

Modernidades múltiples y encuentro de civilizaciones

Josetxo Beriain
Universidad Pública de Navarra

Índice:

1. Modernidad: ¿Una, ninguna o muchas?.
2. El surgimiento de la modernidad en Europa occidental: La modernidad europeo-occidental.
3. El excepcionalismo de la modernidad americana: “*melting pot*” o “*glorious mosaic*”.
4. La domesticación del *Samurai*: la modernidad japonesa.
5. La moderna antimodernidad del fundamentalismo: La dimensión jacobina de la modernidad.
6. A modo de conclusión.

“Entre los diversos tipos de culto que prevalecían en el mundo romano, todos ellos eran considerados igualmente verdaderos por el pueblo, igualmente falsos por los filósofos e igualmente útiles por los políticos. Así, a través de la tolerancia, se obtenía no sólo la indulgencia mutua sino también la concordia religiosa”.

Edward Gibbon

“En el lugar de las verdades fundamentales, yo pongo probabilidades fundamentales: directrices provisionalmente asumidas con las que se vive y piensa”

Friedrich Nietzsche

“El destino de una época que ha comido del árbol del conocimiento es que debe(...) reconocer que las nociones generales sobre la vida y el universo nunca pueden ser producto de un creciente conocimiento empírico, y que los más altos ideales que nos mueven con la mayor fuerza siempre se forman sólo en la lucha con otros ideales que son tan sagrados para otros como lo son los nuestros para nosotros”

Max Weber

“Estamos experimentando a escala universal masiva un apiñamiento compulsivo de gente en torno a innúmeras clases de agrupamiento –tribales, raciales, lingüísticas, religiosas, nacionales. Es una gran comunión separadora que improvisará, -así se cree-, asegurará o extenderá cada poder o lugar grupal o lo mantendrá seguro o más seguro del poder, amenaza o hostilidad de los otros”

Harold Isaacs

El 11 de septiembre de 2001 significa un antes y un después no sólo en la geografía urbana neoyorkina y en la conciencia colectiva norteamericana sino también, coextensivamente, en el marco interpretativo que ha servido para interpretar y dar sentido a nuestras interacciones sociales. Conceptos como seguridad, certeza, protección, deben ser redefinidos a la luz de tal “acontecimiento apropiador”, porque tal evento -o macroevento debiéramos decir- y sobre todo sus consecuencias, tanto las no deseadas como aquellas imprevistas, es el producto de un destino social que nosotros – premodernos, modernos y postmodernos- hemos fabricado. Nosotros que vivimos en tiempos y espacios muy heterogeneos, pero a quienes el intento de domar su propia suerte ha vuelto a situar ante la posibilidad de que el resultado de cada elección sean algunas consecuencias indeseadas y de que la conciencia de tales consecuencias no pueda calcularse con precisión, urgiéndonos no tanto a controlar el resultado de nuestras acciones como a protegernos contra los riesgos implícitos en cualquier acción y a no hacernos responsables de sus resultados. Parece como si la incertidumbre, al decir de Zigmunt Bauman, fuera algo que no podemos reparar sino algo que creamos y que volvemos a crear siempre en mayores cantidades, por medio de nuestros esfuerzos destinados a repararla. La contingencia aparece como un atributo moderno por cuanto estamos, paradójicamente, más seguros de muchas cosas y menos seguros o absolutamente inseguros de otras tantas. Cuanto más sabemos, más sabemos que sabemos menos, es decir, se produce un regreso del gran principio que constituye el origen de la reflexividad humana en occidente, según Anaximandro, el *apeiron*, lo indeterminado. Hemos desvelado a través de la ciencia muchas incógnitas, sin embargo, hace mil años el individuo disponía de un umbral de seguridades mayor que hoy.

