e, incluso, necesaria. Un ejemplo claro lo tenemos en los registros que habitualmente se llevan a cabo en numerosos locales de ocio, discotecas y demás templos de la modernidad o en algunas terminales de autobuses. ¿Quién les ha concedido tales facultades? En realidad nadie, aunque uno diría que es la dejadez de los mismos ciudadanos y su sometimiento lo que permite estas prácticas. Bajo el amparo del miedo a la criminalidad, sutilmente manejado, se permite violar innumerables principios fundamentales recogidos en leyes y constituciones, derechos fundamentales que corresponden al ciudadano y no a otro. A muchos parece normal ser sometidos a este tipo de abusos, al atropello de su privacidad y la limitación de los derechos ciudadanos por el bien de una falaz «seguridad» mediata mal entendida por el neandertalismo de los guardias de seguridad y sus amos.

78

Ahora bien, menos común es preocuparse, por ejemplo, por un peligro más real como la ausencia casi total de medidas de protección interna de muchos locales contra desastres naturales e incendios, o del incumplimiento de la reglamentación municipal sobre el servicio de bebidas adulteradas, mucho más presentes de los que pensamos. Esto que puede parecer baladí así planteado, no lo es cuando se lo que se trata es de respetar y ser conscientes de los valores democráticos. Y, si no, ¿cómo ejercer plenamente la democracia si cada vez tenemos más recortadas nuestras libertades? Esta situación está consiguiendo que paguen, como casi siempre, justos (la mayoría) por pecadores (la minoría), que todos estemos en la mira de la sospecha y que estén

cada vez más restringidas las libertades individuales, con lo que el sistema democrático se reduce y se transforma en un sistema de *libertad* vigilada. ¿Será porque, como diría Cervantes, mientras se amenaza, descansa el amenazador? En qué ha quedado la conocida sanción contenida en la *Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América*: «[...] nosotros consideramos evidentes estas verdades. Que todos los hombres son iguales. Que todos están dotados por el Creador de ciertos Derechos inalienables. Que entre estos derechos está el derecho a la Vida, a la Libertad, a la búsqueda de la Felicidad. [...]». Tal vez, finalmente, Benjamín Franklin estuviera en lo cierto al decir que quien cambia su libertad por su seguridad no merece libertad ni seguridad.

Aunque muchos todavía aspiremos a cambiar el mundo o, para ser más precisos, a que se haga posible el trinomio democrático de la libertad, la igualdad y la fraternidad entre los hombres, no nos queda otra que reconocer que la expresión más abierta para ello es la democracia. Sin embargo, este trinomio se queda en vanas palabras cuando gran parte de las medidas políticas y económicas que muchos gobiernos llevan a cabo van enfocadas a conseguir la seguridad. En los Estados Unidos desde la época de la presidencia de George W. Bush se han ido intensificando, tanto en el discurso como en los hechos, diferentes estrategias para lograr la seguridad del país. La más desoladora y desalentadora, sobretodo para lo que supone la libertad y la democracia, es la escalada de inseguridad y miedo que los discursos y medidas antiterroristas se se comenzaron a tomar desde su administración.

Se puede observar, que desde entonces, a cada rato el gobierno de los Estados Unidos alerta al mundo de posibles acciones terroristas contra intereses occidentales. No es, por tando, sorprendente que el celo de las autoridades estadounidenses por registrar a miles de extranjeros que entran en los Estados Unidos mediante el programa *US visit*, a los que se les obliga en la aduana a dejarse tomar una fotografía y plasmar su huella digital, se haga cada vez mayor. Estas medidas de seguridad incluyen la obligación de llenar un cuestionario en el que se manifiesten cosas tan personales como las creencias religiosas, políticas o la dieta alimenticia. De ahí a que se nos marque con una divisa en la oreja como a las vacas queda poco trecho.

Obsevamos sin poder hacer gran cosa cómo las libertades individuales, pasito a pasito, cada vez se restringen más y se van convirtiendo en mitos o privilegios de aquel paraíso perdido de que «cualquier tiempo pasado fue mejor». En este clima de inseguridad, muchas veces, prefabricado todos somos sospechosos. Es terrible la situación de excepción a la que se esta llegando, contrario a todos aquellos valores democráticos que, por lo civil o lo criminal, el gobierno norteamericano quiere imponer en todo el mundo. Tal vez, los que más podrían hacer, los ciudadanos estadounidenses, bien por el control al que están sometidos, bien por el estado de inseguridad elaborado por sus propios gobernantes, viven en un proceso de alzheimer que obstruye cualquier tipo de reacción contra este despropósito. Si en este envite de talante totalitario la democracia se reserva para discursos apoloéticos sin contenido, la libertad se reduce cada vez más. Y, así, una vez más, la ecuación «a mayor seguridad menos libertad», se vuelve a imponer a rajatabla.

Capítulo 5

Sobre decadencias, finales del mundo, fines de la historia a propósito de la idea de Nueva Edad Media de Umberto Eco

La Edad Media ha sido uno de los momentos históricos más polémicos en la discusión de historiadores, filósofos, investigadores de la cultura, el arte o de la literatura. La tradicional disputa se ha centrado históricamente en la manera en cómo se ha presentado este periodo: una época *oscura*, tétrica, de involución y atraso. Hoy sabemos, sin embargo, que fue un tiempo más rico y creativo, sobre todo culturalmente, de lo que se pregonó. Esta leyenda negra, resultado de una sociedad industrializada que consideraba épocas oscuras de nuestra civilización a aquellas donde el progreso se estancó, ha sido cuestionada en los postreros tiempos. Sin embargo, también desde las últimas décadas del siglo anterior, coincidiendo con la crisis de la idea ilustrada de progreso azuzada por el pensamiento posmoderno, han surgido pensadores, filósofos, historiadores y agoreros, en general, que han vuelto a recuperar esta leyenda, adaptándola a nuestro tiempo para, describir nuestra época moderna. Coincidiendo con el último siglo del milenio, metáforas de la guisa de *decadencia*, *fin del mundo*, *fin de la historia* o, como en el caso que nos ocupa, *Nueva Edad Media* se han convertido en familiares en el discurso y debate de la intelectualidad contemporánea. No hace muchos años, intelectuales orgánicos como Fukuyama (1989), prendían un provocadora y propagandista mecha con el anuncio del «*fin de la Historia*» una vez desaparecido el comunismo, finiquitado por completo el proyecto de la modernidad y el triunfo del liberalismo única ideología universal posible para el desarrollo del mundo presente y futuro. Pues bien, este estado de cosas se ha dado, se da, en muchas más ocasiones de lo que sería deseable, sin provisión de suficientes elementos reflexivos ni sentido, jugando y recreándose con nombres y definiciones biensonantes y publicitarias, para caer finalmente en la retorización de estas metáforas, bien sea a consecuencia de nuestra pereza mental, bien sea por la caída en la espiral del posmodernismo, cuyo carácter está demostrando ser más destructivo que constructivo.

Sobre decadencias

La idea de decadencia del mundo ha sido una constante al lo largo de la historia y expresada por la mayoría de las culturas. La conciencia de finitud de las cosas, de que ya no son de la misma manera que eran, de que el sistema

de ideas y creencias que otrora constituían el sólido basamento de una civilización o de una cultura se encuentran a punto de desaparecer ha estado presente en momentos de crisis a lo largo de la historia. La conciencia de fin de una época, de crisis de la conciencia, la sensación de crisis generalizada, de que el mundo se estaba hundiendo a nuestro alrededor, no siempre ha sido inmediata pero sí dolorosa. El ser humano, acostumbrado a asistir a la decadencia biológica que finaliza con la muerte del cuerpo, ha elaborado siempre estrategias para superar el dolor que supone la conclusión de un ciclo. Estas actitudes iban orientadas a la superación de la crisis provocado, seguramente, por la incompatibilidad entre lo vivido y lo anhelado.

En la Edad Media la noción *decadentia*, ofrece sin duda una carga semántica religiosa importante: crisis moral y social. La estrategia de superación vendrá de la mano del concepto de *reformateo*, enfocado sobre todo a la corrección de los abusos. Por ejemplo, la Ciudad terrena agustiniana, personificada por Agar e Ismael, es el mundo en decadencia frente a la Ciudad de Dios que representa la regeneración del mundo y encarna el dogma fundamental de los cristianos: Cristo ha muerto, ha resucitado de entre los muertos y su reino no tendrá fin. En esta misma línea y desde una óptica mística y profética Joaquín de Fiore justificará la edad de perfección en la terrible decadencia que imperará con el primer Anticristo. Fiore asociaba las tres personas de la Santísima Trinidad a tres periodos históricos: la *edad del Padre* etapa que discurriría desde la Creación hasta el nacimiento de Cristo, la *edad del Hijo*, tiempo de los clérigos y la fe; y, por último, la edad del *Espíritu Santo*, en la quedaría establecido el reino de los santos (Borghesi, 1997, p. 197).

Más cercanas a nosotros, las diversas civilizaciones mesoamericanas tuvieron una concepción cíclica de la existencia. El tiempo estaba constituido por ciclos sin principio ni fin, interrumpidos por cataclismos o catástrofes que significaban el retorno al caos primordial. Pero nunca se acabaría el mundo porque creían en la palingenesis, es decir, la regeneración cíclica del universo. El tiempo se explica a través de la idea de los *soles*. A lo largo de la existencia del mundo se han sucedido cinco soles, el quinto es el nuestro, el del movimiento. El Tonalámatl describe como a cada periodo de predominio de un sol o edad, viene seguido de la destrucción y la aparición de un nuevo mundo. Con cada *renacimiento* los hombres evolucionan hacia formas mejores y más perfectas. También señalan que el destino final de nuestra edad será también un cataclismo: la ruptura de la armonía lograda. «Habrá movimientos de tierra, habrá hambre y con esto pereceremos».

Los aztecas, como los mayas-quichés, creían que antes de existir el mundo actual había habido cuatro mundos. Esos mundos o *soles*, habían sido destruidos por catástrofes. La humanidad había sido completamente exterminada al acabar cada uno de los *soles*. El mundo actual corresponde al «Quinto sol», llamado *nau-i-ollin* «4-Temblor de Tierra», y está condenado a desaparecer en un inmenso terremoto. Los monstruos occidentales parecidos a esqueletos, los Tzitzimime, aparecerán entonces y matarán a todos los hombres. Cuando Moctezuma tuvo noticias de la llegada de los españoles consultó sus antiguos códigos, se preguntó si por fin Quetzalcoatl y los dio-

ses había regresado. Otro tipo de incertidumbres iba a afligir poco después a Moctezuma. Fueron una serie de portentos o presagios que afirmó haber contemplado, algunos de ellos también fueron vistos por el pueblo (León-Portilla, 1992, pp. 106-107). Seguramente por esos caprichos de la historia la caída de México- Tenochtitlan tuvo lugar en un día considerado favorable, I-coatl, sin embargo, el año, calli, simboliza la declinación, el ocaso, la decadencia, la noche. Sosustelle sostiene que la idea de decadencia fue una de las causas que minimizaron la resistencia de los aztecas ante la caída de su imperio ante los nuevos «dioses» llegados desde oriente.

