
Prólogo

La caída del muro de Berlín suscitó, en el umbral de la última década del siglo pasado, una vaharada de entusiasmo que fue incorporada, como colofón, a la larga serie de empeños en ir declarando prescritos los esquemas vigentes de interpretación de la realidad histórica. Desde el precursor *Fin de la ideología* (Bell, 1960), un rosario de rótulos habían venido adhiriéndose a la moda del «fin de». La desaparición del muro significaba, para una nutrida corriente de opinión, la evacuación, por el sumidero putrefacto del comunismo soviético, de la anomalía que, en la estela de la Revolución Francesa, había introducido la filosofía marxista de la historia. Sin embargo, diez años después del publicitado *Fin de la historia*, F. Fukuyama admitía que el optimismo basado en la victoria de los valores y de las constituciones occidentales se había desvanecido y que nuevas fracturas amenazaban a la humanidad («Occidente puede resquebrajarse», *El País*, 17/08/02). Con el hundimiento de la forma de marxismo que representaba el muro, se evacuaba una interpretación materialista de la realidad que ponía el énfasis en los antagonismos derivados de las desiguales condiciones de vida de las personas. En el no menos exitoso *Choque de las civilizaciones*, Huntington anunciaba tiempos oscuros, los cuales declaraban caduco el optimismo de la posguerra fría, en razón de las amenazas procedentes del nuevo frente de unas identidades culturales interpretadas al modo esencialista; su influencia fue, como se verá, enorme.

El hecho histórico más significativo entre el optimismo nostálgico de Fukuyama y el pesimismo spengleriano de Huntington son las guerras balcánicas. En un libro, al parecer muy influyente entre las elites políticas norteamericanas, Kaplan resucitaba el mito de los odios étnicos ancestrales (1994: 51); pocos años más tarde, Moore,

reconocido investigador social, constata «el regreso de todos los viejos fantasmas y la creación de nuevos horrores» (2001: 184). La nueva violencia, como las nuevas guerras que tienen su prototipo en la de Bosnia (Kaldor, 1999: 31), se explica, en gran medida, en términos étnicos y culturales. Lejos del «pensamiento débil» (Vattimo) y del fin de la historia nos encontramos con el «renacimiento», o peor, con la «venganza» de la historia y la reaparición de esas ideas «fuertes» por las que «se mata a la gente, aunque con frecuencia sean falsas, engañosas, o por lo menos problemáticas» (Caro Baroja, 1986: 117). Si el posmodernismo había rebajado los quilates de la realidad reduciéndola a discurso, ahora encontramos un discurso que se carga de energía para hacer saltar la realidad. El giro es consecuente con la sustitución de la filosofía materialista de la historia y su énfasis en los agentes por lo que podría denominarse, de acuerdo con la terminología de C. Schmitt, una *teología política*: la revancha de Bossuet sobre la Ilustración.

La violencia constituye el núcleo de los dos apartados del presente libro. El análisis de las retóricas, por un lado, y de las emociones, por el otro, como prolegómenos de su despliegue, se inscribe nominalmente en el patrón del giro culturalista. Sin embargo, no creo exagerar al afirmar, en relación con el asunto de la vigencia de un paradigma u otro, que el interés por ambas variables (de manera correlativa se viene hablando de un «giro afectivo») desborda, con creces, el marco de la reciente moda culturalista. Institucionalización y racionalización de la violencia han caminado, en la historia, de la mano (Aho, 1994: 13; Beck, 1999: 3; Fromm, 1942: 155; Pross, 1980: 48), y de ahí que las masacres más atroces hayan sido obra de regímenes «ideocráticos» como el nazismo (Dupeux, 1987: 545). Precisamente, uno de los errores del marxismo fue la incapacidad de comprender el efecto social del misticismo nazi (Reich, 1970: 39). En donde se puede encontrar una cierta novedad es en la centralidad que ocupan, en el despliegue de la violencia reciente, las cuestiones referentes a la identidad y, paralelamente, en razón de la carga emocional asociada con las definiciones colectivas (Fox y Squires, 2001: 98), en las relativas a los afectos. A pesar de su difícil encaje, los fallos en los modelos puramente racionales de decisión han llevado a los investigadores a ampliar estos modelos para integrar en ellos el componente afectivo. En cualquier caso, la distancia entre el orden político y los demás debe ser relativizada, ya que, aunque el objeto visible de atención sea la cultura, la ideología o la identidad, de lo que en verdad se trata es de poder (Breuilly, 1990: 11); en otras palabras, con independencia del motivo original de la contienda, el antagonismo

se torna político cuando logra aglutinar a los hombres en amigos y enemigos (Schmitt, 1941: 129).

Las justificaciones de la violencia tienen la peculiaridad de exhibir un parecido familiar que trasciende a las situaciones concretas. El parentesco se expresa, al menos, en dos ámbitos: el de los contenidos —la retórica— y el de la secuencia que conduce desde los enunciados abstractos hasta las prácticas agresivas —la lógica—. Las afinidades retóricas motivan el enunciado principal del título del libro, mientras que el subtítulo refleja los tramos invariantes de la secuencia. A continuación se exponen unas consideraciones sobre ambos ámbitos.

