

00482

3



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES



LOS ORIGENES DEL TOTALITARISMO:
revolución y negación del pasado

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTOR EN CIENCIA POLITICA
P R E S E N T A :
JOEL FLORES RENTERIA

DIRECTOR DE TESIS: DR. JULIAN MEZA GONZALEZ

CIUDAD UNIVERSITARIA,

JULIO DE 2002

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

LOS ORÍGENES DEL TOTALITARISMO:
revolución y negación del pasado

Joel Flores Rentería

Ciudad Universitaria,

julio de 2002

A Lucía:

*Luz y día,
alegría del camino,
entrañable compañía.*

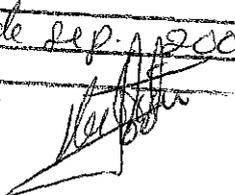
INDICE

| | |
|---|-----|
| Introducción | 3 |
| I El desplazamiento de la soberanía y la centralización del poder | 47 |
| II Nación y mercado: individuo, libertad e igualdad | 67 |
| III Occidente: nación y revolución | 82 |
| IV Cultura, raza y nación: orígenes del totalitarismo | 97 |
| V La idea de raza: una construcción cultural moderna | 108 |
| VI Nacionalismo y totalitarismo | 125 |
| VII ¿Por qué resurge la intolerancia? | 137 |
| VIII Conclusión: nuevos y viejos criterios de justicia | 148 |
| Bibliografía | 164 |

Entregado a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo recepcional

NOMBRE: Joel Flores Rubia

FECHA: 3 de sep. 2002

FIRMA: 

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Agradecimientos:

A la Universidad Nacional Autónoma de México que amablemente me abrió sus puertas de par en par y con cariño me adoptó como a uno más de sus hijos. A la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, a sus maestras y maestros que compartieron con migo su saber. A la Universidad Autónoma Metropolitana, Casa Abierta al Tiempo, que me ha permitido ejercer la docencia y la investigación. A la universidad pública, injustamente devorada por sus hijos matricidas y por los déspotas encumbrados en el poder.

A Julián Meza, director de tesis, por el tiempo y trabajo invertido en esta investigación, por sus enseñanzas y enriquecedoras platicas y, sobre todo, por su amistad.

De ninguna manera podría olvidar a mis amigos, compañeros y alumnos, con quienes compartí, de diversas maneras, la elaboración de esta tesis. A todos ellos, gracias, especialmente a Jacques Gabayet, querido amigo y acérrimo polemista.

Introducción

La idea de totalitarismo surge al término de la Primera Guerra Mundial, generalmente ha sido asociada a los regímenes dictatoriales modernos, de manera especial con el fascismo italiano, el nacionalsocialismo alemán y el stalinismo ruso. Al equipararse a estos tres regímenes diferentes se generaron grandes polémicas, no exentas de fuertes cargas ideológicas. El totalitarismo se convirtió rápidamente en un concepto que definía a los Estados opositores a la democracia parlamentaria liberal. A partir de 1947, después de que el presidente norteamericano, Harry S. Truman, declarara que no era necesario preocuparse por distinguir entre el fascismo, el nazismo y el comunismo, ya que "no hay ninguna diferencia entre Estados totalitarios"¹, el totalitarismo se convirtió en una poderosa arma ideológica y propagandística contra la URSS y sus aliados: totalitarismo y comunismo entonces aparecieron como sinónimos.

El totalitarismo, inmerso en una atmósfera de guerras y conflictos ideológicos, acompaña al siglo XX hasta su ocaso: 1923-1933, el adjetivo totalitario es creado por los movimientos antifascistas para ser, enseguida, apropiado y reelaborado hasta adquirir el *status* de un verdadero concepto para el fascismo italiano (*stato totalitario*) y para la revolución conservadora alemana (*total staat*); en el periodo de 1933 a 1947, la idea del totalitarismo tiene gran difusión en el seno de la cultura antifascista en el exilio, tanto italiana como alemana, y comienza a aparecer en las primeras

críticas de la izquierda al stalinismo, después de 1939 su uso se generaliza, de una manera comparativa, para describir a la URSS y a la Alemania nazi; entre 1947 y 1968, en el apogeo de la guerra fría, debido a un retroceso radical, el término de totalitarismo deviene una palabra de orden anticomunista, que apunta a designar al enemigo del mundo libre; entre 1968 y 1989 dicho concepto es discutido vivamente, de manera especial en EUA y Alemania; por último, después de la reunificación de Alemania, de la caída de la URSS y del desmantelamiento del pacto de Varsovia, el totalitarismo deviene una llave de lectura para el siglo XX y una herramienta de legitimación para el Occidente triunfante.²

Vástago de la Primera Guerra Mundial

El totalitarismo se relaciona con los acontecimientos más atroces y perversos de la centuria XX: la guerra, las matanzas genocidas, la intolerancia y el fanatismo religioso o ideológico, que exige la homogeneidad de las conciencias, aniquilando todo vestigio de la libertad de pensamiento; remite también a los nacionalismos exacerbados, que destruyen a la comunidad política al convertirla en una comunidad de fieles.

¹ Declaración del 13 de mayo de 1947, citada por Traverso, Enzo, *Le totalitarismo, le XX siècle en debat*, París, Seuil, 2001, p.56.

Puede decirse que el totalitarismo es hijo legítimo de la Primera Guerra Mundial. Mussolini y Hitler se referían a ésta como la guerra total porque absorbió todos los recursos materiales, económicos y sociales. Transformó las mentalidades y la cultura del viejo continente. El desarrollo científico y tecnológico, así como los movimientos sociales en busca de una sociedad más justa e igualitaria generaron cambios sustantivos en los Estados. La misma guerra había cambiado, su potencial destructivo ya no se limitaba únicamente a los campos de batalla, ahora alcanzaba a las ciudades y a la población civil. Todo giraba en torno a la guerra: la ciencia, la técnica, la economía, la política y la ideología. De esta manera, la guerra mundial se transformaba en una guerra total: "una guerra que inauguraba la era de las masacres tecnológicas y revelaba el horror de la muerte anónima de la masa".³ Los campos de combate rápidamente quedaron convertidos en inmensos cementerios repletos de cuerpos mutilados, desmembrados, desfigurados, irreconocibles.

Muertos anónimos a quienes habría que rendirles un verdadero duelo. El culto a los antepasados es, dice Renan, el más legítimo de todos: "los antepasados nos han hecho lo que somos. Un pasado heroico de grandes hombres, de gloria (...). He aquí el capital humano sobre el cual se asienta la nación. El canto

² Traverso Enzo, *Le totalitarismo, le XX siècle en debat*, Paris, Seuil, 2001, p. 106.

³ *Ibidem*, p. 9.

espartano: somos lo que vosotros fuisteis, seremos lo que vosotros sois; es en su simplicidad el himno abreviado de toda patria".⁴ El culto a los antepasados implica la construcción, o si se prefiere la invención, de un pasado y un presente que es fundamento de las identidades colectivas; es decir, la narración de una historia donde se relatan las hazañas y las glorias de nuestros ancestros, los valores y las costumbres que hacen posible la vida en sociedad: una historia común en la cual se identifica todo un pueblo.

Las sociedades modernas no son la excepción, también construyen sus historias comunes, en este caso nacionales, pero a diferencia de las sociedades que le anteceden, las nuestras son las únicas que rinden culto a muertos anónimos. "no hay emblemas de la cultura moderna del nacionalismo más imponentes que los cenotafios y las tumbas a los soldados desconocidos. La reverencia ceremonial pública otorgada a estos monumentos, justo porque están deliberadamente vacíos o porque nadie sabe quien yace allí, no tiene verdaderos precedentes en épocas anteriores".⁵ En la antigua Grecia había cenotafios, sepulcros vacíos para conservar la memoria de aquellos que, por una u otra razón, su cuerpo no pudo ser rescatado y darle sepultura, eran muertos conocidos. El canto espartano invoca las virtudes y el heroísmo de los ancestros: somos

⁴ Renan, E. *Qu'est-ce qu'une nation*, Paris, Mille et une Nuit, 1997, p.31-32.

⁵ Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas*, México, FCE, 1997, p. 26.

lo que vosotros fuisteis, seremos lo que vosotros sois; ¿hombres anónimos, muertos anónimos?

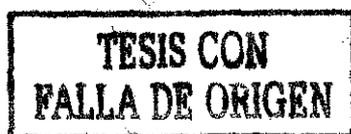
¿Qué significado tiene para la cultura moderna este ritual? Inscribir en una de esas tumbas vacías el nombre de algún soldado caído en la guerra sería un sacrilegio, ya que si bien se encuentran vacías de restos humanos están repletas de símbolos nacionales. No hace falta inscripción alguna, no hace falta especificar en honor a quién fueron erigidas, a quién más podría ser sino a la nación: a los franceses, a los alemanes, a los norteamericanos: a los hombres que renunciaron a toda ambición personal y dieron su vida por la nación, justo por ello, héroes anónimos, pues ante todo debieron ser franceses, alemanes, norteamericanos. La nacionalidad es un criterio de igualdad frente al cual se desvanecen todas las diferencias, hasta el punto de llevar todos el mismo nombre. La contradicción entre individuo y comunidad, entre interés particular e interés general, es superada a través de la nacionalidad y el nacionalismo. En un movimiento nacionalista hombres y mujeres actúan en beneficio de la nación. El individuo se diluye en la comunidad: es la nación quien actúa. Razón por la cual es necesaria la existencia de mujeres y hombres anónimos, ya que las glorias, las hazañas, los triunfos y las virtudes deben corresponder no a individuos particulares sino a la nación, a la comunidad en su conjunto.

La reverencia ceremonial pública otorgada a los soldados desconocidos, a los muertos anónimos de la Primera Guerra Mundial, anuncia la aparición del totalitarismo y de la sociedad de masas. "El hombre masa ve en el Estado un poder anónimo y como él se siente a sí mismo anónimo... Estado contemporáneo y masa coinciden en ser anónimos. El hombre masa cree, en efecto, que él es el Estado".⁶ Hace suya la célebre frase de Luis XIV: L'état c'est moi!; habla y actúa en nombre de la comunidad, niega su particularidad para erigirse en el todo. En este sentido, sus deseos, sus pensamientos y sus intereses son y deben ser los de la comunidad.

El hombre en el fascismo, afirma Mussolini, "es un individuo, el cual es también una nación y una patria, aún más, él es la ley moral que reúne al conjunto de individuos y generaciones en una tradición, en un tarea que suprime el instinto egoísta, que limita a las breves peripecias del placer para crear, por la idea del deber, un modo de vida superior, libre de todos los límites del tiempo y del espacio".⁷ La comunidad: el estado, la patria, la nación o la raza; se convierten en el valor supremo, en el fundamento de la vida y en el único móvil para la acción. Se construye así una conciencia única y una sola voluntad que deviene ley moral. Una ley que reúne al conjunto de generaciones sin límite de tiempo ni espacio, ya que la

⁶ Ortega y Gasset, José, *La rebelión de las masas*, Madrid, Planeta Deagostini, 1995, p. 166.

⁷ Mussolini, B., *La doctrina del fascismo*, en Traverso, Enzo, *op. cit.* p. 124



comunidad es concebida como una congregación de muertos, vivos y aun nonatos; razón por la que generan una ley y una conciencia perennes que se revelan como realidad única del ser humano. Con base en esta concepción de comunidad Mussolini puede decir: "el fascismo reafirma al Estado como la verdadera realidad del individuo. Si la libertad debe ser atributo del hombre real, y no de ese títere abstracto que proyecta el liberalismo, el fascismo es para la libertad; pero solamente para una libertad que pueda ser una elección seria. La libertad del Estado y del individuo dentro del Estado. Para el fascismo todo está dentro del Estado, y nada humano o espiritual, por tanto que tenga valor, existe fuera del Estado. En este sentido, el fascismo y el Estado fascista son totalitarios".⁸

El proyecto totalitario pretende alcanzar la unidad plena del Estado y establecer la máxima igualdad entre los ciudadanos. No obstante, al llevar a la práctica sus ideales, termina aniquilando al Estado en tanto que comunidad política. La pluralidad, como fundamento del Estado y de la política, no es una idea moderna ni democrática, necesariamente. Aristóteles, en la crítica que hace al ideal socrático de que el Estado más perfecto es aquel que ha alcanzado la más plena unidad,⁹ dice: " si el Estado avanza indefinidamente en este proceso de unificación acabará por no

⁸ *Ibidem*, p. 126.

haber Estado. El Estado es por naturaleza una pluralidad, si tiende hacia una extrema unidad se convertirá de Estado en familia y luego en individuo, porque de la familia podemos predicar más la unidad que del Estado, y del individuo más que de la familia. Por tanto, aunque alguien tuviera el poder de llevar esto a cabo no debería hacerlo porque destruiría al Estado".¹⁰

El totalitarismo implica la destrucción del Estado y de toda forma de libertad porque pretende establecer la unidad plena entre el individuo y el Estado, a grado tal que el individuo se diluya en la comunidad y pueda decirse que él es la comunidad. Aquí ocurre aquello que señala Aristóteles, el Estado se ha convertido en un individuo porque se ha decretado la existencia de una sola conciencia, una sola ley moral, que por ser únicas y perennes aniquilan la libertad de pensamiento, paralizando así la facultad deliberativa del ser humano. Para Aristóteles la pluralidad es el fundamento del Estado y de la política, porque el Estado es, en primera instancia, una congregación de hombres y el hombre es un animal político por naturaleza. ¿En qué consiste la naturaleza política del ser humano? A diferencia del resto de los animales, que únicamente poseen la voz, la cual les sirve para comunicar sentimientos de placer y dolor, el hombre posee también la palabra, mediante la cual expresa lo que juzga bueno o malo, conveniente o

⁹ Cfr. Aristotle, *Politics*, The Complete Works Oxford, 1984, 1260 a, 1261 b. Véase también Arendt, Hannah, *La nature du totalitarisme*, Paris, Payot, 1990. Arendt considera también que el totalitarismo implica la destrucción de la política y la aniquiación de libertad de pensamiento.

nocivo, justo o injusto.¹¹ El animal humano adquiere el *status* de político porque posee el λόγος: *lógos*; término que denota a un mismo tiempo palabra y razón. Si el hombre es un animal político porque posee la palabra, entonces la política es un espacio de convivencia creado a través de la palabra y del razonamiento, del diálogo: διάλογος; διά: a través; y λόγος: palabra, razón. Un espacio donde los hombres, mediante la argumentación, expresan sus razonamientos sobre lo que consideran justo o injusto, y con base en ellos crean las leyes, las instituciones y los valores que rigen la vida en común. La pluralidad viene a ser fundamento del Estado porque éste es una comunidad de animales políticos, es decir, que poseen la facultad deliberativa; en consecuencia, la capacidad de emitir juicios sobre lo que consideran justo o injusto. La justicia deviene esencia de la política y de las diferentes concepciones de justicia derivan las diversas formas de sociedad: unas justas otras injustas.

La pluralidad del Estado implica la diversidad de razonamientos y de formas de percibir las relaciones humanas, y ésta reside en la libertad de pensamiento, en el ejercicio mismo de la facultad deliberativa. El totalitarismo, al pretender alcanzar la más plena unidad del Estado y establecer la máxima igualdad entre los ciudadanos, a grado tal que el individuo se diluya en la

¹⁰ *Ibidem*, 1261 a 15.

¹¹ *Ibidem*, *cf.* 1253 a.

comunidad y pueda decirse de él, como lo hizo Mussolini, que es también la nación y, aún más, la ley moral que reúne al conjunto de individuos y generaciones, destruye no sólo al Estado y a la política sino también al ser humano, en tanto que animal político, ya que impone la homogeneidad de las conciencias, paraliza la libertad de pensamiento.

Si es verdad que el hombre es un animal político por naturaleza, el totalitarismo constituye el atentado más violento contra la naturaleza humana, pues al decretar la homogeneidad de las conciencias pretende despojar al hombre de su naturaleza. Pero el hombre, "desterrado de su naturaleza se muestra inmediatamente amante de la guerra".¹² El *Lógos*, principio articulador de la comunidad política es sustituido por la pleonexia: πλεονεξία; por el impulso de poder que conduce al ser humano a la violencia, a la guerra, al dominio y a la codicia. La pleonexia es, dice Meinecke, "junto al hambre y al amor, el impulso más potente, más elemental y más eficaz en el hombre, y aquel ... que ... ha despertado a vida histórica al género humano".¹³ El impulso de poder le recuerda al ser humano, en todo momento, que en primera instancia es un animal y que para su conservación debe destruir y asesinar. Al igual que el resto de los animales gregarios, por instinto, se reúne con sus congéneres en vistas a su propia conservación y por

¹² *Ibidem*, 1235 a 5.

¹³ Meinecke, F., *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, p. 6.

accidente a la del grupo o comunidad que está integrado, ya que por sí mismo no es autosuficiente. La pleonexia es un impulso tan elemental como el hambre, uno y otro enseñan que la vida, para continuar, exige un constante asesinar. La caza, la pesca y la recolección de frutos refieren a una sistemática destrucción de la vida, necesaria para preservar la vida misma. En este sentido, el hambre es en realidad hambre de muerte y, cuando va más allá de las necesidades físicas, la destrucción y el poder median todas las relaciones humanas. Joseph de Maistre capta a la perfección el impulso de poder llevado más allá de las necesidades físicas:

“En la ancha y vasta esfera de la naturaleza viviente reina una violencia abierta, una especie de furia previamente dispuesta que arma a todas las criaturas hacia su ruina común: tan pronto se deja atrás al reino de lo inanimado uno se topa con un decreto de muerte por violencia inscrito en las fronteras mismas de la vida... Un poder, una violencia, a la vez ocultas y palpables han determinado que en cada especie cierto número de animales devore a los demás... El hombre está colocado sobre estas numerosas razas de animales y su mano destructiva no perdona nada que tenga vida. Mata para comer y para vestir, mata para adornarse, mata para atacar y para defenderse, mata por matar... sus mesas están cubiertas de cadáveres. El hombre es el encargado de aniquilar al hombre. De este modo se cumple la ley superior de la violenta destrucción de las criaturas vivas... Todo lo que vive debe ser permanentemente sacrificado, sin medida, sin pausa, hasta la consumación, hasta la extinción del mal, hasta la muerte de la muerte”.¹⁴

El hombre, guiado únicamente por el instinto de poder, es el animal más destructivo de la naturaleza; no delibera más sobre lo

justo y lo injusto, podría decirse que el *lógos* ha sido desterrado de su vida. La justicia, esencia de la política, ha sido sustituida por la guerra y la distinción entre amigo y enemigo ocupa el lugar de las deliberaciones sobre lo justo y lo injusto. Carl Schmitt, uno de los máximos exponentes del pensamiento totalitario, da testimonio de esta transformación: "la distinción política específica, aquella a la que pueden reducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción amigo enemigo".¹⁵ Para Schmitt, en política el enemigo es siempre público y remite a un conjunto de personas, en términos más precisos, a un pueblo, que por tener usos, costumbres y valores diferentes aparece como un ente extraño, como el otro que amenaza la existencia de la nación. "El enemigo es, en suma, *hostis* no *inimicus*, en sentido amplio es *πολεμῖος*, no *εχθρός*".¹⁶ El latín y el griego antiguos permiten distinguir entre el enemigo privado y el enemigo público: *inimicus* o *εχθρός* refieren a enemigos particulares, a relaciones mediadas por el odio, la codicia o la envidia, que si bien pueden llegar a la violencia física e incluso al asesinato, nunca rebasan el ámbito de lo privado; mientras que *hostis* o *πολεμῖος* designan al enemigo en una dimensión óptica y, generalmente están referidos a la guerra. Una declaración de *hostis* o de *πολεμῖος* era una declaración de guerra. En la guerra la enemistad se lleva al plano de la existencia misma, no hay asesinos

¹⁴ Maestre, Joseph de, *Soirés de Saint-Petesburgo*, en Berlín Isaiah, *Árbol que nace torcido*, México, Vuelta, 1992, p. 142.

¹⁵ Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1999, p. 57.

ni asesinatos, sólo héroes y miles de muertos, ambos mataron o murieron en nombre de la nación, de la patria, y en recompensa recibirán los honores.

El enemigo público no necesita ser odiado, ni siquiera es menester haberlo conocido con anterioridad, simplemente es el otro, el extraño, y basta con que existencialmente sea distinto y extraño para considerarlo como tal. En este sentido, "todo antagonismo u oposición religiosa, moral, económica, étnica o de cualquier clase se transforma en oposición política en cuanto gana la fuerza suficiente como para agrupar, de un modo efectivo, a los hombres en amigos y enemigos... Una comunidad religiosa que haga la guerra como tal, bien contra miembros de otras comunidades religiosas bien en general, es, más allá de una comunidad religiosa, también una unidad política... Una clase, en el sentido marxista del término, deja de ser algo puramente económico y se convierte en una magnitud política desde el momento en que alcanza el punto decisivo de tomar en serio la lucha de clases y tratar al adversario de clase como un verdadero enemigo y combatirlo bien de Estado a Estado, bien en una guerra civil dentro del mismo Estado".¹⁶ Para Schmitt lo político no estriba en la lucha sino en la capacidad de agrupar a los hombres en una oposición amigo enemigo, para lo cual la guerra, como posibilidad real, es indispensable. Bajo la

¹⁶ *Ibidem*, p. 59.

¹⁷ *Ibidem*, p. 67.

distinción amigo enemigo subyace el *ius belli*: el derecho de guerra; competencia exclusiva del soberano, en ella se concentra todo su poder. El *ius belli* tiene una doble implicación, por un lado, es la facultad atribuida al soberano para disponer de la vida de las personas; por otro, la disposición del pueblo a matar al enemigo o caer muerto a manos de él. El *ius belli* es el derecho de vida y muerte de los dioses ahora atribuido al soberano. Empero ¿qué es lo que justifica la matanza? “La destrucción física de la vida humana no tiene justificación posible, a no ser que se produzca en el estricto plano del ser, como afirmación de la propia forma de existencia contra una negación igualmente óntica”.¹⁸ Carl Schmitt no vaticina al holocausto ni a los genocidios de los años treinta, únicamente hace una lectura puntual de la Primera Guerra Mundial y de las formas que adopta la política a principios del siglo XX.

Entre marzo de 1915 y julio de 1916 la humanidad presencia el primer genocidio de la historia, perpetrado por el Imperio Otomano contra los armenios. El genocidio del pueblo armenio dejó, “según los cálculos más aproximados alrededor de 1,200,000 muertos”.¹⁹ Esta matanza era innumerable en aquel entonces porque no existían palabras que pudieran describirla. En 1944, casi treinta años después, el término genocidio es inventado por Raphael

¹⁸ *Ibidem*, p. 78

¹⁹ Piralian, Héléne, *Genocidio y transmisión*, México, FCE, 2000, p. 11.

Lemkin para nombrar los "actos destinados a destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, social o religioso".²⁰

No había palabras que pudieran nombrar a aquella matanza y el término genocidio apenas logra esbozarla. El proyecto genocida consiste no sólo en la masacre, pretende borrar la memoria, la historia misma, " más allá del exterminio de las personas, tiene la función de sostener la desaparición de su existencia, a fin de que se transformen, no en muertos, sino en quienes jamás existieron".²¹ En la lógica totalitaria el enemigo adquiere su *status* en virtud de sus diferencias, principalmente culturales. Todo vestigio de su cultura debe ser borrado, de lo contrario la amenaza persiste. "Fue así como en Turquía, luego del genocidio de 1915, pudo darse la orden de destruir, desnaturalizar o desconfigurar lo que podía representar una huella de la existencia pasada de los armenios en ese territorio que había sido suyo".²² El acto genocida pretende borrar la memoria y, con ello, borrar el crimen cometido. Si no es posible enterrar a los muertos o rendirles un verdadero duelo, el cual permita que éstos no desaparezcan, sino que sigan vivos en la memoria y los corazones de sus deudos, es como si a los muertos se les despojara de su propia muerte para convertirlos en quienes jamás existieron.

²⁰ *Ibidem*, p. 8 nota 1.

²¹ *Ibidem*, p. 20.

²² *Ibidem*.

El genocidio es considerado un delito contra la humanidad. La Asamblea General de las Naciones Unidas, en su resolución 96(I), del 11 de diciembre de 1946, declaró que el "genocidio es un delito de derecho internacional contrario al espíritu y a los fines de las Naciones Unidas y que el mundo civilizado condena... En todos los periodos de la historia el genocidio ha infringido grandes pérdidas a la humanidad"²³. Ciertamente el genocidio, por las incontables muertes que ha causado, ha infringido grandes pérdidas a la humanidad, pero esta no es la única razón para considerarlo un crimen contra la humanidad, si así fuera toda guerra debería entrar en la misma categoría y debería ser sancionada por las Naciones Unidas y el mundo civilizado, aunque paradójicamente sea el llamado mundo civilizado quien ha protagonizado el mayor número de guerras.

El genocidio es un crimen contra la humanidad no sólo por la matanza que efectúa y el exterminio que pretende realizar, sino porque atenta contra todo aquello que pueda considerarse humano: la historia, la identidad, el orden social, político y económico, los valores, la razón, la religión y los dioses de una comunidad.

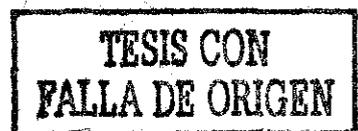
El hombre es el único animal que guarda a sus muertos como a un tesoro, los entierra, los oculta para que nadie los vea ni los robe, y los honra cual si fueran dioses. Quizá por esta costumbre tan

²³ ONU, *Convención para la prevención y sanción del delito de genocidio*, en Diario Oficial, 11 de octubre de 1952.

humana Miguel de Unamuno haya dicho que el "hombre, por ser hombre, por tener conciencia, es ya, respecto al burro o a un cangrejo, un animal enfermo. La conciencia es una enfermedad".²⁴ Cuando el hombre toma conciencia de la muerte toma conciencia también de la vida, es entonces que se enferma, se angustia y la desesperación desgarrar su ser porque no desea morir. En ese momento percibe que la vida, para continuar, exige un constante asesinar. Descubre que su hambre es en realidad hambre de muerte: para sobrevivir es necesario matar y devorar el cuerpo de otros animales. La vida reclama una destrucción sistemática. Pero el ser humano no quiere morir a la manera del resto de los animales, no desea que su cuerpo quede insepulto a merced de los perros y aves de rapiña y desaparecer en la nada como si jamás hubiera existido: anhela la vida eterna, justo por ello entierra y honra a sus muertos, para convencerse a sí mismo de que existe vida después de la muerte.

El culto a los muertos revela al hombre la inmortalidad del alma y con ella la idea de dios, la cual satisface su anhelo de alcanzar la vida eterna. Una utopía, cierto es, pero quizá la única que se convierte en realidad. Gracias al culto a los muertos el hombre vive después de la muerte, al menos en la memoria de sus deudos. El acto de enterrar y honrar a los muertos es el ritual fundador de la memoria y ésta la base de toda identidad, tanto

²⁴ Unamuno, Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Óptima, 1997, p. 61.



colectiva como individual. Este ritual permite simbolizar a la muerte para dar continuidad a la vida y estructurar así al presente y al futuro. El hombre recuerda a sus antepasados para mantener vivos a sus muertos: escribe para no morir. La memoria como historia, la memoria como conocimiento del pasado es el origen del *lógos*, de la razón, que se revela como una construcción colectiva y social.

El culto a los muertos crea la conciencia en el ser humano, simboliza el tránsito del animal silvestre al animal cultural. Gracias a él el hombre crea su historia y su identidad; inventa sus dioses y sus formas de vida, que dan sustento a las instituciones y a las leyes que rigen la convivencia en sociedad.

La matanza genocida supone no sólo el asesinato, sino también la mutilación, la desfiguración y desaparición de los cuerpos para que no quede rastro de ellos y así los vivos no puedan rendirles luto, pues, ¿quién podría recordar a personas que jamás han existido? El acto genocida despoja al hombre de una muerte humana y, con ello, destruye también a los sobrevivientes: ¿cómo alguien podría vivir si no tiene antecedentes, si no sabe quien es ni de dónde viene? El genocidio supone no sólo el exterminio de las personas, implica también la aniquilación de la identidad y la destrucción de la historia: es el asesinato de la memoria, de la razón, del *lógos*.

La negativa a reconocer el derecho de existencia a una comunidad o a un grupo de personas es el fundamento del genocidio. Pero esta negativa reposa en el *ius belli*, en el derecho de guerra: derecho de vida y muerte; que Schmitt atribuye al soberano. El genocidio es la máxima expresión del totalitarismo. Uno y otro acompañan al siglo XX a lo largo de su historia. La distinción amigo enemigo, en una dimensión óptica fue la regla de la política exterior de la centuria pasada: La paz armada y su sistema de alianzas político militares dan la bienvenida al siglo, le siguen la primera y la segunda guerras mundiales, después la guerra fría. Con la caída del bloque socialista aparece la guerra fratricida en la hoy extinta Yugoslavia y con ella aparece de nueva cuenta el genocidio que trae a la mente el recuerdo del exterminio armenio, kurdo, ruso, polaco, judío, etc.. Millones y millones de muertos en actos genocidas. ¿Por qué el totalitarismo ganó, y quizá siga ganando, tantos adeptos?

El hijo revolucionario del siglo XX

El totalitarismo es hijo legítimo de la Primera Guerra Mundial pero es también el hijo revolucionario del siglo XX, heredero de la utopía de la sociedad igualitaria forjada con la revolución francesa:

“todos los hombres son iguales por naturaleza y ante la ley”,²⁵ reza la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1793. La igualdad aparece como el origen de la libertad y las leyes como sus límites. “La libertad es el poder que tiene el hombre para hacer todo cuanto no daña los derechos de otros: tiene por principio la naturaleza, por regla la justicia y por salvaguarda la ley”.²⁶ En este contexto la libertad exige la igualdad como condición necesaria de existencia. Un régimen político fundado en la desigualdad tendrá como característica la ausencia de libertad y viceversa. Igualdad y libertad son atributos esenciales de los Estados modernos. He aquí una de sus principales contradicciones, pues todo criterio de igualdad es al mismo tiempo un criterio de desigualdad y toda forma de libertad supone como contra parte una forma de sujeción social.