Tal vez uno de los ejemplos más significativos de abandono y decaimiento que podamos encontrar sea el del caso español en el siglo xvii. En este siglo, España cerró un curso histórico de esplendor en el que en su imperio no se ponía nunca el sol y abrió otro de descomposición global, dramática zozobra, agonía y paradójicos empeños de asilo y, a la vez, evasión del mundo. La época del Barroco quizá sea un de los periodos donde esté más presente la sensación de decadencia. Maravall (1975) sostiene que el Barroco es una respuesta de los grupos más dinámicos de la sociedad a una profunda crisis de casi cien años que está relacionada con las fluctuaciones críticas de la economía durante ese tiempo crisis, que va unida a otra no menos profunda de carácter social (p. 55). No por nada, Américo Castro, para el ámbito hispánico, la denominó *la edad conflictiva*. Las causas de esta decadencia son de sobra conocidas: la contrarreforma de la iglesia que reforzó la autoridad del papado, la guerra de los treinta años, desarrollo del absolutismo, epidemias y pérdida de población en Europa, etcétera. La derrota de la Armada Invencible, que resultó no serlo tanto, sumió en un estado de desasosiego, atonía y desesperanza a un país que, tras ser uno de los mayores imperios, se había convertido en un potencia decrepita de segunda fila en el concierto europeo. En este contexto, las únicas reacciones posibles van a ser, por un lado, la constatación del fracaso y la decadencia mediante pasquines aparecidos en Madrid donde se representa a España como «una figura enferma y un médico tomándole el pulso y recitando: *no hay otro remedio que tomar el acero*»²¹ y, por otro, el refugio en la nostalgia de los «paraísos perdidos» de una época de grandeza ya perdida. Bartolomé de Góngora en *El corregimiento sagaz* (1656) lo expresa meridianamente: «Dejando yo ahora los varones heroicos en todo género de aquel siglo del prudente Rey don Phelipe, baste decir que en él floreció el mismo Rey en quien hago epílogo del talento más escogido (en su modo) de aquella edad a mi parecer Siglo de Oro». Existe, pues, una conciencia generalizada en la mentalidad del siglo xvii de irremediable ocaso. España es en estos momentos el resultado de una decadencia no planeada. Es como si desde la derrota de la Armada Invencible en Lepanto hubiera eclipsado el sol y detenido el mundo para España. Es como si en el mortecino caso español se empezara a lidiar entre la disyuntiva de atrincherarse en una religiosidad contrarreformista cerrada y cerril, recluida en su propio senequismo estoico, y la

21. «Cartas de algunos PP. De la Compañía de Jesús sobre los sucesos de la monarquía entre 1634 y 1648» (Cf. Caro, 1985, p. 338).

de bajarse del mundo, un mundo de ensoñaciones, esclerótico y atribulado por el agotamiento histórico. Pero junto a esta inercia decadente se va a dar una fuerza opuesta, un movimiento de regeneración manifestado en la desbordante y genial creatividad del pensamiento, la cultura y el arte. La decadencia, en sí, no es mala ni buena, sino todo lo contrario: aparejadas vienen con ella sus regeneraciones. La regeneración en España trajo, tal vez, el periodo histórico más esplendoroso de la cultura y el arte español, un Siglo de Oro glorificado, y en cierta manera, envidiado y referenciado en la Europa del barroco. Se puede observar, en fin, que en el movimiento de la historia, en ese devenir de continuidades y discontinuidades, cómo tras la decadencia y el fin de ciclo acostumbra a llegar un nuevo comienzo y una regeneración.

Ahora bien, no quisiera pasar por alto en este apartado mencionando aquellos argumentos que se han empleado para explicar la idea de decadencia. Sin duda, considero muy oportunos varios criterios que Peter Burke establece para ello,²² los cuales me parecen válidos para establecer la decadencia aplicable a una civilización o una cultura. El primer criterio para Burke es de origen cósmico y es personificada por la imagen del universo como un viejo; esta concepción representa la idea de proceso que se dirige inevitablemente hacia el fin de los tiempos. El segundo es de carácter moral y se refiere al declinar de las costumbres, el cual es gradual y está caracterizado por la riqueza y el lujo. El tercero es religioso y tiene que ver con la decadencia de la Iglesia, quien se ha alejado del modelo originario de Iglesia para entrar en un proceso de avaricia y orgullo en el que se sustituyó la piedad por hipocresía, la caridad y humanidad por intolerancia y tiranía del papado. El cuarto hace referencia al declinar político que conduce a la desaparición de los Estados y de los imperios. Este criterio se manifiesta a través de dos formas: la corrupción interna de las formas de gobierno y el envejecimiento inevitable de los imperios que conduce a consiguientes dominaciones. El quinto es de carácter cultural, por el cual se considera que el deterioro de la lengua, las artes, la literatura y las ciencias se podría considerar como un indicio de decadencia. Burke pone el ejemplo de Antonio de Nebrija, quien escribía en la *Gramática sobre la lengua castellana* en 1492 que «la lengua siempre ha sido compañera del Imperio y que están unidos en la caída: así, por ejemplo, el hebreo ha prosperado con el reinado de Salomón, el griego con el reinado de Alejandro, el latín ha progresado y ha caído con el Imperio romano y es ahora turno para el español de desarrollarse junto con el reino de España». Finalmente, el sexto es el criterio económico: los españoles del siglo xvii explicaban el fin del dominio español como potencia de primera fila por la disminución de la población, el alza de los precios, el empobrecimiento del Estado y la naturaleza, el hundimiento de la agricultura y de las manufacturas (Cf. Le Goff, 1991, pp. 115-119).

En los siglos xix y xx, algunos pensadores también dedicaron algunas de sus reflexiones al fenómeno de la decadencia. Es muy común observar, por ejemplo, a lo largo de la obra de Nietzsche su recurrencia a la idea de de-

22. Peter Burke: «Tradition and Experience: the idea of Decline from Bruni to Gibbon», en *Daedalus*, 2, pp. 138-142. (Cf. Le Goff, 1991, pp. 115-119).

cadencia la cual va a ser presentada desde varias vertientes. La primera de ellas sería la decadencia biológica del hombre. Para Nietzsche las vicisitudes vitales, desde la alimentación hasta el trabajo diario, han contribuido al agotamiento y desvirtuación progresiva del organismo del hombre civilizado. La segunda está definida como decadencia de la civilización desde su máxima expresión civilizadora que fue la civilización griega. En tercer lugar, nos encontramos con la decadencia del mundo moderno. La cuarta hay que en buscarla en la decadencia de la burguesía, quien suplantó el papel equilibrante de la aristocracia medieval, y cuya cultura «lleva la marca de un filisteísmo invasor» (Lefebvre, 1987, p. 149). Y, por último, podríamos añadir una quinta, la decadencia religiosa: muerte de Dios. Su concepción de la historia, sin embargo, la plantea como un eterno retorno, y este carácter circular hace que la historia gire de forma permanente y sus hechos se repitan perpetuamente. La «muerte de Dios» nos revela un mundo polifónico y abierto sin verdades absolutas, mundo que también simboliza la muerte de la modernidad, la decadencia de la cultura occidental. Para Nietzsche (1989), la causa originaria de la decadencia es la escisión que se produce entre el pensamiento y la vida. Este declinar se acentúa en la vitalidad humana durante nuestra civilización. Los instrumentos de la cultura que le llevan a esta desvalorización de la cultura occidental son el resentimiento, la humillación y el dominio de las razas nobles: «¡Estos «instrumentos de la cultura» son una vergüenza del hombre y representan más bien una sospecha, un contrargumento contra la «cultura en cuanto tal! (...)» (Nietzsche, 1989, p. 49). El paradigma de esta decadencia cultural occidental es para Nietzsche, sin lugar a dudas la enfermiza Europa:

Quien para husmear tiene no sólo nariz, sino también sus ojos y sus oídos, ventea en casi todos los lugares a que hoy se acerca algo como un aire de manicomio, como un aire de hospital, -hablo, como es obvio, de las áreas de cultura del hombre, de toda especie de «Europa» que poco a poco se extiende por la tierra (Nietzsche, 1989, p. 142).

Ahora bien, debemos ver también en este panorama «catastrófico» el primer paso hacia la *res gestae*, es decir, la regeneración. Así, lo negativo puede transformarse en positivo. Sólo la renovación, que vendrá de la mano de los seres desposeídos, podría traer la reaparición del esplendor que tuvieron las civilizaciones pasadas. A la idea de la decadencia de Nietzsche se engancha, pues, la idea de eterno retorno en un ciclo continuo de creación-destrucción. Ahora bien, no sería un mero retorno de lo idéntico, lo cual amenazaría la voluntad creadora, sino una repetición del propio tiempo.

Es curioso observar cómo en el último cuarto del siglo XIX el tema de la decadencia estaba de moda en París. Los propios simbolistas franceses llevan a gala este título. Es muy posible que, como señala Lefebvre (1987), un tema eminentemente parisino, Nietzsche lo convierta en europeo (p. 150). Ahora bien, Nietzsche concibe la decadencia como un primer paso hacia la regeneración, de tal manera que lo negativo puede transformarse en positivo. Sólo la renovación podría traer la reaparición de todas las cosas grandes que hubo en

civilizaciones pasadas. Esta renovación vendrá de la mano de los seres desposeídos, aquellos a los que les queda todo por conquistar, todo por crear.

Estas teorías finiseculares decimonónicas hicieron mella en algunos filósofos e historiadores posteriores. Heredero de esta idea de decadencia de la cultura europea será el filósofo, también alemán, Oswald Spengler, quien situó a la cultura occidental en el siglo xx en la última etapa de su evolución: la cultura occidental había ya degenerado en civilización. Las ideas de Nietzsche, sin duda, van a calar hondo en el autor de *La decadencia de Occidente* (1920), Oswald Spengler (1940), quien será una de las figuras más destacadas de las teorías modernas acerca de la decadencia. Concibe a las culturas son seres, ya que «toda cultura pasa por los mismos estadios que el individuo. Tiene su niñez, su juventud, su virilidad y su vejez» (I, p. 170). No son más que cuerpos sin vida si un alma no les alienta. En la introducción se interroga:

¿Existe una lógica de la historia? [...] ¿Es posible descubrir en vida misma- porque la historia humana es el conjunto de grandes corrientes vitales, en el que «yo» o su «persona» y en el uso corriente, práctico por teórico del lenguaje, asume involuntariamente la figura de individualidad de orden superior cuando se habla de la «antigüedad clásica», y en la «civilización china» o de la «civilización moderna»- en la vida, digamos?, ¿es posible individualizar los Estados que deben ser atravesados y, en verdad, según un orden que no admite excepciones? Conceptos que, como el nacimiento, la muerte, juventud, vejez, duración de la vida son fundamentales para todo cuanto es orgánico, ¿Tendría él quizá en este ámbito un sentido todavía más riguroso, aun no percibido por nadie? (Spengler, 1940, I, pp. 9-10).

Spengler reviste a la categoría de cultura de un carácter místico. Para Spengler (1940) los grandes protagonistas de la historia son las civilizaciones, en concreto las ocho que contempla. Entre estas civilizaciones no existe continuidad. La vejez de una cultura es el momento en el que se transforma en *civilización*.

Cuando el término ha sido alcanzado, cuando la idea, la muchedumbre, de las posibilidades interiores se ha cumplido y realizado exteriormente, entonces, de pronto, y la cultura se *anquilosa* y muere; su sangre se cuaja, sus fuerzas se agotan; se transforma en *civilización* (I, pp. 169- 170).

Posteriormente, Jacob Burckhart retomará el tono apocalíptico de Spengler y las ideas de fin del mundo o muerte de la civilización y la cultura. Su obra *Reflexiones sobre la historia universal* la escribe desde la necesidad de evasión a tierras alejadas del presente aterrador que se vivía, presente que le inspiró a decir que «Sólo en el pasado radica lo bello, sólo en la muerte está lo verdadero» (Cf. Cantimori, 1985, p. 95).

Toynbee años después —*A study of History*, 1934— considerará, sin abandonar la idea de decadencia pero en tono opuesto a Spengler, que la his-

toria refleja el progreso de las civilizaciones o sociedades más que de las naciones, entendidas como entidades políticas. Así, va a pretender fijar las leyes generales del desarrollo de las civilizaciones y de su decadencia. Para Toynbee, las unidades históricas son las civilizaciones. A diferencia de Spengler concibe las civilizaciones de manera más positiva y sin oponer civilidad a civilización. Para Toynbee civilización es «un movimiento, no una condición; es un viaje, no un puerto [...] no se puede de escribir su objetivo y porque nunca ha sido alcanzado» (Braudel, 1989, pp. 152-153). Y continúa diciendo que «cada cultura constituye un todo cuyas partes son sutilmente interdependientes» (p. 152). Sugiere que las civilizaciones son comprendidas por sus obras, entiende «por civilización la más pequeña unidad de estudio histórico a la que se llega cuando se trata de *comprender* la historia del propio país» (p. 153). Toynbee establece el pasado de la humanidad a finales del siglo VIII, coincidiendo con el nacimiento de nuestra civilización occidental. Afirma que el paso de las culturas a la civilización se hace a través de una *mutación*. La uniformidad para Toynbee (1965) sería en último grado de decadencia. Considera, asimismo, errónea la tesis de la unidad de civilización, resultado del egocentrismo occidental gracias al éxito de su civilización en la esfera material (pp. 54-60).