La retórica de los prolegómenos de la violencia presenta una querencia por la estructura tripartita de filiación mitológica o teológica (origen-creación-pasado glorioso, edad de hierro-caída-presente degradado, fin-redención-futuro glorioso) (Levinger y Lytle, 2001: 186). El corpus doctrinal de buena parte de las conceptualizaciones se articula en torno a tres nudos: postulación de una causa, formulación del problema y programa para la solución. En su composición, la causa incorpora dos rasgos. Desde el punto de vista epistemológico, tiene los atributos de un axioma, es decir, goza de una evidencia que torna innecesaria la demostración; en cuanto al estatus ontológico, la causa presenta la doble excelencia de las hipótesis: es realidad primordial, origen de todas las demás, y trascendente, se encuentra por encima de las contingencias humanas. Dios, la Nación, la Raza, la Naturaleza, la Historia o la lucha contra el Mal en sus múltiples concreciones han ocupado, históricamente, esa peana. Tomo, a título de ejemplo, la formulación del teórico de la Falange J. Pemartín: «El Fascismo, el absolutismo jurídico hegeliano, no sólo puede y debe darse en España, sino que España es la única Nación Europea donde cabe en un sentido absoluto: porque nuestro fascismo, nuestro absolutismo hegeliano-jurídico, ha de sustentarse necesariamente, como Forma, en una Sustancialidad histórica católico-tradicional; es decir, fundamentada en la verdad trascendente». Y añade en nota anexa: «Dándonosos la ventaja enorme sobre los tres fascismos de que el nuestro se impregnará así del fluido vital originario de la vida política; se sumergirá de nuevo en la fuente primitiva de la fuerza social; en el *hecho religioso*, ese origen, raíz —como la ciencia ha demostrado— de toda formación político-social, en su más íntimo y profundo principio» (Pemartín, 1938: 63). Justamente porque no abandonamos los atributos de lo religioso, el cambio de contexto no afecta a la continuidad narrativa; «era necesario dar el culto debido a la patria» y —atendiendo al esquema triádico señalado— «fijar en ese maravilloso día del cristianismo [Pascua de Resurrección] el Día de la Patria,

para así reafirmar los votos solemnes de trabajar sin descanso por la resurrección de la olvidada y yacente Patria» (Larrañaga, 1978: 20 y 21). La sobrerrepresentación de la retórica nacionalista entre los ejemplos incluidos en el presente libro obedece al giro, ya apuntado, en las preferencias de las ciencias sociales, pero también, y principalmente, al hecho de que «el potencial para justificar regímenes incompetentes o criminales, inherente a la ideología patriótica (si es “nuestro” no puede ser malo) [antítesis de la frase de Cicerón: *Ubi bene, ibi patria*], proporciona a los movimientos patrióticos un enorme atractivo a los ojos de los líderes autoritarios» (Gozman, 1997: 295).

La excelencia de la causa obliga a relativizar el patrón de cálculo coste-beneficio (Halliday, 2000: 159), porque ningún precio es demasiado elevado cuando se trata del supremo bien. «Si los valores en juego son suficientemente importantes, la pérdida de millones de vidas puede ser un coste proporcionado», sostiene un coronel de la USAF (citado en Aho, 1994: 14). La enunciación de la causa, desde su trascendencia etérea, produce consecuencias prácticas: los seres humanos pertinentes se ordenan de acuerdo con una escala determinada por su proximidad a ella. Al grupo selecto de los elegidos pertenecen, como acaba de ilustrar Pemartín, quienes la representan en mayor grado. Desde el inicio de su actividad, nación y revolución justifican la actividad de ETA e imponen una jerarquización en función de su cercanía a la acción violenta: «La violencia es el criterio privilegiado del radicalismo revolucionario; cuanto más violento es uno, tanto más revolucionario, y viceversa. [...] Así se llega a la fetichización de la acción, por oposición a la tarea de reflexión que se califica de estéril. Se ignora el impulso a la violencia que nace de uno mismo, transfiriéndole a una entidad supraindividual que alivia su presión pero a la vez lo aguijonea: la Causa, la Patria, el Proletariado» (Maketo, 1981: 68). La entrega a la causa constituye el soporte de una identidad colectiva hipertrofiada, por cuanto, en el éxtasis, queda fagocitada o abducida la sustancia del sujeto individual.

El rasgo de trascendencia significa, a la vez, que las fuerzas que dirigen la historia son exteriores y refractarias al quehacer humano y que, por tanto, los individuos están obligados a someterse a ellas (Fromm, 1942: 147). Los que matan y sus víctimas se igualan cual autómatas que representan un papel preasignado. La teología declara improcedentes las protestas éticas; de ahí que los ejecutores disfruten de inmunidad moral subjetiva mientras la causa mantenga su predicamento. La conexión entre trascendencia e inhabilitación de la ética es un rasgo del terror totalitario, que recurre a la Naturaleza o la Historia como sucedáneos de la teología:

El terror es la realización de la ley del movimiento; su fin principal es hacer que la fuerza de la Naturaleza o la de la Historia pueda arrastrar a todo el género humano en su desencadenamiento, sin que forma alguna de acción humana espontánea pueda oponerse. Como tal, el terror trata de «inmovilizar» a los hombres con miras a liberar las fuerzas de la Naturaleza o de la Historia. Es este movimiento el que distingue en el género humano a los enemigos contra los que el terror puede actuar a su guisa; y no debe tolerarse ningún acto libre, sea de hostilidad o de simpatía, que pudiera suponer algún obstáculo a la «eliminación del enemigo» objetivo de la Historia o de la Naturaleza, de la clase o de la raza. Culpabilidad e inocencia se tornan en nociones vaciadas de sentido. [...] El terror dicta su veredicto; ante su tribunal, todos las partes son subjetivamente inocentes: las víctimas porque no han cometido ningún acto contra el sistema y los asesinos porque no han cometido verdaderamente ningún asesinato sino ejecutado una sentencia de muerte pronunciada por una instancia superior [...]. El terror es legalidad si la ley es la ley del movimiento de una fuerza sobrehumana, la Naturaleza o la Historia (Arendt, 1972: 211).