Igualar equivale a discriminar. Entre más genéricos son los criterios de igualdad mayor desigualdad se encubre y, por el contrario, si los criterios de igualdad son muy específicos la desigualdad salta a la vista. Por ejemplo, en la naturaleza con facilidad puede identificarse el reino de lo animado y el reino de lo inanimado. Si esta fuera la única diferenciación establecida, al interior de uno y otro reino todo permanecería indiferenciado, ya que las especies son iguales en tanto que pertenecen al mismo

²⁵ *Déclaration des Droits de L'Homme et du Citoyen*, du 24 juin 1793, Art. 3°, en Ardant, Philippe, *Textes sur les droits de l'homme*, Paris, Que sais-je?, 1993, p. 45.

²⁶ *Ibidem*, art. 6°.

género: vegetales y animales podrían ser definidos como entes que poseen vida. Si se hiciera una diferenciación más precisa tendría que recurrirse a criterios de igualdad específicos: al ser humano se le ha definido como un animal político; en cuanto ente que posee vida pertenece al reino de lo animado y en nada se diferencia de los animales y los vegetales; es también igual al resto de los animales en tanto que posee movimiento y la facultad de percepción, pero se diferencia de todos ellos, específicamente, porque posee la facultad de raciocinio: es un animal racional y político porque posee la palabra y tiene la capacidad de emitir juicios sobre lo que considera es justo o injusto, conveniente o nocivo, bueno o malo. La igualdad establecida a partir de semejanzas genéricas encubre las desigualdades específicas.

Algo semejante ocurre en las comunidades políticas cuando se aplica la lógica para establecer criterios de igualdad. Determinar quién es o no ciudadano implica la utilización de ciertos criterios de igualdad. Los derechos, tanto civiles como políticos, son atributos de la ciudadanía desde la antigüedad, pero no todos los individuos han sido considerados ciudadanos en las diferentes épocas y regímenes políticos. La desigualdad social y política era vista como algo normal y fue justificada por la naturaleza, las costumbres, el nacimiento o la providencia. En el Estado moderno, por el solo hecho de haber nacido ser humano, todo individuo se hace acreedor de derechos. La ciudadanía se funda en semejanzas

genéricas, entre otras el haber nacido en determinado territorio y en tal Estado y haber cumplido la mayoría de edad. De esta manera, la igualdad jurídica, antaño exclusiva de los ciudadanos, se hace extensiva para establecer la igualdad del hombre ante la ley. Sin embargo, por estar fundada en semejanzas genéricas, encubre las diferencias específicas existentes en la sociedad. Ricos y pobres aparecen como si fueran iguales, empero, unos cuentan con los medios para acceder a la educación, a la salud y a todos los bienes necesarios para la vida; otros apenas con lo necesario para no morir de hambre y algunos más ni siquiera con eso. En las sociedades modernas "la desigualdad es una idea que circula de contrabando, contradictoria con la manera que los hombres se imaginan a sí mismos, sin embargo, está por doquier en las situaciones que viven y en las pasiones que alimenta ella. La burguesía no inventa la división de la sociedad en clases. Pero hace de esta división un sufrimiento al enmarcarla en una ideología que la vuelve ilegítima".²⁷ La desigualdad no puede ser legitimada porque la igualdad ha sido concebida como el origen de la libertad y, en consecuencia, también de la democracia; justificar la desigualdad social y política sería tanto como justificar la esclavitud. Las modernas formas de dominación deben estar erigidas sobre el principio de la igualdad.

²⁷ Furet, F., *El pasado de una ilusión*, México, FCE, 1995, p.19.

La sociedad igualitaria y libertaria, inaugurada en las centurias XVIII y XIX es una utopía. El liberalismo, con su sistema parlamentario, su Estado de derecho, con leyes que defienden la propiedad privada y salvaguardan al mercado y a la libre competencia, generó un siglo de injusticia social, el cual fue coronado con la Primera Guerra Mundial. Desde las últimas décadas del siglo XIX el régimen liberal burgués afronta una de sus mayores crisis. En un entorno de racismo y nacionalismos exacerbados, los valores universales, proclamados en las declaraciones de derechos del hombre y del ciudadano, y que más tarde el liberalismo tomaría como estandarte, comienzan a derrumbarse. La libertad universal, proclamada por Dantón en 1794²⁸, así como el derecho de autodeterminación de los pueblos, consagrado en la declaración de 1793,²⁹ fueron sistemáticamente negados. El imperialismo decimonónico "encontró apoyo en los socialdarwinistas que trasladaron la doctrina de la lucha por la existencia a la vida de las naciones. K. Pearson y B. Kidd en Inglaterra interpretaron las rivalidades nacionales de su tiempo como la lucha implacable entre razas superiores e inferiores".³⁰ Las ideas socialdarwinistas ganaron adeptos en toda Europa, la política de no intervención del Estado, fundamento del liberalismo, perdía la contienda paso a paso. La Francia misma, que gozaba de la gloria

²⁸ Cfr. Dantón, *Sur L'Abolition de L'esclavage*, (fevrier, 1794), en *Discours*, Francia, EGOLOFF, 1965, p. 229.

²⁹ Cfr. *Declaración de Derechos del hombre y del Ciudadano*, de 1793, *op. cit.* Art. 28.

de haber proclamado la libertad universal y las declaraciones de derechos del hombre y del ciudadano, ahora negaba todo principio libertario. "Maurice Barrès propagó en numerosos escritos el mensaje de un nuevo nacionalismo integral, y Edouard Drumont añadió en su libro *La France juive* (1886) el componente antisemitista que llegaría a su cenit espectacular con el *affaire Dreyfus*. El nuevo conservadurismo radical, que se dirigía tanto contra la decadencia de la burguesía como contra el materialismo burgués, halló un caudillo indiscutible en Charles Maurras. Este fundó en 1899 la revista mensual *Action Française*, que inducía la creación de un Estado corporativo de carácter autoritario entre los principales objetivos de su programa".³¹ La *Action Française* fue la vanguardia de un nuevo nacionalismo radical que encuentra su continuación y máxima expresión en los fascismos de los años veinte y treinta.

En Italia, Mosca y Pareto, con su teoría sobre las elites, denunciaban el carácter oligárquico del régimen parlamentario liberal: a lo largo de la historia los gobiernos han sido ejercidos siempre por minorías, incluso las monarquías, ya que en ellas el rey se asiste de una minoría que le da sustento, afirma Mosca: "La fuerza de cualquier minoría es irresistible frente a cada individuo de la mayoría, que se encuentra sólo ante la totalidad de la minoría

³⁰ Mommsen, J. W., *La época del imperialismo*, México, Siglo XX, 1989, p. 14.

³¹ *Ibidem*, p. 17.

organizada. Y al mismo tiempo se puede decir que está se halla organizada precisamente porque es minoría. Cien que actúen siempre concertadamente y en inteligencia los unos con los otros, triunfaran sobre mil tomados uno a uno que no tengan acuerdo entre sí".³² Las mayorías, por el solo hecho de ser una multitud con un sin fin de intereses, difícilmente pueden establecer un acuerdo, el cual les sirva para organizarse y actuar de manera conjunta en orden a un interés común. Las minorías, por el contrario, justo porque son pocos, pueden con facilidad alcanzar acuerdos y actuar de manera unida en defensa de sus propios intereses. He aquí el secreto de la dominación de unos y las causas del sometimiento de otros. Empero, "la clase política no justifica exclusivamente su poder con sólo poseerlo, sino que procura darle una base moral y hasta legal, haciéndola surgir como consecuencia necesaria de doctrinas y creencias generalmente reconocidas y aceptadas en la sociedad regida por esa clase".³³ La burguesía, conforme a las premisas de Mosca, construye su dominación con base en las premisas generalmente aceptadas: la igualdad ante la ley y la libertad del individuo; la primera engendra en las conciencias la creencia de que todos son iguales, la segunda genera una contradicción entre el individuo y la comunidad, la cual termina negando, en nombre de la libertad y la igualdad jurídica entre los

³² Mosca, Gaetano, *La clase política*, México, FCE, 1998, p. 110.

³³ *Ibidem*, p. 131.

individuos, todo derecho colectivo; y de manera especial, en el siglo XIX, el derecho de huelga: la libertad de asociación de los trabajadores en defensa de sus propios intereses. De esta forma la burguesía garantizó su dominio sobre las clases trabajadoras.

Al mismo tiempo que Mosca formulaba su teoría sobre las elites el movimiento obrero hacía de la huelga su principal arma de lucha, bajo el pensamiento anarquista o socialista comenzaba a organizarse en sindicatos y partidos políticos. El socialismo de tipo marxista se colocó a la vanguardia y aun cuando no elimina las variantes utópicas y reformistas del socialismo ni al anarquismo, las relegó a un segundo plano. La transformación de la propiedad privada y de los medios de producción en propiedad colectiva y en una producción socialista, para y por la sociedad, aparece como la condición necesaria para la liberación del proletariado. El sindicalismo, más que los partidos políticos de izquierda, ejercía una fuerte atracción sobre los obreros, ya que éste surgía de la problemática que padecían cotidianamente los trabajadores y mostraba al enemigo de clase tal y como se le presentaba al obrero. Los partidos políticos socialistas eran más lejanos a los trabajadores, ya que su lucha era fundamentalmente política y su relación e intervención en el engranaje parlamentario parecían poco eficaces. No obstante, el movimiento sindical y los partidos políticos de izquierda anunciaban el ascenso y la participación de las masas de trabajadores en la política y el gobierno.

Con la revolución bolchevique, las graves crisis económicas y políticas que surgieron al finalizar la Primera Guerra Mundial y el auge del sindicalismo, el régimen parlamentario liberal parecía no tener futuro. La lucha por instalar un gobierno democrático e igualitario tomaría otros caminos. En este entorno de crisis y crítica a los gobiernos establecidos emerge el totalitarismo como una alternativa democrática.

“Carl Schmitt ... fue indudablemente el crítico europeo más zagas y polémico del parlamento”,³⁴ y quizá también quien mejor exponga las tesis del totalitarismo. “La moderna democracia de masas, en tanto que democracia, intenta realizar la identidad entre gobernantes y gobernados, pero se topa con el parlamento, una institución envejecida y ya inconcebible”.³⁵ Para Schmitt el régimen parlamentario tuvo sentido e importancia en la lucha contra las monarquías absolutas. Sin embargo, sus principales conquistas: la libertad de conciencia, de expresión y prensa, así como el debate público; con la evolución de la democracia de masas y de los partidos políticos quedaron convertidas en meras formalidades. Hoy “se gana a las masas mediante un aparato propagandístico, cuyo mayor efecto está basado en la apelación a las pasiones y en los intereses cercanos. El argumento en el real sentido de la palabra, que es característico de una discusión auténtica desaparece

³⁴ Kaene, Jonh, *Democracia y sociedad civil*, Madrid, Alianza Universidad, 1992, p. 182.

³⁵ Schmitt, Carl, *Sobre el parlamentarismo*, Madrid, Tecnos, 1996, p.20

y en las negociaciones entre los partidos se pone en su lugar, como objetivo consciente, el cálculo de intereses y las oportunidades de poder".³⁶ Los partidos políticos, a través de campañas propagandísticas, manipulan y usan a las masas para alcanzar sus propios intereses. De esta manera, la libertad de elección y de pensamiento son anuladas, porque el voto de la masa es inducido y, en cierta medida, decidido por una minoría; el debate público se trueca por una simulación que encubre los acuerdos y negociaciones privadas entre los distintos grupos al interior del parlamento.

Para Schmitt el liberalismo y la democracia pueden ir juntos cierto tiempo, hasta que los liberales toman el poder, una vez que esto ocurre, la libertad y la igualdad universales se convierten en sus principales armas de dominación. "La igualdad de todas las personas en su calidad de tales no es una democracia sino un determinado tipo de liberalismo; no es una forma de Estado sino una moral y una concepción del mundo individualista-humanitaria".³⁷ La igualdad universal se opone al Estado porque todo Estado conoce y ha conocido la noción de extranjero, de aquellos que son desiguales, diferentes al pueblo, no reconoce las diferencias culturales entre las distintas comunidades y grupos. "El poder político estriba en saber eliminar lo extraño y desigual, lo

³⁶ *Ibidem*, p. 9.

³⁷ *Ibidem*, p. 17

que amenaza la homogeneidad".³⁸ Así pues, para Schmitt, es la igualdad y no la libertad el principio que da sustento a la democracia. El distintivo de una democracia será la identidad entre gobernantes y gobernados, de esta manera, el interés de unos y de otros no puede ser más que el interés nacional. Por el contrario, todo Estado que no es democrático mantendrá dicha diferencia. "La *volonté générale*, tal y como la concibe Rousseau, es, en realidad, homogeneidad; es, en realidad, una democracia consecuente. Según el *Contrato Social*, el Estado se basará, entonces, a pesar del título y a pesar de la introducción del concepto del contrato, no en un contrato, sino especialmente en la homogeneidad. De ella resulta la identidad democrática entre gobernantes y gobernados".³⁹

Schmitt, consciente de que la igualdad fundada en semejanzas genéricas encubre las desigualdades específicas, a partir de las cuales se instauran nuevas formas de dominación, propondrá un criterio de igualdad sumamente específico: la igualdad en las formas de pensamiento; es decir, la homogeneidad de las conciencias.

En la base de las teorías democráticas se encuentra el sufragio universal, el derecho a elegir y ser elegido; sin embargo de qué sirve el sufragio universal cuando la mayor parte de las personas no vota democracia, sino esclavitud. El fundamento de toda

³⁸ *Ibidem*, p. 13

³⁹ *Ibidem*, p. 19.



democracia es que se piense y actúe de una manera democrática. "Es posible, con una educación adecuada, llevar al pueblo al punto de que conozca correctamente su propia voluntad... Esto significa en la práctica que el educador identifica ... su propia voluntad con la del pueblo; y no hablemos del hecho de que el contenido de lo que el alumno deseará viene determinado por el educador. La consecuencia de esta doctrina de la educación es la dictadura, la supresión de la democracia en nombre de la democracia verdadera...; es importante prestar atención a este fenómeno, ya que demuestra que la dictadura no es lo contrario a la democracia"⁴⁰. "Bolchevismo y fascismo son, como cualquier dictadura, antiliberales, pero no necesariamente antidemocráticos. Forman parte de la historia de la democracia algunas dictaduras, ciertos cesarismos y otros ejemplos menos comunes ... de formación de la voluntad del pueblo, creando así la homogeneidad"⁴¹.

¡La democracia puede existir solamente en un pueblo que piense y actúe de una manera democrática! He aquí la falacia totalitaria: una verdad mentirosa, una mentira con apariencia de verdad. Determinar cual es o en qué consiste el pensamiento democrático implica poner límites al pensamiento mismo: fronteras insalvables. El pensamiento no tiene ni puede tener límites; es una especie de movimiento constante, si se detiene ante el hallazgo de

⁴⁰ *Ibidem*, p. 36.

⁴¹ *Ibidem*, p. 21

una verdad deviene dogma. Un dogma que gira alrededor de una verdad absoluta, que por haber sido considerada absoluta, articula a un sistema de creencias. El pensamiento perece cuando se le imponen límites, y de manera especial cuando estos vienen desde el poder. Las verdades inventadas por el poder no tienen otro fin más que legitimar una forma de dominación y la educación es el mejor medio para conservar al poder.

La educación tienen el potencial de formar y transformar al ser humano, razón por la cual es la salvaguarda constitucional más importante para cualquier forma de gobierno. Es una navaja de doble filo, puede ser utilizada tanto para desarrollar las facultades del ser humano como para esclavizarlo. La conciencia es semejante a una parcela de tierra fértil, puede sembrarse cualquier semilla y dependiendo de lo que se siembre será la cosecha que se recoja. De aquí su importancia para conquistar o conservar el poder político. Durante siglos los déspotas, convencidos de que en un pueblo donde reina la ignorancia florece la tiranía, sembraron en las conciencias únicamente la obediencia y el temor y fomentaron la ignorancia. Con el advenimiento de la nación la educación fue vista como el único vehículo capaz de liberar y transformar a la sociedad en su conjunto, se olvidó que también es un medio de sometimiento al servicio del poder. Fichte, en sus *Discursos a la nación alemana* (1808-1809), propone un proyecto de educación, el cual recobre los valores del pueblo alemán y haga surgir "una clase de hombres del

todo distinta de la que ha sido normal hasta ahora, así también empezaría, por medio de dicha educación, un orden de cosas totalmente distinto y un mundo nuevo".⁴²

El anhelo de construir la sociedad que debe ser es, quizá, el ideal que más ha seducido a los revolucionarios del siglo XX y a los hombres del poder. Sin embargo oculta tras de sí una visión mesiánica y una búsqueda del poder absoluto, divino, ya que sólo los dioses tuvieron la capacidad de crear un mundo nuevo; supone el deseo de controlar las conciencias para que los hombres piensen, crean y hablen únicamente lo que conviene a la revolución o a las máximas potestades. En nombre de la libertad se niega toda forma de libertad.

El mayor error de la educación actual es, dice Fichte, reconocer que "el educando dispone de un libre albedrío que ninguna educación puede arrebatarse... Pues al reconocer que, aun después de haber ejercido su más fuerte eficacia, la voluntad sigue siendo libre, es decir, indecisa y vacilante entre el bien y el mal, reconoce que ni es capaz ni quiere ni anhela formar la voluntad... Frente a todo esto la nueva educación debería consistir precisamente en aniquilar por completo la libertad de la voluntad... Toda formación tiende a crear un ser firme, definido y constante; un ser que ya no se transforma, sino que es y no puede ser de otra manera distinta a lo que es. ... Si se quiere tener algún poder sobre

⁴² Fichte, *Discursos a la nación alemana*, Madrid, Tecnos, 1988, p.57.

él hay que hacer algo más que simplemente hablarle; hay que formarle, es decir, proceder de tal manera que no pueda querer de manera distinta a la que se quiere que él quiera".⁴³ La educación, así concebida, se convierte en el instrumento más eficaz al servicio del poder y establece una forma de dominación más atroz y perversa que la de cualquier otra tiranía, pues pretende el dominio de los cuerpos y de las conciencias: que los hombres se sometan voluntariamente y con alegría al yugo del despotismo y, paradójicamente, muchas veces lo logra, pues su discurso es el progreso, la libertad, la revolución. Se plasma aquí las ambiciones de una época. El desarrollo de la ciencia, la técnica y la industria dieron al ser humano la certeza de poder transformar la naturaleza. La ciencia y la razón se desplazan al lugar que antiguamente ocupaban los dioses. No hay imposibles para la ciencia y la razón, la naturaleza en su conjunto puede ser transformada para crear un mundo nuevo. La tierra, el agua, los yacimientos minerales, la flora, la fauna y el ser humano aparecen como objetos o sujetos de transformación. Pero, ¿quiénes son los agentes transformadores? Los hombres de ciencia y los hombres del poder que, apoyados los unos en los otros, determinan cómo debe ser la sociedad, cómo debe ser y qué debe pensar el hombre.

El hombre de ciencia, señala Ortega y Gasset, " es el prototipo del hombre masa. Y no por casualidad ni por defecto unipersonal

⁴³ *Ibidem*, págs. 30, 31 y 33.

de cada hombre de ciencia, sino porque la ciencia misma, raíz de la civilización, lo convierte automáticamente en un hombre masa; es decir, hace de él un primitivo, un bárbaro moderno... Habremos de decir que es un sabio ignorante, cosa sobremanera grave, pues significa que es un señor, el cual se comporta en todas las cuestiones que ignora, no como un ignorante, sino con toda la petulancia de quien en su cuestión es sabio".⁴⁴ El desarrollo de la ciencia fue posible gracias a la especialización en cada una de las ramas del saber; en la medida que el hombre de ciencia se especializa va reduciendo su órbita de trabajo y progresivamente pierde el contacto con las demás partes de la ciencia, proceso que se acelera generación tras generación, hasta convertir al científico en dueño y señor de una parcela del saber. En contraposición al hombre de ciencia la ciencia no se especializa, el trabajo conjunto de la comunidad científica hace posible su desarrollo y pone de manifiesto su potencial. Los avances científicos han guiado el progreso de las civilizaciones, han transformado a la naturaleza, han derrumbado los antiguos dogmas y han modificado las mentalidades. La ciencia usurpó el poder que antaño los hombres atribuían a sus dioses y los hombres de ciencia ocuparon el lugar de los antiguos sacerdotes: depositarios de un poder y un saber capaz de transformarlo todo, absoluto y perenne en consecuencia.

⁴⁴ Ortega y Gasset, José, *La rebelión de las masas*, op. cit. p. 159.

La ciencia y el poder se unen para dar paso a una nueva casta de hombres, de superhombres podría decirse, pues creen haber sido investidos con un poder que los faculta para decidir sobre todas las cosas sin equivocación alguna. Creen poder liberar al hombre de sus vicios y perversiones y así instaurar la sociedad que debe ser; sin embargo, en esa búsqueda incesante de lo que debe ser, niegan sistemáticamente lo que la sociedad y el ser humano son y, ante la imposibilidad de retomar los usos y las costumbres existentes, se ven en la necesidad de crear una realidad histórica imaginaria, donde construyen la identidad del individuo con la comunidad: nación, raza, pueblo; a partir de la identificación de un enemigo común que amenaza la integridad y sobrevivencia de la comunidad. En este sentido, el enemigo de la nación es también el enemigo del individuo y puesto que amenaza la vida y la integridad de la nación éste debe perecer.

El enemigo es aquel que no comparte los valores y la forma de pensar de esa comunidad imaginaria, en consecuencia, no pertenece a ella. Enemigo y extranjero aparecen entonces como sinónimos y su principal característica es poseer usos, costumbres, valores y una forma de pensar diferentes. En una política totalitaria el extranjero se convierte en el elemento que permite distinguir lo que pertenece o no a la nación, es el límite o la frontera que debe ser mantenida a toda costa. Las identidades totalitarias se construyen en oposición y como negación del extranjero. Razón por la cual Carl Schmitt

plantea que la esencia de lo político es la distinción amigo enemigo y que esta requiere como condición necesaria la posibilidad real de la guerra. Pero ahora la guerra ya no es la continuación de la política por otros medios como señalara Clausewitz,⁴⁵ ha perdido toda su dimensión política, pues el enemigo es concebido en un sentido óntico, se transforma entonces en una guerra de exterminio, en la que se ve involucrada, de manera directa o indirecta, la comunidad en su conjunto y, fundamentalmente, los hombres de ciencia quienes hacen de la matanza un imperativo terapéutico. Esta fantasía se refleja dramáticamente en las palabras de un médico de la SS citadas por la Dra. Ella Lingens-Reiner, sobreviviente del holocausto, en respuesta a una pregunta que ella pudo formularle en Auschwitz. "Señalando hacia las chimeneas en la lotanza, le preguntó: ¿Como puede usted reconciliar esto con el Juramento Hipocrático? A lo cual él replicó: cuando se encuentra un apéndice gangrenado hay que extirparlo. La imagen es aquí la de los judíos como una enfermedad gangrenosa que debe ser extirpada del cuerpo social o racial del pueblo alemán a fin de producir la curación".⁴⁶ La muerte como único medio para producir la curación era una idea generalizada entre los hombres de la ciencia y del poder. "Para Hans Frank, jurista y gobernador general de Polonia, los judíos eran una especie inferior de vida, una especie de gusanos

⁴⁵ Clausewitz, *De la guerra*, vol. I, México, Diógenes, 1983, *cf.* págs. 24 y 25.

que con su contacto infectaban al pueblo alemán, transmitiéndole enfermedades mortales. ... Himmler utilizaba un lenguaje similar al advertir a sus generales de la SS que no tolerasen el robo de las propiedades que habían pertenecido a los judíos muertos: "precisamente porque exterminamos una bacteria, no queremos, en última instancia, ser infectados por esa bacteria y morir como consecuencia de ello".⁴⁷

El límite entre curar y matar, curar y amputar la parte gangrenosa del cuerpo social, se desdibuja y el matar se convierte en un imperativo. Para salvar al todo es necesario sacrificar a la parte putrefacta. En el imaginario colectivo aparecen episodios históricos y prácticas médicas que dan sustento a estas políticas. Cuando un órgano o una parte del cuerpo es afectada por un cáncer u otra infección para la cual no se conoce la cura y se corre el riesgo de que ésta contamine al resto de los órganos, debe ser amputada para salvar la vida del enfermo. De una manera análoga, en la antigüedad, los leprosos fueron segregados y reclusos en un lugar aislado: el Valle de los Leprosos; para preservar la salud del pueblo. Para evitar que el mal se generalice y corrompa al conjunto de la sociedad, los elementos contaminantes deben ser aislados. "En la Unión Soviética, los psiquiatras diagnostican la enfermedad mental de quienes disienten y los encierran en los Institutos de

⁴⁶ Jay, Lifton, Robert, *La matanza bajo supervisión médica*, en Bankier, David, *El holocausto*, Jerusalén, Magnes-Universidad Hebrea-Instituto de Conmemoración de los Mártires y de los Héroes del Holocausto, p. 51. 52.

Salud Mental como una forma de represión política. En Chile los médicos dirigen las torturas de diversos géneros, (...) práctica que indudablemente se extienden a otros países. En los Estados Unidos la CIA ha empleado a médicos y psicólogos para llevar a cabo experimentos ... nada éticos, entre otros el empleo de drogas y manipulaciones mentales. Y en el caso del suicidio y asesinato masivo de más de 900 miembros de la secta religiosa conocida como Templo del Pueblo, en Guayana, en noviembre de 1978, quien preparó el veneno no fue otro que el médico de grupo".⁴⁸ Los ejemplos son disímiles y difícilmente susceptibles de comparación; sin embargo, todos ellos tienen en común la aplicación de la ciencia, en este caso de la medicina, para transformar o controlar la realidad.

La ciencia a querido arrebatarse a la naturaleza los secretos de la vida. El Dr. Hans Münch, médico de la SS de Auschwitz, fue detenido en 1947 junto con otros 39 miembros de la guarnición SS del campo y él fue el único que resultó absuelto por el Tribunal Supremo de Polonia. Era un médico que no tenía mucho en común con sus colegas nazis, su interés era estrictamente científico, como lo muestra su investigación intitulada *Hambre y esperanza de vida*, dada a conocer en noviembre de 1947. La investigación tiene como objetivo principal estudiar los efectos del hambre y la muerte por

⁴⁷ *Ibidem*, p. 52, 53.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 54, 55.

inanición, y que mejor lugar para realizar este trabajo que Auschwitz. Un campo de exterminio ofrece el material y las condiciones ideales para desarrollar tal investigación. Según el Dr. Münch, "la mayor parte de los médicos tienen ideas poco claras sobre la muerte por inanición, pues desde hace siglos la gente ya no se muere de hambre en Europa, de modo que no ha habido motivo ni ocasión para ocuparse de estas cuestiones, además el hambre, al igual que los demás fenómenos de este tipo (frío, calor, sed) que constituyen una amenaza directa para la existencia, son estados muy dolorosos que todos evitamos instintivamente, sin reflexionar sobre ellos. Nadie parece comprender que la muerte por inanición es un fenómeno regido por las leyes de la naturaleza, las de la conservación de la energía, de forma que su desarrollo, pese a ligeras irregularidades biológicas, puede ser establecido con matemática precisión".⁴⁹ La investigación estaba plenamente justificada por el escaso conocimiento que sobre la materia se tenía; pero más allá de los aportes científicos, que de paso sea dicho, fueron irrelevantes, sobresale la concepción que el Dr. Münch tiene del ser humano: "el hombre no es más que una máquina termodinámica, regida únicamente por las leyes de la conservación de la energía y capaz de ser puesta en ecuaciones con absoluta precisión".⁵⁰

⁴⁹ Poliakov, León, *Auschwitz (documentos y testimonios del genocidio nazi)*, Barcelona, Orbis, 1992, p. 141.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 137.

El hombre es concebido como una máquina, la cual puede ser reducida a ecuaciones y explicada en su totalidad por el lenguaje lógico-matemático. Una máquina susceptible de ser transformada y mejorada. El hombre de ciencia, en tanto que persona es igualmente una máquina, pero la investidura que le otorga la ciencia lo eleva a un rango superior: sólo él, depositario del saber y del poder de la ciencia, puede dismantelar, modificar y mejorar a esa máquina termodinámica llamada ser humano. Nuevamente aparece aquí la fantasía del poder absoluto. El hombre, dominado por el anhelo de alcanzar el poder absoluto, se atribuye a sí mismo el derecho de vida y muerte sobre sus semejantes. Es entonces que la sociedad deviene en una compleja y sofisticada máquina, todas sus piezas y engranes deben funcionar en sincronía y a la perfección. Las piezas deterioradas deben ser sustituidas y los agentes contaminantes que corroen y obstruyen el buen funcionamiento de la maquinaria deben ser eliminados. Obviamente, los encargados de dictaminar y supervisar el buen funcionamiento de la maquinaria social son los hombres de ciencia y los hombres del poder. Ambos portadores de la potestad suprema, a unos les fue transferida por el saber científico, a otros por el *ius belli*, el derecho guerra, de vida y muerte, inherente a todo soberano.

Los descubrimientos científicos y sus aplicaciones, así como el desarrollo de la industria bélica, alimentan la fantasía de poder arrancarle a la naturaleza los secretos de la vida, de conquistar el

poder absoluto y, con él, el derecho de vida y muerte sobre los demás. Esta fantasía abrió las puertas al totalitarismo y a la estela de muerte que dejó tras de sí.

Sobre los orígenes del totalitarismo

Por un momento se penso que la segregación racial, las políticas xenófobas, los nacionalismos exacerbados, la intolerancia y el fanatismo que causaron millones de muertos en actos genocidas habían sido un accidente en la historia de la humanidad; sin embargo, en los años recientes resurgen con igual fuerza. El discurso ha cambiado, la idea de la pureza racial es sustituida por la noción de originalidad y autenticidad de la cultura, que día con día gana adeptos. Ya no preocupa tanto la superioridad racial como la invasión demográfica que lleva a la mezcla de culturas. Minorías y mayorías nacionales, por igual, reclaman para sí el derecho a preservar la originalidad de su cultura. Las primeras se sienten amenazadas por la presencia masiva del inmigrante, que encuentra en las naciones industrializadas la fuente de empleo o la seguridad social y política inexistente en su país de origen. Los grupos minoritarios, antaño marginados por su condición étnica, social, política o económica, hogaño construyen sus propias identidades culturales, mismas que les permiten efectuar acciones colectivas en

defensa del grupo. Identidades todas ellas construidas con base en las particularidades del grupo. La fragmentación cultural se torna inseparable de los procesos sociales y políticos.