Ahora bien, las civilizaciones, de la misma manera que los humanos, no tienen más que un solo destino: nacen, se desarrollan y mueren, y en estos tres modelos engloba veintiséis civilizaciones, de las cuales, dieciséis ya han desaparecido; de las diez restantes tres son civilizaciones *inmóviles* (la polinésica, la nómada y la esquimal), y las otras seis restantes (cristiano-ortodoxa, rusa, islámica, hindú, china y su prolongación japonesa están en proceso de aniquilación por asimilación por parte de la séptima, la occidental, la cual está en plena expansión (p. 52).²³ En el gran teatro del mundo, Toynbee considera que el fin de una civilización se desarrolla en cuatro actos: conmoción general, Estado universal, invasión de bárbaros e Iglesia universal. Una civilización muere o, mejor dicho, se suicida después de una larga existencia que puede durar varios siglos.

Ahora bien, el fin no sobreviene de la noche a la mañana, sino que es anunciado desde tiempo atrás por conmociones internas y externas, es en este momento cuando ocurre una pérdida de la autodeterminación caracterizada por el rechazo de lo nuevo, la idolización de lo efímero, la tendencia suicida o de autodestrucción del militarismo y la intoxicación de la victoria (Toynbee, 1965, pp. 2086-402). En un principio, estas conmociones se apaciguan con el advenimiento de un gran Imperio. Este Imperio *Universal* está destinado a durar unas cuantas generaciones para terminar sucumbiendo asolado por catástrofes e invasiones de bárbaros, en palabras de Toynbee «proletariado exterior» (Cf. Braudel, 1989, pp. 161-162). Esto último, sin duda enlaza con el idea que, de un tiempo a esta parte, algunos pensadores han propuesto acerca de que nos encontramos en nuestra época ante el surgimiento de una nueva Edad Media.

23. Véase también Le Goff (1991, p. 111).

Proyecto apocalíptico de Roberto Vacca

Roberto Vacca, analizando los signos que nos envía nuestro presente, va mostrarnos un escenario futurible, relativamente cercado, que describe el colapso casi total de la civilización moderna. Eco relee el proyecto de Vacca y lo relata de la siguiente manera:

Un día, en Estados Unidos, la conciencia de un atasco en la carretera y una parálisis del tráfico ferroviario impedirá que el personal de relevo llegue a un gran aeropuerto. Los interventores, y sin relevar, vencidos por la tensión mental provocado la colisión entre dos aviones a reacción, que se precipitan sobre una línea eléctrica de alta tensión, y cuya carga, repartida por otras líneas ya sobrecargadas, provoca un apagón como el que ya conoció Nueva York hace unos años. Sólo que esta vez es más grave y dura varios días. Como nieva y las calles permanecen bloqueadas, los automóviles crean desórdenes monstruosos; los empleados de oficinas encienden fuegos para calentarse y se declararan en incendios que los bomberos no pueden sofocar por no poder llegar hasta ellos. La red telefónica queda bloqueada consecuencia del impacto de 50 millones de aislados que intentan comunicarse telefónicamente unos con otros. Inician marchas por las calles nevadas y llenas de muertos. Los viandantes, privados de toda clase de suministros, intentan apoderarse de refugios y artículos, entran en acción las decenas de millones de armas de fuego vendidas en América, las fuerzas armadas se hacen cargo de todos los poderes, pero también son víctimas de una parálisis general. Se produce saqueos de supermercados, en las casas se acaban las reservas de velas, aumenta el número de muertos de frío, de hambre y de inanición en los hospitales. Cuando se restablezca la normalidad trabajosamente algunas semanas después, millones de cadáveres dispersos por la ciudad y el campo comenzará a difundir epidemias y producir nuevos azotes de proporciones semejantes y a las de la peste negra que en el siglo XIV acabó con las dos terceras partes de la población europea. Surgirán psicosis parecidas a las que se habían producido en el pasado con respecto a los «untadores» (nombre que recibieron, durante la peste que hizo estragos en Milán en el siglo XVII, las personas que, según se creía, la difundían untando muros y puertas con ungüentos y sustancias infectas) y se consolidará un nuevo *maccartismo* mucho más cruento que el primero. La vida política, presa de una crisis total, se subdivide en una especie de subsistemas autónomos o independientes del poder central, con milicias mercenarias y administración autónoma de la justicia. Mientras dure la crisis, los habitantes de las zonas subdesarrolladas, preparados ya para subsistir en condiciones de vida y de competencia elementales, serán quienes consigan superarla con mayor facilidad, y se producirán amplias migraciones con fusiones de amalgamas raciales, importaciones y fusiones de ideologías. Al declinar la fuerza de las leyes y haber quedado destruidos los catastros, la propiedad se apoyará exclusivamente en el derecho de usucapión; por otra parte, la rápida decadencia habrá reducido las ciudades a una serie de ruinas alternadas con casas habitables, y habitadas por quien se las adueñe, mientras que pequeñas autoridades locales podrán conservar cierto

poder constituyendo recintos y pequeñas fortificaciones. En ese momento, la estructura se halla totalmente feudal, las alianzas entre los poderes locales se apoyarán en el compromiso y no en la ley, las relaciones individuales se basarán en la agresión, en la alianza por amistad o comunidad intereses, renace eran costumbres elementales de hospitalidad para el viandante. Frente a esta perspectiva no queda más remedio que empezar a pensar en planificar instituciones equivalentes a las comunidades monásticas que, en medio de una decadencia tan grande, se ejerciten para mantener con vida y transmitir los conocimientos técnicos y científicos útiles para el advenimiento de un nuevo renacimiento (Eco, 1996, pp. 10-11).

Hasta aquí el relato de un mundo que se antoja definirlo como posapocalíptico y que, ni mucho menos, parece ajustarse a las circunstancias reales de nuestro presente. A partir de aquí, Umberto Eco nos ofrece su propia reflexión desde una propuesta de proyecto de Edad Media alternativa.

La Nueva Edad Media de Eco

No cabe duda que situaciones mucho más graves acaecidas recientemente que han sido superadas ponen en solfa, cuando no descartan o desmienten estas especulativas a la par que apocalípticas visiones del futuro. Más allá del carácter fantasioso de este relato, subyace esa visión peyorativa, a la que anteriormente nos referíamos del Medioevo. Ahora bien, conviene preguntarse de qué Edad Media estamos hablando: ¿del periodo inmediatamente posterior a la caída del imperio romano de occidente y que llega hasta el año 1000, conocido como Alta Edad Media, época de crisis caracterizada por el asentamiento violento de pueblos y el choque de culturas?, o ¿del tiempo que transcurre desde el año 1000 hasta el surgimiento del Humanismo, también llamado Baja Edad Media o Última Edad Media? ¿Con cuál de los dos momentos se hará corresponder nuestra época? Creemos, y en ello coincidimos con Eco, en que cualquier intento de correspondencia sería ingenuo. Primero, porque la época actual se caracteriza por la sucesión de procesos tan acelerados que, lo que en la Edad Media, se daba en cinco siglos, hoy en día se da en cinco años. Segundo, porque, aunque parece lugar común que vivimos en un mundo global, nos podemos encontrar culturas cuyo estadio de evolución y desarrollo es muy distante entre unas y otras. Umberto Eco (1996), recurre como modelo para comparar la situación que se desarrollaba a principios de los años 70 la primera etapa de la Alta Edad Media (p. 12). Si bien, difiere sustancialmente con algunos de los procesos que se están dando en la actualidad, primero, hagamos un intento teórico de correspondencia y admitamos, como también lo presentan otros autores, que son válidas sus reflexiones para este nuevo siglo. Y, segundo, aunque Eco no maneja explícitamente el término *decadencia*, sí se puede deducir de su planteamiento este concepto.

La *Nueva Edad Media* representaría el periodo de decadencia de nuestra civilización. En este sentido, el trazado de Eco que sintetiza nuestra época en un modelo abstracto comparándolo e, incluso, asimilándolo con la Edad Media no

es novedoso. La utilización de *Nueva Edad Media* como metáfora la han llevado a cabo otros autores, los cuales, con menor o mayor éxito, la han propuesto y han teorizado sobre ella.²⁴ Ello dado siempre dentro de un marco de desconcierto por los diferentes acontecimientos catastróficos que están pasando y por el momento de incertidumbre por lo que va a pasar, propio de épocas de transición. A nuestro modo de ver, existe una continuidad, una de la imagen desdeñosa que se tuvo de la Edad Media primero, durante el Renacimiento los humanistas y después en la época de las Luces los ilustrados, es decir, que después de tanto andar, seguimos con permanencias mentales heredadas de la modernidad.

El momento en que desarrolló su escrito Umberto Eco, a principios de los años 70, es un momento particularmente complejo de nuestro presente: crisis del petróleo, fracaso total de los Estados Unidos en Vietnam, intensificación de las tensiones con la Unión Soviética de Brezhnev, crisis económica generalizada en el mundo Occidental, etc.; en las décadas posteriores sucesos como la caída del muro de Berlín, la ruptura de la política de bloques, la Guerra del Golfo Pérsico, o las guerras étnicas en la antigua Yugoslavia, Chechenia y Ruanda; y, más reciente, el recrudecimiento del terrorismo fundamentalista islámico con los acontecimientos del 11 de Septiembre de 2001, los atentados de Madrid de marzo de 2004, los de Londres de Julio de 2005 y el recrudecimiento de la guerra en Palestina e Israel, la recomposición en un Nuevo Orden Mundial, lo cual pareciera darle la razón a Eco, a Minc, Fukuyama o Huntington. Sin embargo, si volvemos detenidamente los ojos a la Historia, observaremos cómo estas propuestas se contradicen con las enseñanzas que nos ofrece el conocimiento histórico acerca de la inexistencia de una meta prevista y predecible de la humanidad, y ejemplos podríamos encontrar más de uno. La realidad de la Historia no es tan evidente como los símiles históricos o los juegos metafóricos nos dan a entender. Si Huntington en el enfrentamiento entre civilizaciones, Fukuyama en *El fin de la Historia* puso su optimista acento interpretativo en la política, y Alain Minc en los fenómenos sociopolíticos, Umberto Eco llevará a cabo su interpretación desde la cultura. Es así cómo Eco (1996) establece varios parámetros comparativos de la Edad Media con aparentes similitudes actuales, basadas sobre todo en modelos estadounidenses (pp. 9-34).

Para construir una buena Edad Media, dice, previamente tiene que haber una gran Paz que se derrumbe. La gran Paz de Eco es la *Pax Americana*. A esta se ha llegado gracias a que «un gran poder estatal internacional había unificado el mundo en cuanto a lengua, costumbres, ideologías, religiones, arte y tecnología», algo que, según nuestra opinión, ni se dio en la Edad Media, ni se da actualmente en muchos aspectos a pesar de la, tan sermoneada, globalización o mundialización, por cierto, otras dos metáforas. Pues bien, el derrumbe de la *Pax americana* se está dando por la invasión de los nuevos *bárbaros*, pero Eco no precisa si son los Chinos, los pueblos del Tercer Mundo o la gene-

24. Vid. por ejemplo, Nicolai Berdiáiev, quien ya en 1924 publicó *Una Nueva Edad Media*. O también Alain Minc: *La nueva Edad Media. El gran vacío ideológico*. Madrid: Temas de Hoy, 1994.

ración de la impugnación. Así, de la misma manera que los bárbaros terminaron en su día con los romanos, estos *nuevos bárbaros* hoy en día están finiquitando al *hombre liberal*. En los últimos años se ha venido dando una evolución desde la sociedad industrial a la sociedad de la información ha contribuido a la realización de importantes transformaciones en la estructura de clases. Por Ejemplo, en los países industrializados de unas décadas a esta parte ha venido emergiendo un nuevo proletariado muy heterogéneo compuesto por inmigrantes, desempleados de larga duración, temporeros del campo, pequeños industriales y campesinos empobrecidos, que pocas similitudes tiene con el proletariado tradicional.