La altura de la causa va unida, en el pensamiento reaccionario, a una simétrica convicción en la bajeza y en la perversidad humana. Si una incorregible misantropía, secuela del mito de la caída, impregna estas retóricas, cabe preguntarse por las motivaciones del otro lado del espectro ideológico. Una de las tesis del estudio ya clásico de Sternhell sobre el fascismo explica que la convergencia de sindicalistas revolucionarios de corte soreliano con nacionalistas contrarrevolucionarios y organicistas fue posible gracias a la revisión antimaterialista del marxismo, que neutralizaba las diferencias de partida entre izquierda y derecha (Sternhell, 1986: 271). Tesis corroborada por un protagonista tan significado como el teórico del Tercer Reich Moeller van den Bruck, el cual definía el fascismo italiano como una síntesis ideal de izquierda y derecha (Laurysens, 1999: 85). La doble deriva, espiritualista-esencialista, por un lado, vitalista-voluntarista, por el otro, hizo posible el abrazo de maurrasianos y sorelianos en Francia, de sindicalistas y nacionalistas en Italia. Las convergencias pueden producirse en una misma biografía; nos encontramos, entonces, ante el fenómeno cercano de la conversión. A él remiten los casos célebres de R. Michels y del propio Mussolini en el contexto del fascismo italiano; al igual que la trayectoria de Oswald Mosley, quien de ministro laborista se pasó al socialismo nacional y, por último, a fundar la British Union of Fascists (BUF). Le bastó un ligero reajuste conceptual: «Si amáis a nuestro país, sois nacionalistas; si amáis a nuestro pueblo, sois socialistas» (citado en Sternhell, 1986: 561). O también Drieu La Rochelle, autor de un elocuente *Socialismo Fascista*.

El tránsito experimentado por un sector influyente de la sociedad israelí, desde el socialismo comunitario de los *kibutzim* hasta el fanatismo ultraortodoxo de los colonos; por el radicalismo vasco, desde las referencias clasistas hasta las puramente etnonacionalistas (Mata, 1993: 172), sin olvidar las reminiscencias del tradicionalismo carlista; o desde el socialismo autogestionario oficial hasta los nacionalismos esencialistas en la Yugoslavia posttitista, por citar unos ejemplos originarios de la izquierda, muestra que la secuencia que conduce de la des-socialización de las fuerzas que operan en la sociedad al misticismo de las hipótesis parahistóricas, o que produce síntesis de «dialéctica frankensteiniana», como el empeño en superponer ideología obrera e ideología nacionalista (Maketo, 1981: 59), goza de una notable difusión. Por eso, la religión —el pacto divino que confiere un estatuto especial a un colectivo, pueblo, casta, raza, nación, etc.—, o sus análogos, como los citados por Arendt, ha jugado un papel tan destacado en los episodios vinculados con la violencia vividos en ciertos contextos geográficos. Así ha ocurrido en Serbia, Suráfrica, el Ulster, Israel o en la España de la Falange (Anzulovic, 1999; Bloomberg, 1990; Morodo, 1985; Sells, 1996; Juergensmeyer, 2001) o en la formulación de programas políticos utilizados para ejercer la violencia, como en el caso de Sabino Arana (referencias a este último aspecto se pueden encontrar en el segundo ensayo). En el paganismo nazi, el componente trascendente se abreva en un ocultismo que sirve de inspiración a las construcciones raciales (Baker, 2000), mientras que la escolástica estalinista fundamentó el poder y el Gulag en la misticificación de la historia. En última instancia, el esencialismo activa una especie de gramática profunda (o una melodía, como se puede leer en el segundo ensayo), que se superpone, neutralizándola, a esa otra más superficial que guía la acción colectiva de las masas: «Eugenio Montes, en sugestiva imagen, lo ha condensado y puesto en evidencia, cuando escribía recientemente que para separar a las masas del socialismo real, Hitler comenzó a cantarles una canción *con la misma música pero con la letra al revés*» (Pemartín, 1938: 102). A la postre, poco importa cuál es la letra original y cuál la bastarda, si acaban tarareándose. Milosevic presenta una variante cínica del mismo asunto, que, de paso, y en contra de sus palabras, confirma lo bien fundada que está la apreciación de Gozman: «El nacionalismo es un huevo bastardo colocado en el nido de la clase obrera y de toda la nación yugoslava por los burócratas y por el último reducto de lo que antaño se denominaba “los enemigos de clase”» (1990: 189).