La unidad en torno a la cultura nacional y a la igualdad jurídica establecida por el Estado de derecho parecen derrumbarse. Los principios políticos apenas ayer considerados universales hoy alimentan toda reivindicación particular: el derecho de autodeterminación de los pueblos que hizo posible el advenimiento de los Estados nacionales se vuelve contra ellos. Minorías y mayorías, ambas, se entregan fervorosamente al culto a sus orígenes. El afán de preservar la autenticidad de la cultura, sin mezcla alguna, lleva en sí la exclusión del otro, de lo diferente. En esta lógica, quien posee una cultura distinta es extranjero: ajeno a la comunidad porque no comparte los mismos valores, usos y costumbres. Y justo porque las identidades han sido construidas mediante la exaltación de las particularidades culturales y el culto a los orígenes, el extranjero se deja ver como el elemento corruptor de la cultura y deviene aparente responsable de todos los males sociales, desde el desempleo hasta la inseguridad ciudadana.

Lo anterior promueve políticas de segregación social que conducen a la atomización y desencadenan la intolerancia y la xenofobia. El extranjero vuelve a ser identificado como el enemigo que amenaza la integridad y la vida de la comunidad. Los movimientos totalitarios del periodo de entre guerras mundiales

estuvieron muy lejos de haber sido un incidente en la historia universal, más bien, son una patología de la modernidad. En los años recientes, ante la caída del bloque socialista y la crisis de los Estados nacionales, resurgen con igual fuerza.

El totalitarismo tiene sus orígenes en el proceso mismo de formación del Estado moderno. En las transformaciones que llevaron a concebir a la soberanía como un poder absoluto, perpetuo e indivisible. Un poder que dona a las modernas naciones la potestad y la jurisdicción, no sólo sobre los hombres, sino también sobre las tierras, las aguas, los yacimientos minerales, la flora y la fauna y el espacio aéreo circunscrito por las fronteras nacionales. El totalitarismo encuentra sus orígenes también en los procesos que gestaron la idea de raza e hicieron de ella fundamento de la nación; asimismo en las revoluciones burguesas, de las cuales es fruto la utopía de la sociedad igualitaria. Las revoluciones de Inglaterra y Francia ocupan un lugar privilegiado. Los regicidios de Carlos I y Luis XVI simbolizan el nacimiento de la nación. Representan, por un lado, la instauración del nuevo régimen y la igualdad ante la ley; por otro, la negación del antiguo régimen y el sistema de privilegios que le dio sustento. El rey, en tanto que propietario de la corona, hecho que le permite transmitir el poder a sus descendientes, entroniza la desigualdad política y social en la comunidad. El regicidio representa la negación de los legados de la antigua sociedad aristocrática y, por ello mismo, una lucha a

muerte entre lo moderno y lo tradicional. El rey se convierte en el enemigo que amenaza la futura existencia de la aun nonata nación, pues reencarna a la tradición; la desigualdad social y política que obstruye la instauración de la soberanía popular y el advenimiento de la sociedad de los iguales, razón por la cual debe ser sacrificado.

La negación del pasado es la negación de la alteridad, de esos otros que fueron sepultados junto con el rey y que más tarde resucitan en la figura del extranjero, quien, a semejanza del rey, nuevamente amenaza la vida y el futuro de la nación. El totalitarismo surge como una forma de dominación que se erige a partir de la negación del pasado y, ante la imposibilidad de retomar los usos y las costumbres que rigen a la comunidad, se ve en la necesidad de negar lo que la sociedad es e inventar una realidad histórica imaginaria que de sustento a la sociedad que debe ser.

I EL desplazamiento de la soberanía y la Centralización del Poder

La paz de Westfalia de 1648 simboliza el tránsito de la soberanía de Dios a la soberanía de los Estados territoriales. "El modelo de Westfalia de la soberanía estatal garantizó a cada Estado el derecho a gobernar en sus propios territorios":⁵¹ derecho de autogobierno que esboza las características esenciales de la soberanía.

"La soberanía es el poder absoluto y perpetuo de una república",⁵² señala Bodino. Absoluto y perpetuo como el poder de Dios, su atributo principal es la facultad de "dar leyes a todos en general y a cada uno en particular ... sin consentimiento de superior, igual o inferior";⁵³ puede incluso derogar a las costumbres, pues "la costumbre sólo tiene fuerza por tolerancia y en tanto que place al príncipe soberano. ... En consecuencia, toda la fuerza de las leyes civiles y costumbres reside en el poder del príncipe soberano",⁵⁴ poder comparable únicamente con el Dios.

El soberano, sea éste el rey o la nación, es dueño de las tierras, el aire, las aguas, los yacimiento minerales y los individuos

⁵¹ Held, David, *La democracia y el orden global*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 126.

⁵² Bodino, *Los seis libros de la república*, Madrid, Aguilar, 1973, p. 46.

⁵³ *Ibidem*, p. 66

⁵⁴ *Ibidem*, p. 67



que habitan en sus tierras. "El desarrollo de la soberanía se puede interpretar ... como parte de un proceso de reconocimiento mutuo por medio del cual los Estados se garantizan unos a otros los derechos de jurisdicción sobre sus respectivos territorios y comunidades. De este modo, la soberanía implica la aceptación estatal de la independencia; es decir, cada Estado afirma poseer derechos exclusivos de jurisdicción sobre un territorio y una población particular".⁵⁵

La soberanía estatal anuncia una de las características más importantes de las modernas naciones: la separación entre la ética y la política: fundamento del Estado-nación. En su proceso de consolidación desencadena una cruenta lucha con los poderes internos y externos, la cual lleva a la centralización del poder político. En el exterior encuentra como principal obstáculo al proyecto de la cristiandad: la construcción de un imperio universal regido por los preceptos de la religión católica; en el interior, la organización feudal genera diversas elites e instituciones representativas que limitan el poder del rey.

La cristiandad emerge como proyecto político a raíz de la simbiosis entre el cristianismo y el paganismo del antiguo Imperio romano. En el siglo II el cristianismo era una religión ilícita, no ofrecía colaboración alguna con el imperio. Sin embargo, no tardaría en legitimar los intereses imperiales. Tertuliano, el célebre

⁵⁵ Held, David, *op. cit.* p. 101.

polemista de los siglos II y III dilucida sobre los límites de la autoridad de los emperadores: Dios es "quien les ha dado el imperio, deben reconocer que es gracias a él por lo que son poderosos. ... Dios los ha puesto a la cabeza de las naciones".⁵⁶ Con Tertuliano, el poder del emperador adquiere un carácter divino. Iglesia e imperio se reconcilian y ésta comienza a crecer como una institución del poder.

Durante los siglos III y IV se desarrollaría la "idea de que el emperador era un perfecto monarca; es decir, rey y sacerdote. Paganismo y cristianismo fundiendo sus respectivas tradiciones intentaban sistematizar o ir re-elaborando una ulterior e importante teoría político religiosa: (...) *un Dios, un Imperio, una Iglesia*".⁵⁷ Dios aparece como la fuente de todo poder. El Papa es el depositario del poder espiritual, mientras que al Emperador le compete el poder político, la misión de ambos es construir un imperio universal regido por los preceptos del cristianismo. La mutua colaboración queda simbolizada por el ritual de la coronación y el unguimento, el poder del emperador le viene de Dios por intermediación del Papa. "El Papa León III coronando a Carlomagno en la Navidad del año 800 veía solidificar la alianza entre Trono y Altar".⁵⁸ De esta manera

⁵⁶ Piñón, Francisco, *Iglesia-Estado, dos visiones de poder en confrontación*, en Matute Alvaro, Evelia trejo y Brian Connaughton (coordinadores), *Estado iglesia y sociedad en México. Siglo XIX*, México, Miguel Angel Porrúa- UNAM, p. 32

⁵⁷ *Ibidem*, p. 38.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 56.

se concibe el proyecto de la cristiandad y la teoría del derecho divino de los reyes.

Sin embargo, la armonía entre los poderes espiritual y temporal, en la práctica, con frecuencia se ve transformada en cruentas guerras por la supremacía política y económica. La iglesia y el Imperio son al mismo tiempo instituciones políticas y religiosas, cada una con intereses propios. El Papa, por un lado, guía espiritual de todo cristiano, corona al Emperador, acto que denota su superioridad, pues el Emperador, al aceptar la corona, se asume como cristiano, y como tal debe someterse a la autoridad del Pontífice. Por otro lado, el Emperador recibe su poder de Dios, el Papa es únicamente el medio de transmisión. El Emperador es el Vicario de Cristo y rey de reyes, detenta el poder divino, Dios gobierna a través de él, razón por la cual los sacerdotes y el Papa mismo deben someterse a sus designios.

La Cristiandad instituye dos poderes paralelos, dos instituciones políticas más que religiosas, Iglesia e Imperio, las cuales disputan por la posesión de ese poder divino, soberano, absoluto y perpetuo, que legitima los anhelos y las pretensiones de dominar sobre el orbe todo. Disputa que se desdobra en dos planos, uno universal, otro regional. En el primero, el Papa y el Emperador compiten por el título de amo y señor del mundo; en el segundo, los poderes locales, los reinos y los feudos, resisten al proyecto de la Cristiandad.

Cada cual, Iglesia e Imperio, utilizan sus propias armas, una el monopolio del saber, otro el de la violencia. Saber y poder se dejan ver como instrumentos de dominación. La Iglesia tiende sus infinitas y complicadas redes sobre los reinos y feudos cristianos, pues, "a fin de poner por escrito las ordenes del príncipe, de registrar sus actos y de ponerlos en la forma requerida por la ley y la costumbre era necesario recurrir a los clérigos que, en el siglo XIII, mantenían todavía el monopolio de la cultura escrita y jurídica".⁵⁹ De esta manera, el poder de la Iglesia, fundado en una estructura jerárquica e internacional de clérigos, cuya cabeza era el Pontífice romano, crece y debilita al poder del Emperador. "La victoria del Papa sobre el Imperio parecía indudable después de la deposición de Federico II por Inocencio VIII en 1245".⁶⁰ Sin embargo, el devenir sería otro.

Los clérigos a menudo fueron sustituidos por legos que concordaban mejor con los fines del príncipe, muchos de ellos tuvieron que abandonar sus cargos políticos, el resto enfrentó graves conflictos de lealtad entre el poder eclesiástico y el poder secular. De este conflicto de lealtades paulatinamente surge la laicización del poder y el fortalecimiento de las universidades.

"Sin duda alguna, los papas fueron los primeros, desde el nacimiento de las universidades, que hicieron uso sistemático de

⁵⁹ Millet Hélène y Peter Moraw, *Los clérigos en el Estado*, en Wolfgang, Reinhard, (coordinador), *Las élites del poder y la construcción del Estado*, Madrid, FCE, 1997, p. 222

⁶⁰ *Ibidem*, p. 220.

individuos formados académicamente (...). Con el advenimiento de Alejandro III (1159-81), los grandes Papas juristas dominaron la escena".⁶¹ Un Imperio cristiano universal y centralizado requiere de personal altamente capacitado, profesionales en finanzas, comercio, juristas especializados en derecho civil y canónico. De igual manera, un Estado independiente requiere la profesionalización del personal al servicio del gobierno. Con la capacitación de los funcionarios públicos inicia la centralización administrativa y política del Estado. Las habilidades profesionales y la devoción a la corona eran los prerequisites para una carrera administrativa. "La universidad de Nápoles se funda en 1224, entre otras razones para proporcionar esos profesionales. También en Inglaterra, Francia y España los soberanos daban ventajas a los estudiantes universitarios. Los reyes y reinas ingleses erigieron colegios en las universidades de Oxford y Cambridge para proporcionar servidores civiles capacitados".⁶² La universidad, al servicio del Estado, crece y se desarrolla como un poder político paralelo al monarca y a la Iglesia, le disputa a esta última el monopolio del saber.

Para el siglo XVI los juristas dominaban los escenarios políticos. La profesionalización de los funcionarios civiles había creado una nueva elite del poder, intelectual y técnicamente superior a los gobernantes, la cual, mediante la influencia en la

⁶¹ Ridder-Symoens, *Capacitación y Profesionalización*, en *Las élites del poder y la construcción del Estado*, op. cit. p. 193.

⁶² *Ibidem*, p. 195.

toma de decisiones mantenía el control del poder político. "Para impedir esta y otras clases de usurpación los universitarios fueron domesticados y puestos bajo el control directo del gobernante. Esto no impidió, sin embargo, que los miembros de las universidades se implicaran en conflictos y tomaran partido por los opositores al régimen. (...) Los contemporáneos de fines del siglo XVI hasta el siglo XIX miraban incluso el tamaño del cuerpo estudiantil como motivo de preocupación, y el excedente de intelectuales se convirtió en foco de críticas cada vez más insistentes".⁶³

Las críticas que los hombres de letras hicieron al poder de la Cristiandad se sintetizan, quizá, en los planteamientos de Lutero, Erasmo y Maquiavelo. El primero encarna la pugna al interior de la misma Iglesia. Lutero planteaba que "la verdadera Iglesia no tiene existencia real, salvo en los corazones de sus fieles, (...) la Iglesia sencillamente puede ser equiparada con el *Gottes Volk*, el pueblo de Dios que vive en la palabra de Dios".⁶⁴ Lutero se revela contra la Iglesia, entendida ésta como Institución política y religiosa, y retorna a la antigua acepción de la *ecclesia*: comunidad o congregación cristiana. Erasmo da un paso más adelante, plantea la existencia del libre albedrío. Los hombres son dueños de sus actos, en consecuencia, también de su destino. En la teoría del derecho divino de los reyes Dios aparece como la fuente de todo poder.

⁶³ *Ibidem*, p. 210.

⁶⁴ Skinner, Quentin, *Los Fundamentos del pensamiento político moderno*, Vol. II, México, FCE, p.17.

Dueño y señor del mundo rige las vidas y el devenir histórico de toda sociedad. El pueblo apenas existe como materia de dominación. La coronación del Emperador simboliza la aniquilación del pueblo, "ese rito del ungimiento y coronación consagraría la teoría regalista del poder del rey: Por Gracia de Dios. En el *Rex Dei gratia*, el pueblo desaparecería como fuente de poder. El pueblo no era sino un simple *subjectus*".⁶⁵ Sin embargo, ahora las cosas comenzaban a cambiar.

La *ecclesia* de Lutero es la comunidad, esa congregación de individuos unida por los usos, valores y costumbres que comparten, pero sobretodo unida por la religión. Un pueblo que revive la antigua tradición mesiánica y milenarista de las añejas comunidades judías y cristianas. Entre los judíos la idea de pueblo es concebida a raíz de un pacto o alianza llevado a cabo entre Dios y los hijos de Israel. "El pacto no se realizó entre Dios y los reyes (...) sino entre Él y todo el pueblo, cada uno de sus miembros en el mismo plano de igualdad. Infundió en el corazón del pueblo (...) la idea y finalidad nacionales, no como una imposición autoritaria, sino como una elección voluntaria. (...). "Y vosotros seréis mi reino de sacerdotes, y mi gente santa, y si diereis oído a mi voz, y guardareis mi pacto, vosotros seréis mi especial tesoro sobre todos los pueblos, porque mía es la tierra".⁶⁶ El pueblo aceptó el pacto

⁶⁵ Piñón, Francisco, *Iglesia-Estado, dos visiones de poder en confrontación*, op. cit., p. 56.

⁶⁶ Kohn, Hans, *Historia del nacionalismo*, Madrid, FCE, 1984, págs.. 45-46.

como un deber voluntario. Después vinieron los profetas a comunicar al pueblo elegido la voluntad y la ley de Dios. Primero Moisés y más tarde, desde la anexión de Palestina por Pompeyo en el año 63 a. C., el Mesías, que con su llegada anunciaba la redención del mundo. Las luchas de resistencia judía contra sus nuevos amos, los romanos, estuvieron acompañadas por una corriente apocalíptica de pensamiento: un salvador escatológico vendría para terminar con la opresión y esclavitud padecida por el pueblo elegido, pero antes de ello debe haber "un tiempo de terrible opresión e injusticia, el del último y peor imperio, el romano. Después, en el momento en que el mal haya alcanzado su punto culminante, aparecerá el Mesías. Un gran guerrero que vencerá y aniquilará a los ejércitos enemigos, tomará cautivo al caudillo de los romanos y lo llevará encadenado al monte Sión donde será ajusticiado. Entonces establecerá un reino que permanecerá hasta el fin de los tiempos".⁶⁷

Las profecías mesiánicas, místicas y revolucionarias de los judíos, fueron adoptadas, readaptadas y utilizadas por los cristianos para resistir los poderes de la Cristiandad. En tiempos de crisis y escasez alimentaria, el número de pobres y vagabundos se incrementaba significativamente. Es entonces cuando proliferan los Mesías: monjes o laicos errantes, imitadores de la vida apostólica; elegidos de Dios que comunican al pueblo la palabra divina.

⁶⁷ Cohn, Norman, *En pos del milenio*, Madrid, Alianza Universidad, 1997, p.21.

La masa de pobres, en lugar de los hijos de Israel, es ahora el pueblo elegido, los sufrimientos padecidos, la miseria y la humildad en que viven, los hacen ser, sin proponérselo, imitadores de la vida del hijo de Dios. El Anticristo había llegado, la lujuria y la avaricia reinaban en los corazones impíos y los poderes demoniacos oprimían despiadadamente al pueblo elegido. El Mesías anunciaba la redención del mundo, un periodo de transformación y purificación, que conduciría a la nueva Jerusalén: un reino donde floreciera la paz y la gloria del pueblo de dios.

El mesianismo milenarista es una especie de misticismo revolucionario, el cual genera movimientos que buscan un cambio social. Alrededor del año 1439 aparece un manuscrito denominado *La Reforma de Segismundo*, probablemente escrito por Federico de Lantnaw, un sacerdote que pretendía la reforma de la Iglesia y del Imperio. En esta obra puede apreciarse ya el carácter revolucionario de los movimientos apocalípticos: "se pide la supresión de los gremios monopólicos y de las grandes compañías comerciales, aboga por un orden igualitario, en el que los salarios, precios e impuestos, se fijen con arreglo a los intereses de los pobres".⁶⁸ El imaginario e inexistente emperador Segismundo, a través de su reforma, llevaría a cabo la transformación social y política. Instituiría una sociedad justa e igualitaria. Más tarde, en los primeros años del siglo XVI aparece, escrito en alemán, *El Libro*

de los Cien Capítulos, obra atribuida a un divulgador anónimo conocido como *el revolucionario del Rhin*. Personaje en realidad singular, combina las profecías con el principio de la propiedad comunitaria, y en su discurso aparecen los primeros vestigios del nacionalismo alemán:

“Este hombre estaba convencido de que en un pasado remoto los alemanes habían vivido como hermanos sobre la tierra, poseyendo todo en común. La destrucción de este feliz orden había sido obra, en primer lugar, de los romanos y, después, de la iglesia romana. La ley romana y la ley canónica habían introducido la distinción entre *mío y tuyo* y con esto habían socavado el sentimiento de fraternidad y preparado el camino para la envidia y el odio (...). Adán y todos sus descendientes hasta Jafet (...) habían pertenecido a la raza alemana y hablado alemán, las otras lenguas - el hebreo entre ellas- habían empezado a existir en la torre de Babel. Jafet y su clan habían venido por primera vez a Europa, trayendo consigo su lengua. La historia de los pueblos latinos sería muy distinta. Esta vil casta no descendía de Jafet y no podría contarse entre los habitantes aborígenes de Europa”.⁶⁹

De esta manera el pueblo reaparecía en escena y preparaba el camino para las revoluciones de los siglos XVII y XVIII. En 1534, Jan Matthys, sirviéndose de profecías escatológicas, pone en

⁶⁸ *Ibidem*, p. 118.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 122.

práctica, en la ciudad de Münster, las enseñanzas del *revolucionario del Rin*, "El día 27 de febrero (...), bandas armadas impulsadas por Matthys se lanzaron a la calle exclamando: marchaos todos los impíos y no volváis nunca más, enemigos del padre (...), los anabaptistas condujeron a las afueras de la ciudad a la multitud de impíos (...). El 3 de marzo no quedaban ya herejes en Münster. La ciudad la habitaban exclusivamente los hijos de Dios":⁷⁰ los pobres que, tras haber expulsado a los propietarios, habían establecido una especie de régimen comunista. De entonces a la fecha, la utopía de la sociedad igualitaria acompaña a nuestras revoluciones.

Martín Lutero, el iniciador de la Reforma, no era ajeno al pensamiento milenarista de la alta Edad Media, tampoco "fue el primero (como suele pensarse) en defender la idea que el Anticristo que se levanta en su templo no puede ser otro que el Papa de Roma y que la Iglesia de Roma es por consiguiente la Iglesia de Satanás".⁷¹ Se trataba de una idea muy generalizada, la cual acompañó a la mayor parte de los movimientos de resistencia social y política de la alta Edad Media.

El Siglo XVI presenciaría la lucha de los santos contra las huestes del Anticristo. Guerras religiosas, donde se enfrentan entre sí los poderes de la Cristiandad: el Papa, el Emperador y los reyes. Disputas políticas y religiosas, las cuales terminan con el sueño, o

⁷⁰ *Ibidem*, p. 266.

⁷¹ *Ibidem*, p. 80.

la fantasía, de construir un imperio universal, en su lugar edificarían un sistema de Estados soberanos. El poder, absoluto y perpetuo, que Dios transfería al Emperador, al Papa y a los reyes, ahora reside en el Estado; es el pueblo, quien, por medio de un acuerdo o pacto, transfiere el poder soberano. El pueblo, a través de estas guerras santas resucita, renace, como fuente de todo poder y crea, como diría Hobbes, a ese hombre artificial llamado Estado, nuevo propietario de los poderes secular y religioso.

Los conflictos religiosos, iniciados por la rebelión de Lutero contra las indulgencias papales en 1517, pronto se desplazan al escenario político. Los Habsburgo, originarios de Austria, habían sido regularmente electos emperadores en los últimos años y, para el siglo XVI, a través de las alianzas matrimoniales, eje de la política exterior del Antiguo Régimen, incrementaban su poder y sus territorios significativamente, éstos se extendían desde Gibraltar a Hungría y de Silecia a Amsterdam. Más tarde, con el matrimonio del Archiduque, Felipe de Austria, hijo del Emperador Maximiliano, con Juana la Loca, hija de los reyes católicos de España, sus dominios comprendían también los reinos de Castilla, Aragón, Nápoles y Sicilia. Carlos V, hijo de Felipe y Juana, sería el heredero universal, incorpora a su imperio las colonias españolas del Nuevo Mundo.

Los dominios de los Habsburgo comprendían territorios que Francia reclamaba para sí: Milán y la ciudades imperiales de Metz,



Verdum y Toul. En 1521 estalla la guerra entre las dos dinastías más poderosas de Europa, los Habsburgo, encabezados por Carlos V de Alemania y I de España, y los Valois, comandados por Francisco I, rey de Francia. Ambas dinastías disputan el ducado de Milán: importante centro financiero y cultural. En los primeros combates Francisco I pierde el Milanesado y Génova. En 1524, el Duque de Borbón, primo del rey de Francia, se une al ejército imperial y un año más tarde Francia es derrotada por las tropas de Carlos V. Prisionero el rey de Francia se ve obligado a firmar el Tratado de Madrid, donde se estipula, entre otras cosas, que Francisco I renuncia a sus pretensiones sobre Italia, reconoce a Carlos V como señor en Borgoña y Francia se compromete a colaborar con el Emperador en la guerra contra los turcos. Nuevamente se unirían los católicos, en un imperio universal cristiano, para luchar contra la herejía.

Sin embargo, el rey, una vez libre, acude al Papa, Clemente VII, para que lo absuelva de los juramentos que por fuerza se vio obligado a hacer. Francisco I se preparaba para investir otra vez al Sacro Imperio. En esta ocasión se alía con el Papa, Inglaterra, Milán, Florencia y Venecia. Todos contra el Emperador, y por si esta liga fuese insuficiente establece alianzas con los príncipes luteranos: Cristian III de Dinamarca, Gustavo Basa de Suecia y el

Duque de Cleves; también con Solimán II, Sultán de Turquía⁷². Católicos y herejes unen sus fuerzas para derrotar al Emperador, lo cual pone de manifiesto que el carácter de estas guerras es político antes que religioso. Las dos potencias católicas más poderosas de Europa se enfrentan, el Papa y Francia se unen para derrotar al Emperador. Aquí inicia el principio del fin de la Cristiandad.

En 1544 Carlos V y su ejército son derrotados, en septiembre se firma la paz de *Crepy-en-Valois*. Tratado por el cual el Emperador cede Borgoña a Francia y, para solucionar el conflicto de Milán, hace dos ofertas de matrimonio: el Duque de Órnelas, hijo de Francisco I, puede casarse con María, Hija de Carlos V, que lleva en dote a los Países Bajos y al Franco Condado, o con su sobrina, también María, y recibir el Ducado de Milán. El rey de Francia, por su parte, se compromete a luchar contra los turcos. Una vez más las potencias católicas llegaban a un acuerdo y se volvían a unir en una cruzada contra la herejía.

La guerra de los santos contra las huestes del Anticristo apenas comenzaba. Empero, lejos de desarrollarse en el ámbito internacional como suponían los reyes católicos, esta tendría lugar en el interior de los reinos, principalmente en Francia y Alemania.

Las alianzas que Francisco I había establecido con los príncipes luteranos y con el sultán de Turquía, convirtieron a

⁷² Wyndham, Lewis, *Carlos de Europa emperador de occidente*, Madrid, Espasa-Calpe, 1962, *cfr.* p. 81.

Francia en un resguardo seguro para los protestantes, lo cual *redituó grandes beneficios a la dinastía de los Borbón, jefes del partido hugonote.*

En la segunda mitad del siglo XVI Francia se convierte en el principal escenario de las guerras religiosas. Protestantes y Católicos luchan por la Corona de Francia. Por un lado, la poderosa dinastía de los Borbón, descendientes del Rey Santo, Luis IX, y con más de trescientos años de antigüedad en el linaje; por otro, la Casa Guisa-Lorena, descendiente directa de Carlomagno, y con más de setecientos años de antigüedad en su linaje. En medio de la contienda estaba la Casa de Valois, la dinastía reinante.

La guerra civil estalla tras el asesinato de Enrique II, entonces rey de Francia. El 28 de junio de 1559, un Borbón, el Conde Montgomeri, hiere de muerte al rey, doce días después el rey ha muerto, dejando tras de sí viuda a Catalina de Médicis y a cuatro hijos, el mayor de ellos, Francisco, se convierte en rey a la edad de 15 años, quien muere al año siguiente; su lugar es ocupado por su hermano menor, Carlos, que al momento de ascender al trono cuenta con tan solo diez años, razón por la cual la reina madre es nombrada regente.

Las conspiraciones para apoderarse de la corona y las cruentas guerras habían comenzado. Pese a los esfuerzos de Catalina por solucionar los conflictos, la guerra no terminaría hasta que fueran exterminadas dos de las tres dinastías. En 1562 pierden en combate

la vida los dirigentes de ambos partidos: Antonio de Borbón y Francisco Duque de Guisa. Catalina de Médicis promulga el Edicto de Amboise (19 de marzo de 1563), en el cual "se reconoce la libertad de conciencia a todos los súbditos (...), a excepción de París, donde sólo se permite el culto católico".⁷³ El Edicto no soluciona problema alguno, pues los conflictos tenían muy poco de religión y mucho de política, estaba en juego la Corona de Francia. La lucha no era por la tolerancia religiosa, sino por la preeminencia de una de las dos facciones en contienda, prueba de esto es que en 1568 el Edicto de Amboise se restablecía sin límite ni restricción alguna.⁷⁴

En 1572 tiene lugar *La Noche o Matanza de San Bartolomé*. El 18 de agosto, Enrique de Navarra y de Borbón, jefe de los hugonotes, celebraba su boda con Margarita de Valois. Los festejos se prolongaron hasta el día 22, demasiado largos para los protestantes. Los protestantes culpan a Catalina de la masacre, a partir de entonces la guerra se recrudece, uno a uno irían cayendo hasta quedar, en 1584, solo los tres enriques: el Duque de Guisa, el rey de Francia y último descendiente de los Valois y el rey de Navarra y de Borbón, jefe de los hugonotes.

La victoria se decide vía el asesinato. El 23 de diciembre de 1588 el Duque de Guisa es asesinado en el palacio real, su hermano

⁷³ Livet, George, *Las guerras de religión (1559-1598)*, Barcelona, 1971, p. 14.

⁷⁴ *Ibidem*, cfr. p. 15.

Luis, Cardenal de Guisa corre la misma suerte el día de Navidad. El asesinato del Cardenal, un príncipe de la Iglesia católica, desata la cólera del pueblo de París. En esta ocasión y por razones puramente religiosas, el pueblo parisino declara la guerra a Enrique III, hace suya la doctrina de la resistencia a la opresión, utilizada por los hugonotes, y toma las armas en contra del rey. Enrique III muere a manos de un fraile jacobino, Jacques Clément, quien sin proponérselo daba el triunfo al partido protestante.

Enrique de Navarra y de Borbón había sido el único sobreviviente y ahora rey de Francia. Pero, ¿podía un príncipe protestante ser rey de un pueblo católico? París bien vale una misa, declara el rey, y se convierte a la religión católica; para evitar cualquier conflicto religioso con los hugonotes promulga, con carácter de perpetuo e irrevocable, el *Edicto de Nantes*, donde reconoce la plena libertad de conciencia y cultos.

Con Enrique de Borbón Francia nace como un Estado Libre y Soberano, La religión es ahora un asunto que compete únicamente al Estado. Las guerras habían hecho posible la centralización del poder político en una sola dinastía. De aquí en adelante Francia se regiría por la *raison d'État*.