En segundo lugar, se produce lo que Furio Colombo (1996) llama una «vietnamización del territorio» (p. 39). La supremacía de intereses privados, que se encierran en fortificaciones, contratan a su propia defensa (compañías de mercenarios) y se convierte, privilegiado por el poder central, en los nuevos *missi dominici* que imponen en sus fortalezas sus propias leyes. Solamente cuando estas fortificaciones comienzan a incomodar al poder central será cuando éste intervenga para «reestablecer la autoridad de la Imagen del Estado». En las ciudades, siguiendo el modelo de Giuseppe Sacco (1996), las minorías marginadas rechazan la integración y se convierten en clan, cada uno de los cuales domina su propio territorio. Por su parte las elites, buscado la pureza del contacto con la naturaleza, se retiran fuera de la ciudad y construyen su propio microcosmos: calles ajardinadas, supermercados, seguridad privada, incluso, etcétera.

El tercer elemento necesario es le del *deterioro ecológico*. Si en la época medieval la ciudad se veía invadida por hordas de bárbaros que la destruían o quedaba incinerada por las llamas de terribles fuegos, hoy son la escasez de agua, los cortes de energía eléctrica o los problemas de saturación de tráfico los que la degradan. Asimismo, establece el paralelismo entre una Alta Edad Media con ausencia de desarrollo tecnológico y empobrecimiento del campo con el proceso inverso que se da entre nuestra sociedad: gran desarrollo tecnológico provocador de infartos y alimentos cancerígenos.

En cuarto lugar habla de la existencia hoy en día de un *neonomadismo*. Compara las peregrinaciones medievales a Jerusalén o Santiago de Compostela y la abundancia de caminos con la facilidad y proliferación de los viajes en la actualidad, y la multitud de *camino*s aéreos trazados por las compañías de aviación. La inseguridad a la que se exponían la gran cantidad de viajeros del Medioevo (ciertamente cuestionable, según nosotros, que se viajara tanto) es la misma que se siente hoy día cuando subimos a un *jet*.

La *Insecuritas*, es otro de los parámetros que incluye Eco (1996). Esta inseguridad se da en los siguientes ámbitos:

1. Temores y angustias milenaristas.
2. Inseguridad psicológica. De la misma manera que en la época medieval no se aventuraban a salir por la noche a zonas deshabitadas, el hombre de Nueva York «no pone sus pies en Central Park o procura no equivocarse para no coger un metro que lo deje en Harlem» (p. 24).

3. La práctica del atraco revolucionario, como Robin Hood que capturaba a un Cardenal para intercambiarlo por compañeros encarcelados o condenados a la horca.
4. Como en la Edad Media, la guerra no se declara y nunca se sabe si se está en ella o no.

En este territorio dominado por la inseguridad, proliferan bandas de marginados, místicos o aventureros, los *Vagantes*. En este grupo destacan las bandas de *hippies*, a las que Eco las considera como «auténticas órdenes mendicantes», ya que viven de la caridad y buscan la felicidad mística (p. 24). Eco no se ruboriza en equiparar a dos realidades tan distantes tanto en el tiempo como en su concepción vital y riza a el rizo cuando afirma que «entre las drogas y la Gracia divina hay poca diferencia», porque al fin y al cabo producen felicidad química (p. 24).

Otro concepto que introduce en su discurso es el de la *auctoritas*. En la Edad Media los eruditos recurrían a la autoridad anterior para sustentar sus ideas: los padres de la Iglesia, San Agustín o las Sagradas Escrituras, ahora bien, con ella hacían lo que querían. Existía entre ellos la sensación de estar innovando aunque esta innovación debía apoyarse en ideas anteriores consideradas incuestionables. En nuestra época las agrupaciones políticas juveniles actúan de la misma manera. Ahora sus textos sagrados son las obras de Marx, el discurso del Che Guevara o Rosa de Luxemburgo. Esta actitud para Eco «representa la reacción contra la disipación de la originalidad romántico-idealista y contra el pluralismo de las perspectivas liberales, vistas como envolturas ideológicas que, bajo la pátina de las diferencias de opiniones y de métodos, ocultan la sólida unidad del dominio económico» (p. 28).

Las *formas de pensamiento* le sirven también para llevar a cabo un símil entre ambas épocas. Para Eco

«nada está más cerca del juego intelectual medieval que la lógica estructuralista, de igual forma que nada está más próximo a él que el formalismo, en definitiva, de la lógica y la ciencia física y matemática contemporánea[...] Los excesos formalistas y la tentación antihistórica del estructuralismo son los mismos que los de las discusiones escolásticas, de igual forma que la tensión pragmática y modificadora de los revolucionarios[...] debe (como debía entonces) apoyarse en diatribas teóricas furibundas y cada matiz teórico suponía una praxis diferente» (pp.28-29).

Considera que hacer comparaciones culturales y artísticas entre estas dos épocas es muy complicado. El arte actual se parece al medieval en el hecho de que convive una expresividad artística de carácter minoritario y refinado con «la gran empresa de divulgación popular» (p. 32). Es decir, nos encontramos ante cultura docta frente a una cultura popular, algo que se a dado siempre a lo largo de la historia. Compara relación medieval entre la miniatura y catedral con la que existe entre el Museo de Arte Moderno y Hollywood, con

intercambios y préstamos recíprocos. Lo mismo podríamos decir nosotros de los intercambios que entre ambas culturas, docta y popular, habitualmente se producen. Esto no solo es propio de la Edad Media o de nuestra época, podríamos considerarlo como un universal que ha sucedido en muchas épocas y en muchas civilizaciones.

Finalmente, la última figura de comparación que impone será la de los *monasterios* medievales con los *campus* universitarios americanos, en el sentido de que ambos se encargan de registrar, conservar y transmitir el fondo de la cultura pasada. Sin embargo, no cree que esto vaya a suceder en la actualidad, como sugiere Vacca, mediante complicados aparatos electrónicos. La edad media no llevó a cabo una tarea de conservación, sino más bien una destrucción casual, por ejemplo, dejó perder manuscritos esenciales, cambió poemas maravillosos por adivinanzas y oraciones o falsificó textos sagrados.

La historia no es repetitiva

La historia comparativa es una disciplina compleja de realizar si se pretende llevarlo a cabo desde el rigor de la disciplina histórica. Es fácil caer en las falsas comparaciones, sobre todo porque en todo espacio y tiempo, los seres humanos han compartido elementos comunes que podríamos denominar como universales —por ejemplo, determinados tabús como el incesto—, pero eso no significa que se puedan equiparar periodos distantes en el tiempo. Este tipo de comparaciones, ausentes de cualquier análisis crítico, lo que van a lograr, finalmente, es convertir al hombre en una marioneta del tiempo. Da la impresión de que no se tienen en cuenta dos características fundamentales de la historia, más allá de que existan permanencias: la movilidad y el cambio. Entonces, ¿se puede aplicar la idea de Nueva Edad Media a nuestro mundo? Ya el mismo título de este epígrafe contesta a la pregunta. En principio, casi todo es susceptible de comparación con un buen discurso, no sólo con la Edad Media, sino también con otros periodos históricos. A cada uno estos criterios que establece para equiparar nuestra contemporaneidad con el mundo medieval, no con demasiada dificultad, se les podría poner objeciones del mismo tenor, objeciones que podrían, asimismo, ser cuestionadas por caer en la misma simplificación extrapolada en la que incurre Eco.

La historia es más espinosa que los simples métodos interpretativos y mecanicistas de metáforas donde se pierde la perspectiva, como sucede con las que anteriormente señalamos. La historia se compone ciertamente de una dialéctica entre el objeto y el sujeto resultado de la propia dinámica de la historia. Pero también está inscrita dentro de la dialéctica de lo universal, común y recurrente con lo singular, único y particular. Puede resultar fácil «atar moscas por el rabo» de distintas épocas con comparaciones o sucesiones repetitivas, en algunos casos, anacrónicas y ahistóricas. François Chatélet, al explicar los rasgos de la *conciencia histórica*, lo deja claro:

si el pasado y el presente pertenecen a las esferas de lo mismo, se sitúan en la esfera de la alteridad. Si es cierto que los episodios pasados ya se desarrollaron, y que esta dimensión los caracteriza de modo esencial, también es cierto que su «pertenencia al pasado» los diferencia de cualquier otro episodio que podría parecerseles. La idea de que en la historia haya repeticiones (*res gestae*), de que «no hay nada nuevo bajo el sol» e incluso la idea de que se pueden extraer lecciones del pasado, no tiene sentido sino para una mentalidad no histórica (Cf. Le Goff, 1997, p. 184).

Ahora bien, más difícil es explicar rigurosamente el objeto histórico, el cual muchas veces se compone de dimensiones y variables difícilmente aprensibles si no es desde estudios de larga duración, desde las mentalidades y desde la continuidad en el tiempo. La familia, o las religiones, serían en este sentido ejemplos clarificador de permanencia. Ello no supone un acto de conciencia acerca de la inmovilidad histórica porque la idea de transformación es intrínseca a la propia historia. De hecho, el conocimiento histórico pone especial énfasis en las mutaciones que las diversas sociedades han experimentar a lo largo del tiempo, por lo que es absurdo separar al hombre de su contexto, es decir, de sus circunstancias. Volviendo el ejemplo de la familia, hasta no hace mucho tiempo predominaba la familia extendida, sobre todo en sociedades agrarias. Bajo un mismo techo convivían abuelos, hijos, nietos, tíos y primos, cuanto más miembros la compusieran, mejor. En un tiempo donde la técnica era deficiente y limitada la fuerza de trabajo se reducía al propio hombre. Por ello, con cuantas más manos se contara más rentabilidad podía sacársele a una hacienda. La concepción de niños era notablemente superior a la que se da en nuestra sociedad actual. Sin embargo, a partir de la revolución industrial se observan cambios en la estructura familiar, especialmente en las ciudades, donde empieza a predominar la familia nuclear. En el campo, el proceso es un poco más lento y aunque la familia nuclear convive con la extensiva, esta última sigue siendo mayoritaria todavía. En nuestros días, el concepto de familia se ha experimentado una gran transformación con respecto al pasado. En la actualidad, podemos encontrar familias compuestas por padres separados, padres únicos, o padres del mismo sexo conviviendo bajo un mismo techo con sus hijos.

Los cambios, al menos hasta la Revolución francesa, eran muy lentos, casi imperceptibles. Por ejemplo, un grupo importante de la humanidad a lo largo de la historia ha sufrido y muerto a causa del hambre, sin embargo, la sociedad se sentía relativamente segura en sus órdenes inmutables. Así, la sociedad Medieval, sostenía su carácter estamental en los pilares ideológicos de los tres órdenes, cuya inspiración era divina. A nadie se le ocurría cuestionar el orden social porque hacerlo constituía rebelarse contra Dios y, por lo tanto, exponerse a la condena eterna. Sin embargo, a partir del siglo XVIII, de la generalización de la Revolución Industrial, en buena parte del mundo occidental, esos cambios casi imperceptibles comienzan a sucederse a gran velocidad. A partir de ese momento se puede comenzar hablar de la entrada en

el tiempo presente. Pero en nuestra época esos cambios son aún más vertiginosos. Cualquier transformación, cualquier conflicto tiene escala planetaria, puede afectar a toda la humanidad. Los problemas esenciales, como ya señaló Jasper en 1949, «son problemas mundiales, y la situación, una situación, una situación de la humanidad entera» (Jasper, 1985, p. 169). Está más a nuestro alcance, sin embargo, recurrir a la metáfora simplificadora de fin de la Historia, fin del mundo o Nueva Edad Media para describir la situación actual que analizar el proceso global y sus pormenores. Hoy como en el 1949 de Jasper «nuestra época es la época de las simplificaciones. Las consignas, las teorías universales que todo lo explican, las grandes y burdas antítesis, tiene éxito. Mientras la sencillez cristaliza en símbolos míticos, la simplificación recurre a absolutos seudocientíficos» (p. 178).

Tampoco se puede comparar a una civilización, como se ha hecho hasta no hace mucho, con un organismo viviente que nace, crece, se desarrolla y muere, afirmarlo sería como dotarla de un destino humano lineal y primario. Georges Gurevitch al comparar la Edad Media con la sociedad del siglo xx, observa que sus porvenires distan mucho de ser los mismos y esto, en opinión de Braudel (1989), es razonable, dado que «el porvenir no es una vía única» y por lo tanto debemos renunciar a lo lineal (171). Por eso, continúa diciendo, «se debe, por otra parte, renunciar asimismo a utilizar cualquiera de las expresiones cíclicas del destino de las civilizaciones o de las culturas (...)» (p. 172).