La lógica se encamina a la definición del problema desde el establecimiento de la causa. Aunque conviene precisar, en oposición al

esencialismo, que la dirección es doble. En el orden ontológico, la causa es anterior y acota el espacio del problema, pero en el orden sociológico, el problema (el juego de los intereses materiales) predefine la definición o redefinición de la causa que, en cuanto esencia, es entidad de geometría variable. Se trata, pues, de una relación dialéctica: la causa y el problema (el enemigo como antítesis de la causa) son interdependientes. Si se postula, con la Falange Española, la Hispanidad imperial y católica como causa (Morodo, 1985: 148), entonces los ateos-republicanos son la anti-España antidivina, y por tanto, el problema (*Carta Colectiva del Episcopado*, 1937: V; CICI, 1938: 34). Si se postula como causa la superioridad racial, quienes atentan contra ella con el mestizaje son el problema, los judíos. Si la causa suprema es la soberanía de los vascos, quienes no proclaman esa devoción son el problema. Si la causa es La Tierra de Israel, la población no judía que allí vive es el problema... La última referencia me invita a una consideración más extensa, habida cuenta no sólo de la actualidad del asunto, sino de su valor pedagógico para el núcleo de los asuntos abordados en estas páginas. Benny Morris es profesor de historia de la Universidad Ben Gurion y un emblema de la izquierda radical israelí; nacido en un *kibutz*, fue miembro del movimiento juvenil de izquierdas *Hashomer Hatzair*; es autor de escritos reconocidos, en los que ha denunciado los atropellos cometidos contra la población palestina en 1948, y se negó a prestar el servicio militar en los territorios ocupados. Pues bien, en una larga entrevista concedida en 2004 al prestigioso *Haaretz*, que ha chocado profundamente a los sectores más comprometidos con la paz, viene a acusar a Ben Gurion de no haber sido suficientemente consecuente con la «transferencia» de población palestina de 1948, es decir, de no haber llegado hasta el final en su decisión. Y reclama, en consecuencia, que se concluya la limpieza pendiente, que se les encierre en una jaula (en respuesta a una pregunta sobre la valla/muro); todo ello en una concepción esencialista de la cultura islámica importada de Huntington («pienso que la guerra de las civilizaciones es la característica principal del siglo XXI... Es una lucha contra todo un mundo que tiene valores diferentes, y nosotros estamos en la línea de frente. Como los Cruzados...») y en una explotación brutal de la figura de la víctima («somos las mayores víctimas de la historia y somos también las mayores víctimas potenciales..., somos las verdaderas víctimas»). Encontramos aquí concentradas las figuras de la conversión esencialista, la despersonalización del enemigo y la instrumentalización del victimismo, materias todas ellas que ocupan buen número de estas páginas y que ilustran peligrosas afinidades. Morris sigue conside-

rándose de izquierdas y concluye la entrevista invocando a Camus, con ese cinismo de que sólo los intelectuales curtidos son capaces, para resumir en una frase los meandros del argumento de este libro: «proteger a mi pueblo es más importante que los conceptos morales universales» (*Haaretz*, 09/01/04).

Retomando el hilo argumental, puesto que la consagración de la causa confiere identidad, la formulación del problema obliga a una homogeneización de corte organicista, corporativa e interclasista: la estratificación social se diluye en el cuerpo místico de la pertenencia colectiva (Le Bon, 1981: 11). Tras la reformulación del problema, el continuo de la vertical deja paso a una bilocalidad disyuntiva horizontal: se es parte de los de «dentro» o, por necesidad lógica, de los de «fuera». La retórica de la teología política impone, asimismo, un cambio en las prioridades de la agenda política, «haciendo pasar a segundo plano como triviales cualidades esenciales de la vida mientras que vienen a ocupar el primer plano elementos etéreos como el interés supremo de la nación, la grandeza del país y otros asuntos por el estilo sobre los que no hay criterios universales» (Gozman, 1997: 295). Así queda ilustrada la bidireccionalidad de la morfogénesis: la postulación de la causa muestra su eficacia social al producir una redistribución adscriptiva de las posiciones que ocupan los individuos y una reordenación de las prioridades para la acción política.

Una vez definido el problema, la lógica exige hacerle frente; la ambición totalitaria del nazismo quiso reforzar el alcance semántico al incorporar el adjetivo: «la solución final» (Lerner, 1992), pero el sustantivo es suficiente. La solución, en lenguaje religioso el *anatema*, pone el cierre a la tríada retórica. Los límites entre las fases son aquí, de nuevo, difusos, como bien muestra la argumentación de Morris. La mística de la causa mimetiza la lógica monoteísta: «un solo Dios, una sola fe». La grandeza de la causa se vería menoscabada si tuviera que ceder espacio a otras causas. *Binarius numerus infamis*, cita Schmitt a Tomás de Aquino, para luego apostillar: «Lo insostenible de tal tensión dualista urge una decisión» (1941: 21). «Haz que España llegue a ser pronto Una», implora Pemartín a Nuestra Señora de Regla (1938: 432). Si el pueblo elegido es la sucursal encarnada de la causa, el enemigo presta su ser al problema. El enemigo cumple una función cartográfica, ayudando a delimitar lo propio de lo ajeno, lo interno de lo externo; una vez establecida la divisoria, y asentada la ecuación que identifica al enemigo con el mal, procede su neutralización, para mantener la vigencia del valor (Aho, 1994: 103; Pross, 1980: 167). Existen numerosas variantes del proceso. Una muy manoseada se apoya en el concepto de pureza: si el enemigo es lo sucio, lo