El orden internacional creado por la Cristiandad estaba a punto de perecer. Una tercera etapa de las guerras religiosas tiene lugar en los años de 1618 a 1648. Durante el siglo XVI los principados alemanes dieron una aparente imagen de unidad, pero

era por causa de la constante y renovada amenaza del Imperio Turco. Sin embargo, detrás de esa aparente imagen de unidad, las fuerzas católicas y protestantes maniobraban para fortalecer sus posiciones. A principios del siglo XVII se funda la Unión Evangélica (1608), cuyo jefe era Federico IV, quien tenía vínculos con Inglaterra y los Países Bajos. Un año más tarde aparece la Liga Católica, dirigida por la Casa de Austria.⁷⁵

En 1618, los Estados protestantes de Bohemia se rebelan contra su nuevo jefe católico, Fernando II, Emperador del Sacro Imperio (1619 a 1639). Esta revuelta constituye la chispa que desencadena la Guerra de los Treinta Años. La contienda entre la Unión Evangélica y la Liga Católica, pronto se desplaza al ámbito internacional. Los Habsburgo de España, prestos, acuden al auxilio de sus primos, la Casa de Austria. Por el otro lado, los viejos enemigos del Sacro Imperio se alían con Unión Evangélica, Holanda, Dinamarca, Suecia y Francia, principalmente. Después de treinta años de guerra, en 1648, los tratados de paz comienzan a firmarse. Primero España con los holandeses, ésta reconoce la independencia de Holanda, inmediatamente después vendría la Paz de Westfalia, con ella terminaban 150 años de guerras religiosas. "Con la Paz Westfalia (...) inicia la era de los congresos europeos. Dicha paz fue precedida de largas negociaciones, que comenzaron

⁷⁵ Kennedy, Paul, *Auge y caída de las grandes potencias*, Barcelona, Plaza & Janés, 1998, Cfr. p. 80.

en las ciudades de Osnabrück y Münster (...). Los príncipes alemanes adquirieron el derecho a mantener una política exterior independiente, a concertar tratados con las potencias extranjeras, a declarar la guerra y concluir la paz".⁷⁶ "Estableció, por primera vez, el principio de la soberanía territorial en los asuntos internacionales".⁷⁷ Garantizó a cada Estado el derecho de autogobierno.

Con la Paz de Westfalia termina la era de la cristiandad e inicia la época de los Estados territoriales soberanos. El poder soberano transita de Dios al Estado, pero sus atributos seguirán siendo los mismos: absoluto, perpetuo e indivisible. Desde aquel entonces el poder de vida y muerte pertenece a los Estados.

⁷⁶ Potemkin, *et al*, *Historia de la Diplomacia*, México, Grijalvo, 1966, Tomo I, p. 208.

⁷⁷ Held, David, *La democracia y el orden global*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 104.

II Nación y Mercado: individuo, libertad e igualdad

Las ideas modernas de individuo, libertad e igualdad nacen a la par del mercado. En la sociedad medieval la idea de individuo era prácticamente inexistente. La economía local y de autoconsumo, caracterizada por la ausencia de mercados externos, impone la necesidad del trabajo y de la apropiación común, fuera de la comunidad las personas están condenadas a vagar por las tierras libres del feudo y a sobrevivir de las limosnas destinadas a los pobres. Con frecuencia, los hijos menores de una familia numerosa se veían obligados a abandonar la casa paterna; en tiempo de sequías numerosas personas corrían la misma suerte: "engrosar la masa de gentes que vagabundea por el país (...) de una abadía a otra para recibir su parte de limosnas destinada a los pobres".⁷⁸ En estas circunstancias, la idea que regía la conciencia de los hombres no era la del individuo, sino la de la comunidad, al margen de ella apenas es posible sobrevivir.

El mercado engendra la idea de individuo, pues sólo en éste es posible la autosuficiencia, sin depender de la comunidad, ofrece un nuevo genero de vida a la masa de vagabundos errantes por las tierras del feudo. De ello resulta un movimiento de migración que trae como consecuencia la fundación de los Burgos

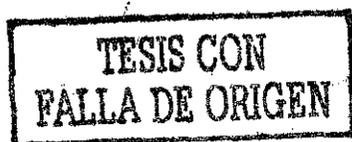
y las ciudades y con ellas el desarrollo del intercambio comercial. El mercado y la ciudad exigen nuevas reglas de convivencia: una organización social y política que no encuentra antecedente en la sociedad feudal. Exigen para sí, en primer lugar, la libertad, pues, "en todo acto de intercambio hay necesariamente de una y otra parte un acto libre de voluntad".⁷⁹ Libertad y mercado aparecen unidos cual si fueran caras distintas de una misma moneda, el lazo que une a ambos es la propiedad privada, pues el acto de intercambio supone dos cosas en un mismo tiempo, por un lado, una propiedad, por otro, la libertad para hacer uso de ella. De aquí deriva la idea de individuo, en tanto sujeto cultural opuesto y antagónico a la comunidad, inseparable de la propiedad privada y del mercado.

La propiedad privada da pauta para la creación del derecho de exclusión, en este sentido, marca los límites de la comunidad con relación al individuo; mientras que el mercado hace posible la autosuficiencia de la persona, que a la postre engendra la idea de individuo: un ser autónomo e independiente de la comunidad.

Individuo y comunidad son puestos en pie de igualdad. Una igualdad que resulta de la abstracción hecha de las diferencias políticas, económicas y culturales existentes en la sociedad, para luego efectuar un proceso de institucionalización, donde el

⁷⁸ Pirenne, Henri, *Historia Económica y Social de la Edad Media*, México, FCE, 1989, p. 40

⁷⁹ Sieyès, E., *Consideraciones Sobre los Medios de Ejecución de los cuales los representantes de Francia pueden disponer en 1789*, en *Escritos Políticos*, México, FCE, 1993, p. 67.



individuo queda convertido en un sujeto jurídico. Con ello se borran todas las diferencias sociales y se instituye la igualdad ante la ley. Sujetos jurídicos iguales e individuos desiguales, sobretodo en el ámbito económico, es lo que requiere el mercado para su buen funcionamiento.

Los conceptos modernos de individuo, libertad e igualdad, comienzan a germinar en los siglos XII y XIII a la par de las ferias comerciales, en el periodo renacentista su presencia es ya manifiesta y en el siglo XVIII inauguran la era de la nación.

El mercado aparece como el agente catalizador que precipita la homogeneidad social y política que reclama la nación. En esta empresa la imprenta juega un papel determinante. En un primer momento la industria de las letras se dirige a la Europa alfabetizada, a las lenguas latina y griega; empero, una vez saturado este pequeño mercado, ya en tiempos de Lutero y Calvino, mira al mundo de las lenguas vernáculas. Las guerras de religión del siglo XVI desencadenan una cruenta contienda por la conquista de las conciencias. La Reforma se mantuvo siempre a la zaga; mientras la Contrareforma se empeñaba en mantener la hegemonía del latín, los protestantes acudían a las impresiones en lenguas vernáculas.⁸⁰ "Estas lenguas impresas echaron las bases de la conciencia nacional (...), crearon campos unificados de intercambio y comunicación por debajo del latín y por encima de

las lenguas vernáculas. Los habitantes de la enorme diversidad de franceses, ingleses o españoles, para quienes podría resultar difícil, o incluso imposible, entenderse recíprocamente en la conversación, pudieron comprenderse por la vía de la imprenta y el papel".⁸¹ El alfabeto, la sintaxis y la gramática, dieron paso a la homogeneidad de la lengua; el comercio de las letras unificó lengua y territorio.

La identidad de las comunidades comienza a transformarse, el linaje, el rey o el príncipe, dejan de ser los símbolos que hacen posible la unidad social, su lugar es ahora ocupado por la nación y la ciudadanía, en ellas se cristalizan las experiencias políticas y culturales acumuladas hasta la revolución francesa. La nación incorpora en su esencia a la lengua y al territorio, la ciudadanía hace suyas la noción de individuo y las ideas de libertad e igualdad.

La empresa de homogeneización social iniciada por el mercado será continuada por la nación: una lengua, un territorio, una constitución política, un único gobierno y una sola cultura, aun cuando con frecuencia esto sea imposible de alcanzar, constituye el mayor anhelo de las naciones. Quizá por ello los cenotafios y las tumbas a los soldados desconocidos son sus emblemas más representativos. "Aunque estas tumbas estén

⁸⁰ Anderson, Benedict, *Comunidades Imaginadas*, México, FCE, 1997, Cfr. pp. 63-67.

⁸¹ *Ibidem*, pp. 72-73.

vacías de restos mortales identificables o de almas inmortales están saturados de imaginerías nacionales fantasmales. Por eso tantas naciones tienen tales tumbas sin sentir la necesidad de especificar la nacionalidad de los ausentes ocupantes. ¿Que otra cosa podrían ser sino alemanes, norteamericanos, argentinos ...?"⁸²

La nación, al otorgar una nacionalidad, iguala a todos los habitantes de la comunidad política: todos mexicanos, todos ingleses, todos holandeses. La nacionalidad es un principio de homogeneización social que establece la igualdad entre individuos anónimos. Anonimato que sólo puede alcanzarse cuando el individuo se diluye en la colectividad y toma como nombre propio el de la comunidad: bolivianos, guatemaltecos, canadienses. Valga decir que la nación establece una igualdad en el anonimato; una sociedad anónima compuesta por individuos que llevan todos el mismo nombre, justo por ello es anónima. La nación inaugura una nueva forma de equidad social, que si bien ha sido sintetizada en la igualdad ante la ley, se aprecia con mayor claridad en los movimientos nacionalistas, donde los individuos se olvidan de las diferencias económicas, políticas y culturales, existentes en la comunidad y todos ellos se unifican en torno a la nación. La nación es puesta por encima de cualquier interés particular. En palabras del Abate Sieyès la nación "existe

⁸² *Ibidem*, p. 20.

ante todo y es el origen de todo. Su voluntad es siempre legal, es la misma ley".⁸³

Las luchas en defensa de la nación y de las libertades que ésta envuelve son un fenómeno de la modernidad. "El nacionalismo no parece existir en el mundo antiguo o en las edades medias cristianas".⁸⁴ "Hubo, en aquellas épocas, otras fuentes de lealtad colectiva. El nacionalismo parece surgir hacia el fin de la edad media en occidente; Particularmente en Francia, como una defensa de las costumbres y los privilegios de las localidades y corporaciones ... contra la influencia de un poder extraño".⁸⁵

En el feudalismo de la vieja Europa no se conocía siquiera la noción de ciudadano. El sistema de privilegios reinante en aquel entonces otorgaba a la aristocracia, en propiedad, el ejercicio de los cargos públicos. La construcción de los imperios se efectuaba, principalmente, a través de las alianzas matrimoniales, pues al ser consideradas las magistraturas del Estado propiedad de los nobles, éstos podían legarlas a su descendencia, de esta manera, un matrimonio podía significar la unión de dos reinos o la anexión de una o varias provincias, sin que ello causara mayores problemas a los habitantes del feudo o del reino, pues no existía

⁸³ Sieyès, E., *¿Que es el Tercer Estado*, en *Escritos Políticos*, México, FCE, 1993, p. 132.

⁸⁴ Berlín, Isaiah, *Nacionalismo: pasado olvidado y poder presente*, en *Contra Corriente*, México, FCE, 1986, p. 423.

⁸⁵ Berlín, Isaiah, *Sobre el nacionalismo*, en *Trimestre político*, año 1, número 1, julio-septiembre, 1975, México, FCE, p. 49.

esa idea de nación que cohesiona y unifica a los ciudadanos del Estado moderno.

Las democracias y repúblicas de la antigüedad encuentran cierta analogía y paralelismo con las naciones modernas, no obstante, difieren substantivamente. Las organizaciones políticas de Grecia y Roma son mejor conocidas como ciudades-Estado. Término que ha sido asociado a la extensión territorial y utilizado para diferenciar a los Estados modernos de las antiguas repúblicas y democracias; de poca utilidad para los fines que fue creado, ya que el concepto de nación, si bien remite al territorio, refiere fundamentalmente a la identidad colectiva del ciudadano moderno.

La igualdad ante la ley, los cargos de representación popular, la noción de pueblo y la idea misma de ciudadano, existían ya en Grecia y Roma, hay en ellas, incluso, un profundo sentimiento patriótico, análogo al nacionalismo. No obstante, estas sociedades son substantivamente diferentes de las naciones modernas, pues las identidades colectivas, en una y otra, se construyen a partir, no sólo de referentes distintos, sino también opuestos.

La noción de pueblo, en tanto entidad colectiva, lleva en sí los elementos constitutivos de la identidad. Para los modernos lengua y territorio son elementos identitarios. El hecho de haber nacido en un mismo territorio, en la mayor parte de los Estados,

otorga la carta de ciudadanía; la lengua remite a un origen común, durante el siglo XIX hubo quienes argumentaron que estaba relacionada con la capacidad de abstracción y aprendizaje de un pueblo. Según Fichte, "del mismo modo que en los órganos sensoriales del individuo se reproducen los objetos con una determinada forma, color, etc., así también se reproducen en el órgano del hombre social, en la lengua, con determinado sonido. No es realmente el hombre quien habla sino la naturaleza humana es quien habla en él y se manifiesta a sus semejantes".⁸⁶ "No son los hombres quienes forman la lengua, sino que es la lengua la que forma a ellos".⁸⁷ El conocimiento de las cosas, los valores y las creencias se encuentran representados en los símbolos y significaciones que constituyen a la lengua. En este sentido, la lengua es transmisora de un conocimiento y una cultura común. Por ello mismo, "quienes hablan la misma lengua están unidos por una serie de lazos invisibles, simplemente por naturaleza, y mucho antes de cualquier artificio humano, se entienden entre sí y son capaces de entenderse cada vez con mayor claridad, pertenecen al conjunto y constituyen por naturaleza un todo único e inseparable".⁸⁸ La lengua aparece entonces como el elemento que unifica y cohesiona a los individuos, para con ello constituir un pueblo. Un pueblo en el cual se cristalizan los anhelos

⁸⁶ Fichte, *Discursos a la Nación Alemana*, Madrid, Tecnos, 1988, pp. 66-67.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 72.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 223.

igualitarios y libertarios que alimentaron a las revoluciones políticas de la edad moderna. Una libertad fundada en la igualdad. Una igualdad que se establece a partir de uno o varios elementos comunes a todos los habitantes del país. La ley, la nacionalidad, la lengua y la raza, son conceptos que remiten siempre a una comunidad, nunca a individuos particulares o aislados. Por tal razón, se dejan ver como elementos constitutivos de las identidades colectivas modernas, pues ante ellos y con base en ellos, cualquier individuo encuentra la igualdad con el resto de la comunidad.

Los pueblos antiguos tuvieron otras fuentes de identidad colectiva. El hecho de compartir una lengua y un territorio no era tan importante como el tener las mismas costumbres. Pueblo: δῆμος, λαός; significa también etnia : ἔθνος; gente acostumbrada a vivir junta.⁸⁹ La identidad de los grupos sociales era construida a partir de la semejanza en las costumbres. En consecuencia, y debido a la diversidad de éstas, la ciudad o πόλις era profundamente desigual. El estado: ἡ πολιτεία; no podía tener otro fundamento más que la desigualdad política y social, pues por razón de que las costumbres son el elemento a partir del cual se construyen las identidades colectivas, o la igualdad entre ciertas personas, surge de allí la necesidad de discriminar de entre la diversidad de costumbres, cuáles de ellas constituyen la

identidad ciudadana; es decir, aparece la necesidad de construir una ética ciudadana que rijan la convivencia en la comunidad. Un código ético que crea una sociedad fundada en la dicotomía libertad-esclavitud, por ello mismo excluyente, pues quienes no comparten las costumbres ciudadanas, el ἕθος πολίτης, no participa de las magistraturas del Estado.

Una ética ciudadana plantea como primer problema la ciudadanía, ¿quién debe ser considerado ciudadano y quién no? Ciudadano es por definición un hombre libre y libre es aquel cuyo origen de sus actos reside en él, por ello se pertenece a sí mismo. Como diría Hegel es "la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí".⁸⁹ Un ser privado de libertad es quien no se pertenece a sí mismo, justo porque el principio de sus actos reside en un agente externo. Aristóteles, en la *Ética Nicomaquea*, cuando habla de los actos voluntarios, involuntarios y mixtos, expone esta situación de la siguiente manera: "es el caso de un tirano que dueño y señor de la vida de nuestros padres y nuestros hijos, nos empujara a una acción vergonzosa poniendo como condición que la realización de dicha acción salvaría a los nuestros, mientras que el rehusar implicaría su muerte".⁹¹ El origen de la acción reside en un agente externo, en el tirano, sin embargo, depende de uno el ejecutarla o no. Si la elección apunta a complacer la

⁸⁹ Vid. Greek-English Lexicon, Oxford, 1964.

⁹⁰ Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE, 1994, p. 117.

⁹¹ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Madrid, Aguilar, 1982, p.110

voluntad del déspota, el individuo se convierte en un instrumento. Un instrumento animado, cuyo objetivo es alcanzar el fin que el tirano persigue. Desde este momento, el individuo, en tanto independiente, en tanto que ser para sí, deja de existir, ahora es un ser para otro, dependiente de la voluntad del déspota, quien lo usa a placer por medio del temor. Temor de perder la vida, o de sufrir un daño irreparable en su persona, en sus cosas o en las personas de sus seres queridos.

Para Aristóteles, la esclavitud, antes que tener su origen en la pobreza, la guerra o la ley, lo encuentra en el carácter (ἦθος, carácter o costumbre), en ciertas costumbres que llevan al individuo a preferir la vida por sobre todas las cosas, a soportar cualquier pesar con tal de preservar la vida.

La imagen de la muerte se presenta aquí como el amo absoluto. Imagen que en algunas personas ejerce un poderoso influjo, a grado tal que paraliza su facultad deliberativa, es entonces que el placer y el dolor devienen principios de sus actos, huyen de aquella imagen que desencadena el recuerdo de algún dolor padecido anteriormente o de la expectativa de sufrir un daño igual o peor; sin embargo, en ese huir son atrapados y manejados a placer mediante el temor, que se muestra como el medio predilecto para ejercer el despotismo.

La libertad y la esclavitud, en consecuencia, tienen por causa primera a un determinado Éthos: ἦθος; un carácter o

costumbres que llevan al individuo a elegir, bien pertenecer a otro, sucumbir frente al temor, es decir, ante la expectativa de sufrir un daño mayor; o bien, enfrentar al tirano y padecer los daños necesarios, si es el caso, a cambio de conservar un bien mayor: la libertad.

La ética ciudadana de los antiguos crea una sociedad belicosa, pues ese amor a la libertad, ese deseo de no pertenecer a otro conduce a constantes enfrentamientos con los pueblos vecinos, lleva incluso a desear la guerra, la cual se deja ver como el campo idóneo para manifestar las virtudes ciudadanas.

El código ético que hace posible la convivencia e identidad ciudadana de los antiguos marca profundas diferencias con los pueblos modernos, no sólo porque crea una sociedad belicosa y excluyente fundada en la dicotomía libertad-esclavitud, sino también porque subordina la vida privada a la esfera de lo político.

La ética ciudadana de los antiguos prescribe normas de conducta que debe seguir todo ciudadano so pena de perder sus derechos políticos. Normas que describen una manera de ser y actuar ante determinadas circunstancias. Por ello mismo subordina el ámbito privado a la esfera de lo político. Nada más extraño para la sociedad moderna que la subordinación de la vida privada al espacio público

Los Estados modernos decretan la autonomía entre las esferas pública y privada. "La declaración de derechos del hombre y del ciudadano asegura la autonomía de la esfera del individuo considerado como hombre y distinto del ciudadano. A esta esfera le concierne la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia de la opresión".⁹² Considera al hombre en tanto individuo, no como ciudadano, ya que la ciudadanía remite a preceptos constitucionales que pueden variar de un Estado a otro, mientras que el término individuo remite al hombre en cuanto tal.

Los nacientes Estados de los siglos XVII y XVIII establecen la igualdad del hombre ante la ley: "los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos".⁹³ Con lo anterior, rompen con la sociedad estamentaria del antiguo régimen y toman distancia de las democracias antiguas, ya que en éstas la igualdad de derechos concierne únicamente a los ciudadanos.

La igualdad jurídica proclamada en la declaración de 1789 aparece como uno de los principios políticos fundacionales de la sociedad moderna; garantiza la autonomía del ámbito privado al considerar que "el fin de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Estos derechos son la propiedad, la libertad, la

⁹² Lucien, Jaume, *Le Public et le Privé chez Les jacobins*, en *Revue Française de Science Politique*, vol. 37, núm. 2 Avril, 1987, p. 231

⁹³ Art. 1 *De la Déclaration des Droits de l'Homme et du citoyen de 20 août 1789*, en Ardant Philippe, *Les Textes sur les Droits de l'Homme*, Presses Univeritaires de France, Paris 1993, p. 41.

seguridad y la resistencia a la opresión".⁹⁴ Eleva al individuo y a la propiedad privada a rango constitucional para dar paso al advenimiento de la sociedad comercial. "Del desarrollo y la generalización del comercio nace... el vivo amor por la independencia individual ausente en las antiguas repúblicas",⁹⁵ donde el interés privado se encontraba subordinado a las exigencias de la vida y la moral pública.

Guerra y comercio aparecen como una constante en la historia de las civilizaciones. Ambos, medios de dominación y de adquisición de riquezas, resortes que articulan instituciones políticas e identidades colectivas. Los pueblos antiguos encontraron en la guerra grandes beneficios, cuantiosas riquezas representadas por los territorios y hombres conquistados. El honor adquirido en los campos de batalla era un criterio para la distribución de los cargos públicos. Los pueblos modernos, a diferencia de los antiguos, no encuentran beneficio alguno en la guerra. Ha llegado la época del comercio, señala Constant en 1814, "época que necesariamente ha de sustituir a la de la guerra, como la de la guerra hubo necesariamente de precederle".⁹⁶ "La independencia individual es la primera necesidad de los modernos; por consiguiente no se le puede pedir el sacrificio de

⁹⁴ Art. 2 *Ibidem*.

⁹⁵ Pasquino Pasquale, *Emanuel Sieyès, Benjamin Constant, et les Gouvernements des Modernes*, en *Revue Française de Science Politique*, op. Cit. 217.

⁹⁶ Constant, B. *Del Espíritu de Conquista*, Madrid, Tecnos, 1988, p. 13.

ella para establecer la libertad política".⁹⁷ Independencia que exige la autonomía de las esferas pública y privada para salvaguardar las libertades individuales: libertades de pensamiento y credo que reclaman para sí el derecho de resistencia a la opresión. Libertades que constituyen la esencia de la identidad colectiva del ciudadano moderno y que en los siglos XVII y XVIII dieron paso al nacimiento de la nación.

⁹⁷ Constant, B. *De la Libertad de los Antiguos Comparada con la Libertad de los Modernos*, en *Del Espiritu de Conquista*, p. 82.

III Occidente: nación y revolución.

Resulta pertinente preguntarnos: ¿de qué manera se construye esa identidad llamada nación? ¿La búsqueda y localización de un enemigo común, generalmente simbolizado como el extranjero, es decir, aquel que no comparte nuestra cosmovisión, es un elemento constitutivo de la identidad nacional, en consecuencia, esto es lo que hace posible la aparición del totalitarismo, de movimientos nacionalistas que exigen la unidad de conciencia y aniquilan a la libertad de pensamiento?

¿Cómo construye occidente a la nación? La nación es fruto de las revoluciones burguesas. En su proceso de formación ocupan un lugar privilegiado las revoluciones de Inglaterra y Francia, las cuales dan paso a la creación de un régimen cimentado en la propiedad privada y la igualdad ante la ley, mismo que constituye la negación de los regímenes que le anteceden, pues estos últimos, a diferencia del primero, estuvieron fundados en la desigualdad jurídica, social y política. La desigualdad era vista como algo normal, producto de la naturaleza, la providencia o los usos y las costumbres.

Los regicidios de Carlos I, en Inglaterra, y Luis XVI, en Francia, simbolizan el nacimiento de la nación. Representan, por un lado, la instauración del Nuevo Régimen y la igualdad ante la

ley; por otro, la negación del Antiguo Régimen y el sistema de privilegios que le dio sustento, pues el rey, en tanto que es propietario de la corona, hecho que le permite transferir el poder a sus descendientes, entroniza la desigualdad política y social en la comunidad. El regicidio, el sacrificio del rey, señala el fin de la soberanía real y el nacimiento de la soberanía popular. Matar y sacrificar, en cierto momento devienen acciones sinónimas: es el caso de Carlos I y Luis XVI; pues sacrificar "significa al mismo tiempo cortar la cabeza a alguien y recoger una espiga con la mano. La percepción del sacrificio en su origen es precisamente que cada recoger es también un asesinar ... La vida, si quiere perpetuarse exige se recoja algo".⁹⁸ Muerte y vida se conjugan en el sacrificio. La primera es necesaria para la generación y continuación de la segunda. En este sentido, cortar la cabeza del rey implica recoger la simiente que engendra al nuevo régimen. La simiente que hace posible la aparición del Estado-nación.

El regicidio deviene origen de la nación. El parricidio político, la muerte legal del rey, significa la negación de los legados de la antigua sociedad aristocrática y, por ello mismo, simboliza una lucha a muerte entre lo moderno y lo tradicional.

En el caso de Francia, esta lucha desciende de los planos simbólico e imaginario al escenario de la política. En 1789, los

⁹⁸ Calasso, Roberto, *La Ruina de Kash*, Barcelona, Anagrama, 1989, p.138.



cuadernos de condolencias del Tercer Estado coinciden todos ellos en una cosa: "ninguno de sus deseos se apoyan en algún precedente de la antigua Francia. Todos ellos reconocen que el pasado no tiene nada que legar ni enseñar al presente".⁹⁹ Desde ese momento se vaticina la muerte de Luis XVI. El rey es un emisario del pasado, personifica al poder y entroniza la desigualdad política y social. "Todo rey es un rebelde y un usurpador", declara Saint-Just en 1792. "Luis es un extranjero entre nosotros... Luis XVI debe ser juzgado como un enemigo extranjero".¹⁰⁰

El rey se convierte en el enemigo que amenaza la futura existencia de la todavía nonata nación francesa, puesto que reencarna la tradición: a los antiguos ordenes políticos fundados en la desigualdad social que obstruyen la instauración de la soberanía popular y el advenimiento de la modernidad. Por esta razón el rey debe ser sacrificado.

El regicidio, como se dijo anteriormente, representa la negación del pasado, de ese pasado que impide el surgimiento del Estado-nación. Empero, la negación del pasado es también la negación de la alteridad, de esos otros que han sido sepultados con el rey y que más tarde resucitan en la figura de *el extranjero*,

⁹⁹ Quinet, E. *La Révolution*, Paris, Librairie Belin, 1987, p. 81

¹⁰⁰ Saint-Just, *Discours à la Convention sur le Jugement de Louis XVI*, en Godecheot, J. *La Pensée Revolutionnaire en France et en Europe*, Librairie Armand Colin, 1964, pp. 198-199 y 201.

quien, nuevamente, a semejanza del rey, amenaza la vida y el futuro de la nación.

La nación y el extranjero aparecen como entes dialécticos, opuestos y antagónicos. La nación se construye a partir de la negación del otro, del extranjero, de aquello que es extraño, ajeno a lo nacional; sus fronteras marcan los límites que permiten establecer la semejanza y la diferencia, la unicidad e identidad que cohesionan a los habitantes de un Estado y establece las diferencias con el extranjero. Dichos límites son indispensables para la vida y fortalecimiento de la nación, si ellos desaparecieran, lo nacional comenzaría a mezclarse con la diversidad existente en el exterior y terminaría por desaparecer. Es por ello que el extranjero se deja ver como el enemigo que amenaza la vida de la nación. No obstante, en tanto que negación de ésta, aparece como uno de sus elementos constitutivos, pues, al tratarse de una relación dialéctica, la primera se define por el segundo y viceversa.

Ahora bien, el término extranjero remite, antes que a una relación política y civil entre ciudadanos de distintos países, a una cuestión de carácter cultural: el extranjero es, en esencia, todo aquel que no comparte los valores, las creencias, los usos y las costumbres nacionales. Los extranjeros también nacen y viven en el interior de la nación.

La cultura aparece ahora como sustancia de lo nacional. "Una cultura = una nación: esta es la fórmula inherente a todos los aspectos de la cultura como sustancia de lo nacional".¹⁰¹ Si Saint-Just puede argumentar en el juicio de Luis XVI que el rey es un enemigo extranjero, y encontrar eco en la Asamblea Nacional, es porque el rey no comparte la cultura revolucionaria. El clero y los nobles, el Primero y Segundo Estado, debido a las prerrogativas civiles y políticas que detentan, aparecen como una clase portadora de la añeja cultura monárquica, la cual "es extraña a la nación por su principio, puesto que su misión no emana del pueblo, y también por su objeto, porque no defiende el interés general sino el interés particular. El Tercer Estado abraza, pues, todo lo que pertenece a la nación, y todo lo que no pertenece al Tercer Estado no puede considerarse como parte de ella".¹⁰² Por razón de que el rey y los nobles no comparten los valores y creencias del Tercer Estado, ahora erigido en nación, devienen extranjeros: enemigos que atentan contra el régimen revolucionario, por eso mismo deben ser sacrificados en beneficio de la nación.

En enero de 1793 cae la cabeza de Luis XVI y a lo largo del periodo revolucionario más de diez mil individuos son llevados a la guillotina: sacrificados para con esas muertes hacer vivir a la

¹⁰¹ Ferenc, Fehér, *La Multiculturalidad*, en *Vuelta*, núm. 194, enero, México, 1993, p. 20.

¹⁰² Sieyès, *¿Qué es el Tercer Estado?*, *op. cit.* p. 132

nueva nación francesa y, con ello, conquistar el título de ciudadano.