Lo importante para analizar una civilización sería «ver el vínculo que une a estos elementos (elementos que la integran o configuran) del más pequeño al más amplio, comprender cómo se engarzan los unos con los otros, como se exigen, cómo se dirigen y cómo son dirigidos, cómo sufren al par o a contratiempo, cómo prosperan o cómo no prosperan (a condición de que existan criterios indiscutibles de semejantes prosperidades)» (p. 172).

Cuando se afirma, como lo hace Eco, que nuestras civilizaciones actuales están repitiendo el ciclo de la Edad Media, tendría que haber admitido previamente que ni la sociedad, ni la economía, ni la técnica, ni tan siquiera la cultura tienen nada que ver con las civilizaciones anteriores. Hay que tener presente que el hombre cambia de ritmo y, por lo tanto, las civilizaciones se ven afectadas.

«¿Quién puede prever lo que serán el día de mañana el trabajo humano y su extraño compañero, el ocio, y lo que será su religión, presa entre la tradición, la ideología y la razón?; ¿quién prevé en qué se convertirán, más allá de las fórmulas actuales, las explicaciones de la ciencia objetiva de mañana, el aspecto que revestirán las ciencias humanas, que hoy todavía se encuentran en la niñez?» (Braudel, 1989, p. 196).

No debemos abandonarnos a la rigidez, el esquematismo y a la insuficiencia del modelo en nombre de lo particular. El marxismo es, como dice Braudel, un mundo de modelos. Precisamente, Sartre se alzó contra ese mundo de modelos que proponía el marxismo por rígidos y esquemáticos. Nosotros ahora

también nos levantamos, no contra el modelo sino contra el uso que Eco hace del modelo de Edad Media, porque, como el marxismo, ha concedido al modelo valor de ley de explicación automática, aplicable a todos los lugares y a una sociedad tan diversa como la sociedad de nuestro tiempo.

¿Por qué estos intentos asimiladores del presente con el pasado? Lucien Febvre (1992) diría que la función del pasado es «organizar el pasado en función del presente» (p. 245). No cabe duda, entonces, que el conocimiento histórico se lleva a cabo a través de conexiones entre el pasado y el presente. Y, ya que la historia es una ciencia del tiempo, deberemos asociarlas con las concepciones temporales que se hayan tenido en un determinado momento (circular o lineal). El tiempo histórico desempeña, pues, un papel fundamental. En historia se habla de tres velocidades o tiempos históricos: tiempo corto, tiempo medio y tiempo largo. Para construir un conocimiento histórico completo hay que recurrir casi necesariamente, sin desprestigiar las otras velocidades, a la larga duración, a las permanencias en el tiempo. Así, por ejemplo, muchos caminos construidos por los romanos, eran utilizados en la Edad Media, en el siglo XVI eran importantes vías de comunicación que unían Europa y, hoy, sobre esas rutas se han levantado carreteras y autopistas que están contribuyendo a la vertebración de una Europa unificada. No por nada se ha dicho desde siempre que «todos los caminos llevan a Roma». Si desde la geografía son comprobables estas continuidades, no es menos fácil realizar observaciones desde la demografía. El carácter, las formas y métodos e, incluso, las motivaciones de la emigración española a América son similares a finales del siglo XV que a mediados del siglo XX. La emigración en cadena, solo rota por eventuales coyunturas, puede dar buena fe de ello. Estas mismas permanencias se dan también en el marco cultural. Por ejemplo, la civilización latina del Bajo Imperio Romano sobrevivió hasta el nacimiento de las literaturas nacionales bien entrado el siglo XIV. En el campo de la técnica, la convivencia de permanencias milenarias con la última tecnología punta puede causarnos sorpresa. En el desierto del Sahara podemos encontrarnos a nómadas beréberes desplazándose por el desierto en caravanas de camellos a la manera tradicional de sus ancestrales antepasados pero guiados por GPS (sistemas de posicionamiento por satélite). En tiempos pretéritos, una de las grandes revoluciones agrícolas que se produjeron, después del abandono del nomadismo y la domesticación de determinadas plantas que fueron la base alimenticia en aquel momento del hombre, fue la invención del arado. El arado romano de rascado con una reja de hierro tirado por bueyes, con pocas modificaciones, continúa utilizándose en muchos lugares todavía. Ello no es óbice para poder encontrarte, como lo hicimos no hace mucho tiempo, con un labrador trabajando la tierra de la misma manera que se hacía hace más de dos mil años pero acompañado de un teléfono celular por el que su esposa le iba avisar cuando se fuera a poner de parto su vaca *Perla*. Si nos acercamos ya al ámbito de las mentalidades, el tiempo largo será imprescindible para poder explicar algunos de los comportamientos que seguimos conservando desde tiempos pretéritos. Ello no es el resultado, insisto, de la inmovilidad de la Historia, sino más bien del desarrollo de los tiempos históricos. Y, en el tiempo más largo, las permanencias

que más tardan en modificarse son las de la mentalidad. Nuestra actitud en torno a la muerte sería un dato demostrativo de ello. Si nos paseamos por algunas de las iglesias más antiguas de México podremos observar en muchas de ellas enterramientos dentro o fuera de ella. Está práctica que puede parecernos atávica, de otro tiempo, podemos hallarla presente hoy en día. Y, es que, todavía está muy incrustada la creencia de que ser enterrado cerca de las devociones particulares facilita su protección y la ganancia de sus favores. No cabe duda, que detrás de esta actitud, hoy, igual que hace cuatrocientos años, se esconde, en muchos casos, un cierto alo de vanidad, de trascendencia, elemento que forma parte de la mentalidad del hombre en todo tiempo y espacio. La explicación de ello se debe a que hay características de nuestro comportamiento que se perpetúan a través de un tiempo de larga duración. Pero eso no significa que la historia se repita, que asistamos a un eterno retorno.

A modo de epílogo: posmodernidad y fines de la historia como eterno retorno de lo mismo²⁵

De la tortuosa subida al monte «camelo»

Desde finales de los años sesenta, la crítica al progreso y a la modernidad va a sentenciar a muerte las ideas y creencias y, por qué no decirlo, esperanzas salidas de la Ilustración. En esos momentos aparece con fuerza la utilización del término posmodernidad en los círculos intelectuales de Europa y EEUU. Término, en principio, que se relacionó con la estética, fue extendiéndose a otras disciplinas humanísticas como la filosofía, la sociología, la literatura y, cómo no, la historia. Este término tan ambiguo como sus análisis y propuestas tradicionalmente se ha establecido dentro del llamado «pensamiento débil» y, en algunos de sus autores, del «todo vale» metodológico. Aún siendo aproximadas estas consideraciones, habría que añadir una serie de rasgos más que lo caracterizan:

97

El culto a un presente absoluto en el que el pasado (distorsionado y confeccionado al gusto de las masas consumistas) es coextensivo con un indefinido «espacio-de-tiempo» en el que el futuro ya no existe (Lyotard, 1984).

Obsesiva atención narcisista al cuerpo y los placeres.

Frente a la lógica de la *producción*, se potencia la *lógica de la información y el intercambio de signos*, facilitadas por las nuevas tecnologías.

Estetización de todas las formas de vida y preocupación exclusiva y enfermiza por lo seductor y efímero.

Conservacionismo radical de todo lo existente, por irrelevante que sea; para ello se emplea el *vídeo*, con el consiguiente difuminado de la «distancia histórica» hasta llegar a ese aparente absurdo del tiempo real (coincidencia del evento y su registro), lo cual supone la desaparición de la Historia en beneficio de las historias.

Impulso del hipertexto, que fomenta y acelera la conversión de obras y narraciones en numerosísimas citas de citas.

Hiperobjetivismo deformado mediante las técnicas de reproducción, con lo que el original desaparece (vid. pop art)

Absolutización del relativismo cultural. (Duque, 2000, pp. 213-227)

97

25.25 Este ensayo fue publicado con el título de «Posmodernidad y fines de la historia en el contexto de la sociedad del conocimiento» en Hernanz (2011, pp. 69-81).

Dentro de las corrientes históricas cercanas al estructuralismo y al pensamiento posmoderno podemos destacar a Michel Foucault, cuya posición coincide con nihilismo filosófico de Nietzsche. Foucault, es de esos grandes autores de culto y comunión diaria a los que, me da la impresión, se les ha dado más predicamento en el mundo intelectual del que realmente su obra pueda merecer, con ello no quiero negar la impronta de su pensamiento. Lo interesante del sistema foucaultiano es el estudio que hace de las discontinuidades en las relaciones entre sistema y acontecimiento. Para Foucault, no existe un sujeto permanente dentro de la historia y la historia carece de unidad, con lo que de un plumazo se quita de encima el lastre de las categorías tradicionales. Foucault (1974) destaca por encima otras disciplinas como la etnología o el psicoanálisis.

La primera, porque va a relativizar el Humanismo de Occidente y, la segunda, porque el sujeto se diluye en el campo del inconsciente de las impresiones. A estas dos habría que añadir una tercera, que la historia se reduce a la mera opinión. Y esto es así porque el historiador no puede conocer la realidad de la historia, porque sus protagonistas ya no están entre nosotros y su contenido depende de otras disciplinas como la psicología, la sociología o las ciencias del lenguaje (pp. 359-360); a lo sumo lo que se puede conocer son los discursos o enunciados, lo que dicen los documentos transformados en monumentos. La historia en nuestra época, para Foucault (1988), «(...) tiende a la arqueología, a la descripción intrínseca del monumento» (p. 11), es decir, lo que Gustavo Bueno (1978) denomina «reliquias del pasado».²⁶ Por ello, lo que más importa es el lenguaje, es decir, el análisis de los discursos que se han dicho y conservado entre nosotros.

La obra de Foucault se caracteriza por las discontinuidades y la vaguedad, las rupturas y las lagunas, sus vacíos y argumentos. No es de extrañar que haya fascinado a muchos, como dice Hayden White (1992), no porque «ofrezca una explicación coherente o incluso una interpretación de nuestra incoherencia cultural actual, sino porque niega la autoridad de que ha gozado la distinción coherencia/incoherencia en el pensamiento occidental desde Platón» (p. 126). Otra de los puntos que se han tenido por débiles de la teoría foucaultiana es su concepción de la epistemología histórica. Foucault (1974) establece una episteme distinta para cada periodo de la historia. Reconoce la existencia de tres epistemes (pp. 26-52): la del Renacimiento, que sustenta el conocimiento en la trama semántica de lo que denomina «soberanía de lo Semejante» (la *convenientia*, la *aemulatio*, la analogía y las simpatías); la de los siglos XVII y XVIII, que responderá al análisis de la representación, en donde el lenguaje o discurso es el elemento que dará unidad al saber; y la del siglo XIX, asociada a la historicidad, la cual impone a las cosas «aquellas formas de orden implícitas en la continuidad del tiempo (...)», y, así, «(...) el lenguaje pierde su lugar de privilegio y se convierte, a su vez, en una figura de la historia coherente con la densidad de sus pasado» (p. 8). Lo que prima en esta suce-

26. Define Bueno (1978) las *reliquias* como hechos físicos, corpóreos y presentes, son realidades dadas y que coexisten entre otras realidades que no son reliquias (pp. 5-16).

sión de epistemes es jugar con las discontinuidades, olvidándose que existen nexos que unen a unos periodos con otros. Por otro parte, arrincona al sujeto ante el lenguaje, sujeto que, se quiera ver o no, es artífice de discontinuidades y continuidades (Foucault, 1988, pp. 33-49). El resultado sería, a decir de Piaget (1971), que Foucault termina por casi olvidarse del hombre y considerar «a las ciencias humanas como el simple producto momentáneo de esas *mutaciones, a priori históricas* o epistemas que se suceden sin orden en el curso de los tiempos» (p. 110). Este olvido del hombre ha servido para que autores desde posiciones marxistas tildaran el sistema de Foucault de antihumanista, ya que su estructuralismo no lo dedica al análisis del hombre, sino que es empleado para sustituir al hombre de un plumazo del mundo de la racionalidad «(...) en tanto que éste es el verdadero objeto de la ciencia, por el examen de las reglas formales del «discurso» o «sistema»» (Coutinho, 1973, p. 119).