que procede es «limpiarlo» (Moore, 2001). «No existe la más mínima esperanza», leemos en las obras completas de Saint Just (París, 1984: 521), «hasta tanto siga respirando el último enemigo de la libertad». Desde los presupuestos del monoteísmo, la solución del problema es, correlativamente, la salvación del mundo. Los cruzados españoles de la Guerra Civil combatían en contubernio para librar a la civilización de sus enemigos: «La frase del caudillo en los primeros días del Movimiento, que al salvar nuestra vida espiritual salvábamos al mundo, se admite y se proclama» (CICI, 1938: 62). La eliminación de judíos es considerada como una misión divina de salvación universal (Hitler, 1979: 32; Dupeux, 1987: 544). Stalin diseñó el Gulag y las clínicas psiquiátricas para los mismos enemigos de clase que le sirvieron a Milosevic de excusa para desmembrar Yugoslavia y proceder al sacrificio de miles de impuros en el altar de la Gran Serbia, nacida, qué casualidad, del «huevo bastardo» del nacionalismo. Los ultraconservadores estadounidenses han cocinado la retórica de la guerra preventiva para librar a la humanidad de la destrucción masiva que se incubaba en los confines de Asia... La solución reinstaura así el orden cósmico perturbado por el problema-enemigo: «es la inflexión de la curva que desde la concavidad del problema asciende hasta alcanzar la altura de la causa» (Pemartín, 1938: 102).

Un elemento característico de la tríada narrativa es el irracionalismo, que se suma al proceso de expropiación sociológica señalado, y que acompaña a las corrientes contrarrevolucionarias desde el siglo XIX hasta hoy. Es irracional, en primer lugar, por cuanto los materiales con los que se diseña la causa proceden del ámbito de lo sobrenatural, de lo místico; es irracional, además, porque apela, fundamentalmente, a pasiones e instintos, los cuales son más fiables, en la perspectiva vitalista, que la endeble conciencia humana. La supraracionalidad ontológica y la infrarracionalidad pasional forman, en el recipiente depurado de agentes humanos, una mezcla explosiva. Hasta aquí alcanza la secuencia teórica. Cómo se engranan los significantes en las prácticas es un asunto muy dependiente de las experiencias particulares; es el contexto específico el que proporciona el detonante que hará estallar la mezcla.

La ingenuidad del intelectualismo moral reside en creer en el poder taumatúrgico de las buenas palabras. Los momentos dulces de la historia en los que ética y práctica han caminado de la mano ocupan menos espacio en las crónicas que los otros. Porque las palabras han atravesado, las más de las veces, el corredor de las pasiones y de los intereses en donde se manufacturan narrativas de autojustificación ajenas a los criterios de la conducta moral. «Los prejuicios here-

ditarios de un pueblo y sus creencias religiosas pueden ser declaradas absurdas por la razón, pero un verdadero hombre de Estado no intentará nunca cambiarlas» (Le Bon, 1914: 10). Pero no es menos ingenua la posición de quienes, en la línea del marxismo más seco, limitan su campo de atención a las variables duras de la vida colectiva, relegando a las tinieblas del idealismo las cuestiones relativas al sentido que el mundo adquiere, merced a una trama causal mucho más tupida que la mecánicamente impuesta desde el nudo estructural. Gramsci recordó la obviedad al señalar que el factor económico es uno entre varios de los elementos importantes para comprender la realidad social. En la sociología contemporánea encontramos enfoques que hacen justicia a esta complejidad: «el campo político es a la vez un sistema de agentes y un sistema de sentido, un sistema de posiciones rivales portadoras de significaciones. Al mismo tiempo es un lugar de expresión —de visualización deformada de las relaciones sociales— y simultáneamente lugar de creación, de emisiones, de llamamientos incesantes indispensables para la legitimación política. Los profesionales se ven en la necesidad, si quieren mantener su puesto y su poder, de producir las “creencias movilizadoras” que dan fuerza a su discurso» (Ansart, 1990: 179). Esas creencias movilizadoras son, por tanto, recursos que los líderes y las elites utilizan en función de la estructura de oportunidades disponibles. Por su parte, la estructura conferirá una resonancia diferencial a los discursos. (A este respecto, remito a la metáfora de los coros, expuesta en el segundo ensayo).

También la afectividad social presenta una dimensión estratégica. Esbozaré dos perspectivas centradas en ella. Una es la psicología de las masas, una corriente de principios de siglo pasado que sirvió para completar el argumentario del fascismo, al subrayar la centralidad del instinto. G. Le Bon, uno de sus exponentes más prolíficos, hace figurar en la portada de su *Psychologie Politique* el siguiente dístico: «La razón crea la ciencia, los sentimientos dirigen la historia», que bien pudiera ser una rectificación de la conocida imagen de Durkheim: «La ciencia puede muy bien iluminar el mundo, pero deja la noche en los corazones». Contemplada desde una cierta altura, asegura Le Bon, «la historia aparece como la cosecha de los esfuerzos de los pueblos para crear fantasmas y destruirlos... [...] Todos estos espectros... son engendrados de forma permanente por otro fantasma, este invulnerable e inmortal: el fantasma colosal del miedo [...]. Todos estos fantasmas, el del miedo y los que el miedo engendra, fueron conocidos por los grandes hombres de Estado. Saber utilizarlos fue una muestra de su genio» (1914: 61-63). La meta de los profetas