La nación es un ente portador de una cultura y un orden político específicos, los cuales pueden ser sintetizados en la soberanía popular, la igualdad ante la ley y el estado de derecho, incluidas en este último las garantías, valores y libertades, consagradas en la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de agosto de 1789. Una cultura que se construye a partir de las experiencias revolucionarias de los siglos XVII y XVIII. Por este hecho, "ni en Inglaterra ni en Francia los escritores y filósofos se han torturado por definir la identidad nacional; por el contrario, ¡siempre han estado convencidos de ser portavoces de la cultura universal!"¹⁰³

Una cultura imperial desde su nacimiento, erigida sobre la negación del pasado, de la alteridad. Negación que en el plano político se traduce en la conquista y sujeción del Otro. En 1792 Francia inicia una cruzada en nombre de la libertad, en la cual no sólo el rey y sus partidarios se ven afectados, también, entre otros Estados, Inglaterra, Italia, Turquía, Rusia, Prusia, Austria, España y Portugal, pues todos ellos comparten la añeja estructura monárquica. Las interminables guerras iniciadas por la Francia revolucionaria verán su fin en 1815 con la derrota de Napoleón

¹⁰³ Lafaye Jacques, *Prolegómenos a todo estudio por venir de la nacionalidad mexicana*, en Serge Gruzinski, Lafaye Jacques et al, *México: Identidad y Cultura Nacional*, México, UAM-X, Biblioteca Memoria Mexicana, núm. 3, 1994., p. 28.

Bonaparte y la instauración del Congreso de Viena, donde se acuerda reducir el territorio francés a las fronteras que tenía en 1792. Francia, a través de sus conquistas, exporta a Europa las ideas libertarias y republicanas que hacen posible las revoluciones de 1830-1848. Conquistas cuya trascendencia cobra mayor relevancia en el ámbito cultural, pues las libertades y garantías individuales consagradas en la declaración de derechos de 1789 son asimiladas, primero, en Europa y, más tarde, llevadas a América, Asia y África. En mayor o menor medida, éstas han sido integradas en casi todas las constituciones de los Estados contemporáneos, consolidándose, de esta manera, la cultura occidental, cuyos valores hoy día se consideran universales, pues la soberanía popular, la igualdad jurídica, el estado de derecho, la autonomía entre los ámbitos público y privado, la división de poderes y la noción occidental de democracia, han quedado inscritas en el imaginario colectivo de la modernidad.

Los legados de la revolución política de Inglaterra no son menores a los de la revolución francesa. Si bien la revolución inglesa es minimizada por la revolución industrial y más tarde por la revolución de Francia, los aportes que ésta hace a la formación del Estado-nación son de capital importancia. John Locke, el ideólogo wing, con base en la revolución política de Inglaterra, en su *Ensayo Sobre el Gobierno Civil*, legitima a los regímenes de propiedad privada y sienta las bases para la

creación de un sistema jurídico, esencia del moderno estado de derecho, que legitima el desarrollo comercial y la acumulación de capital; proporciona también los cimientos para la construcción del pensamiento iusnaturalista, de la dicotomía sociedad-civil sociedad-política y del concepto de contrato social. Todos ellos elementos fundamentales de la cultura y el pensamiento político moderno.

Según Locke, el estado de naturaleza antecede a toda comunidad política; se caracteriza por ser un estado de armonía, igualdad y riqueza común. Sus leyes prohíben únicamente tres cosas: el homicidio, el suicidio y el robo; en esencia, prohíben atentar contra la propiedad de otro. Dichas leyes fueron hechas a partir no de la voluntad ni los intereses de los hombres, por el contrario, poseen un carácter divino y natural, por ello mismo universal, pues Locke las sitúa en el ámbito de la naturaleza humana, no en el de la cultura, la cual varía de un lugar a otro. Cuando estas leyes son quebrantadas, el estado de paz y armonía se trueca por uno de guerra y destrucción. Entonces la única ley es la fuerza y la violencia, a la víctima le asiste el derecho de quitarle la vida a su agresor, mas si ese derecho, debido a la diferencia de fuerzas no puede ser ejercido, tiene lugar la

esclavitud, la cual es vista como la prolongación del estado de guerra.¹⁰⁴

“Quien trata de colocar a otro hombre bajo su poder absoluto se coloca con respecto a éste en estado de guerra”.¹⁰⁵ En 1642 Carlos I Estuardo convoca al parlamento para que sancione el *ship-money*: impuesto exigido para reconstruir la marina real; el parlamento responde negativamente, en consecuencia, el rey lo disuelve y recauda el impuesto sin la sanción parlamentaria. Justo en este momento el rey se coloca en estado de guerra con respecto a su pueblo, pues al recaudar el *ship-money* sin la sanción parlamentaria atenta contra la propiedad de sus súbditos, y al querer disponer de ésta contra la voluntad del parlamento pretende un poder absoluto. El estado de guerra, literalmente, inicia en 1642 con la disputa entre la corona y el parlamento y culmina en 1649, año en que el pueblo, al hacer rodar la cabeza de Carlos Estuardo, ejerce el derecho que las leyes naturales le confieren: matar al agresor.

Una revolución hecha en nombre de la propiedad. Si en Francia fueron sacrificados los enemigos de la revolución en beneficio del pueblo, para con ello éste pudiera conquistar el título de ciudadano; en Inglaterra el rey es decapitado en beneficio de la propiedad, para hacer posible la aparición de los

¹⁰⁴ Vid. Locke, J., *Ensayo Sobre el Gobierno Civil*, México, Aguilar, 1983.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 14.

modernos regímenes de propiedad privada y el advenimiento de la sociedad comercial, la cual trae consigo a la revolución industrial y las innovaciones técnicas y tecnológicas.

El regicidio de Carlos I representa el tránsito del gobierno de los hombres al gobierno de ley. De esa ley natural que protege y salvaguarda a la propiedad por encima de todas las cosas, pues por ser natural posee un carácter sacro e inviolable. La muerte de Carlos I simboliza, en síntesis, la supremacía de la ley y el nacimiento del estado de derecho.

La guerra civil de 1642 genera en Inglaterra un vacío de poder y es, precisamente, esta "falta de una autoridad a quien apelar lo que da a un hombre el derecho de guerra",¹⁰⁶ pues al no haber un juez que regule los conflictos entre las partes, todo mundo deviene juez en causa propia. El parlamento, debido a los atropellos de la corona, pretende hacer justicia con su propia mano, el rey, ante la negativa del parlamento, hace lo que él mismo considera justo. El orden jurídico de aquel entonces concedía al parlamento la facultad de votar los impuestos; a la corona, la de convocarlo y disolverlo, si era el caso, para así recaudar los impuestos sin la sanción parlamentaria, esto último únicamente como una razón de estado, sólo en una situación extrema donde la integridad del reino se viera amenazada. Las acciones de ambos se encuentran inscritas dentro del marco de la



legalidad, empero, no hay acuerdo de sí la rebelión iniciada en Escocia pone en riesgo la integridad del reino. Ante la desavenencia entre las dos principales instituciones de la Inglaterra aristocrática, el orden jurídico y político queda anulado para dar paso a la guerra civil del 42, a la revolución, al estado de guerra que verá su fin sólo mediante la firma de un pacto social en el que se acuerden dos cosas: instituir una autoridad a quien apelar y depositar en ella el poder, de ser juez y parte, que todo individuo detenta en el estado de naturaleza; y de esta manera dar paso al nacimiento de la sociedad civil, de la comunidad política.

Ahora bien, ¿cual es ese pacto que pone fin al Estado de guerra, instituye una autoridad a quien apelar y prescribe las normas que reglamentan la convivencia entre los individuos? En el caso de Inglaterra es *El Ordenamiento de la Revolución*, aquí se estipula que la facultad legislativa es la autoridad soberana. Autoridad que se deposita en el parlamento para que éste promulgue las leyes pertinentes para restaurar el antiguo orden del estado de naturaleza. "Leyes que estén sancionadas con la pena capital y, en su consecuencia, las sancionadas con penas menos graves para la reglamentación y protección de la propiedad",¹⁰⁷ pues el fin que persiguen "los hombres al entrar en

¹⁰⁶ *Ibidem*, p.16.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 4.

sociedad es el disfrute de sus propiedades".¹⁰⁸ Por ello mismo estas leyes deben estar por encima de cualquier individuo o corporación. El *Ordenamiento de la Revolución* instauro la supremacía de la ley. Una ley particular y específica, cuya cualidad esencial consiste en garantizar el uso y ejercicio de la propiedad; es decir, el libre intercambio de las propiedades sin intervención estatal alguna, para con ello hacer posible el nacimiento de la sociedad comercial, pues el mercado es el escenario donde la propiedad circula libremente.

El contrato social que clausura al estado de guerra antecedente a la sociedad civil lleva por nombre *Constitución*. El primero de ellos, después del *Ordenamiento de la Revolución*, lo firman, el 17 de septiembre de 1787, las hijas póstumas de Isabel I de Inglaterra, con él termina la Guerra de Independencia de las Trece Colonias, se instituye una autoridad a quien apelar y se crean las leyes que rigen la convivencia en los recién nacidos Estados Unidos de América. Más tarde en Francia, el 3 de septiembre de 1791, los representantes del pueblo ante la Asamblea Nacional establecen otro pacto social mediante el cual pretenden terminar el estado de guerra desencadenado por la revolución de 1789.

Las Constituciones políticas de Estados Unidos de América y Francia representan el inicio de los gobiernos constitucionales.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 100.

Sociedades erigidas a partir de un contrato social en el que se acuerdan las leyes fundamentales del Estado y la forma de gobierno que habrá de existir. Sociedades contractuales cuya esencia es el libre contrato que les dio origen. El libre contrato rige y reglamenta las relaciones civiles, económicas y políticas. El matrimonio, las relaciones entre el capital y el trabajo, así como las transacciones comerciales y financieras, requieren, para efectuarse, de la firma de un contrato, el cual, a semejanza del contrato social originario y en memoria de éste, establece derechos y obligaciones para cada uno de los contrayentes.

El libre contrato reglamenta los diferentes intercambios que se realizan en el ámbito privado. Empero, el mercado deviene su principal escenario, pues, "en todo acto de cambio hay necesariamente, de una y otra parte, un acto libre de voluntad",¹⁰⁹ ya que cada cual prefiere lo que recibe a lo que da. El mercado se deja ver como el espacio de la libre concurrencia e intercambio. Por ello mismo se erige como el reino del libre contrato. Para permanecer como tal exige funcionar sin la intervención del Estado; constituye, en este sentido, uno de los principales límites a la autoridad gubernamental. El estado no debe intervenir en el mercado, si lo hace atenta contra el libre

¹⁰⁹ Sieyès, E., *Consideraciones sobre los medios de ejecución sobre los cuales los representantes de Francia pueden disponer en 1789*, en *Escritos Políticos*, op. cit. p. 67

contrato, origen y fundamento de la moderna sociedad contractual.

Si la revolución francesa dona a la nación las libertades consagradas en la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano, mismas que permiten establecer la igualdad del hombre ante la ley; la revolución inglesa dota de contenido a esa ley ante la cual los hombres encuentran la igualdad. Engendra también las ideas del contrato social que hacen posible el tránsito de la soberanía real a la soberanía popular, para así dar paso a la instauración del estado de derecho que proclama la supremacía de la ley; una ley que tiene como fin máximo salvaguardar la propiedad privada, fomentar el desarrollo del comercio y la industria, para permitir el advenimiento de la sociedad comercial, de la sociedad contractual, cuya esencia y eje articulador es el libre contrato.

De las experiencias revolucionarias de Inglaterra y Francia emanan las ideas, los valores políticos y culturales de la nación, particulares y específicos de una región en un primer momento, sin embargo, debido a la expansión del comercio y a las conquistas de los siglos XVIII y XIX devienen universales.

Inglaterra y Francia construyen el modelo republicano de nación, al cual se le asocian los principios democráticos y universales del mundo moderno. Un modelo con pretensiones universales: un mundo una cultura sería su expresión más

sintética; en su carácter universal lleva la esencia imperial, pues la cristalización de éste implica la conquista cultural de los otros Estados, la destrucción de los usos, valores y costumbres diferentes a los de la nación, quien, en 1794, en la Asamblea Nacional de Francia, a través de Dantón, declara la libertad universal: "representantes del pueblo francés, justo aquí hemos decretado la libertad egoístamente, sólo para nosotros. Pero ahora, nosotros proclamamos, de cara al universo y a las generaciones futuras que encontraran su gloria en este decreto, la libertad universal".¹¹⁰

Se trata de un modelo de nación construido fundamentalmente en los espacios de la política y la cultura, ante el cual se desvanecen los argumentos basados en la naturaleza o la providencia, que antaño justificaron la esclavitud y la desigualdad social. Una nueva cultura que, al pretender llevar e imponer sus valores al mundo entero, desencadena una cruenta lucha entre lo moderno y lo tradicional. La noción de cultura nacional, como elemento específico e inherente de un pueblo, no puede ser encontrada en este modelo de nación, pues su máximo anhelo es hacer del mundo una sola cultura y no una cultura de cada nación.

¹¹⁰ Danton, *Sur L'Abolition de L'Esclavage (fevrier 1794)* en *Discours*, Paris, EGOLOFF, p. 229.

IV Cultura, raza y nación: orígenes del totalitarismo

La noción de cultura nacional surge como una reacción en contra del modelo republicano, constituye un llamado a la originalidad, un llamado que exige el reconocimiento de los derechos a la diferencia. En este sentido representa la resistencia a la conquista cultural. Por esta razón, su fuente de legitimidad no puede ser el progreso y la modernidad, sino la tradición, los usos y las costumbres: la naturaleza del pueblo, la cual rápidamente evoluciona hacia la idea de raza, para convertirse en fundamento de la nación. Al respecto Étienne Balibar ha dicho: "la idea de raza es como un gusano en la fruta, en este caso es, en el seno de la cultura, la comunidad imaginaria que anuncia el nacionalismo".¹¹¹ Las ideas de raza y lengua aparecerán unidas al concepto de cultura nacional, el cual busca y encuentra su justificación en los legados del pasado, exaltando los usos, valores y costumbres peculiares de cada estado, pues éste es ahora concebido como contraparte de la visión universal y cosmopolita del modelo republicano.

Alemania juega un papel fundamental en la construcción de la idea de raza. Los alemanes ilustrados, inspirados en la

¹¹¹ Wieviorka, M. *Une Société Fragmentée? Le multiculturalisme en débat*, Paris, Editions Découverte, 1996, p. 29.

revolución inglesa y las ideas de la ilustración, comienzan a escribir acerca de la nación; el entorno político y cultural de la Alemania de aquel entonces hacía imposible la construcción de ésta. El siglo XVIII alemán se caracteriza por sus gobiernos monárquicos y la servidumbre del pueblo, la cual se recrudece bajo el reino de Federico II (1740-1786). Durante esta época no hay nada más lejano a los súbditos alemanes que la idea de ser ciudadano. "El gobierno de Federico no inspiró patriotismo en sus súbditos. Goethe, que visitó Berlín en 1778, recibió la impresión de estar delante de una gran máquina en la cual cada individuo era una rueda, sin voluntad propia, que se mantenía en movimiento sólo gracias a Federico".¹¹² El rey es el eje sobre el cual gira y se articula la sociedad. El término nación carece de sentido y significación para los alemanes del siglo XVIII.

Alemania aparece como un terreno poco fecundo para el florecimiento de las ideas libertarias de la nación. Ante este panorama desolador, no pocos escritores alemanes, afectos a la ilustración, comienzan a reflexionar sobre los valores de la naciente cultura, con el férreo anhelo de no quedar al margen de ella y de involucrar a Alemania de alguna forma. En sus obras, mediante la exaltación del pasado, proporcionan los elementos que más tarde servirán para construir la noción de raza. Sin embargo, en su tiempo, éstas fueron leídas únicamente por un

¹¹² Kohn, Hans, *Historia del Nacionalismo*, México, FCE, 1949, p. 309.

reducido número de intelectuales deseosos de libertad, que jamás imaginaron las consecuencias que esas ideas tendrían, en un futuro no lejano, al generar los movimientos xenofóbicos y fascistas del periodo de entre guerras mundiales. En aquel momento únicamente deseaban participar de la nueva cultura e involucrar a la sociedad alemana en ella.

Moser y Herder se empeñan en despertar el sentimiento nacional en Alemania. El primero, en un folleto sobre el espíritu nacionalista alemán, de corte literario más que político, exalta un pasado grandioso del pueblo alemán, donde identifica al extranjero como el enemigo, para luego hacer un llamado a la unidad en nombre de la patria. Más que una manifestación de carácter político, es un canto a la aún inexistente nación alemana, dice:

“Somos un sólo pueblo; tenemos un nombre y un idioma; vivimos bajo una jefatura común, bajo un conjunto de leyes que determinan nuestra constitución, nuestros derechos y deberes; estamos unificados con el propósito común de la libertad, y con este importante fin nos hemos incorporado en una asamblea nacional, antigua más de cien años, que por su poder y fortaleza espirituales representa el primer imperio de Europa, la corona real que brilla esplendorosa en la cabeza de los alemanes; y, sin embargo, durante siglos hemos sido un enigma por nuestra constitución política, un botín para nuestros vecinos, el objeto de su burla ..., insensibles al honor de nuestro nombre, indiferentes a la dignidad de nuestras leyes, recelosos de nuestro jefe, desconfiados unos de otros. Alemanes, en cuyo pecho vive aún el nombre de la ‘Patria’, debemos confesarnos en nombre de nuestro propio pueblo: ya no nos conocemos entre nosotros, nos hemos alejado unos de otros, nuestro

espíritu nos ha abandonado... La indiferencia y frialdad de una provincia alemana para la otra, aumenta cada vez más... De nuevo debemos familiarizarnos unos con otros, debemos creer nuevamente en una Patria, como creemos en una iglesia cristiana".¹¹³

El pensamiento de Moser será captado en su plenitud por Herder. Las ideas que el primero plasma, de manera implícita, en una forma literaria, el segundo las hará explícitas. "Herder fue el primero en insistir en que la civilización humana no vive realmente en sus manifestaciones generales y universales, sino en las nacionales y particulares; cada manifestación cultural debe ser original, pero su originalidad es aquella que ofrecen la comunidad y el idioma nacionales. Por naturaleza y por historia los hombres son, por encima de todo, miembros de su comunidad nacional; sólo como tales pueden ser realmente creadores".¹¹⁴ Ante los ojos de Herder los valores universales del modelo republicano de nación aparecen como una construcción artificial, pues, para él, el pueblo es fuente y origen de toda inspiración cultural creadora. La visión política y racional de integración social, fundada en el concepto ciudadanía y estado de derecho, es reemplazada por una integración social mística y legendaria, centrada en la antigua noción de pueblo. El pueblo encuentra su singularidad en un profundo arraigo al pasado, el cual, en ocasiones remite a los orígenes míticos. Por esta razón, el

¹¹³ *Ibidem*, p. 315.

concepto de pueblo frecuentemente es tomado como sinónimo de naturaleza: esencia de un Estado o una etnia.

El *Volk* de Herder pronto evoluciona hacia el concepto de raza. "El llamamiento de Herder a las fuerzas creadoras culturales del idioma y de las tradiciones populares despertó un nuevo interés y un nuevo orgullo, no sólo en los alemanes, sino en los checos y letones, en los serbios y los finlandeses. Después de 1848, cuando las enseñanzas de Herder empezaron a fructificar, el nacionalismo cultural se convirtió en el fundamento del nacionalismo político":¹¹⁵ en fundamento de la nación.

La nación, construida bajo la idea de raza, si bien tiene sus orígenes en el pensamiento de Herder, surge como una forma de resistencia al imperialismo, francés e inglés, del siglo XIX. De esta manera, la idea de raza se expande rápidamente en la vieja Europa y juega un papel fundamental en la construcción de las modernas dominaciones occidentales y en el nacimiento de los movimientos totalitarios que hicieron suya la idea de la pureza racial, a partir de la cual generaron las atroces políticas genocidas de los años 40. Empero, no debe olvidarse que el concepto de pureza racial hoy día ha sido sustituido por el de identidad cultural auténtica.¹¹⁶ El anhelo de preservar la autenticidad, la pureza de la cultura, ha llevado a situaciones análogas en los

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 358.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 358-359.

años recientes; recuérdese las matanzas de las guerras fratricidas en la ex-Yugoslavia, los 43,000 gitanos deportados, en el año 1993, de Alemania a Rumania, los 120 millones de muertos en actos genocidas en el siglo XX.

La autenticidad de la cultura nos lleva de retorno a la fundación de la nación. Los modelos republicano y cultural se tocan en los extremos: el rey es un extranjero entre nosotros declara Saint-Just en el juicio de Luis XVI. Es un extranjero porque posee una cultura diferente, no comparte las creencias ni los valores de la revolución. La añeja cultura aristocrática aparece como el germen que corrompe y destruye a la nueva cultura nacional francesa, por tal razón no puede mezclarse con ella, debe ser destruida para permitir que florezcan los valores y las libertades de la nación. Los enemigos de la revolución deben ser destruidos: "la revolución es la guerra de la libertad contra sus enemigos. ... El gobierno revolucionario no debe a los enemigos del pueblo más que la muerte".¹¹⁷. De este modo, en medio de una revolución hecha en nombre de la libertad y de la igualdad aparecen los fundamentos del totalitarismo.

La Francia revolucionaria era movida por "un poderoso deseo de reconstruir la sociedad francesa negando su pasado: se suprimiría el tiempo y se tomaría la historia a partir de cero, como

¹¹⁶ Vid. Béji Hélé, *Equivalence des cultures et tyrannie des identités*, en *Revue Esprit*, La Fièvre identitaire, Núm. 228, janvier, 1997, Paris.

lo simbolizó el calendario adoptado en 1793".¹¹⁸ Este suceso revolucionario es análogo a la encarnación para el cristianismo. Representa el punto cero; a partir de aquí inicia la historia. No hay pasado ni presente. Robespierre y Saint-Just rompen con la realidad. En vez de buscar en su tiempo los fundamentos de la recién nacida nación francesa se van hasta la antigua Grecia y Roma. "Conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal."¹¹⁹ La vida austera y virtuosa, el ciudadano patriota y celoso de la libertad, no se encuentra en la Francia de 1793, sino en la república romana, la Esparta de Licurgo y la democracia ateniense. Los jacobinos intentan revivir un pasado lejano sin cuestionarse primero si las condiciones presentes lo permiten. O mejor, digámoslo en palabras de Burke: recurren a la historia para obtener "medios de mantener vivas -o de resucitar- las disensiones y animosidades y de añadir combustible a la violencia".¹²⁰ Toman de ella lo que les es útil para sus fines. Fijan su atención en la vida austera, el patriotismo ciudadano y la práctica de las virtudes, en la cual encuentran su grandeza las repúblicas antiguas; pero olvidan al sistema de

¹¹⁷ *Rapport de Robespierre sur les principes du gouvernement révolutionnaire*, en Godechot, J., *La Pensée Révolutionnaire en France et en Europe*, Librairie Armand Colin, 1964, p. 191

¹¹⁸ Solé J., *Historia y Mito de la Revolución Francesa*, Siglo XXI, México, 1989, p. 329.

¹¹⁹ Marx, C., *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Progreso, Moscú, p. 9.

esclavitud que da sustento a todo lo anterior. La sociedad igualitaria, fundada en la virtud y la libertad del pueblo en su conjunto no existía en la Francia revolucionaria, tampoco existió en Grecia ni en Roma; está en la mente de Robespierre y Saint-Just, quienes crean una realidad imaginaria, a partir de la cual conciben, en el plano de las ideas, una sociedad perfecta. Sólo falta un pueblo que pueda vivir en ella.

“Saint-Just encuentra a Francia alejada de su ideal de república, aún más, la juzga incapaz de gobernarse ella misma. Abraza la idea de un dictador moral. Un sólo hombre tenía capacidad para este rol y ese hombre era Robespierre. ... Saint-Just creía que Robespierre era un hombre necesario”.¹²¹ Habían hecho las leyes para una nación, sólo restaba hacer una nación para esas leyes. Su misión consiste en crear un pueblo nuevo. Tarea propicia antes que para un hombre para un Dios.

Robespierre sabía perfectamente que ahí dónde la autoridad humana nada puede, la autoridad de dios es indispensable. A semejanza de los grandes profetas, inicia su sagrada misión a través de la religión. Un pueblo nuevo requiere una religión nueva. El pueblo elegido para dar comienzo a la era de la libertad necesita una religión republicana, que exhorte la vida austera y la práctica de las virtudes, que imprima en los corazones la justicia,

¹²⁰ Burke, E., *Reflexiones Sobre la Revolución Francesa*, en *Textos Políticos*, F.C.E., México, 1984, p. 164.

¹²¹ Michelet, *Histoire de la Révolution Française*, Paris, Bouquins Robert Laffont, 1988, p. 795

la igualdad y el amor por la libertad. "¡Qué distinto es el dios de la naturaleza del dios de los curas!" Exclama Robespierre. "A fuerza de disfrazar la imagen del Ser Supremo la han aniquilado, han hecho de él un globo de fuego, un buey, un árbol, un hombre o un rey. Los curas han creado a dios a su imagen. ... El verdadero sacerdote del Ser Supremo es la naturaleza; su templo, el universo; su culto, la virtud."¹²² Robespierre, al igual que el resto de los sacerdotes de las religiones monoteístas, parte del supuesto que su dios es el único; su religión, la verdadera. Por esta causa, el hecho de "convocar a los hombres al culto del Ser Supremo es asestar un golpe mortal al fanatismo. Todas las ficciones desaparecerán ante la verdad y todas las locuras se arrodillarán ante la razón".¹²³

Saint-Just y Robespierre, con esta lógica y con esos argumentos inician la evangelización del pueblo francés. Emprenden una cruzada en nombre de la república y la libertad. Los herejes, representados ahora por la aristocracia, el burgués y todo aquel que resiste a la nueva religión, deben convertirse o perecer bajo la justicia de la espada liberadora. En nombre de la libertad aniquilan a la libertad misma. Para instaurar la república es menester ahogar al enemigo.

La Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano garantiza al individuo el derecho de resistir a la opresión. ¿Dónde

¹²² Robespierre, *Sobre la Religión y la Moral*, en *La revolución Jacobina*, Barcelona, Península, 1973, p. 177

¹²³ *Ibidem*, p. 176.

queda ese derecho? ¿Qué hacer con él? "Nada podía exasperar más a Robespierre y a Saint-Just que este derecho de oponerse al régimen como un derecho a resistir a la opresión".¹²⁴ Ellos consideran que la "resistencia a la opresión es un derecho sagrado en un Estado tiránico; pero una vez que el régimen de la libertad ha sido establecido; una vez que el pueblo es dueño de sí mismo, la pretensión de resistir a la opresión es una burla o una perversidad o mero egoísmo, desconfianza en el bien general".¹²⁵ Ese régimen de libertad y ese pueblo dueño de sí mismo existe sólo en las mentes de Robespierre y Saint-Just. En consecuencia, las sociedades de su época, incluida entre ellas la francesa, devienen enemigos de la república. Cientos, miles de cabezas enemigas ruedan en la era del terror, pues el enemigo debe ser exterminado por el bien de la nación.

Robespierre y Saint-Just, según Augusto Cochin, instauran una sociedad de las ideas, la cual se "caracteriza por el hecho de que cada uno de sus miembros tiene relación solamente con las ideas... crean imaginariamente la realidad histórica".¹²⁶ Aquí residen los orígenes del totalitarismo: en la negación del pasado, o en la exaltación del mismo, que es otra forma de negar al pasado, pues con ello se inventa la historia gloriosa que conviene a la nación, una y otra forma de negación llevan a la ruptura con el

¹²⁴ Talmont, *Los Orígenes de la Democracia Totalitaria*, México, Aguilar, 1956, p. 124.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ Furet, F., *Pensar la Revolución Francesa*, Petrel, Barcelona, 1980, p. 225.



presente. La esencia del totalitarismo consiste en crear, a partir de una realidad histórica imaginaria, una sociedad de las ideas. En ésta los individuos se relacionan únicamente con las ideas, pierden todo contacto con la realidad que les rodea. Su finalidad es forjar un pueblo nuevo. Crear una nueva identidad entre el individuo y la nación a partir de la identificación del enemigo. El enemigo es el extranjero, no el que ha nacido en otro país, sino el que es ajeno a esa sociedad imaginaria y justo porque no comparte sus principios y premisas deviene enemigo. El totalitarismo exige la uniformidad de las conciencias. Aquí reside su carácter despótico y absolutista, pues pretende destruir toda forma de pensamiento distinta a la suya. Exige la disolución del individuo en la comunidad y la comunidad racial es la que mejor ha servido a los fines del totalitarismo.

✓ La idea de raza: una construcción cultural moderna

La idea de raza es una de las nociones más arraigadas y difundidas de nuestra época, ha gozado de una aceptación universal. La creencia en que existían diferentes razas, unas superiores a otras, fue generalizada y sostenida por científicos, políticos y diversos especialistas, desde mediados del siglo XIX hasta los años cuarenta de la pasada centuria. Si bien hoy día quedan pocos partidarios de la teoría de la desigualdad racial, la idea de raza sigue tan vigente como en aquellos años, sólo que ahora se encuentra inmersa en la teoría de la igualdad entre las razas: negros, blancos, amarillos o mestizos, todos son iguales.

Los añejos argumentos de la pureza de sangre se han desvanecido, la ciencia ha demostrado que los diferentes tipos de sangre existen por igual en blancos y negros; pero la idea de raza aun permanece, constituye una parte esencial del imaginario colectivo de la modernidad, quizá por ello la xenofobia y la intolerancia, en los años recientes, resurgen con igual fuerza que antaño. El racismo recorre al mundo entero con un nuevo disfraz: los argumentos de la pureza racial pierden adeptos, pero ceden su lugar a la pureza cultural. El anhelo de preservar una cultura sin mezcla y, por ello mismo, original, genera consecuencias análogas a

las del racismo de los años cuarenta, guerras genocidas, fanatismos e intolerancia.

Raza y cultura, en cierto momento interactúan y se hacen equivalentes, ambos conceptos llevan en sí una explicación de los orígenes de la comunidad. Los pueblos modernos encuentran su identidad y diferencia en sus raíces culturales, las cuales remiten a los padres fundadores, a los tiempos ancestrales. Es allí, en los relatos sobre el origen de la comunidad, donde raza y cultura devienen sinónimos y criterios de igualdad. Los legítimos integrantes de la comunidad comparten, todos ellos, un origen común y éste es el elemento que hace posible la cohesión social, pues congrega a los individuos en torno de un patrimonio común: todos igualmente descienden de una estirpe de hombres portadores de una cultura específica, con valores y virtudes propias, las cuales transmiten a su prole.