El discurso posmoderno ha reducido la historia a la mínima expresión de relato o *fetichizar* la multiplicidad de interpretaciones del lenguaje y los discursos, convirtiéndola en un simulacro. A diferencia de las ciencias naturales, que todavía no han sucumbido a esta hecatombe, la historia ha cedido a una gran variedad de metáforas, que pueden resultar elegantes e, incluso, ingeniosas, pero que no sirven para analizar la esencia misma de los hechos históricos. Como afirma Julio Quesada (2004), «los juegos de palabras comienzan a sustituir el análisis de los hechos porque no hay hechos sino sólo interpretaciones o diferentes lecturas (...) Y pudiera ser que este agnosticismo epistemológico esté tan en marcha que algo así como cambios sociales ya haya sido borrado de nuestro mapa conceptual». De tal manera, por ejemplo, que en el pensamiento posmoderno, como señala Antonio Campillo (1995),

la identidad no es fondo previo ni punto de fuga central, sino más bien el efecto óptico causado por la mutua combinación de las diferencias, efecto que lógicamente varía según el punto de vista, según el lugar, según la diferencia desde el cual se perciba el conjunto, como en los cuadros manieristas (p. 91).

Si «ya no existe un centro y se reconoce que existen tantas formas de entender, interpretar, concebir y escribir la(s) historia(s) como pueblos, grupos, tendencias, comunidades o naciones haya, y nadie tiene razón de imponerle su versión a los demás» (Van Rosmalen, 2004, p. 36), entonces se puede decir que es válido y correcto *interpretar* que la muerte de millones de judíos, gitanos, comunistas, etc. en los hornos de la muerte alemanes Tercer Reich fueron fruto de una casualidad mal calculada, de daños colaterales o simplemente de la perturbación de las mónadas. Por tanto, vemos cómo este calidoscopio posmoderno de interpretaciones, en vez de contribuir liberarnos de la ignorancia, nos hace esclavos del relativismo, de la sobreinterpretación y, en el peor de los casos, del amparo de atrocidades. Por encima de interpretaciones o sobreinterpretaciones está la existencia humana y, ésta, a mi modesto modo de ver, no es relativa: un asesinato es un crimen de lesa humanidad, lo cometa Hitler, Stalin, Obama o el Papa de Roma y si no que pregunten a los millones de

personas asesinadas a lo largo de la historia. El fascismo totalitario es ontológicamente incompatible con la vida humana y, esto, no es interpretable por mucho fetichismo interpretativo que se imponga.

Por todo ello, debemos estar alerta sobre los peligros que corre la ciencia histórica a caer en el «todo vale», el «todo es relativo» que pretende ampararse en la subjetividad propia del historiador. El hecho histórico es ya una verdad objetiva, dado que ya existió en un determinado momento. El análisis e interpretación de los hechos se lleva a cabo dentro del marco espacio temporal con un absoluto rigor, sustentado en una disciplinada metodología, y un estricto utillaje conceptual, encaminado a encontrar la verdad en las fuentes, sometidas a un escrupuloso cuestionamiento continuo.

De aquellos polvos vienen estos lodos

Esta crisis en la que se ha metido la disciplina de la historia, auxiliada por este relativismo o agnosticismo histórico, ha servido para que los historiadores salgan de su burbuja de cristal y busquen la manera para superar los traumas de la modernidad y el totalitarismo destructor de la posmodernidad. Los sucesos de 1989 con la caída del muro de Berlín, la ruptura de la política de bloques, la guerra del Golfo Pérsico, la Guerra en la antigua Yugoslavia o, más reciente, los acontecimientos del 11 de Septiembre de 2001, la mundialización del terrorismo radical, el recrudecimiento de la guerra en Palestina e Israel, la invasión de Irak por parte de EEUU y el Reino Unido y el establecimiento de un Nuevo Orden Mundial, parecieran dar la razón a las proclamas de Fukuyama de *fin de la Historia*, a Alain Minc o profetas del desastre como Huntington, lo cual demuestra hasta qué punto continuamos pensando con esquemas de la modernidad. Sin embargo, esto se contradice con las enseñanzas que nos ofrece el conocimiento histórico acerca de la inexistencia de una meta prevista y predecible de la humanidad, y ejemplos podríamos encontrar más de uno. La realidad de la Historia no es tan evidente como los símiles históricos o los juegos metafóricos nos dan a entender. La Historia es más espinosa que los simples métodos interpretativos y mecanicistas de metáforas donde se pierde la perspectiva, como sucede con las que anteriormente señalamos. Puede resultar fácil «atar moscas por el rabo» de distintas épocas con comparaciones o sucesiones repetitivas, en algunos casos, anacrónicas y ahistóricas. La ideología posmoderna,²⁷ sin duda, ha tenido mucha culpa de esto. Su crítica feroz a la idea de progreso y la acusada tendencia al todo vale metodológico (mientras se ajuste a la premisa de que todo es relativo y, por tanto, interpretable) incitan a no pocos historiadores a albergarse en la fragmentación, por lo que se niega la historia entendida como progreso. Así, desaparece la Historia en favor de la proliferación de historias. Lyotard deja bien claro el lugar donde

27. El significado de posmodernismo es tan ambiguo, como el propio tiempo en que se gesta. Su desarrollo se da en entre 1975 y 1988. La toma de conciencia de la posmodernidad viene reflejada en Arts und Humanities Citation Index. Y su corpus ideológico viene recogido, entre otros, en Lyotard (1984).

queda la historia: tras la «muerte del logos» ha quedado recluida al ámbito del mito y a su dimensión narrativa. Ahora bien, el carácter destructivo del la posmodernidad la inhabilita como alternativa a la nueva modernidad *annalista* y marxista. Cuando se dice que la «la posmodernidad, como toda época de crisis, de transición, implica cosas buenas y malas» (Van Rosmalen, 2004, p. 37), entramos ya en el plano metafísico. Como *belleza o verdad, bueno y malo* son términos abstractos. Pero, ¿quién define lo qué es bueno y lo qué es malo si todo es interpretable? Si seguimos la lógica posmoderna, depende de la óptica del observador que lo contemple y, según esto, es relativo y no absoluto, como se colige de esta afirmación.

Sin embargo, estas corrientes filosóficas críticas de la historia, que insistieron en la idea de agotamiento de la teoría histórica y enfatizaron en la idea de la historia que avanza hacia un final prefijado, tuvieron precisamente la capacidad provocadora para sacar a la historia de su letargo dialéctico. Provocaron que la historia entrara en *crisis*, es decir, en crítica, y recuperaron un debate postergado a cerca del ser y el hacer de la historia. Hoy, como en el año 1949 de Jaspers (1985), también «nuestra época es la época de las simplificaciones. Las consignas, las teorías universales que todo lo explican, las grandes y burdas antítesis, tienen éxito. Mientras la sencillez cristaliza en símbolos míticos, la simplificación recurre a absolutos seudocientíficos» (p. 178). François Chatélet, al explicar los rasgos de la *conciencia histórica*, lo deja claro:

Si el pasado y el presente pertenecen a las esferas de lo *mismo*, se sitúan en la esfera de la alteridad. Si es cierto que los episodios pasados ya se desarrollaron, y que esta dimensión los caracteriza de modo esencial, también es cierto que su «pertenencia al pasado» los diferencia de cualquier otro episodio que podría parecerseles. La idea de que en la historia haya repeticiones (*res gestae*), de que «no hay nada nuevo bajo el sol» e incluso la idea de que se pueden extraer lecciones del pasado, notiene sentido sino para una mentalidad no histórica (Cf. Le Goff, 1991, p. 184).

Por ello, los historiadores no deberíamos abandonarnos a la rigidez, al esquematismo y a la insuficiencia del modelo en nombre de lo particular. Debemos rebelarnos no tanto contra los modelos, sino contra ese valor de ley de explicación automática que se asigna a todos los lugares y sociedades tan diversas como las de nuestro tiempo. Pero ha sido peor todavía cómo la moda se va adueñando del modelo -así advertido por Piaget (1971) hace más de cincuenta años, proporcionando solamente una suerte de retoricismo débil y deformado (p. 110). Recobremos, pues, la idea de que la función del pasado es organizar el pasado en función del presente (Febvre, 1992, p. 245), porque solo es a través de conexiones entre el pasado y el presente que nos acercamos al conocimiento histórico. Y, ya que la historia es una ciencia del tiempo, debemos asociarla con las concepciones temporales que se hayan tenido en un determinado momento (circular o lineal).

El tiempo histórico desempeña, pues, un papel fundamental. Y no va ser el tiempo newtoniano de las horas, los días y las semanas, que por lo general no coincide con el ritmo histórico. Va a ser un tiempo propio, de tal manera que en historia, como ya se ha visto, se habla de tres velocidades o tiempos históricos: tiempo corto, tiempo medio y tiempo largo. Ahora bien, esta jerarquía de tiempos normalmente tiende, por su propia naturaleza, a privilegiar el estudio de los dos primeros órdenes, a practicar una «historia estructural» o «coyuntural». Entiendo que para construir un conocimiento histórico completo hay que tener presente casi necesariamente al tiempo más dilatado de la larga duración, a las permanencias en el tiempo. Ahora bien, creo que esto no nos debería llevar a menospreciar y quitar relevancia a la «historia episódica» de los acontecimientos o las historias de vida de los individuos que narren las vicisitudes personales de algunos de los personajes que forjaron la historia. Estas dos pautas de estudio también engrandecen la investigación y ayudan completar el rompecabezas de la historia.

Si nos acercamos al ámbito de las mentalidades sociales, el tiempo largo será imprescindible para poder explicar algunos de los comportamientos que seguimos conservando desde tiempos pretéritos. Ello no es el resultado, insisto, de la inmovilidad de la Historia, sino más bien del desarrollo de los tiempos históricos. Y, en el tiempo más largo, las permanencias que más tardan en modificarse son las de la mentalidad. Pero eso no significa que la Historia se repita o que hayamos llegado al final del trayecto histórico. En historia, al igual que en otras ciencias humanas, todavía hay mucho «pescado que vender».

La Historiografía actual tiene como pendiente el ser mucho más plural y dialógica, a la manera bajtiniana, que no posmoderna. No podemos prescindir a recurrir a otras disciplinas, cuyo apoyo es esencial. Siempre se nos viene la imagen del historiador clásico metido entre sus documentos, libros y datos ajenos al resto de los saberes. Sin embargo, vemos cómo disciplinas afines a la historia (antropología, geografía, sociología, literatura, psicología, etc.) han venido siendo aplicadas con éxito por historiadores marxistas y *annalistas*. Por ello es importante que se intensifique este diálogo entre distintas disciplinas que nos ayuden a multiplicar la posibilidad de otras miradas respecto de los hechos históricos. El posmodernismo nos ha llevado a veces a los historiadores a caer en la subordinación o en debates bizantinos, sobre todo a partir de 1989-1991, como los llevados a cabo entre Fukuyama y Huntington,²⁸ «para arrojar luz y polémica sobre el futuro de la humanidad». (Barros. 1993). Con este tipo de proféticas teorías da la sensación de que se pretendiera sustituir el paradigma pasado/presente/futuro por aquello que está todavía por venir.