religiosos o políticos no era otra que la de imponer a las masas los «sentimientos de fanatismo religioso que permiten al hombre encontrar la felicidad en la adoración y le impulsan a sacrificar la vida por su ídolo» (1981: 40). No hace falta hilar muy fino para completar el camino que lleva desde tales supuestos hasta la programación de la propaganda nazi. La segunda perspectiva procede de la sociología formal. Simmel presta atención a las múltiples imbricaciones entre emociones y compromisos vitales de los agentes. Lo que denomina instinto de hostilidad aparece para «fortalecer las controversias originadas en motivos materiales, para actuar como pedal, por así decirlo... [odio e irritación] alimentan y aumentan la energía anímica de la lucha. Es conveniente odiar al adversario contra quien por cualquier motivo se lucha [...]. La conducta recíproca de los hombres se explica muchas veces por una adaptación interior que va encendiendo en nosotros los sentimientos más adecuados a la situación dada, para explotarla o combatirla, para soportarla o abreviarla; esos sentimientos nos suministran las fuerzas necesarias a la ejecución de la tarea y a la paralización de los movimientos contrarios» (Simmel, 1977: 282-283). Ningún conflicto puede perdurar sin la ayuda de esos impulsos emocionales que hacen de puente entre la contienda y otras formas de acción. El autor está convencido de la importancia de tales impulsos emocionales para la sociología. El segundo ensayo presenta, en una línea cercana a la de Simmel, las emociones como el elemento energético que conecta la retórica con las prácticas.

Así pues, la incorporación de las variables blandas (representaciones y emociones) al repertorio de las causas no presupone ninguna concesión al idealismo ni a la metafísica: su capacidad de influencia sobre la acción colectiva se puede entender, bien como estrategia retórica, si se enfatiza la dimensión dinámica, bien como capital simbólico, desde una acepción como la de Bourdieu. En *Acción Española* así lo veían: *una manu sua faciebat opus et altera tenebat gladium*. Estas consideraciones llevan, a mi entender, no tanto a apuntalar el giro culturalista, cuanto a rediseñar, ampliando su alcance, el concepto de lo instrumental. En este sentido, y con la salvedad del mutatis mutandis de rigor, parece oportuno recuperar la crítica, entre otros, de Reich a la estrechez de miras del marxismo de entreguerras, por su incapacidad para explicar por qué las masas, en la disyuntiva socialismo o barbarie, se inclinaron por la segunda, así como su consiguiente propuesta de concebir la ideología no como un subproducto, sino como una fuerza material (1970: 51). Hitler explotó, en efecto, lo que consideraba superioridad de las formaciones basadas en «una concepción ideológica saturada de un infernal espíritu intole-

rante» sobre los partidos políticos, porque éstos tienen competidores, pero aquéllas «suponen y proclaman su infalibilidad» (Hitler, 1979: 171). De nuevo, el recurso al lenguaje de la teología. Con su habitual ironía, y para introducir una nota de humor, Einstein expresó la conexión entre la producción intelectual y los procesos políticos con una célebre anécdota: pronosticaba que, si su teoría de la relatividad resultaba confirmada, Francia diría que era la aportación de un ciudadano del mundo y Alemania, la de un alemán; pero si se revelaba falsa, Francia la atribuiría a un alemán y Alemania, a un judío.

Falta añadir una nota para completar la reconceptualización de lo instrumental que estoy proponiendo. Antes se ha señalado que el enemigo es una creación mental. Ciertamente, eso es así en muchos casos, y ésa es la dimensión subjetiva; pero hay también una dimensión objetiva: en efecto, hay personas que matan, violan, ponen bombas y cometen atropellos de toda índole, con independencia de que pertenezcan o no a una categoría producida por el prejuicio de la imaginación. Y conviene saber esto para no correr el riesgo de convertirnos en sus víctimas. Hay que evitar, pues, tanto la Scilla de ver sólo la cara externa del enemigo, como la Caribdis romántica de reducir al enemigo a un acontecimiento puramente subjetivo (Aho, 1994: 20). Camus es consciente de esta dualidad, cuando sostiene que, en cuanto seres humanos, debemos evitar por igual convertirnos en víctimas o en asesinos (1950: 139). Pero puesto que el autor de *La peste* ha sido citado como mentor por el justiciero Morris, conviene recuperar la literalidad de su posición, para contradecir a Morris, pero también porque a la línea argumental de este libro le interesa de manera principal:

Salvar lo que todavía puede ser salvado, para hacer viable el futuro, ése es el gran móvil, la pasión y el sacrificio que se nos pide. Ello exige meditar sobre el asunto y decidir con claridad si todavía hay que incrementar el dolor de los hombres en nombre de fines brumosos, si hay que aceptar que el mundo se llene de armas y que el hermano asesine de nuevo al hermano... Por mi parte, creo estar seguro de haber tomado la decisión. Y, tras haber decidido, me ha parecido que debía hablar, decir que nunca seré de aquellos, sean quienes fueren, que se avienen con los asesinatos y sacar de ello las consecuencias oportunas... Se nos pide amar u odiar a tal o cual país, a tal o cual pueblo. Pero hay quienes nos damos perfectamente cuenta de nuestras semejanzas con todos los hombres, para hacer caso a esas recomendaciones. [...]