Raza y cultura se unen cual si fueran caras distintas de una misma moneda. Una y otra engendran en las conciencias modernas las ideas de pueblo e igualdad, por paradójico que parezca. En el siglo de las luces Gobineau afirma: "los miembros de la raza aria sabían muy bien que un hombre no es honorable en virtud de las cualidades individuales, sino por la herencia de su raza".¹²⁷ La raza ofrece aquí un criterio de igualdad y unidad a las modernas

¹²⁷ Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, citado por Cassirer, Ernest, *El mito del Estado*, México, FCE, 1985, p. 267

naciones democráticas. Ofrece, al imaginario colectivo de los pueblos modernos, la cristalización de la tan anhelada sociedad igualitaria. La gloria, la virtud y grandeza, el patrimonio cultural de los antepasados se encuentra también en los contemporáneos, pues la raza constituye el carácter, la naturaleza de los hombres. La diversidad entre los grupos sociales y la superioridad de unos sobre otros reside en la raza, no en los individuos. Razas superiores y pueblos elegidos para gobernar fueron los argumentos que occidente utilizó para legitimar la colonización de África. Europa llevaría la cultura y la civilización al mundo entero, pues Europa se consideró a sí misma un continente superior.

En la construcción de occidente, en tanto que identidad cultural moderna, geografía y genética se fusionan para legitimar la dominación política y económica de Europa. Occidente se dejará ver como el único propietario de una cultura llamada a ser universal y Europa como la dueña y señora del mundo. Según Buffon, "en la combinación de elementos y de otras causas psíquicas existe alguna cosa contraria al engrandecimiento de la naturaleza viviente en el nuevo mundo: hay obstáculos que impiden el desarrollo y la formación de los grandes organismos".¹²⁸ El clima será considerado como un factor determinante en la naturaleza de los entes animados. En América, los "hombres son frígidos y los animales

¹²⁸ Buffon, *Oeuvres complètes*, vol. XV, citado por Antonelo Gerbi, *La disputa del nuevo mundo*, México, FCE, 1993, p. 10.

pequeños, porque el ardor de unos y el tamaño de los otros depende de la salubridad y el calor del aire; en algunos siglos ... esa misma tierra devendrá en la más fecunda, la más sana, la más rica de todas".¹²⁹ Empero, mientras eso sucede Europa y los europeos son superiores, América es un continente todavía inmaduro, insalubre para los pueblos civilizados y los animales superiores.

Buffon construye la supremacía de occidente a partir de las condiciones climáticas y las repercusiones que éstas, supone, debían tener en los seres vivientes, "su pensamiento acerca de la naturaleza americana oscilaba entre la inmadurez y la decadencia, entre un mundo embrionario y un mundo en putrefacción",¹³⁰ el clima de América, demasiado húmedo a su juicio, todo lo corrompe. Razón por la cual los animales son más pequeños y los hombres inferiores, prueba de ello es que no han podido dominar a la naturaleza, antes son "un elemento pasivo de ella, un animal de tantos, apenas *primus inter pares*".¹³¹ Humedad y putrefacción aparecen como elementos característicos del clima americano, inmadurez y decadencia son la consecuencia directa. Bajo esta lógica, en América, ni los hombres ni los animales alcanzan la madurez.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 21

¹³⁰ Antonelo Gerbi, *La disputa del nuevo mundo*, México, FCE, 1993, p.14.

¹³¹ Buffon, *Oeuvres complètes*, vol. XV, , citado por Antonelo Gerbi, *La disputa del nuevo mundo*, México, FCE, 1993, p. 11

La Europa ilustrada, civilizada y política, se definía en oposición a América, Asia y África. Ella misma construía su identidad y diferencia. Una identidad narcisista, pues Europa la construye mirándose a sí misma; excluyente, pues se erige sobre la idea de raza.

El concepto de raza es una construcción cultural moderna, a partir de la cual se legitima la posesión del territorio, el dominio de un grupo sobre los otros o el derecho a detentar el monopolio del poder político, no tiene relación alguna con la genética de los seres humanos ni con las condiciones geográficas del territorio. Más aún, la idea de raza no existe en las sociedades antiguas ni en la mente del hombre medieval.

En la Edad Media, la noción de pueblo apenas si existe, el ritual de la coronación y el ungimiento de los reyes y el emperador, borró de la mente del hombre medieval la idea de pueblo, por lo menos en el sentido que actualmente se entiende. La identidad colectiva giraba en torno a la religión: todos hijos de Dios, un origen común para la humanidad entera, daba como resultado la concepción de un pueblo universal. Un Imperio universal regido por la religión católica, Dios transfería su poder a los príncipes; en este sentido, los gobernantes eran representantes de Dios y no del pueblo, en el *Rex Dei Gratia* el pueblo desaparecía, quedaba convertido en un sujeto de dominación, razón por la cual no gozaba de derecho político alguno. La sociedad feudal era profundamente

desigual, no podía haber desarrollado la idea de raza, porque ésta lleva en sí la noción de igualdad entre los individuos.

El concepto de raza tampoco fue conocido en Grecia ni en Roma. No ocurre lo mismo con la noción de pueblo, esta sí se remonta a la antigüedad, a la *polis* griega y a los Hijos de Israel: el pueblo elegido; con la salvedad de que entre los judíos el ser pueblo elegido no implicaba una construcción racial, sino más bien una comunidad espiritual. "No todos los descendientes de Israel realmente pertenecen a su raza,¹³² ni tampoco son hijos de Abraham porque descienden de él... Los hijos de Dios no son los descendientes de la carne de Israel, sino aquellos que acatan su promesa: éstos son considerados su autentica posteridad".¹³³ El vínculo de sangre aquí es sustituido por el parentesco espiritual.

La idea de pueblo en los judíos les viene dada a través de un pacto que establecen directamente con Dios, el cual se lleva a cabo no porque Israel fuese un pueblo singular y superior a los demás, pues en las religiones monoteístas Dios es el creador de todo, hizo al hombre a su imagen y semejanza, por ello los hombres, en esencia son iguales. "Una leyenda judía relata que Dios ofreció el pacto a todas las naciones, una después de otra, y que todas lo rechazaron, hasta que finalmente Israel se declaró dispuesta a aceptarlo. Dios no escogió a Israel desde un principio destacándolo

¹³² Aquí es pertinente señalar que el término raza, frecuentemente, aparece en las traducciones de textos escritos originalmente en griego, latín o hebreo, sin embargo, la palabra no existe en ninguna de esas lenguas.

de entre todas las naciones de la tierra, sólo Israel estaba deseoso de aceptar la obligación de un pacto... Debido al pacto los judíos tenían la sensación de ser diferentes a todos los demás pueblos".¹³⁴ El pueblo judío se constituyó por un acto de voluntad, por medio de un pacto con Dios donde se especifican los elementos fundamentales de su constitución: un Dios, una ley y un pueblo.

La identidad colectiva de los judíos provenía de una especie de alianza voluntaria, de un acto libre de voluntad; éste era su origen y no la consanguinidad. Todo individuo se encontraba en pie de igualdad, ya que cada uno de ellos había jurado obediencia a la ley divina y no a los hombres, de la igualdad ante la ley de Dios emana la idea de pueblo, pues todos poseen los mismos derechos y las mismas obligaciones. Sin embargo, a pesar de ser el pueblo elegido, sus derechos no le confieren la superioridad y el dominio sobre los demás Estados, antes, estaba obligado a tratarlos con equidad y justicia: "Y no angustiarás al extranjero: pues vosotros sabéis como se haya el alma del extranjero, ya que extranjero fuisteis en la tierra de Egipto".¹³⁵ Este era el mandato divino, mediante el cual los hijos de Israel adquirirían una conciencia histórica, una historia común que mantenía la unidad del pueblo y al mismo tiempo marcaba sus diferencias con los otros Estados.

¹³³ Hans Kohn, *Historia del nacionalismo*, Madrid, FCE, 1984, p. 54.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 45.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 43

Los griegos también tuvieron la noción de pueblo y, al igual que en los judíos, ésta deriva de una relación muy estrecha con la divinidad. Los dioses griegos eran más humanos que divinos, compartían con los hombres las pasiones, las virtudes y los vicios, amaban y odiaban de la misma manera que los mortales. Hombres y Dioses juntos iban a las guerras,¹³⁶ unos y otros protagonizaron incontables batallas. Los Dioses juegan y se mezclan con los mortales. Helena era una de las hijas de Zeus, Alejandro Magno también era hijo de algún Dios, Plutarco narra en las *Vidas Paralelas*, que cuando Filipo de Macedonia se encontraba en los campos de batalla, un Dios descendió e hizo suya a su mujer, de esta unión nació Alejandro, rey de reyes.

Los Dioses también tenían sus favoritos: "los atenienses se manifestaban orgullosos de sí mismos por dos razones: porque eran autóctonos, nacidos de la tierra del Atica y no emigrados allí desde otros lugares; y porque Atenea era su protectora".¹³⁷ La pluralidad de Dioses hizo de Grecia una pluralidad de *polis*. La relación con los dioses dio lugar a diferentes identidades colectivas, cada una con su propia historia particular. No es posible aquí la idea de un solo pueblo. La *Pols* griega es una comunidad unida por las costumbres. Es un *Ethnos*, término significa gente acostumbrada a

¹³⁶ Vid. Homero, *La Iliada*, México, UNAM, 1975.

¹³⁷ Roberto Calasso, *Las bodas de Cadmo y Armonia*, Barcelona, Anagrama, 1994, p. 211.

vivir junta. De ahí la importancia que tiene la costumbre en la política de la antigua Grecia¹³⁸.

En los griegos la idea de pueblo: comunidad de hombres libres e iguales, que comparten usos y costumbres, es decir, un origen común; no tiene relación con la moderna noción de raza, deriva del culto a las deidades, de manera especial a una de ellas, la más importante para la vida política, *Diké*, la diosa justicia, quien era venerada con el culto a la igualdad y el respeto a la ley. "Hesiodo fue el primero en apelar a la divina protección de *Diké* en su lucha contra la codicia de su hermano. También Solón funda su fe política en la fuerza de *Diké*, (...) convencido de que el derecho tiene un lugar ineludible en el orden divino del mundo, no se cansa de proclamar que es imposible pasar por encima del derecho porque, en definitiva, éste sale siempre triunfante. Pronto o tarde viene el castigo y sobreviene la necesaria compensación, cuando la *hybris* humana ha traspasado los límites".¹³⁹

Diké equivale a dar a cada cual lo debido, equivale a justicia, *dikaioyne*. Aristóteles se refiere a ella como una virtud ética,¹⁴⁰ en esta medida, la justicia se deja ver como el vínculo que une a la ética con la política, es el elemento que cohesiona a la comunidad. La fortaleza de la antigua *polis* residía en ese culto, casi religioso, a la justicia, la cual se convirtió en la virtud por excelencia.

¹³⁸ Aristóteles, *Política*, en *Obras*, Aguilar, 1984, vid, Libro IV.

¹³⁹ Jaeger, Werner, *Paideia*, México, FCE, 1996, p. 141.

¹⁴⁰ *Vid.*, Aristóteles, *Ética Nicomachea*, en *Obras*, Madrid, Aguilar, Libro III.

La divina *Diké* significaba también derecho, ley e igualdad. En un principio la administración de justicia había sido impartida por los nobles, sin leyes escritas, conforme a la tradición; mas cuando vino el enriquecimiento y corrupción de éstos surgió como consecuencia el derecho escrito, un nuevo criterio de lo justo y lo injusto, donde se considera iguales a los nobles y al pueblo, donde la ciudadanía participa por igual en la distribución de los bienes públicos, ejemplo de ello es la constitución de Solón, en la cual los nobles y el pueblo se encuentran sujetos a la misma ley, cualquiera de ellos tenía la posibilidad de apelar ante el tribunal del Areópago si consideraba que había sido injuriado; en cuanto a la distribución de los cargos públicos, si bien giraba en torno a un censo, existía también el consejo de los Cuatrocientos, donde una persona no podía ser dos veces consejero sin que antes hubiesen sido electos todos los demás.¹⁴¹ La ley escrita se convertiría en el alma de la *polis*, "El pueblo debe luchar por su ley como por sus murallas, dice Heráclito¹⁴²." La diosa justicia, *Diké*, regía la vida ciudadana y articulaba las relaciones sociales y políticas en la antigua Grecia.

La comunidad fundada en el parentesco sanguíneo no fue concebida por los pueblos antiguos, sino por los Estados modernos; sin embargo, sus antecedentes se remontan a la Edad Media. Uno, el más importante quizá, es la transmisión hereditaria del poder, el

¹⁴¹ Vid., Aristóteles., *Constitución de Atenas*, en *Obras*, Madrid, Aguilar, 1982, cap. 4-8.

¹⁴² Jaeger, Werner, *Paideia*, México, FCE, 1996, p. 113.

linaje, la sangre noble. Una vez que fue concebida la teoría del derecho divino de los reyes, en la cual el pueblo desaparece como fuente de poder, la nobleza se convirtió en el pueblo elegido, únicamente los nobles, por derecho de sangre, podían acceder al ejercicio de las magistraturas, de esta manera garantizaban el monopolio del poder político.

La sangre había sido uno de los objetos tabú desde tiempos inmemoriales. El tabú estaba basado en la creencia de que "el alma o la vida del animal estaba en la sangre o era la sangre misma, ... todo sitio donde cayera se convertía en lugar sagrado o tabuado".¹⁴³ Esta añeja creencia sirvió para legitimar los derechos de sangre de la aristocracia medieval. Nobles de sangre azul y, por ello mismo, diferentes y superiores al resto de la comunidad. Una diferencia de carácter biológico que marginaba al pueblo común y lo mantenía en una condición de inferioridad.

La nobleza es una especie de comunidad fundada en los lazos sanguíneos. Los títulos nobiliarios no se adquirían por méritos propios, como en la antigua república romana, sino por derecho de sangre. En esta medida, la pureza de sangre, de linaje, era lo que confería el derecho a participar del poder político. Occidente se opuso a que los criollos participaran en las instituciones de poder del Nuevo Mundo, ya fueran éstas laicas o religiosas, argumentando que "aunque hubiesen nacido de padres blancos y

puros, han sido amamantados por hayas indias en su infancia, de modo que su sangre se ha contaminado para toda la vida".¹⁴⁴ La pureza de sangre tiene una estrecha relación con la conservación del poder político. Alessandro Valignano, el gran reformador de la misión jesuita en Asia, se opone vehementemente a la admisión de indios y euroindios al sacerdocio: "todas estas razas oscuras son muy estúpidas y viciosas, y tienen el más bajo espíritu (...) En cuanto a los mestizos y castizos debemos recibir muy pocos o ninguno, especialmente en lo tocante a los mestizos, ya que cuanto más sangre nativa tengan más se asemejaran a los indios y serán menos estimados por los portugueses".¹⁴⁵ La superioridad racial aparece ya aquí en su plena expresión. La raza blanca es superior a todas las demás, lo cual le confiere el derecho a reinar sobre el orbe todo.

El término de raza, antes de ser planteado como origen común de un pueblo, fue utilizado por pequeños grupos para mantener el monopolio del poder. Otro ejemplo, quizá más ilustrativo, es la persecución de judíos durante las Cruzadas. En el Concilio de Letrán de 1215 se dispuso que los judíos debían ser separados de todas las funciones civiles y militares y de la tenencia de la tierra. "El odio contra los judíos se había convertido en una enfermedad epidémica en las masas europeas... (sin embargo) cualquier judío,

¹⁴³ Frazer, James George, *La rama dorada*, México, FCE, 1998, pp. 272-274.

¹⁴⁴ Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas*, México, FCE, 1997, p. 94

¹⁴⁵ *Ibidem*.

prestamista o no, podía escapar de la matanza si aceptaba ser bautizado, pues se creía que el bautismo purificaba infaliblemente su naturaleza demoníaca".¹⁴⁶ En este caso la matanza de judíos se realiza en un tiempo en el cual la Iglesia católica se empeña en construir un Imperio universal fundado en la religión; es por esta razón que aquellos judíos que se convirtieran al catolicismo salvaban la vida. Más tarde, en los siglos XV y XVI, se llegó a hablar de la sangre judía. Un judío converso requería de dos generaciones para purificar su sangre.

Los argumentos de la pureza de sangre fueron utilizados para la conservación del poder político. El mejor ejemplo de esto lo proporciona Boulainvillers, *La nobleza Francesa* dice, "tienen su origen en los francos, los invasores y conquistadores germanos; la masa del pueblo pertenece a los subyugados, a los siervos que perdieron todo derecho a la vida independiente. Los verdaderos franceses... encarnados en nuestros días en la nobleza y sus partidarios, son hijos de hombres libres; los antiguos esclavos y todas las razas empleadas igualmente en el trabajo por sus señores son los padres del Tercer Estado".¹⁴⁷ Inmediatamente vendría Gobineau a reforzar esta teoría racial: "la raza lo es todo, todas las demás fuerzas no son nada. Carecen de valor y significación ... Si

¹⁴⁶ Norman Cohn, *En pos del milenio*, Barcelona, Alianza Universidad, 1997, p.78.

¹⁴⁷ Ernest Cassirer, *El mito del Estado*, México, FCE, 1985, p. 271

algún poder tienen, no es un poder autónomo, les es conferido por su soberano y superior: la raza omnipotente".¹⁴⁸

En pleno siglo XVIII, mucho antes que apareciera la Alemania nazi, la teoría de la desigualdad racial había sido concebida. La nación apenas si veía sus primeras luces, las nociones de raza y cultura estaban por fusionarse en un solo ente para dar lugar al advenimiento del nacionalismo.

Fichte, uno de los padres fundadores de la nación alemana, relega a un segundo término el aspecto racial, pero hace especial énfasis en la cuestión cultural. Para él el pueblo es una comunidad lingüística: "se llama pueblo a una comunidad de hombres que viven juntos, que sufren las mismas influencias externas en su órgano de fonación y que continúan desarrollando su lengua en comunicación permanente".¹⁴⁹ No son los pueblos "quienes forman la lengua, sino que es la lengua la que forma a ellos".¹⁵⁰ Para Fichte la pureza racial no es fundamental en el origen de los pueblos, pues en mayor o menor medida, estos se han mezclado a lo largo de la historia. Lo importante es mantener una lengua originaria, pues el conocimiento se transmite a través de la lengua. En lugar de un proyecto racial, Fichte concibe un proyecto cultural fundado en la educación: los alemanes poseen una lengua pura, tan antigua como la griega, por ello están llamados a ser un pueblo superior, ya que

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 275.

¹⁴⁹ Fichte, *Discursos a la nación alemana*, Madrid, Tecnos, p. 67

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 72.

la pureza de su lengua les permite una mayor capacidad de abstracción, un mayor intelecto.

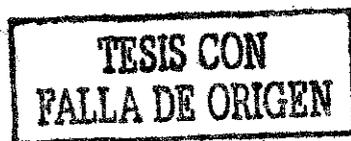
Las teorías raciales comenzarían a florecer en la segunda mitad del siglo XIX, justo cuando las campañas de colonización sobre África y Asia se incrementan, en la Alemania nazi alcanzarían su máximo esplendor. El racismo emerge como una patología de la modernidad.

La noción de raza, lejos de estar vinculada con la biología y la genética, se relaciona directamente con el poder, se trata de una construcción puramente cultural. Basta con preguntarnos por el origen de la palabra para saber que ésta no es más que un artificio de la modernidad.

El término de raza tiene un origen incierto y confuso, no existe en el griego, ni en el latín, ni en el hebreo, en ninguna lengua antigua. Debido a ello se han dado varias etimologías probables. Para unos, raza deriva de la palabra latina *radix*, que quiere decir raíz, o de *radiux*, rayo. Para otros su origen se remonta al sánscrito, deriva de la palabra *ra*, que denota limitación, alcance o posesión.¹⁵¹ Empero, lo más probable es que raza derive de "la voz arábica *ra's*, que significa cabeza, origen y, por extensión metafórica, tronco de generación. El vocablo pasó del sur de España al resto de la península para significar *res* y *raza* de ganado".¹⁵²

¹⁵¹ Vid. Fernando Ortiz, *Raza, voz de mala cuna y mala vida*, en Cuadernos Americanos, año IV, Núm. 5, México, sep-oct, 1945, p. 85 y sigs.

¹⁵² *Ibidem*, p. 87



En un principio la palabra raza fue utilizada con los animales, de manera especial con el ganado, con ella clasificaban a los animales según sus cualidades y origen, más tarde “los mercaderes orientales, moros, turcos, árabes y hebreos, que en Ibiza, Venecia, Berbería, Egipto, Constantinopla y Arabia negociaban con el tráfico de esclavos tan diversos, los clasificaban según su raza, empleando la voz semita *ras*, que indica cabeza u origen, es decir, sus antecedentes genéticos”.¹⁵³ Los tratantes de esclavos llegaron a ser tan expertos que con un rápido examen del esclavo en venta sabían cuales eran sus características físicas y psíquicas.

El descubrimiento de América trajo consigo la expansión del mercado, el comercio de esclavos llegó a todas las partes del mundo y con él también la palabra *raza*, la cual se encuentra en todas las lenguas modernas. Este es el origen de la raza, vil y despreciable como cualquier forma de racismo.

Hasta el siglo XVIII, la noción de raza fue utilizada siempre en forma despectiva, empleada únicamente con los animales y los esclavos, no se le atribuía ni gloria ni virtud, ni patrimonio cultural alguno. Entre los hombres libres y, de manera especial entre los nobles, se hablaba de linaje, término que remitía a los legados culturales de los antepasados, el linaje era sinónimo de honor y libertad, la raza de esclavitud y vileza.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 93.

Si bien la difusión universal de la idea de raza se debe al mercado, la aceptación, también universal, ha sido por obra de científicos, filósofos y literatos, que en el siglo XIX hicieron de ésta la esencia de la nación. El término de raza, denotaba origen y lugar de procedencia, ofrecía a los revolucionarios el arma idónea para derrocar al antiguo régimen, pues en tanto que origen y lugar de procedencia todos eran franceses, alemanes o italianos. En este sentido, la raza aparece como un elemento capaz de borrar la desigualdad social y política, pronto se constituiría en el fundamento de las modernas sociedades democráticas y de los movimientos nacionalistas.

La idea de raza hizo posible la construcción del Estado nacional, dio los argumentos para que países enteros o pequeños grupos de individuos legitimaran su dominación, abrió también las puertas para dar paso a las políticas xenófobas y al exterminio genocida; el pueblo común encontró en ella tan sólo una aparente realización de la utopía de la sociedad igualitaria.

VI Nacionalismo y Totalitarismo

Desde el siglo XIX hasta nuestros días el nacionalismo acompaña a nuestras sociedades; a él se asocian, por un lado, la libertad y la resistencia a la opresión, por otro, las formas más bestiales de exterminio y dominación. El régimen totalitario de la Alemania nazi emana de un nacionalismo exacerbado. De manera análoga, el fascismo italiano tiene como base al nacionalismo.

La dicotomía libertad dominación se encuentra siempre presente en los movimientos nacionalistas, generados y alimentados, normalmente, por el peligro o amenaza que pesa sobre la comunidad toda: un agente extraño que posee la capacidad para dominar y destruir a la comunidad; el extranjero que amenaza la existencia de la nación.

En los casos de Alemania e Italia el enemigo estaba a la vista de todos. Italia, aun cuando había firmado una alianza político militar con las potencias centrales, al momento de iniciar la guerra permanece al margen de ésta. Luego, en 1915, por el Tratado de Londres en el que se le promete una serie de territorios, entre otros, la Frontera de Brenner, las Islas de Cherso, la parte norte de Dalmacia hasta Cabo Planca con las Islas adyacentes, acuerda participar en la guerra junto con los aliados. Una vez terminada la conflagración mundial, las potencias vencedoras se niegan a

cumplir con los compromisos del Tratado de Londres, debido a que Italia pretendía territorios que no fueron acordados: Fiume y la Anatolia Turca. La inversión que Italia había realizado en la guerra no tuvo fruto alguno. El sistema internacional de comercio se encontraba paralizado. Las deudas contraídas con los aliados y la crisis económica agobiaban a Italia en su conjunto. Italia había luchado en el bloque victorioso, pero sus aliados: Inglaterra, Francia y EUA, le dieron trato de país vencido.¹⁵⁴

Para los italianos era evidente que el causante de sus males y padecimientos había sido el extranjero; Inglaterra, Francia y EUA, quienes al romper el pacto de 1915 traicionaban a Italia. En este contexto surge el fascismo italiano de los años veinte. Un nacionalismo exacerbado, que identifica y unifica a los ciudadanos por encima de cualquier diferencia, sea ésta cultural, religiosa o de clase social. Unificación que se efectúa para resistir a la fuerza y opresión del aquel enemigo previamente identificado.

El llamado a la defensa de la nación es a la vista de todos una convocatoria a luchar por la libertad, la independencia y la soberanía nacional. Sin embargo, en el fondo es también la defensa de una estructura de poder y un conjunto de valores específicos. Valores que bien pueden ser antidemocráticos, en este caso lo eran; bien puede tratarse de una estructura de poder que legitime la

¹⁵⁴ Parker, *Europa 1918-1945*, México, Siglo XXI, 1990, *vid.* pp. 24-28.

injusticia y la dominación de un grupo o clase social sobre el resto de la comunidad.

Renan decía que "la esencia de una nación está en que todos los individuos tengan muchas cosas en común y también en que todos hayan olvidado muchas cosas".¹⁵⁵ De manera análoga puede decirse que la esencia del nacionalismo está en que todos tengan muchas cosas en común y en que hayan olvidado muchas cosas: la injusticia, la opresión y la desigualdad social, política y económica, existente al interior del propio Estado; pero al mismo tiempo es necesario que todos tengan muchas cosas en común.

Los habitantes de la Italia fascista compartían muchas cosas: la destrucción que dejó tras de sí la guerra mundial, el dolor de haber perdido a un familiar o un conacional en los campos de batalla, la crisis económica, la pobreza generalizada, pero sobretodo a ese enemigo causante de las desgracias padecidas.

El caso de Alemania es análogo. El sistema de alianzas político militares de Bismarck, los conflictos en Marruecos y la política expansionista y colonialista de Alemania, todo ello estaba de acuerdo a la política internacional del siglo XIX, cuyo principal eje de movimiento era la guerra. Inglaterra y Francia, las dos potencias coloniales de aquel entonces, habían utilizado el mismo medio. Sin embargo, cuando Alemania inicia su carrera expansionista, la mayor parte de los territorios ya han sido

conquistados por occidente. De tal suerte que para adquirir colonias e incrementar sus dominios, y así estar en un plano de igualdad con las grandes potencias, necesariamente, tendría que entrar en guerra con algún país de Europa. La guerra contra Francia o Inglaterra parecía inevitable, pues juntas poseían la mayor parte de África y grandes extensiones territoriales en Asia y América. El sistema de alianzas político militares del siglo XIX y principios del XX preparaba el camino para la guerra mundial: por un lado se unieron Alemania, Austria-Hungría e Italia; por otro, Serbia y Rusia habían firmado un pacto de mutua defensa, lo mismo hicieron Rusia y Francia, Francia e Inglaterra, Inglaterra y Japón. Un conflicto bélico entre cualquiera de estos Estados podría desencadenar la guerra. En efecto, así sucede, el asesinato del Archiduque Francisco Fernando, heredero a la corona de Austria-Hungría, es tan sólo el catalizador que precipita la conflagración mundial.

No hay culpables o todos son culpables. La Primera Guerra Mundial es consecuencia de un proceso y una política de colonización instaurados a través de un siglo entero. Sin embargo, en el Tratado de Versalles, Alemania aparece como la responsable de la guerra: pierde sus colonias, sus fronteras son reubicadas, con lo cual pierde importantes territorios, su ejército es reducido

¹⁵⁶ Renan, Ernest, *Qu'est-ce qu'une nation?* Paris, Presses Pocket, 1992, p. 42

drásticamente, además, Alemania tiene que pagar los daños de Guerra.¹⁵⁶

No hay duda para los alemanes de aquella época que sus desgracias son a causa del extranjero: el enemigo de la nación, quien no conforme con haberla derrotado, elabora tratados e instrumenta políticas para sojuzgar y destruir lentamente al pueblo alemán. En este entorno y después de los estragos ocasionados por la crisis del 29, aparece Hitler con un movimiento nacionalista llamado nazismo.

El extranjero, el enemigo de la nación, amenaza con destruirla. La nación debe ser salvada y su enemigo aniquilado. Cuando las cosas han llegado a este extremo, la naturaleza misma de la guerra cambia. Clausewitz había señalado que "la guerra es la continuación de la política por otros medios":¹⁵⁷ las armas. El fin de la guerra no es la destrucción en sí misma, sino "imponer la voluntad al enemigo".¹⁵⁸

Hasta el siglo XIX la guerra había sido un excelente medio de adquisición de riquezas; al igual que el comercio es una forma de adquirir riquezas.¹⁵⁹ Por medio de ella se obtienen territorios recursos materiales y fuerza de trabajo gratuita, por ende esclava. La inversión que implica los gastos de guerra es muy inferior a los bienes económicos y políticos adquiridos a través de ésta, a grado

¹⁵⁶ Parker, *Europa 1918-1945*, op. cit. vid. Cáp. I.

¹⁵⁷ Clausewitz, k. *De la Guerra*, México, Diógenes, 1983, Vol. I, p. 58.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

tal que puede afirmarse que hay guerras sin imperios, mas nunca imperios sin guerras. Que mejor ilustración que las interminables guerras coloniales del siglo XIX.

El nacionalismo exacerbado cambiaría la naturaleza de la guerra, en este caso su fin sí es la destrucción. La nación debe ser salvada y su enemigo aniquilado, mas debe también ser un enemigo aniquilable. El genocidio aparece por primera vez en la historia como una razón de estado.

La matanza de judíos en la Alemania Nazi es vista como una razón de estado, "El judío presenta al antisemitista de las épocas democráticas el material imaginario de otra imagen repulsiva: el enemigo de la nación (...). No tiene otra atadura al mundo que el dinero (...). Es el burgués reducido a su esencia, que en su afán de ser rico (...), ofrece un chivo expiatorio ideal tanto a los nacionalismos excluyentes como al resentimiento de los pobres".¹⁶⁰ El judío se convierte en el símbolo del capital internacional que amenaza la integridad nacional, en el extranjero por excelencia, pues en su calidad de pueblo errante no tiene nacionalidad alguna. Es el blanco de todos los odios y resentimientos de la Alemania nazi.