No cabe duda de que ni estos autores y ni otros están descubriendo ahora el Mediterráneo, ya que la idea de fin ha sido un lugar común y, por ejemplo, ha estado presente en muchas culturas que conciben el tiempo como

28. Samuel Huntington (1997), asegura que no sólo no estamos ante el fin de la Historia gracias al establecimiento de «la paz capitalista y liberal» predicada por Fukuyama, sino que el mundo ha pasado de un equilibrio bipolar a la inestabilidad de un mundo multipolar y multicivilizacional y predice una más que posible guerra mundial contra los fundamentalismos religiosos

lineal, frente a aquellas que lo conciben como circular en un eterno retorno, tal vez, en un eterno retorno de los mismo. En efecto, la concepción milenarista no ha faltado a lo largo de la historia. Así, el cristianismo tiene su fin de la historia de la segunda venida de Cristo que traerá consigo el juicio final. En cuanto a muchas filosofías de la historia, también se puede inferir la idea del fin. Por ejemplo, Kant lo establece en un estado de ciudadanía mundial donde se puedan desarrollar todas las capacidades humanas. Hegel ponía en el fin de la historia en el espíritu. Para el marxismo, sin embargo, el fin se entiende en términos de proceso dialéctico: el tiempo está sustraído a una serie de leyes deterministas y una serie de etapas conducentes al pleno desarrollo de una sociedad comunista, cuyo último fin sería la desaparición del estado como organizador de la sociedad. La posmodernidad sostiene que las verdades de la ilustración son inútiles, no tienen validez en nuestro mundo actual, estamos ante la caída de la modernidad. En consecuencia, la razón ilustrada es inservible y la posmodernidad, que diría Lyotard, «es el concepto de fin de la historia», porque la historia la concibe como un relato (Lyotard, 1989).

El mundo en la actualidad observa un doble proceso de cada vez mayor complejidad, por un lado, y de homogenización, por otro, a pocos se les escapa este hecho. Pues bien, a partir del *luctuoso* año para Clío de 1989, estos trabajos sugerían no sólo la conclusión de una etapa que se asociaba con el término de la evolución ideológica de la humanidad, sino el comienzo de una serie de indicios que presagiaban una cercana *Tercera Guerra Mundial* resultado del *choque* de la civilización occidental y la islámica (Huntington, 1997). La publicación del obituario de la historia de Francis Fukuyama provocó un gran revuelo en los ambientes intelectuales mundiales. Aunque, en realidad, el artículo Fukuyama, inspirado en Hegel y Kojève, tiene poco de novedoso al combinar el pensamiento de los dos. Del primero, toma dos argumentos: el liberalismo hegeliano y el desarrollo de la libertad de la humanidad como existencia objetiva. Del segundo, recoge el goce que ofrece la sociedad consumista y la idea de agotamiento de la concepción de Estado-nación. La derrota del nazismo y la caída de los fascismos, primero, y la desaparición del sistema comunista, después, suponía para Fukuyama la eliminación de los últimos obstáculos para el desarrollo total de la democracia liberal y de la economía de mercado que la sustentaría y, por ende, la globalización de la libertad a todo el mundo, lo cual confirmaba su inevitabilidad histórica. Pero un acontecimiento terrible, los atentados del 11 del de Septiembre, pareciera que dan la razón a Huntington y se la quita a Fukuyama. El propio Fukuyama (2001) sale a la palestra poco después, para defenderse del aluvión de críticas que le cayeron, con un artículo titulado «Seguimos en el fin de la historia» (pp. 21-22). Fukuyama explicaba el sentido de su escrito de 1989 había sido malinterpretado, ya que se «refería al avance de la humanidad a lo largo de los siglos hacia la modernidad, caracterizada por instituciones como la democracia liberal y el capitalismo» (p. 21). A las furibundas reacciones, que desde una progresía políticamente correcta se hicieron contra Fukuyama, en muchos casos, les sobraba visceralidad y adolecían de razón crítica y bien fundamentada. En pocas palabras, se recurría más a argumentos *ad hominem* que a la elucidación y combate de

los conceptos. Las objeciones que se han puesto van desde el orden político al económico, pasando por el social y el cultural. Una primera refutación simple que se le puede hacer es la falta de generalización del modelo de Fukuyama, de tal manera, por ejemplo, que la democracia no está desarrollada ni al mismo nivel ni a la misma velocidad. No puede ser concebible un pleno desarrollo de la sociedad capitalista justa cuando en muchos países, desarrollados o no, existen grandes desigualdades y enormes bolsas de pobreza, por ejemplo. Ahora bien, desde otras tribunas, por ejemplo, se plantearon rigurosos y profundos análisis del artículo de Fukuyama, tomando como punto de partida la filosofía de la historia.²⁹

Por definición uno de los caracteres principales de la historia es la especulación. Es decir, la investigación histórica da pie a la reflexión profunda y a la teorización, pero también a caer en hipótesis sin base real. Esto último permite que el sentido figurado e, incluso, ficticio se imponga al sentido real. El peligro que lleva consigo el concepto fin o final es su ambigüedad. ¿Se habla de fin como término de un proceso vital del hombre o de una civilización? (pesimismo histórico) o ¿se habla de fin en el sentido de llegar a unas consecuencias últimas que establecen «un mundo feliz y perfecto»? (optimismo histórico) En este aspecto, la idea de final se debe poner en un plano axiomático como fin de la humanidad, dado que la historia, parafraseando a Marc Bloch es «la ciencia de los hombres en el tiempo» en todas sus dimensiones. En las tesis que plantea Fukuyama no está presente este fin del género humano, sino más bien la llegada del sistema que, para él, le parece ideal: «Seguimos estando en el fin de la historia porque sólo hay un sistema de Estado que continuará dominando la política mundial, el del Occidente liberal y democrático. Esto no supone un mundo libre de conflictos, ni la desaparición de la cultura como rasgo distintivo de las sociedades» (Fukuyama, 2001, p. 22). Desde el punto de vista histórico la tesis de Fukuyama es insostenible. No es posible deducir que, al haberse llegado a este estadio, los problemas constituyentes de la humanidad se hayan resuelto, porque si, como sostiene Bueno (1992),

las sociedades humanas se mueven por motores permanentes [...] que se mantienen en la base de la vida real; si lo que llamamos «historia» no es otra cosa sino una designación de sucesos que tienen lugar en la superficie; si las «revoluciones históricas» no significan antropológicamente mucho más que lo que pudieron significar los cambios de dinastía en la historia del Egipto de los faraónicos, entonces

¿por qué en las postrimerías del segundo milenio y no en las postrimerías del primero o del primero antes de nuestra era? [...] (p. 27).

Interesa someter, cuando no borrar de un plumazo, la razón, de tal manera que el ser pensante quede sometido a un encefalograma

29. Destacaremos por su interés a Gustavo Bueno (1992). La crítica que hace al artículo de Fukuyama la lleva a cabo desde dos planos: el fenoménico-métrico de las fechas, al cual denomina «línea de resistencia histórica positiva» y el plano axiomático de los principios ideológicos relativos a la «naturaleza y destino del hombre», definido como «línea de resistencia histórico fundamental».

plano, reducirlo al «sí, wana» con el poder, a distorsionar y sentar como relativo evidencias que nos parecen cristalinas. Razón tiene Julio Quesada (2004) en pensar que esta idea de rescribir la historia ofrezca una adecuada posibilidad de confundir a los verdugos con sus víctimas (p. 27).

El fin de esta historia, que no el «fin de la Historia»

La historia, más allá de metáforas apocalípticas y escatologías que pueden servir para describir epidérmicamente hechos u acontecimientos puntuales, que pueden darle un carácter providencial, debe analizarse y explicarse en términos de crisis que dan lugar a cambios. No podemos pretender adaptar nuestras elucubraciones, reales o ficticias, a un tiempo que no le corresponde. ¿Esto significa que la historia de hoy es más trascendente que la de hace quinientos o mil años? Definitivamente, no. Con los hechos que se suceden en la actualidad se da un paso adelante, ¿a dónde?, no está muy claro. Pero lo cierto es que sea muy probable que estemos asistiendo al cierre de un ciclo histórico y entrando en otro que todavía no percibimos, pero no es el final de la historia, se trata más bien de la continuidad de la historia.

Así, la historia, pacífica o trágicamente, va quemando etapas y construyendo otras nuevas. Esto es más que evidente, lo que no lo es tanto es su interpretación y análisis. Por ello, cuando escuchamos estas metáforas, ya retóricas, nos da la impresión que no es sino la consecuencia de un no saber explicar lo que está sucediendo, hacia dónde nos dirigimos o dónde están los límites de la tecnología. Esa necesidad de llenar este vacío explicativo, de comprender lo que está sucediendo, es lo que, a nuestro juicio, lleva a algunos autores a realizar prestidigitaciones semánticas que terminan por perderse en intentos de explicaciones fragmentarias y, en ocasiones, anacrónicas.

Todo ello es, sin duda, el resultado de la crisis de identidad que desde hace algún tiempo está experimentando la ciencia histórica. Entonces rechazar tanto una historia monolítica concebida a manera de un drama ineludible y determinado por fuerzas suprahumanas, como la visión individuadamente atomizada hasta el olvido de las coacciones sociales y las tendencias pesadas de la evolución histórica. La historia es a la vez global y plural, capaz de explicar la coherencia de las estructuras y las transformaciones sociales y de restituir la diversidad de las experiencias humanas. El suceder histórico se nos muestra como un proceso de maduración antropológico, por ello, es irrisorio y soberbio afirmar que hemos llegado a la plenitud cuando, supuestamente, se ha alcanzado un alto grado de desarrollo de las capacidades humanas o se ha llegado a una de las etapas de esa maduración.

Tal vez, como creía Ortega y Gasset el hombre sea una variable, que oscila en el devenir, y las circunstancias futuras sean imprevisibles. Por todo ello, a mi juicio, la labor del historiador tiene que ir en una doble dirección. Primero, la de demostrar que siempre han existido futuros plurales y alternativos. Que el determinismo en historia no existe. Para ello tenemos que olvidar el objeti-

vismo mecanicista, acompañado de secuelas no exentas de fatalismo milenarista y conformismo, de esta manera podremos conseguir un sujeto histórico más libre, tanto en el pasado como en el presente (Barros, 1997). La segunda, nos tiene que remitir necesariamente a pensar históricamente en el futuro, de tal manera que nos impida repetir las grandes tragedias que se vivieron en el siglo pasado: fascismo, racismo, nacionalismo tribal y agresivo, fundamentalismo, totalitarismo. Coincidimos en este sentido con Barros (1997), que es necesario construir un nuevo racionalismo, una nueva ilustración «que nos permita seguir progresando» en libertad. Pero para eso debemos abordar, que diría Braudel (1999), *en sí mismas y para sí mismas*, las realidades sociales (p. 29). Para ello sería necesario salir de nuestra torre de marfil y también acercarnos a la sociedad a través de una historia más práctica, si se quiere, más comprensible. Los historiadores debemos jugar un papel preponderante dentro de esta demanda social e intelectual. Por eso debemos librar todos los días un combate por nuestra disciplina que, y en ello coincido plenamente con Pierre Vilar, sería un:

«combate *contra* las barreras entre disciplinas, a favor de una relación orgánica entre historia, economía, geografía, etnología, sociología, por consiguiente a favor de la unidad de la materia y de la reflexión histórica; combate *contra* las barreras entre especialistas, a favor de una historia comparada de los lugares y de los tiempos, *sin exceptuar el presente*; combate *contra* el aislamiento del investigador, *en favor* del trabajo colectivo; combate *contra* la investigación ciega en el caos de los hechos, a favor de una investigación conducida por hipótesis y por problemas» (Cf. Sosa, 1991, p. 84).

En fin, la historia es el estudio del hombre en sociedad en su igualdad y diferencia porque, como recalca Hannah Arendt (1993), «la pluralidad humana es la paradójica pluralidad de los seres únicos» (p. 200). Unidad y diversidad, que no relativismo. Anota Carr (1987, p. 147), trayendo como referencia a Powicke, que el desaforo por interpretar la historia nos ha llevado en la actualidad a tomar dos caminos muy definidos: el misticismo y el cinismo. El misticismo se ha alcanzado al situar el significado de la historia en ámbitos como la teología o la escatología. El cinismo, cuando determinados autores han categorizado la historia como ausente de cualquier significado o la han dotado múltiples significados, todos con la misma validez, o al subrayar que el sentido es el que cada uno de nosotros se le antoje dar. Muchas veces el problema es más sencillo de lo que aparentemente se nos muestra: se trata de que muchos de los que porfían acerca del ser de la Historia nunca han estado, por ejemplo, cara a cara con los documentos históricos que reconstruyen los hechos del pasado, o no se encuentran familiarizados con el trabajo histórico, su lenguaje, sus categorías y sus métodos. En fin, uno cree que la historia debería ser crítica y razonada, que no razonable, porque los hechos de la historia en cualquier espacio o lugar son los que son, sin conservantes ni colorantes, de los historiadores depende profundizar en ellos y ofrecer una coherencia explicativa rigurosa.