Y con esto concluyo. Lo que me parece deseable en este momento es que en medio de un mundo de asesinatos se opte por reflexionar sobre

ellos y tomar partido. Si tal cosa pudiera realizarse, nos dividiríamos entonces entre quienes aceptan si es necesario ser asesinos y quienes se niegan a ello con todas sus fuerzas (Camus, 1950: 176-179).

La posición de Morris, incluyendo la explotación del capital de Camus, también puede ser interpretada en términos estratégicos, congruentes con la reconceptualización de lo instrumental. L. Kolakowski es autor de una fórmula que, por una parte, explica que las razones para creer pesan más que el contenido de la creencia: «nunca faltan argumentos para defender una doctrina en la que se quiera creer por las razones que fuere» (1993: 16), y que, por otra, completa a Le Bon, quien había asegurado que «el valor jerárquico de una idea carece de importancia, lo que importa son los efectos que produce» (1981: 33).

Tales son los ingredientes de estos dos ensayos. El primero, publicado en la colección Cuadernos Bakeaz, presenta una secuencia narrativa de los prolegómenos de la violencia, con materiales procedentes de diversos contextos geográficos e históricos. Está guiado por el empeño en descubrir invariantes con ayuda del análisis comparativo. La secuencia es algo más detallada que la esbozada con anterioridad, pero los tres pasos aquí señalados son fáciles de reconocer. Aunque no hay un examen sistemático de las emociones, la referencia al odio contenida en el título quiere subrayar ese elemento dinámico y socialmente condicionado del proceso que lleva del credo (causa) a la barbarie (solución). El segundo ensayo responde al tipo de estudio de caso. Se centra en el examen del discurso del nacionalismo radical vasco y de sus coincidencias con el nacionalismo tradicionalista y organicista de S. Arana, aunque incorpora algunos excursos tangenciales, como el relativo a una saga de odios y orgullos que arranca en Francia en 1870 y se aloja, por el momento y tras un largo recorrido, en las tierras de Benny Morris. La retórica de la identidad suscita emociones de alto voltaje, que, en unas situaciones, amparan la violencia, y, en las más, inhiben la crítica contra ella.

Entre los dos ensayos existe una estrecha relación, que se expresa de varias maneras. En unas ocasiones, el lector encontrará solapamientos; unos obedecen a que el vasco es uno de los contextos considerado en el primer ensayo como referencia comparativa; otros, a las hipotéticas continuidades ya aludidas. A este respecto, el lector puede comparar, en una aproximación curiosa a las coincidencias, la pintura de José Antonio Primo de Rivera, incluida en el primer ensayo, con la de Sabino Arana, contenida en el segundo, pese a la distancia en tiempo y espacio. Pero la relación se expresa habitualmen-

te como complementariedad; así, la cuestión del síndrome martirial del primer ensayo aparece bajo una nueva luz, desde la perspectiva del capital simbólico del segundo. La retórica recibe mayor atención en el primero, mientras que el segundo se ocupa, con más detenimiento, de la lógica y de las emociones. Complementarias son, asimismo, las respectivas consideraciones que sirven de cierre y que están motivadas por el objetivo principal del trabajo, que no es otro que el de aportar, por vía indirecta, materiales para la educación para la paz. De acuerdo con su acepción etimológica, ambos ensayos constituyen escritos exploratorios sobre el fenómeno, heurísticamente inagotable, de la violencia. Los dos se ajustan a una doble intención: informativa (explicitada en referencias fácticas) y hermenéutica (presentando inferencias plausibles desde el objetivo fenomenológico de la comprensión). En el ápice de ese proceso de comprensión se sitúa una cuestión decisiva: si, como Morris, hacemos de la pertenencia el principio supremo (Halliday, 2000: 160) o si, con Camus, preferimos otorgar tal estatus a principios compatibles con criterios normativos universalistas, como los derechos humanos y las libertades cívicas. Uno de los escollos del nacionalismo frente a otras concepciones de la vida colectiva está relacionado con la preeminencia que éste otorga a los intereses y a los valores particulares de la nación (Breuilly, 1990: 13).

Termino con sentidas excusas al lector: no he logrado dar con un envoltorio menos árido para mis reflexiones.

Bibliografía

- AHO, James A. (1994): *This Thing of Darkness. A Sociology of the Enemy*, Seattle-Londres, University of Washington Press.
- AKENSON, Donald H. (1992): *God's Peoples: Covenant and Land in South Africa, Israel, and Ulster*, Ithaca-Londres, Cornell University Press.
- ANSART, Pierre (1990): *Les sociologies contemporaines*, París, Éditions du Seuil.
- ANZULOVIC, Branimir (1999): *Serbia: From Myth to Genocide*, Nueva York-Londres, New York University Press.
- ARENDET, Hannah (1972): *Le système totalitaire*, París, Éditions du Seuil.
- BAKER, Alan (2000): *The History of Nazi Occultism*, Londres, Virgin.
- BECK, Aaron T. (1999): *Prisoners of Hate: The Cognitive Basis of Anger, Hostility, and Violence*, Londres, Harper Collins.
- BLOOMBERG, Charles (1990): *Christian-Nationalism and the Rise of the Afrikaner Broederbond in South Africa, 1918-48*, Londres, Palgrave Macmillan.
- BREUILLY, John (1990): *Nacionalismo y Estado*, Barcelona, Pomares-Corredor.