En la ideología nazi el judío debía ser exterminado para salvar al pueblo alemán, aparece como un germen, un virus altamente

¹⁵⁹ Aristóteles, *Política*, en *Obras*, Madrid, Aguilar, 1984, vid. 1256b.

¹⁶⁰ Furet, F, *El pasado de una ilusión*, México, FCE, 1996, p. 58.

nocivo, un elemento contaminante e infeccioso, que debe ser extirpado del cuerpo social. Las analogías médicas fueron utilizadas para legitimar la matanza, a los ojos de las elites nazis se trataba de una operación quirúrgica, necesaria para obtener la cura: salud y muerte, una como consecuencia de la otra. El exterminio del órgano gangrenoso era inevitable para preservar la salud racial del pueblo alemán.

Cuando la muerte ha sido concebida como única solución, justo en ese momento, aparece el genocidio como Razón de Estado. Es entonces que tienen lugar las guerras de exterminio, cuya única finalidad es la destrucción del enemigo, para así salvar y purificar a la nación, manteniéndola, de esta forma, libre de los agentes contaminantes que la corroen y destruyen.

El siglo XX, con el advenimiento del fascismo, ve nacer a una especie de despotismo, que supera en mucho a las bestialidades cometidas en las tiranías que le anteceden. Regímenes inéditos, los antiguos conceptos de tiranía y despotismo no son suficientes para explicarlos. En los años veinte, para designar a estos regímenes comienza a utilizarse el adjetivo totalitario, de manera especial en Italia por los admiradores del fascismo. Ciertamente a partir de la Guerra Fría dicho término sería utilizado con fines propagandistas contra la URSS y, de esta manera, equiparar al régimen comunista con la Alemania nazi, razón por la cual hoy puede ser un término cargado de ideología, usado indiscriminadamente para adjetivar

diversas políticas consideradas antidemocráticas. Sin embargo, "el concepto de totalitarismo no es una invención tardía de los propagandistas de la Guerra Fría, destinada a deshonrar a la Unión Soviética al homologarla a la Alemania nazi (...). El adjetivo totalitario se volvió de uso corriente en el periodo entre las dos guerras para designar un tipo de régimen hasta entonces inédito".¹⁶¹ En los discursos de Mussolini puede encontrarse la frase "nuestra feroz voluntad totalitaria".¹⁶² Frase que exaltaba e identificaba a sus seguidores.

"La omnipresencia de la voluntad totalitaria no solo se trata del poder absoluto de un déspota no sometido a la leyes, sino de un Estado que controla toda la vida social por la integración de los individuos que hay en su seno".¹⁶³ Una especie de Leviatan compuesta por la integración voluntaria de miles o millones de individuos, los cuales han renunciado al poder que la naturaleza les confiere para depositarlo en ese hombre artificial que Hobbes llamó Estado, propietario del poder soberano, poder que en palabras de Bodino es absoluto, perpetuo e ilimitado. "La tierra, el mar y el aire fueron todos recursos legítimamente asignados a la autoridad soberana de los Estados, la única condición era que todo Estado poseyera un territorio y ejerciera un control efectivo sobre él".¹⁶⁴

¹⁶¹ Furet, F., *El pasado de una ilusión*, op. cit. p. 186.

¹⁶² *Ibidem*, p. 184.

¹⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁴ Held, David, *la democracia en el orden global*, Barcelona, Paidós, 1997, P. 103.

El totalitarismo revela, en su forma más pura y nítida, el poder de las modernas naciones. El caso de Alemania es un tanto más ilustrativo. Las matanzas bajo supervisión médica y las múltiples investigaciones médicas, biológicas y psicológicas que los científicos hacían en sus víctimas muestran que el mayor anhelo de la Alemania nazi "era el control total sobre la vida y la muerte y, por cierto, el control sobre el proceso de la evolución. Haciendo un amplio uso del darwinismo de la selección; los nazis trataron de asumir las funciones de la naturaleza (la selección natural) y de Dios (el Señor da y el Señor quita), orquestando sus propias selecciones, sus propias versiones de la selección humana".¹⁶⁵

Las matanzas se cometieron en nombre del interés nacional, por razones de Estado, en este caso del alemán. Razones de Estado, actos del poder soberano, y con frecuencia, señala Hobbes, ocurre que una multitud o "un súbdito pueda ser condenado a muerte por el poder soberano y, sin embargo, éste no hace nada malo (...), en los Estados y repúblicas que no dependen una de otra, cada una de estas instituciones (y no cada hombre) tiene una absoluta libertad de hacer lo que estime (es decir lo que el hombre o la asamblea que lo representa estime) más conducente a su beneficio".¹⁶⁶ El poder soberano está facultado para decidir sobre la vida y muerte de sus súbditos. Razón por la cual únicamente los Estados cometen

¹⁶⁵ Lifton, Jay Robert, *las matanzas bajo ... op. cit.* p.53.

¹⁶⁶ Hobbes, *Leviatan*, México, FCE, 1998, págs. 174-175.



genocidio; por eso mismo la Asamblea General de las Naciones Unidas "ha declarado que el genocidio es un delito internacional".¹⁶⁷ Si se tratara de un delito entre particulares éste sería juzgado como un asesinato múltiple y sería competencia de los tribunales civiles. Empero, debido a que el genocidio es un acto del poder político del Estado, éste atañe a la justicia internacional y, como los Estados son libres y soberanos, el genocidio invariablemente queda impune; se puede juzgar a individuos particulares como criminales de guerra, pero esto sólo para descargar las culpas de la nación, pues mientras los Estados sigan siendo propietarios de ese poder absoluto y perpetuo tendrán el poder de vida y muerte. Hay que forzar a los Estados, dice Kant, a tomar "la misma resolución a la que se vio forzado, tan a su pesar suyo, el hombre salvaje, esto es: renunciar a su brutal libertad y buscar paz y seguridad en el marco de una constitución".¹⁶⁸

El nacionalismo preparó el camino para el advenimiento del totalitarismo y abrió las puertas al genocidio. ¿Por qué el nacionalismo llegó a convertirse en una fuerza tan poderosa, capaz de unificar a los individuos de una comunidad y de llevarlos a actuar como si se tratara de un solo individuo?

Ernest Gellner, siguiendo la argumentación de Renan, sostiene que quizá el rasgo distintivo de una nación sea "el anonimato de

¹⁶⁷ Vid. ONU, *Convención para la prevención y sanción del delito de genocidio*, en Diario Oficial, 11 de octubre de 1952.

sus miembros. Una nación es un gran conjunto de hombres de tal condición que sus miembros se identifican con la colectividad sin conocerse personalmente y sin identificarse de una manera importante con subgrupos de esa colectividad".¹⁶⁹ Una especie de anonimato que proviene de la identidad entre individuo y comunidad, donde cada individuo entra en un plano de estricta igualdad con los demás, la cual queda simbolizada por la nacionalidad: todos igualmente franceses, alemanes o mexicanos. El individuo se diluye en la colectividad y es ésta la que actúa como si fuera un todo homogéneo y monolítico. Es una especie de despersonalización que lleva a la integración de todos los miembros de la comunidad para formar, de esta manera, a ese hombre artificial, al cual Hobbes llamó Estado, y nosotros podríamos agregar el término de nación: Estado-nación.

Renan plantea que "el olvido y el error histórico son factores esenciales en la creación de una nación, tan es así que el progreso de los estudios históricos es frecuentemente un peligro para la nacionalidad".¹⁷⁰ Olvido y recuerdo aparecen como elementos constitutivos de la nación. Quizá por ello Renan dice que "la esencia de una nación está en que todos los individuos tengan muchas cosas en común y también en que todos hayan olvidado muchas cosas. Todo ciudadano francés, debe haber olvidado la

¹⁶⁸ Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, en *Ensayistas alemanes*, México, CNCyA, 1995, p. 60.

¹⁶⁹ Gellner Ernest, *Cultura, identidad y política*, Barcelona, Gedisa, 1998, p. 17.

Noche de San Bartolomé, las matanzas de Mediodía en el siglo VIII".¹⁷¹ Olvido y recuerdo son elementos constitutivos de la historia, y de manera especial de las historias nacionales, donde se relatan los acontecimientos comunes a un pueblo, un origen, una lengua, una raza, símbolos, usos y costumbres, que crean la identidad nacional, los cuales señalan qué es lo propio y qué lo ajeno y extraño a la nación. Historias que omiten los sucesos que obstaculizan la integración social y la construcción de la identidad. Por esta razón Renan afirmaba que *todo ciudadano francés debe haber olvidado la Noche de San Bartolomé*, pues la exaltación de las guerras fratricidas tienden a la desintegración social. Debe haber olvidado mas no ha olvidado, debe olvidar para construir la historia nacional, pues, "la nación moderna es un resultado histórico de una serie de hechos que convergen en el mismo sentido",¹⁷² mas no debe borrar de su mente el recuerdo y el dolor de los hechos sangrientos que llevan a la desintegración, porque estos fortalecen la unidad nacional.

¹⁷⁰ Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?* op. cit. p.41.

¹⁷¹ *Ibidem.*

¹⁷² *Ibidem.*

VII ¿Por qué resurge la intolerancia?

Después de la Segunda Guerra Mundial se llegó a pensar que las matanzas por cuestiones étnicas, raciales o religiosas, habían sido una pesadilla en la historia de la humanidad; sin embargo, en los años recientes por doquier florece la xenofobia y la intolerancia. Los movimientos nacionalistas y racistas han vuelto al escenario político internacional. Basta recordar las matanzas y las limpiezas étnicas en África y en los Balcanes. La nación, la raza, la pertenencia étnica o la religión, adquieren cada vez mayor importancia y significación en la identidad de las personas, lo cual lleva al resurgimiento del particularismo cultural. En el afán de preservar la autenticidad y originalidad de la cultura se niega toda posibilidad de diálogo y se abre la puerta a la intolerancia.

Ahora bien, es posible identificar tres acontecimientos que contribuyen grandemente al resurgimiento de la intolerancia. El primero es la inmigración masiva de trabajadores a los países industrializados a partir de 1987. El inmigrante aparece como el nuevo chivo expiatorio, a semejanza de los judíos de los años 30, "los inmigrantes se han convertido en los aparentes responsables de todos los males sociales, desde el paro hasta la inseguridad ciudadana. Y sus hábitos religiosos, como el islamismo, están jugando en algunos países el mismo papel aterrador que ejercía el

comunismo entre las clases medias europeas del primer tercio de siglo".¹⁷³

El inmigrante, el extranjero, aquel que por definición es portador de una cultura diferente, vuelve a ser identificado como el enemigo que amenaza la integridad y la existencia de la nación.

Un segundo acontecimiento lo constituye la caída del bloque socialista. La Guerra Fría mantenía cohesionados a los Estados e individuos en dos bloques. Los dirigentes de ambos bandos no sólo la aceptan como una guerra ideológica, sino que hacen de ella su filosofía. La Unión Soviética no tiene que ir muy lejos en el arsenal de sus ideas para condenar al imperialismo. "Stalin esgrime la amenaza de un nuevo fascismo que sería el retoño del imperialismo estadounidense, para volver contra su aliado de ayer todo el enorme aparato del que se sirviera en la batalla contra Hitler. Truman, por el contrario, denuncia a la Unión Soviética como la potencia sucesora de la Alemania nazi".¹⁷⁴ Unos y otros se identifican mutuamente como enemigos y esta figura enigmática es la que permite la cohesión de las sociedades, tanto en su interior como en su exterior. "Durante la guerra fría los hombres de ambos bandos se tenían miedo, pero no se odiaban. Y aunque se odiaran, no lo hacían por lo que eran sino por lo que pensaban. Los comunistas y los anticomunistas no se reprochaban los unos a los

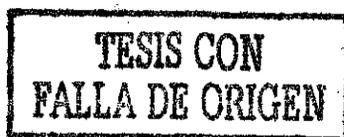
¹⁷³ Florentín, M., *Guía de la Europa Negra, setenta años de la extrema derecha*, Barcelona, 1993, p. 22

¹⁷⁴ Furet, F., *op. cit.*, p. 452.

otros el ser del norte o del sur, negros o blancos, musulmanes shiíes o católicos armenios, cristianos integristas o judíos ortodoxos (...). Las ideologías tienen en común con los imperios que federalizan la diversidad en su campo de acción. Es incluso una de la buenas, y raras, ventajas que tienen".¹⁷⁵

El fin de la Guerra Fría y la caída del socialismo han generado una crisis de valores. Se ha perdido la utopía igualitaria que durante mucho tiempo fue vista en el comunismo. Muchos intelectuales y simpatizantes de la izquierda han quedado en la orfandad, pues el pensamiento socialista, entre otras cosas, permitía la crítica al sistema capitalista, hoy los argumentos comunistas, que antaño ganaban adeptos entre la juventud, parecen derrumbarse por sí mismos. Este vacío de ideas hace que se vuelva la vista hacia el pasado, hacia la tradición, en busca de nuevas utopías y argumentos que permitan denunciar y criticar la injusticia social y política de los actuales estados. Sin embargo, esto no es lo más grave, pues la caída del socialismo trae consigo la muerte del enemigo identificado, de ese gran Otro que hacía posible la cohesión nacional y supranacional de los países capitalistas. En este sentido, la crisis del socialismo es también la crisis del liberalismo y del Estado de derecho, pues la denuncia de las injusticias, la crítica y las nuevas alternativas de sociedad son planteadas a partir de la tradición y de la reivindicación de las

¹⁷⁵ Florentín, M. *op. cit.* p. 23.



diferencias culturales, que claman como un principio de justicia a los derechos colectivos y diferenciados; es decir, la puesta en escena de un orden jurídico desigual y colectivo.

“El hundimiento del comunismo ha sido uno de los elementos fundamentales que ha propiciado la ola de inestabilidad y de odios raciales y nacionalistas”.¹⁷⁶ Esto no quiere decir que anteriormente no existieran, sino que al calor de la guerra fría y bajo la hegemonía de la ideología, sea esta liberal o comunista, dichos odios permanecían difuminados. La ideología es otra forma de identidad colectiva. El autodefinirse como liberal o como socialista implica la aceptación de toda una serie de valores e ideas que determinan una forma de ver al mundo, de pensar y actuar. En este sentido, la crisis de las ideologías que se manifiesta con el fin de la Guerra Fría es al mismo tiempo una crisis identitaria, la cual parece encontrar su cause en la proliferación del particularismo cultural y en el culto a los orígenes míticos que revive a la xenofobia y a la intolerancia.

La crisis del liberalismo se ve agravada por el proceso de globalización que viven las sociedades modernas, el cual puede ser identificado como otro de los principales catalizadores que propician el resurgimiento de la intolerancia. La globalización es la forma que hoy adopta el comercio internacional. Es un fenómeno que altera no sólo la estructura económica de los Estados, trae consigo también cambios culturales y políticos, pues el comercio

acerca a las naciones, diluye sus fronteras. "La historia del comercio es la de la comunicación de los pueblos. Sus diversas destrucciones, el flujo y reflujo de habitantes, su crecimiento y ruina, constituyen los acontecimientos principales de la historia del comercio".¹⁷⁷ "El comercio ha hecho que se conozcan en todas las partes las costumbres de las diferentes naciones".¹⁷⁸ En la misma naturaleza del comercio reside el intercambio cultural. Intercambio que se ve fortalecido con la globalización, pues ésta plantea como primer punto la eliminación de las barreras, es decir, de las fronteras comerciales. Empero, esa eliminación de barreras comerciales implica el relajamiento de las fronteras políticas y culturales. La mutua dependencia económica lleva a que se adopten políticas económicas comunes: garantías al capital y a la inversión, gastos públicos y subsidios sociales análogos; una crisis económica en cualquiera de los países miembros del bloque comercial afectaría a la comunidad en su conjunto. De esta forma, las decisiones que anteriormente tomaba la ciudadanía y sus representantes se desplazan a un ámbito supranacional. Los ciudadanos pueden elegir a sus representantes, pero ahora ni unos ni otros tienen soberanía sobre todas las materias del Estado.

El proceso de globalización viene acompañado de la crisis del Estado nacional, paradójicamente, de la crisis de la universalidad,

¹⁷⁶ *Ibidem*.

¹⁷⁷ Montesquieu, *Del Espíritu de las Leyes*, México, Porrúa, 1982, p. 226.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 214.

que encuentra como respuesta el florecimiento del particularismo cultural y la reivindicación de las diferencias, que exige un orden jurídico desigual.

La inmigración masiva de trabajadores a los países industrializados, el fin de la Guerra Fría y el proceso de Globalización, son catalizadores que precipitan el resurgimiento de la intolerancia y la xenofobia, mas no son la causa, pues esta reside en la esencia narcisista de las identidades colectivas, en los procesos sociales y políticos que desencadenan el deseo de autenticidad y originalidad que lleva a la exclusión del otro, y que se manifiesta en la férrea voluntad de mantener las diferencias, para así preservar la pureza de la raza, la pureza cultural, sin mezcla de elementos extraños que la contaminan y degradan.

El problema que afrontan nuestras sociedades aparece ahora en su justa dimensión. Los derechos diferenciados que reclaman para sí las minorías, competen también a las mayorías nacionales, pues éstas igualmente exigen el derecho a preservar su cultura, la cual han visto amenazada por la presencia del inmigrante, del extranjero. Los argumentos para justificar la intolerancia y desencadenar el odio sobran: los inmigrantes llegan en busca de empleo o asilo político, y al poco tiempo comienza a hacer uso de los servicios públicos que la ciudadanía paga con sus impuestos, los hijos de inmigrantes, hijos de extranjero a fin de cuentas, pretenden tener los mismos derechos que los nacionales, empleo, educación,

salud y participación en los cargos públicos. El extranjero nuevamente aparece como el causante de los males que aquejan a la ciudadanía. En este entorno los procesos sociales y políticos son inseparables de la fragmentación cultural y la identidad se convierte en un instrumento de lucha para obtener benéficos sociales, económicos y políticos.

Una sociedad, cualquiera que está sea, requiere como condición necesaria de existencia ciertos niveles de integración que permitan la convivencia pacífica entre los individuos que la componen. En este sentido, "la identidad social se concibe como la vertiente positiva de la integración. Es la manera como el actor interioriza los roles y el *status* que le son impuestos o que ha adquirido y a los cuales somete su personalidad social ... La identidad enmarca al principio de unidad de las orientaciones normativas, más allá de la diversidad de los roles".¹⁷⁹ La pertenencia a un grupo implica la identidad en su forma de integración, y ésta determina, en cierta forma, los elementos importantes de su personalidad, al estar integrado a un grupo comparte con él normas, valores y creencias comunes, en los cuales encuentra su personalidad y, al mismo tiempo, también su diferencia respecto de otras entidades colectivas, en este caso, comunidades políticas. Empero, estas entidades también pueden ser

¹⁷⁹ Dubet, François, *De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto*, en Estudios Sociológicos, Vol. 21, México, 1989, p. 520-521.

grupos dentro de una sociedad, que en mayor o menor medida se encuentran integrados a ella.

La identidad en su forma de integración supone una sociedad más o menos homogénea, la cual no siempre se verifica en la práctica, mucho menos aun en tiempos de crisis, pues la sociedad, en tanto que un todo compuesto de partes, cada una con funciones distintas, implica la igualdad y la desigualdad a un mismo tiempo. La igualdad que fomenta la integración, la desigualdad que marca la diferencia entre las distintas partes y que en momentos críticos fomenta la desintegración: la construcción de nuevas identidades, nuevas formas de integración al interior de la misma sociedad. Es aquí que surge la identidad en su forma de estrategia o recurso, la cual no es distinta en naturaleza a la identidad como integración, "lo que separa a esas dos formas de identidad es su uso social, ya que una está sometida a un principio de integración y la otra a un principio de estrategia ... medio para la acción en busca de ciertas ventajas".¹⁸⁰ La identidad como estrategia aparece como un medio para la acción.

Según Dubet, ciertas paradojas de la identidad pueden ser comprendidas a partir de la dimensión estratégica. "Es, en efecto, sorprendente ver movimientos que defienden identidades étnicas o regionales en el momento en que esas identidades tradicionales casi han desaparecido y observar también que quienes animan esos

movimientos no son, ni de cerca, los más arraigados en la tradición que defienden. ... En este caso, la identidad es menos el objeto del movimiento que un recurso y una referencia simbólica por medio de la cual se denuncian ciertas formas de dominación social. ... Esta identidad es una opción de la acción más que una naturaleza ... se trata de una identidad étnica construida a partir de una mezcla de elementos prestados por la tradición y la vida moderna de la que el actor no hereda nada pero que decide utilizar como un estilo, encarnando una situación y una reivindicación".¹⁸¹

Hay aquí tres elementos fundamentales. Uno, la identidad como medio para la acción colectiva; dos, como denuncia de la dominación social y, tres, la identidad como una construcción cultural hecha a partir de elementos prestados por la tradición y la vida moderna. Elementos que contribuyen a explicar la problemática del multiculturalismo o la construcción de las nuevas identidades colectivas.

Las mujeres, los negros, los inmigrantes, los indios, los discapacitados y los homosexuales, son todos ellos sujetos que han padecido distintas formas de dominación social, ante las cuales, como un mecanismo de autodefensa, han construido y se han agrupado en nuevas identidades y formas de integración con fines estratégicos, el primero de ellos, denunciar la dominación de que

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 527.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 528

han sido objeto y, a través de la formación de diversas agrupaciones entre individuos que comparten la misma problemática, hacen uso de la identidad como un medio para la acción social, para de esta manera conquistar mejores condiciones de vida. Lo anterior trae consigo el fenómeno de los derechos diferenciados, pues la acción social a la que nos referimos, si bien es colectiva, remite a un grupo específico y particular que busca solucionar una problemática concreta y específica, ya no de la comunidad política en su conjunto.

Nuevas identidades que responden a conflictos sociales actuales, pero que se construyen de elementos prestados por la tradición y la modernidad. La identidad es utilizada, más que para mantener viva a una tradición, como un medio para la acción social. Identidades que, por paradójico que parezca, pretenden, a partir de los valores occidentales, mismos que niegan en nombre de la tradición, mantener viva o revivir una cultura, una tradición ya añeja y ajena a los valores de la modernidad.

El caso de los negros de EUA es, quizá, el que mejor ilustra lo anterior. Reclaman para sí el patrimonio cultural de sus antecesores, sin embargo, este no les pertenece. La religión de los antiguos pueblos africanos, su organización jerárquica de gobierno y el viejo lenguaje, en algunos casos desaparecido, no les pertenecen, se encuentran más cercanos a los valores occidentales en los que ellos han sido educados y también explotados y

dominados. Empero se ven obligados a recurrir a ese patrimonio cultural que otrora perteneció a sus ancestros para poder encontrar elementos que los identifiquen y así construir agrupaciones diversas que les permitan actuar colectivamente en busca de objetivos sociales, económicos y políticos. Se ven obligados a mezclar tradición y modernidad, negando a la segunda en nombre de la primera.

Las identidades culturales son una forma de integración social y un medio para la acción colectiva, del cual se sirven diversos grupos, en su mayoría marginados, para expresar sus demandas y exigir los derechos de que fueron privados. Derechos colectivos que buscan un orden social más igualitario, los cuales van desde autonomía y la autodeterminación, la participación política y ciertos privilegios económicos, hasta las cuestiones religiosas. Los derechos diferenciados que exigen para sí las diversas minorías ponen en crisis al orden jurídico igualitario del Estado de derecho, ponen sobre la mesa de discusiones la igualdad de derechos, ésta ha hecho más justas a nuestras sociedades o por el contrario ha incrementado la marginación y las desigualdades políticas, económicas y sociales.

VIII Conclusión: nuevos y viejos criterios de justicia

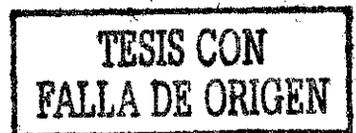
Los derechos que reclaman para sí las minorías ponen, nuevamente, sobre la mesa de discusiones la añeja polémica en torno a la justicia: ¿la justicia consiste en dar un trato igual a los iguales en las cosas que lo son y desigual a los desiguales en las cuestiones donde existe la desigualdad? ¿Hay cosa más injusta que tratar a los iguales como desiguales y a éstos como iguales? Polémica que cuestiona los criterios de justicia e igualdad del Estado de derecho y evidencia su crisis, pues dichas minorías se asumen como grupos diferentes y desde esa condición de desigualdad exigen un trato desigual: derechos específicos y diferenciados para cada minoría. Lo anterior pone en tela de juicio a la igualdad jurídica de las modernas sociedades. ¿La igualdad de derechos ha hecho más justos e igualitarios a nuestros Estados o, por el contrario, al poner en pie de igualdad a desiguales ha incrementado las diferencias existentes en la comunidad? ¿El trato desigual que reclaman las minorías constituye un mejor camino hacia la justicia social que el orden jurídico igualitario del Estado de derecho? Analicemos la primera de estas interrogantes.

La igualdad que la sociedad moderna esgrime como su fundamento ha sido y es constantemente negada por la desigualdad

en las propiedades y las riquezas producidas por la libre competencia. Desigualdad que no para en la distribución de la riqueza, se extiende sobre los espacios social, político y cultural, negando así también, *de facto*, la igualdad jurídica y política, esencia del Estado de derecho.

El mercado, en sociedades como las nuestras, cimentadas en la propiedad privada y el comercio, deviene principal escenario de la representación. El dinero, principio y fin del comercio, aparece como el símbolo de la representación, es decir, del arte de sustituir una cosa por otra. Es el elemento que hace conmensurable a todo artículo de propiedad; es la medida que cuantifica e iguala, en términos de valor numérico, a todas las cosas, borrando así las diferencias cualitativas. El dinero no es los bienes necesarios para la vida, ni los bienes suntuarios, tampoco la tierra ni los medios de producción, pero representa a todos ellos. Aún más, no es la riqueza ni el poder, es el símbolo que los representa, que los sustituye.

La representación se expande sobre todos los espacios donde se efectúa el intercambio. Esta tiene lugar en el mercado y los procesos productivos, en la política, la cultura y la educación. Cierta cantidad de dinero representa la jornada de trabajo de un asalariado, sea este obrero o profesionista. El dinero es símbolo de poder, en este sentido facilita el acceso a la política y hace posible



la dominación del capital sobre el trabajo; es también el precio de un libro, representa al conocimiento que éste esconde entre líneas.

La desigualdad en la propiedad y la distribución de la riqueza incrementa significativamente las diferencias sociales, culturales y políticas en aquellas sociedades que han hecho de la propiedad privada y el comercio uno de sus principales pilares, pues en ellas el dinero, en tanto símbolo que representa la propiedad, representa también el acceso a la cultura y la educación, y estas últimas al desarrollo de las capacidades críticas e intelectivas del ser humano, algunas de ellas imprescindibles en el ejercicio de la política. De esta forma, la igualdad que el Estado de derecho establece y garantiza es anulada, pues si bien todos tienen derecho a participar de la política y a ejercer la profesión que más les convenga, no todos disponen de los medios para hacerlo. ¿Cuáles son esos medios? En una sociedad comercial la propiedad: el dinero.

A lo anterior es menester añadir que la división y especialización del trabajo, inherente a los modernos sistemas de producción, hacen sumamente difícil la movilidad social. Cada individuo, la mayor de las veces, no por su interés personal sino por su riqueza o pobreza, su nivel cultural o educacional, queda inserto en una actividad específica, que difícilmente puede cambiar. De esta manera, la sociedad genera individuos y grupos diferentes, pues la división del trabajo reúne a los que, de una u otra forma, son semejantes. Semejantes en riqueza, educación, cultura,

profesión, oficio, etnia, etc.. A cada grupo le asigna un lugar en la comunidad. Lugares infames y denigrantes para ciertos grupos, para otros, lugares honrosos y privilegiados.

La desigualdad que reina en la sociedad moderna con frecuencia niega la igualdad jurídica y política proclamada en nuestras Constituciones. Empero, por más manifiesta que esta sea, no puede ser legitimada, pues las ideas de libertad e igualdad constituyen el fundamento de la sociedad moderna, articulan sus instituciones y hacen posible la invención del Estado de derecho. Apenas ayer la desigualdad en las propiedades y la distribución de la riqueza se situaban en el primer plano de las discusiones en torno a la justicia, hoy ocupan un lugar secundario, las diferencias culturales, debido a las cuales han sido marginadas, tanto política como socialmente, diversas minorías, se colocan en el centro de la discusión internacional. "La cuestión social es hoy día inseparable de los procesos de fragmentación cultural".¹⁸²

Los grupos antaño marginados por su condición étnica, religiosa, social, política o económica, hogaño construyen sus propias identidades, mismas que les permiten efectuar acciones colectivas en defensa del grupo. " El hecho de poseer una identidad es un recurso de poder y de influencia, ... la identidad es un medio para la acción. ... La minoría cuya identidad está fuertemente

¹⁸² Wiviorka Michel, *Une Société Fragmentée. Le multiculturalisme en debate*, Paris, Editions le Decouvret, 1996, p. 14.

constituida ... posee una gran capacidad para imponer sus objetivos a la mayoría".¹⁸³ Minorías nacionales, grupos étnicos, discapacitados, mujeres, homosexuales y distintos sectores de las poblaciones pobres, exigen un trato desigual y una serie de derechos que van desde el autogobierno hasta beneficios económicos o el respeto y derecho a la diferencia. Peticiones que tienen su origen en la desigualdad y discriminación existente en la sociedad moderna. Peticiones que esbozan un viejo criterio de justicia, el cual atenta contra el orden jurídico igualitario que dio vida al Nuevo Régimen en las centurias XVII y XVIII. Los derechos diferenciados implican un orden jurídico desigual: derechos desiguales para los desiguales e iguales para los iguales en las cosas que lo son.