Bibliografía

- ALTHOUSER, L. (2000). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. México: Eds. Quinto Sol.
- ARENT, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- BAJTÍN, M. (1998). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza Editorial.
- BARROS, C. (1993). «La historia que viene». Ponencia presentada en el Congreso Internacional *Historia a debate*, Santiago de Compostela, 7 al 11 de Julio.
- BENNASSAR, B. (1985). *Los españoles, actitudes y mentalidades desde el s. XVI al s. XIX*. San Lorenzo del Escorial: Sawn.
- BLOCH, M. (2001). *Introducción a la Historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BORGHESSI, M. (1997). *Posmodernidad y cristianismo. ¿Una radica mutación antropológica?* Madrid: Ediciones Encuentro.
- BRAUDEL, F. (1989). *La historia y las ciencias sociales*. Madrid: Alianza Editorial.
- BUENO MARTÍNEZ, GUSTAVO (2002): *Telebasura y democracia*. Barcelona: Ediciones B.
- _____(2002). «Etnocentrismo cultural, relativismo cultural y pluralismo cultural». En *El Catoblepas*, nº 2, Abril, p. 3. Consultado en <http://www.nodulo.org/ec/2002/n002p03.htm>
- _____(2004). *El mito de la cultura*. Barcelona: Ed. Prensa Ibérica.
- _____(1978). «Reliquias y Relatos: construcción del concepto de «Historia fenoménica»». En Oviedo: *El Basilisco*, 1ª época, nº 1, pp. 5-16.
- _____(1992). «Estado e historia (en torno al artículo de Francis Fukuyama)». En Oviedo: *El Basilisco*, 2ª Época, nº 11, pp. 3-27.
- CAMPILLO, A. (1995). *Adiós al progreso. Una meditación sobre la historia*, Madrid: Ed. Síntesis.
- CANTIMORI, D. (1985). *Los historiadores y la historia*. Barcelona: Ediciones Península. *Caretas*, nº 1627, Lima, 13 de Julio.
- CARO, J. (1985). *Las formas complejas de la vida religiosa (Siglos XVI-XVII)*. Madrid: Sarpe.
- CARR, E. H. (1987). *¿Qué es la historia?* Barcelona: Ariel.
- CARTAS DE ANDRÉS ALMANSA (1623). Madrid: S.E.
- CASTORIADIS, C. (1998). *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Ed. Gedisa.
- _____(2002). *Figuras de lo pensable: (las encrucijadas del laberinto VI)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CASTRO, A. (1987). *La realidad histórica de España*. México: Ed. Porrúa.
- CHATÊLET, F. (1962). *La naissance de l'histoire. La formation de la pensée historique en Grèce*. Paris: Minuit.
- CHOMSKY, N. (1994). *Política y cultura a finales del siglo XX. El panorama de las actuales tendencias*. Barcelona: Ed. Ariel.

- Y E. S. HERMAN (1990). *Los guardianes de la libertad*. Barcelona: Ed. Crítica.
- Y H. DIETRICH (1999). *La sociedad global. Educación, mercado y democracia*. México: Contrapuntos.
- COLOMBO, F. (1996). «Poder, grupos y conflicto en la sociedad neofeudal». En *La Nueva Edad Media*, (Umberto Eco, comp.). Madrid: Alianza Editorial, pp. 37-72.
- COUTINHO, C. (1973). *El estructuralismo y la miseria de la razón*. México: Era.
- CROZIER, M., S. P. HUNTINGTON Y J. WATANUKI (1975). *The crisis of Democracy. Report on the Governability of democracies to the Trilateral Commission*. Nueva York: New York University Press.
- DEJO, J. (1988). «Mentalidades: Teoría y Praxis para su Aplicación a la Historia del Perú». En *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, Lima, 1988, vol. 15, pp. 95-118.
- DUBY, G. (1980). «Historia social e ideología de las sociedades». En Le Goff y Nora (ed.) *Hacer la historia*, Barcelona, pp. 157-177.
- DUQUE, F. (2000). «Oscura la Historia y clara la pena: informe sobre la posmodernidad». En *La filosofía hoy*, J. Muguerza y P. Cerezo (Eds.), Crítica: Barcelona, pp. 213-227.
- ECO, U. (1996). *La Nueva Edad Media*. Madrid: Ed. Alianza.
- (1996). «La Edad Media ha comenzado ya». En *La Nueva Edad Media*, Umberto Eco (comp.). Madrid: Alianza Editorial, pp. 9-34.
- ELÍAS, N. (1989). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- FEBVRE, L. (1992). *Combates por la historia*. Barcelona: Ed. Ariel.
- FERRY, L. Y A. RENAUT (1988). «Los fundamentos de los derechos del hombre». En Izvetan Todorov y otros: *Cruce de culturas y mestizaje cultural*. Gijón: Ed. Júcar.
- FOUCAULT, M. (1974). *Las palabras y las cosas*. México: Ed. Siglo XXI.
- (1988). *La arqueología del saber*. México: Ed. Siglo XXI.
- FUKUYAMA, F. (1989). «The End of History?». En *The National Interest*, Summer, Washington.
- _____(1992). *The End of History and the last man*. New York: Free Press.
- _____(2001). «Seguimos en el fin de la historia». Madrid: *El País*, pp. 21-22.
- GARCIA DE CORTAZAR, F. Y J. M. AZCONA (1991). *El nacionalismo vasco*. Madrid: Historia 16, 2.
- GELLNER, E. (1988). *Naciones y nacionalismos*. Madrid: Alianza Editorial.
- GLOBAL WEALTH REPORT 2013. Consultado en <https://publications.credit-suisse.com/tasks/render/file/?fileID=BCDB1364-A105-0560-1332EC-9100FF5C83>
- GÓMEZ, F. (1998). *Estructura y actualidad del pensamiento de Mijail Bajtín*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- GRUZINSKI, S. (1994). «Las repercusiones de la conquista: la experiencia novohispana», en Carmen Bernarnd (comp.), *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*. México: CONACULTA y Fondo de Cultura Económica, pp. 148-171.
- GUIJO, GREGORIO M. DE (1986). *Diario, 1648-1664*. México: Ed. Porrúa.
- HASAM, S. (2000). «Privatización de la seguridad: guerra económica y social». En

- Globalización de la Violencia*. México: Editorial Colibrí, Instituto Goethe de México y Asociación Mexicana de Amigos de la Universidad Ben Gurión.
- HOBBSBAWM, E. J. (2004). *Entrevista sobre el siglo XXI al cuidado de Antonio Polito*. Barcelona: Ed. Crítica.
- _____(2008): *Historia del siglo XX*. Barcelona, Ed. Crítica.
- HUMAN DEVELOPEMENT REPORTS (2014). United Nations. Consultado en <http://hdr.undp.org/es/content/table-6-multidimensional-poverty-index-mpi>
- HUNTINGTON, S. P. (1997). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Buenos Aires: Paidós.
- JASPER, K. (1985). *Origen y meta de la Historia*. Madrid: Alianza Universidad.
- KEYNES, J. M. (1981). *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LEFEBVRE, H. (1987). *Nietzsche*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LE GOFF, J. (1997). *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*. Barcelona: Ed. Paidós.
- _____(1991). *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona: Paidós.
- _____(1980). «Las mentalidades una historia ambigua». En *Hacer la historia*, vol. II, Barcelona. Ed. Laia.
- LEÓN-PORTILLA, M. (1992). *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LYOTARD, J. F. (1984). *La condición posmoderna*. Cátedra: Madrid.
- _____(2000). *La Jornada México*, 15 de Julio.
- MAALOUF, A. (1999). *Identidades asesinas*, Madrid: Alianza Editorial.
- MARAVALL, J. A. (1975). *La cultura del barroco*. Barcelona: Editorial Ariel.
- MINC, A. (1994). *La nueva Edad Media. El gran vacío ideológico*. Madrid: Temas de Hoy.
- NIETZSCHE, F. (1989). *La genealogía de la moral*. México: Alianza Editorial.
- _____(1999). *La Gaya Ciencia*. Madrid: Editorial ALBA.
- OECD(2013). *How's life? 2013. Measuring well boeing*, OECD Publishing. Consultado en <http://dx.doi.org/10.1787/9789264201392-en>
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ (1922). «La pedagogía social como programa político». En *Personas, obras, cosas*. Madrid.
- _____(1986). *Ideas y Creencias*. Revista de Occidente, Alianza Editorial, Madrid.
- _____(1995). *La historia como sistema*. México, Universidad Autónoma Metropolitana de México.
- _____(2008). «Pidiendo Goethe desde dentro. Carta a un alemán. En *Obras completas*, tomo V. Madrid: Ed. Taurus.
- PAZ, O. (1997). *El laberinto de la soledad*. Madrid: Ed. Cátedra.
- PIAGET, J. (1971). *El estructuralismo*. Buenos Aires: Ed. Proteo.
- QUESADA, J. (2004). *La filosofía y el mal*, Madrid: Ed. Síntesis.
- RAMOS, S. (1987). *El perfil del hombre y la cultura en México*. México: Lecturas Mexicanas, UNAM-SEP.
- SACCO, G. (1996). «Ciudad y sociedad hacia la nueva Edad Media». En *La Nueva Edad Media*, Umberto Eco, (comp.). Madrid: Alianza Editorial, pp. 93- 155.

- ROSMALÉN, M. VAN. (2004). «Nihilismo y deconstrucción. El desafío de Nietzsche». En *Coexistencia*, México.
- SAVAGE, C. (2010). «U.S. Tries to Make It Easier to Wiretap the Internet». Nueva York: *The New York Times*, 17 de Septiembre.
- SOSA, I. (1991). «Los usos de la historia. Balance que se refiere fundamentalmente a los últimos años». En L. Zea (Comp.) *Quinientos años de historia, sentido y proyección*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 83- 90.
- SPENGLER, O. (1940). *La decadencia de Occidente*, Vol. I, Madrid: Espasa Calpe.
- TODOROV, T. (1993). *Frente al límite*. Madrid: Ed. Siglo XXI.
- _____(2013). *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- ____y otros (1988). *Cruce de culturas y mestizaje cultural*. Gijón: Ed. Júcar.
- TOURAINÉ, A. (2000): «El fin de una década en México». *El País digital*, Madrid, 13 de Julio. Consultado en http://elpais.com/diario/2000/07/13/opinion/963439205_850215.html
- TOYNBEE, A. (1965). *A Study of History*. Nueva York: Laurel Ed.
- TSE-TUNG, M. (1968). «Sobre la contradicción». En *Obras Escogidas de Mao Tse-tung*, Pekín: Ediciones en lenguas extranjeras.
- TURISO, J. (2011). «Posmodernidad y fines de la historia en el contexto de la sociedad del conocimiento». En José Antonio Hernanz Moral (ed.): *Innovación y dinámicas sociales en la era del conocimiento*. Madrid: Plaza y Valdés Editores y Universidad Veracruzana, pp. 69-81.
- Venezuela. *Los derechos humanos en riesgo en medio de las protestas*. Índice: AMR 53/009/2014, Abril de 2014. Consultado en <http://www.amnesty.org/es/library/asset/AMR53/009/2014/es/e0e7b6f6-d0c6-449c-90a5-52207cc9f454/amr530092014es.pdf>
- VERDÚ, V. (2009). *El capitalismo funeral. La crisis o la Tercera Guerra Mundial*. Barcelona: Ed. Anagrama.
- VIDAL, J. (2007). «La izquierda en desbandada/2», *El País*, 17 de Noviembre, Consultado en http://elpais.com/diario/2007/11/17/internacional/1195254012_850215.html.
- VILLORO, L. (1987). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: CIESAS y SEP.
- VOVELLE, M. (1985). *Ideología y mentalidades*. Barcelona: Ed. Ariel.
- WHITE, H. (1992). *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Barcelona: Ed. Paidós.

111

El ser genuflexo como condición posmoderna
Cultura, identidad y mentalidades fue editado por la
Biblioteca Digital de Humanidades de la Dirección
General del Área Académica de Humanidades de la
Universidad Veracruzana el 14 de diciembre de 2017.

111