- CAMUS, Albert (1950): *Actuelles*, París, Gallimard.
- CARO BAROJA, Julio (1986): *El laberinto vasco*, Madrid, Sarpe.
- CICI (CENTRO DE INFORMACIÓN CATÓLICA INTERNACIONAL) (1938): *El mundo católico y la Carta colectiva del episcopado español*, Burgos, Rayfe.
- DUPEUX, Louis (1987): «L'Hitlerisme et ses antécédents allemands», en P. ORY (dir.): *Nouvelle histoire des idées politiques*, París, Pluriel.
- FOX, Jonathan, y Josephine SQUIRES (2001): «Threats to Primal Identities: A Comparison of Nationalism and Religion as It Impacts on Protest and Rebellion», *Terrorism and Political Violence*, 13 (1), 87-103.
- FROMM, Erich (1942): *Fear of Freedom*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- FUKUYAMA, Francis (1992): *The End of History and the Last Man*, Nueva York, The Free Press.
- GOZMAN, Leonid (1997): «Russian Patriotism: Forward to the Past», en D. BAR-TAL y E. STAUB (eds.): *Patriotism in the Lives of Individuals and Nations*, Chicago, Nelson-Hall, 293-308.
- HALLIDAY, Fred (2000): «The Perils of Community: Reason and Unreason in Nationalist Ideology», *Nations and Nationalism*, 6 (2) (abril), 153-172.
- HITLER, Adolf (1979): *Mi lucha*, México, Época.
- HUNTINGTON, Samuel P. (1998): *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Londres, Touchstone.
- JUERGENSMEYER, Mark (2001): *Terrorismo religioso: Auge global de la violencia religiosa*, Madrid, Siglo XXI.
- KALDOR, Mary (1999): *New & Old Wars: Organized Violence in a Global Era*, Stanford (California), Stanford University Press.
- KAPLAN, Robert D. (1994): *Balkan Ghosts: A Journey through History*, Nueva York, Vintage Books.
- KOLAKOWSKI, Leszek (1993): *Religion*, Londres, Fontana Press, 3ª ed.
- LARRAÑAGA, Policarpo de (1978): *Emakume Abertzale Batza. La mujer en el nacionalismo vasco*, San Sebastián, Auñamendi.
- LAURYSENS, Stan (1999): *The Man Who Invented the Third Reich*, Phoenix Mill, Sutton Publishing.
- LE BON, Gustave (1981): *Psychologie des foules*, París, PUF (1ª ed., 1895).
- (1914): *La Psychologie Politique*, París, Flammarion.
- LERNER, Richard M. (1992): *Final Solutions: Biology, Prejudice, and Genocide*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press.
- LEVINGER, Matthew, y Paula F. LYTLE (2001): «Myth and Mobilization: the Triadic Structure of Nationalist Rhetoric», *Nations and Nationalism*, 7 (2), 175-194.
- MAKETO GAIZKI-IKASI (seudónimo) (1981): *Contre le Racket Abertzale ou les insolences anti-patriotiques d'un métèque*, Toulouse, Distance.
- MATA, José Manuel (1993): *El nacionalismo vasco radical: Discurso, organización y expresiones*, Bilbao, Universidad del País Vasco.
- MILOSEVIC, Slobodan (1990): *Les années décisives*, Lausana-París, L'Age d'Homme.

- MOORE, Barrington (2001): *Pureza moral y persecución en la historia*, Barcelona, Paidós.
- MORODO, Raúl (1985): *Los orígenes ideológicos del franquismo: Acción Española*, Madrid, Alianza Editorial.
- MORRIS, Benny (2004): «Survival of the fittest», *Haaretz*, 09/01/04 (entrevista de Ari Shavit).
- PEMARTÍN, José (1938): *Qué es «Lo nuevo»: Consideraciones sobre el momento español presente*, Santander, Cultura Española.
- PROSS, Harry (1980): *Estructura simbólica del poder*, Barcelona, Gustavo Gili.
- REICH, Wilhelm (1970): *The Mass Psychology of Fascism*, Harmondsworth, Penguin.
- SCHMITT, Carl (1941): *Estudios políticos*, Madrid, Cultura Española.
- SELLS, Michael A. (1996): *The Bridge Betrayed: Religion and Genocide in Bosnia*, Berkeley, University of California Press.
- SIMMEL, Georg (1977): *Sociología 1: Estudios sobre las formas de socialización*, Madrid, Revista de Occidente.
- STAUB, Erwin (1992): *The Roots of Evil: The Origins of Genocide and Other Group Violence*, Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press.
- STERNHELL, Zeev (1986): *Neither Right nor Left: Fascist Ideology in France*, Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press.

Martín Alonso (malonso@bakeaz.org) es licenciado en Sociología y Ciencias Políticas, en Filosofía y en Psicología; imparte clases en un instituto. Sus intereses y sus publicaciones versan sobre el pensamiento político de Rousseau, los nacionalismos, los usos de la Historia, la violencia política y los conflictos de los Balcanes.