Los derechos de las minorías aparecen como algo ajeno y lejano al Estado de derecho, guardan una relación más estrecha con la antigua sociedad feudal, no es gratuito que sus antecedentes se encuentren justamente en ella, de los cuales podemos mencionar "el Tratado de Westfalia (1648), que reconocía derechos religiosos a los protestantes en Alemania; el Tratado de Oliva (1669), a favor de los católicos romanos en Livonia, cedida por Polonia a Suecia; el Tratado de Nimeguen (1678), entre Francia y España; el Tratado de Ryswick (1697), otorgando protección a los católicos en territorios cedidos por Francia a Holanda y el tratado de París (1763), entre

¹⁸³ Dubet, Francois, *De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto*, Op. cit., p. 527.

Francia, España y Gran Bretaña, a favor de los católicos romanos en territorios canadienses cedidos a Francia".¹⁸⁴ Tratados firmados en un ambiente donde predomina una política de corte aristocrático, donde la desigualdad se encuentra perfectamente legitimada y justo por ello es posible la existencia de un orden jurídico desigual. Cada uno de los grupos que componen a la sociedad cuenta con sus propios derechos, a los nobles les corresponde el ejercicio de los cargos públicos, al rey, por ser el primero entre iguales, le pertenece la corona, los plebeyos quedan excluidos de las magistraturas del Estado, pero no por ello carecen de derechos específicos de grupo, la diversidad de oficios fue atribuida al pueblo común, para con ello crear una estructura de gremios, grupos privilegiados que imponen la exclusividad de los oficios. "A cada uno de dichos grupos se entregó el derecho de reservar a sus miembros el ejercicio del oficio al que se dedicaban. Son pues, esencialmente, grupos privilegiados, tan ajenos como es posible a la libertad de industria".¹⁸⁵ Tan ajenos como es posible a la igualdad jurídica de las sociedades modernas. Los derechos acordados para las minorías religiosas no son la excepción sino la regla en materia jurídica, pues los derechos diferenciados por grupo es lo habitual en la vieja sociedad aristocrática. La novedad reside en que dichos tratados se refieren a cuestiones religiosas y es una novedad debido

¹⁸⁴ Lerner, Natán, *Minorías y grupos en el derecho internacional. Derechos y discriminación*, México, CNDH, 1991, p. 20.

¹⁸⁵ Pirenne, Henri, *Historia económica y social de la edad media*, México, FCE, 1989, p. 133.

a la hegemonía, poderío e intolerancia que en esos tiempos adquiere la religión católica. Tratados que no tienen otro fin que evitar las masacres cometidas durante todo el siglo XVI por cuestiones religiosas; útiles en esos momentos pero menos útiles en otros tiempos, pues en la edad antigua pudieron convivir diversas religiones en un mismo territorio, y en la España medieval convivieron musulmanes y católicos sin que estos últimos fueran masacrados por los primeros.

A partir de la intolerancia es posible establecer una analogía entre esos tratados y los derechos que hoy reclaman para sí las minorías. Intolerancia que surge de la certeza de que uno de los grupos en cuestión posee la verdad y que esa verdad es única. Cuando esto sucede se cierra toda posibilidad de diálogo y de deliberación: ¡sólo hay un dios y una religión verdadera, por ello, ésta debe ser universal y debe luchar contra las fuerzas infernales para instituir y preservar el reino de dios!; ¡la humanidad está dividida en razas superiores e inferiores, las primeras deben gobernar a las segundas!; cuando estas premisas, o cualquier otra disfrazada con la máscara de la verdad absoluta, invaden las mentes de los animales humanos, nace al instante la intolerancia y el despotismo. Es aquí donde podemos encontrar los antecedentes y la necesidad de los derechos diferenciados, como una medida de protección para los grupos minoritarios y culturalmente diferentes.

Los Tratados de París, que ponen fin a la Primera Guerra Mundial, otorgan, a las minorías nacionales que quedaron ubicadas en los territorios de Yugoslavia, Checoslovaquia, Polonia y Rumania, principalmente, el derecho a preservar su cultura, usos, costumbres e idioma, entre otros derechos. Empero es menester recordar que ello sucede en una atmósfera donde la xenofobia y la intolerancia ocupan el primer plano del escenario internacional. Dichos tratados se firman en el prelude del fascismo y en el auge de los nacionalismos. En una época donde el extranjero aparece como el causante de los males nacionales. Hoy día, a más de 80 años de distancia, las minorías, nuevamente, reclaman el derecho a preservar su cultura y denuncian la injusticia padecida a causa del racismo, la discriminación y la intolerancia, exigen el derecho a la diferencia, quizá porque la verdad de las mayorías, por ser mayoritaria se presenta como única, y por ser única como absoluta.

Los derechos diferenciados plantean nuevos y viejos criterios de justicia, viejos porque reivindican los añejos derechos de grupo de la sociedad feudal, con ello entran en conflicto con el orden jurídico igualitario del Estado de derecho; nuevos porque para hacer tales reivindicaciones recurren a los valores de la sociedad moderna. El derecho de resistencia a la opresión, la autodeterminación de los pueblos, la libertad de credo y el derecho a participar de los cargos públicos, son todos ellos valores del Estado moderno. Paradójicamente, estos principios políticos y

culturales, ayer considerados universales, hoy alimentan a toda reivindicación particular. "Lo universal ha entrado a una categoría restringida, no se le considera más que como una perspicacia histórica entre otras. Actualmente ninguna sociedad resiste la atracción que suscita el culto a sus orígenes".¹⁸⁶ De aquí el auge de las identidades y el afán de preservar las raíces y la autenticidad de la cultura madre. Ni siquiera occidente escapa a esta paradoja: "la cultura occidental se oculta en su torre de la razón universal a fin de celebrar sus emociones particulares. Libre del peso de sus antiguas utopías se deja deslizar hacia las ambiciones identitarias (...). Se vuelve hacia ella misma como una alma desengañada, adquiere una fisonomía puramente existencial, donde la afirmación del yo devora las formas superiores del espíritu".¹⁸⁷ De esta manera, las identidades se construyen en una forma narcisista, al igual que Narciso, se pierden mirándose a sí mismas, se ocultan en su torre de marfil para excluir todo aquello que es diferente y así negar toda posibilidad de diálogo y deliberación, pues el diálogo y la deliberación suponen un intercambio de ideas y éste implica la asimilación de lo diferente; es decir, del otro, del interlocutor.

Esta forma de construir las identidades colectivas no es nueva, la misma entidad nacional fue construida de una manera análoga: mediante la exclusión y negación de lo diferente, de lo que

¹⁸⁶ Béji Hélé, *Equivalence des cultures et tyrannie des identités*, en *Revue Esprit*, La Fièvre identitaire, Núm. 228, janvier, 1997, Paris, p. 109.

¹⁸⁷ *Ibidem*.

era extraño: extranjero, a su forma de concebir la organización política y social de la comunidad. Recordemos las frases lapidarias de Saint-Just, pronunciadas justo en el periodo de gestación de la nación francesa: "todo rey es un rebelde y un usurpador (...). Luis es un extranjero entre nosotros (...). Luis XVI debe ser juzgado como un enemigo extranjero".¹⁸⁸ La sentencia de Saint-Just se actualiza en la persona del inmigrante: ¡el inmigrante debe ser juzgado como un enemigo extranjero. Debe ser expulsado o perecer en beneficio de la nación! De aquí nace la intolerancia y la xenofobia. De aquí la necesidad de los derechos diferenciados y de allí también el riesgo que éstos llevan en sí.

Los derechos diferenciados, por un extremo, pueden generar comunidades organizadas de manera despótica y totalitaria; comunidades en las cuales la libertad de pensamiento y conciencia no tienen cabida, donde los poderes político y religioso se fusionan para ejercer un férreo control sobre las personas, y así negar todo derecho político, e incluso civil, a la mayor parte de sus habitantes o a ciertos grupos discriminados por cuestiones económicas, religiosas, preferencia sexual o por el sexo mismo al que pertenecen. Por el otro extremo, existe una probabilidad alta de que se desencadenen conflictos xenofóbicos y guerras genocidas entre distintas identidades culturales, pues ese afán de preservar la

¹⁸⁸ Saint-Just, *Discours à la Convention sur le Jugement de Louis XVI*, en Godecheot, *La Pensée Révolutionnaire en France et en Europe*, Librairie Armand Colin, 1964, p. 198-199-201.

originalidad y autenticidad cultural lleva a identificar al otro como enemigo: extranjero; que por ser diferente amenaza la pureza cultural. Sin embargo y pese a lo anterior, las minorías que hoy construyen sus propias identidades culturales lo hacen para denunciar la injusticia padecida a lo largo de mucho tiempo y plantean la necesidad de los derechos diferenciados, e incluso el autogobierno, como un medio para acceder a los bienes que les han sido negados por las mayorías nacionales. En el fondo subyace una pregunta: ¿si los derechos individuales han sido confeccionados para la protección de la propiedad y la integridad de la persona, acaso la sociedad no merece derechos colectivos y de grupo cuando numerosas minorías han sido discriminadas por el racismo o la intolerancia, en sus diversas manifestaciones; cuando esas minorías padecen la miseria tanto humana como económica y en muchas ocasiones viven en condiciones infrahumanas; cuando esas minorías sumadas son mayoría? Los derechos diferenciados representan un llamado a la justicia.

La justicia, dice Rawls, "es la primera virtud de los sistemas sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento. Una teoría, por muy atractiva, elocuente y concisa que sea, tiene que ser rechazada o revisada si no es verdadera; de igual modo, no importa que las leyes e instituciones estén ordenadas y sean eficientes: si

son injustas han de ser reformadas o abolidas".¹⁸⁹ Siguiendo a Rawls, y puesto que la injusticia de nuestras sociedades es manifiesta, es menester revisar las leyes, reformarlas o abolirlas si es el caso, para dar paso a la justicia que reclaman las minorías y, al mismo tiempo, evitar los peligros que implican los derechos diferenciados.

Ahora bien, la revisión de las leyes implica una revisión de las teorías de la justicia. En este sentido, las frases de Rawls deben ser aplicadas a él mismo, pues al parecer es el teórico de la justicia más reputado.

La teoría de la justicia de Rawls es elocuente, concisa y con un rigor lógico impecable. Sin embargo se aleja un tanto de la realidad en la cual viven los actuales Estados. La posición originaria y el velo de la ignorancia, como recursos lógicos y metodológicos son validos. Pero a Rawls se le olvida decir que la naturaleza de todo velo es ocultar algo; que el velo de la ignorancia: el cual lleva a los individuos a esa posición originaria, caracterizada por la igualdad, pues los individuos ignoran quienes son, el lugar que ocupan en la sociedad y las riquezas que poseen, para así acordar, desde una condición igualitaria y de manera racional, cuáles son los bienes que todo mundo debe poseer; oculta dos cosas más, a saber, que ni los hombres ni las sociedades se rigen únicamente por la razón, que las pasiones ejercen un poderoso influjo sobre las naciones y los

¹⁸⁹ Rawls, J., *Teoría de la Justicia*, México, FCE, 1997, p.17.

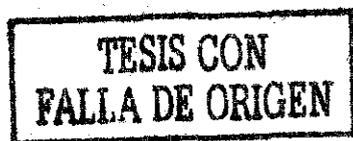
individuos, que las sociedades modernas se encuentran dominadas por la pasión por la ganancia, que hace del mercado su principal medio de dominación; oculta también que esos individuos, cubiertos por el velo de la ignorancia, en verdad, no acuerdan nada. Las libertades básicas: “la libertad política (el derecho a votar y ser elegido para ocupar puestos públicos) y la libertad de expresión y de reunión; la libertad de conciencia y de pensamiento; la libertad de la persona que incluye la libertad frente a la opresión psicológica, la agresión física (...); el derecho a la propiedad personal y la libertad respecto al arresto y detención arbitrarios”;¹⁹⁰ no son acordadas por persona alguna, obedecen a un proceso histórico, político y cultural iniciado desde el siglo XVI con el renacimiento y las guerras religiosas, el cual encuentra su punto máximo en la revolución francesa, vista ésta como la síntesis de la época moderna hasta ese entonces. Libertades que el liberalismo y los liberales se las apropian, para legitimar la dominación que ejercen sobre los pueblos y las personas a través del mercado y el préstamo de dinero a interés. Pues, si se parte del supuesto de que esas libertades son inherentes al liberalismo, luego entonces, el liberalismo debe ser aceptado con todas sus implicaciones.

La cultura, al igual que el conocimiento y las ideas, no tienen propiedad, son del dominio público. La cultura de la antigua Grecia no pertenece a occidente, pues, por el solo hecho de haber estado en

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 68.

el Mediterráneo, lugar donde concurren tres continentes, África, Asia y Europa, ésta se alimenta de las prácticas, ritos y mitos de los más variados pueblos; más tarde es asimilada y enriquecida por Roma y Persia. Los Árabes, después de la conquista de Persia llevan la cultura grecolatina a Europa, quien a su vez, la asimila y la transforma. Europa, a través del comercio y las guerras de conquista, lleva esa cultura al mundo entero. Al parecer, el comercio y las guerras de conquista son el medio que la cultura utiliza para transportarse. De esta manera, la cristiandad, uno de los elementos más característicos de la vieja Europa, tiene su origen en Medio Oriente, lugar de las religiones monoteístas; asimismo, uno de los símbolos que en mayor medida cohesionan e identifica a los pueblos mexicanos se encuentra, no en las deidades prehispánicas, sino en la Virgen de Guadalupe, que remite a la religión católica y ésta a Europa y Medio Oriente. La cultura tiende sus infinitas y complicadas redes sobre el mundo entero, mas las identidades culturales, las naciones y las ideologías, en tanto formas de identidad, tratan de apropiársela, toman lo que más conviene a sus intereses y a partir de allí legitiman una forma de dominación.

Una teoría de la justicia debe indagar, en primer lugar, cuál es el bien común; es decir, cuáles son los bienes que debe poseer, sin discusión alguna, toda persona. Discernimiento al que se llega, no precisamente cubierto con ese velo de la ignorancia, como pretende



Rawls, sino a partir del análisis del proceso cultural y político que da sustento y vida a nuestras sociedades. Bienes sobre los que no hay discusión puesto que se encuentran en el imaginario político de los pueblos modernos. Justo por ello los grupos minoritarios los evocan para exigir sus derechos.

Rawls percibe e identifica claramente esos bienes. La libertad política, la libertad de pensamiento y de conciencia, la resistencia a la opresión, la seguridad de la persona y la propiedad de uno, constituyen al bien común de las sociedades modernas. Y por ello mismo deben ser la base de cualquier Constitución Política y toda teoría de la justicia. Las leyes deben garantizar la posesión de esos bienes a todo ciudadano. De aquí derivan los derechos de la comunidad, pues "la libertad no es sino un vano fantasma cuando una clase de hombres puede dominar por el hambre impunemente a la otra (...). La igualdad no es más que un vano fantasma cuando el rico, por el monopolio, ejerce el derecho de vida y muerte sobre su semejante".¹⁹¹ La distribución de los bienes comunes implica también el asegurar, para todas y cada una de las personas, un mínimo de riqueza y un mínimo de educación que les permita acceder a dichos bienes, pues quien se encuentra en la pobreza extrema y carece en absoluto de educación no puede ejercer libertad

¹⁹¹ Roux, Jacques, *Discurso pronunciado el 25 de junio de 1793*, en Soboul, A. *La Revolución Francesa*, Madrid, Tecnos, 1989, p.191.

alguna, y mucho menos la libertad de pensamiento, porque es dominado impunemente por el hambre.

En este sentido, los derechos diferenciados, como dice Kymlicka, "no tienen que ver con la primacía de las comunidades sobre los individuos, sino más bien se basan en la idea de que la justicia entre los grupos exige que a los miembros de los grupos diferentes se les concedan derechos diferentes."¹⁹² Derechos que les permitan, a cada uno de los grupos, participar de los bienes comunes.

Por último, los derechos diferenciados deben ser concebidos con base en los bienes comunes, pues estos llevan en sí a la universalidad y es en ella donde pueden ser articuladas, de una manera armónica, las reivindicaciones particulares. Si la universalidad cultural se pierde de vista se cae, irremediablemente, en un particularismo, donde la idea del bien es siempre individual; se pierde todo criterio de justicia, entonces el totalitarismo, la intolerancia y la xenofobia, florecen. Para que exista el diálogo es necesario que exista algo en común.

¹⁹² Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 79

Bibliografía

- Anderson, Benedict, *Comunidades Imaginadas*, México, FCE, 1997.
- Ardant Philippe, *Les Textes sur les Droits de l'Homme*, Presses Univeritaires de France, Paris 1993.
- Arendt, Hannah, *la nature du totalitarisme*, Paris, Payot, 1990.
- Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, España, Tauris.
- Aristóteles, *Constitución de Atenas*, en *Obras*, Aguilar, 1982.
- Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, en *Obras*, Madrid, Aguilar, 1982.
- Aristóteles, *Política*, en *Obras*, Madrid, Aguilar, 1982.
- Aristotle, *Politics*, The Complete Works Oxford, 1984
- Barry, Brian, *La justicia como imparcialidad*, Barcelona, Paidós, 1997.
- Béji Hélé, *Equivalence des cultures et tyrannie des identités*, en *Revue Esprit*, La Fièvre identitaire, Núm. 228, janvier, 1997, Paris.
- Benhabib, Seyla, *Democracy and difference*, New Jersey, Princeton University Press.
- Berlin Isaiah, *Árbol que crece torcido*, México, Vuelta, 1982.
- Berlin Isaiah, *Contra corriente*, México, FCE, 1992.
- Berlin Isaiah, *El sentimiento de la realidad*, Madrid, Taurus, 1998.
- Berlin, Isaiah, *Sobre el nacionalismo*, en *Trimestre político*, año 1, número 1, julio-septiembre, 1975, México, FCE.
- Bodino, *Los seis libros de la república*, Madrid, Aguilar, 1973.
- Bosch, Gimpera Pedro, *El problema indoeuropeo*, México, FCE, 1989.
- Burckardt, Jacob, *Del paganismo al cristianismo*, México, FCE, 1996.
- Burke, E., *Textos Políticos*, FCE, México, 1984.
- Calasso, Roberto, *La ruina de Kash*, Barcelona, Anagrama, 1989.
- Calasso, Roberto, *Las bodas de Cadmo y Armonia*, Barcelona, Anagrama, 1994.
- Cassirer, Ernest, *El mito del Estado*, México, FCE, 1985.
- Cioran, E. M., *Breviario de podredumbre*, España, Punto de Lectura, 2000.
- Citron, Suzanna, *Le myte national*, Paris, Editions Ovreries, 1987.
- Clausewitz, *De la guerra*, México, Diógenes, 1983.



- Cohn, Norman, *En pos del milenio*, Madrid, Alianza Universidad, 1997.
- Condorcet, Castillón, Becker, *¿Es conveniente engañar al pueblo*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991.
- Constant, Benjamin, *Del Espíritu de Conquista*, Madrid, Tecnos, 1988.
- Danton, *Sur L'Abolition de L'Esclavage (fevrier 1794)* en *Discours*, Paris, EGOLOFF.
- Delannoï, Gil, Pierre A. Taguieff, *Teorías del nacionalismo*, Barcelona, Paidós, 1993.
- Deutsch, Karl, *Las naciones en crisis*, México, FCE, 1981.
- Dubet, Francois, *De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto*, en *Estudios Sociológicos*, Vol. 21, México, 1989.
- Eliade, Mircea, *Tratado de historia de las religiones*, México, Era, 2000.
- Ferenc, Fehér, *La Multiculturalidad*, en *Vuelta*, núm. 194, enero, México, 1993.
- Fernando Ortiz, *Raza, voz de mala cuna y mala vida*, en *Cuadernos Americanos*, año IV, Núm. 5, México, sep-oct, 1945.
- Ferrer, Aldo, *Historia de la globalización*, México, FCE, 1996.
- Ferrill, Arther, *Los orígenes de la guerra*, Madrid, Ediciones Ejército, 1987.
- Fichte, *Discursos a la Nación Alemana*, Madrid, Tecnos, 1988.
- Fichte, *Reivindicación de la libertad del pensamiento y otros escritos*, Madrid, Tecnos, 1986.
- Florentín, M., *Guía de la Europa Negra, setenta años de la extrema derecha*, Barcelona, 1993.
- Fougeyrollas, Pierre, *La nation, essor y declin des sociétés modernes*, Paris, Foyard, 1987.
- Frazer, James George, *La rama dorada*, México, FCE, 1998.
- Furet, F, *El pasado de una ilusión*, México, FCE, 1996.
- Furet, F, *Pensar la Revolución Francesa*, Petrel, Barcelona, 1980.
- Gauthier, David, *La moral por acuerdo*, Barcelona, Gedisa, 1994.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Paidós, 1997.
- Gellner Ernest, *Cultura, identidad y política*, Barcelona, Gedisa, 1998.

- Gellner, Ernest, *Naciones y nacionalismos*, México, CNCA-Alianza, 1983.
- Gerbi, Antonelo, *La disputa del nuevo mundo*, México, FCE, 1993.
- Gerbi, Antonelo, *La naturaleza de las indias nuevas*, México, FCE, 1992.
- Godechot, J., *La Pensée Révolutionnaire en France et en Europe*, Librairie Armand Colin, 1964.
- Goldhagen, Daniel, J., *Los verdugos voluntarios de Hitler*, Madrid, Taurus, 1997.
- Hadot, Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?*, México, FCE, 1998.
- Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE, 1994.
- Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza Universidad, 1989.
- Heidegger, Martín, *Estudios sobre mística medieval*, México, FCE, 1998.
- Held, David, *La democracia en el orden global*, Barcelona, Paidós, 1997.
- Hobbes, *Leviatan*, México, FCE, 1998.
- Hobsbawm, Eric, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Baecelona, Crítica, 1997.
- Jaeger, Werner, *Paideia*, México, FCE, 1996.
- Jaeger, Werner, *Teología de los primeros filósofos griegos*, México, FCE, 1998.
- Kaene, Jonh, *Democracia y sociedad civil*, Madrid, Alianza Universidad, 1992.
- Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, en *Ensayistas alemanes*, México, CNCyA, 1995.
- Kennedy, Paul, *Auge y caída de las grandes potencias*, Barcelona, Plaza & Janés, 1998.
- Kohn, Hans, *Historia del nacionalismo*, Madrid, FCE, 1984.
- Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Lafaye Jacques, *Prolegómenos a todo estudio por venir de la nacionalidad mexicana: reflexiones críticas*, en Serge Gruzinski, Lafaye Jacques et al, *México: Identidad y Cultura Nacional*, México, UAM-X, Biblioteca Memoria Mexicana, núm. 3, 1994.
- Lerner, Natán, *Minorías y grupos en el derecho internacional. Derechos y discriminación*, México, CNDH, 1991.

- Liauzu, Claude, *Race et civilisation*, Paris, Syros, 1992.
- Lifton, Jay Robert, *La matanza de judíos bajo la supervisión médica en Auschwitz*, en David, Bankier, (Coord.), *El Holocausto*, Jerusalén, Universidad Hebrea, 1986.
- Livet, George, *Las guerras de religión (1559-1598)*, Barcelona, 1971.
- Locke, J., *Ensayo Sobre el Gobierno Civil*, México, Aguilar, 1983.
- Löwy, Michael, *Rédentión el utopie*, Paris, PUF, 1988.
- Lucien, Jaume, *Le Public et le Privé chez Les jacobins*, en Revue Française de Science Politique, vol. 37, núm. 2 Avril, 1987.
- Macinini, Pasquale S., *Sobre la nacionalidad*, Madrid, Tecnos, 1985.
- Maistre, Joseph de, *The Works*, New York, Lively, 1965.
- Margall, F. PIY, *Las nacionalidades*, Buenos Aires, Américalee, 1946.
- Marx, C., *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Progreso, Moscú,
- Meinecke, F., *El historicismo y sus orígenes*, México, FCE, 1982.
- Meinecke, F., *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.
- Michelet, *Histoire de la Révolution Française*; Paris, Bouquins Robert Laffont, 1988.
- Michelet, J., *Le peuple*, Paris, Flammarion, 1975.
- Miller, David, *Sobre la nacionalidad*, Barcelona, Paidós, 1997.
- Millet Hélène y Peter Moraw, *Los clérigos en el Estado*, en Wolfgang, Reinhard, (coordinador), *Las élites del poder y la construcción del Estado*, Madrid, FCE, 1997.
- Mommsen, J. W., *La época del imperialismo*, México, Siglo XX, 1989.
- Montesquieu, *Del Espíritu de las Leyes*, México, Porrúa, 1982.
- More, Barrington, *La injusticia, bases sociales de la desobediencia y la rebelión*, México, UNAM, 1996.
- Mosca, Gaetano, *La clase política*, México, FCE, 1998.
- Mussolini, B., *La doctrina del fascismo*, en Traverso, Enzo, *le XX siècle en debat*, Paris, Seuil, 2001,
- Norman Cohn, *En pos del milenio*, Barcelona, Alianza Universidad, 1997.
- ONU, *Convención para la prevención y sanción del delito de genocidio*, en Diario Oficial, 11 de octubre de 1952.
- Ortega y Gasset, José, *La rebelión de las masas*, Madrid, Planeta Deagostini, 1995.

- Parker, *Europa 1918-1945*, México, Siglo XXI, 1990.
- Pasquimo Pasquale, *Emanuel Sieyès; Benjamin Constant, et les Gouvernements des Modernes*, en *Revue Française de Science Politique*, vol. 37, núm. 2 Avril, 1987..
- Patocka, Jon, *Essais herétiques*, Prague, Pelice, 1975.
- Piñón, Francisco, *Iglesia-Estado, dos visiones de poder en confrontación*, en Matute Alvaro, Evelia trejo y Brian Connaughton (coordinadores), *Estado iglesia y sociedad en México. Siglo XIX*, México, Miguel Angel Porrúa- UNAM
- Piralian, Hélène, *Genocidio y transmisión*, México, FCE, 2000
- Pirenne, Henri, *Historia económica y social de la edad media*, México, FCE, 1989.
- Poliakov, León, *Auschwitz (documentos y testimonios del genocidio nazi)*, Barcelona, Orbis, 1992.
- Polibio, *Historias*, Santiago, Universidad de Chile, 1970.
- Potemkin, et al. *Historia de la Diplomacia*, México, Grijalvo, 1966.
- Quinet, E. *La Révolution*, París, Librairie Belin, 1987.
- Ranke, Leopold von, *Historia de los Papas*, México, FCE, 2000.
- Rawls, J., *Teoría de la Justicia*, México, FCE, 1997.
- Reina, Leticia (coord.), *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI*, México, CIESAS-INI-Miguel Ángel Porrúa.
- Reinhard, Wolfgang, *Las elites del poder en la construcción del Estado*, Madrid, FCE, 1997.
- Renan, E. *Qu'est-ce qu'une nation*, Paris, Mile et une Nuit, 1997
- Renan, Ernest, *Qu'est-ce qu'une nation? Paris, Presses Pocket, 1992.*
- Ridder-Symoens, *Capacitación y Profesionalización*, en Reinhard, Wolfgang, *Las élites del poder y la construcción del Estado* Madrid, FCE, 1997.
- Robespierre, *Sobre la Religión y la Moral*, en *La revolución Jacobina*, Barcelona, Península, 1973.
- Rohan, Enrique-Père Joseph, *De interés de los Estados*, Madrid, tecnos, 1988.
- Rotteck, Welcker, Pfizer, Mohl, *Liberalismo alemán en el siglo XIX*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1987.
- Rousseau, *Del contrato social*, Madrid, Alianza, 1980.

- Rousseau, *Discursos sobre las ciencias y las artes*, Madrid, Aguilar, 1974.
- Saint-Just, *Discours à la Convention sur le Jugement de Louis XVI*, en Godecheot, *La Pensée Revolutionnaire en France et en Europe*, Librairie Armand Colin, 1964.
- Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1999
- Schmitt, Carl, *Sobre el parlamentarismo*, Madrid, Tecnos, 1996
- Schmitt, Carl, *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, Madrid, Tecnos, 1996.
- Sieyès, *¿Qué es el tercer estado?*, en *Escritos políticos*, México, FCE, 1993.
- Sieyès, E., *Consideraciones Sobre los Medios de Ejecución de los cuales los representantes de Francia pueden disponer en 1789*, en *Escritos Políticos*, México, FCE, 1993.
- Skinner, Quentin, *Los Fundamentos del pensamiento político moderno*, México, FCE,
- Smith, Antony, D., *La identidad nacional*, Madrid, Trama, 1997.
- Soboul, A. *La Revolución Francesa*, Madrid, Tecnos, 1989.
- Solé J., *Historia y Mito de la Revolución Francesa*, Siglo XXI, México, 1989.
- Steiner, George, *Antígonas*, Barcelona, Gedisa, 1991.
- Steiner, George, *Nostalgia del absoluto*, España, Siruela, 2001.
- Talmont, *Los Orígenes de la Democracia Totalitaria*, México, Aguilar, 1956.
- Taylor Charles, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, FCE, 1993.
- Thompson, John, *Ideología y cultura moderna*, México, UAM-XOCHIMILCO, 1998.
- Todorov, Tzvetan, *L'Homme dépaycé*, Paris, Seuil, 1996.
- Touraine, A., *Podremos vivir juntos*, México, FCE, 1997.
- Traverso, Enzo, *Le totalitarismo, le XX siècle en debat*, Paris, Seuil, 2001,
- Turgot, *Cuadro filosófico de los progresos sucesivos del espíritu humano*, México, FCE, 1998.
- Uchmany, Eva, A., *La vida entre el judaísmo y el cristianismo en la Nueva España, 1580-1606*, México, FCE-AGN, 1994.

- Unamuno, Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Óptima, 1997.
- Vidal-Naquit, Pierre, *Los asesinos de la memoria*, México, Siglo XXI, 1994.
- Voltaire, *Cartas filosóficas*, Barcelona, Altaya, 1993.
- Voltaire, *El siglo de Luis XIV*, Madrid, Planeta Deagostini, 1996.
- Voltaire, *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*, Buenos Aires, Hachette, 1949.
- Voltaire, *Filosofía de la historia*, Madrid, Tecnos, 1990.
- Walzer, Michael, *Las esferas de la justicia*, México, FCE, 1997.
- Walzer, Michael, *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona, Paidós, 1998.
- Wieviorka, M. *Une Société Fragmentée? Le multiculturalisme en débat*, Paris, Editions Découverte, 1996.
- Wyndham, Lewis, *Carlos de Europa emperador de occidente*, Madrid, Espasa-Calpe, 1962.