1. Modernidad: ¿Una, ninguna o muchas?.

Frente a la noción de modernidad europeo-occidental, que con carácter canónico predomina en el análisis sociológico, voy a introducir la noción de “modernidades múltiples”¹ que denota una cierta perspectiva del mundo contemporáneo –de la historia y de las características de la era moderna- que se sitúa frente a las perspectivas más habituales representadas por las teorías clásicas de la modernización² y de la convergencia de las sociedades industriales predominante en los años cincuenta. Todas ellas asumen, explícita o implícitamente, el programa cultural de la modernidad tal como se desarrolló en la Europa moderna, a partir del siglo XVII, y las constelaciones institucionales básicas que emergieron ahí a resultas de tal fermento cultural, finalmente, se impusieron en todas las sociedades modernas o en proceso de modernización. Contra la concepción que considera a la modernidad occidental como un concepto omniabarcante, que ha sido el original del que se han sacado copias a lo largo del mundo, propongo el concepto de “modernidades múltiples” que desarrollan el

El concepto está presente en los trabajos de S. N. Eisenstadt: “Multiple modernities” en *Daedalus*, Vol. 129, n. 1, 2000, 1-31, también *Die Vielfalt der Moderne*, Göttingen, 2000; así como también en los trabajos de Ch. Taylor y B. Lee: *Multiple Modernities: Modernity and Difference*, Chicago, Center for Transcultural Studies, 1998, 10.

² De las que encontramos un magnífico análisis crítico en la obra de C. Solé: *Modernidad y modernización*, Barcelona, 1998.

programa cultural y político de la modernidad en muchas civilizaciones, en sus propios términos. Los desarrollos actuales, sobre todo a partir de la IIª Guerra Mundial, en las sociedades en proceso de modernización, han refutado los presupuestos homogeneizadores y hegemónicos de este programa de la modernidad occidental.

La idea de modernidades múltiples presupone una nueva forma de entender el mundo contemporáneo –de explicar la historia de la modernidad-, viéndolo como una historia de continuas constituciones y reconstituciones de una multiplicidad de programas culturales³. Estas reconstrucciones en curso de los múltiples modelos institucionales e ideológicos son vehiculizadas por actores sociales específicos en estrecha conexión con activistas sociales, políticos e intelectuales y también por movimientos sociales que buscan la realización de diferentes programas de modernidad, manteniendo perspectivas muy distintas sobre aquello que hace a las sociedades modernas. Distintos modelos de modernidad múltiple se han desarrollado dentro de diferentes Estados nacionales y dentro de diferentes agrupamientos étnicos y culturales, entre movimientos comunistas, fascistas y fundamentalistas, diferentes entre ellos, pero, sin embargo, todos ellos con una deriva que va más allá del Estado nacional. Ya no podemos sostener, como ingenuamente se ha hecho, que los patrones occidentales de modernidad representan las únicas y “auténticas” modernidades. En el discurso contemporáneo ha surgido la posibilidad de que el proyecto moderno, al menos en los términos de la formulación clásica mantenida a lo largo de los dos últimos siglos, puede estar agotado. Una perspectiva contemporánea admite que tal agotamiento se manifiesta en el “fin de la historia”, posición mantenida por Francis Fukuyama⁴ en 1989, que viene a resucitar algo que Daniel Bell y Seymour M. Lipset ya anunciaron hace más de treinta años, el “fin de las ideologías” que movilizaron el mundo durante la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, fin que aparece escenificado en la caída del muro de Berlín. La otra perspectiva está representada por el “choque de civilizaciones”, termino acuñado por Samuel P. Huntington⁵ en 1993, según el cual, la civilización occidental, habiendo superado el conflicto ideológico que se expresaba en el “telón de acero” de la postguerra, se confronta ahora con un mundo en el que civilizaciones tradicionales, fundamentalistas, antimodernas y antioccidentales son predominantes. El “telon de terciopelo”, es decir, las borrosas líneas divisorias que trazan las civilizaciones, con una geometría enormemente variable, se han erigido en los ejes de conflicto fundamentales de hoy en la forma de “occidente frente al Islam” u “occidente frente al resto”, según Huntington. A mi juicio, sin embargo, todos estos desarrollos y tendencias constituyen aspectos de una reinterpretación continua y de una reconstrucción del programa cultural de la modernidad; de la construcción de modernidades múltiples; de los intentos de varios grupos y movimientos para reapropiarse la modernidad y redefinir el discurso de la modernidad en sus propios términos. Más que un choque de civilizaciones a lo que asistimos es a encuentros⁶, a contactos, a difusiones, culturales entre civilizaciones. No hay ningún tipo de

³ Richard Rorty ha puesto de manifiesto la emergencia de la definición de la situación a resultados de la lucha democrática de interpretaciones diferenciadas en la modernidad: Ver esta posición en: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, 1999, 71 y ss.

⁴ Ver su trabajo: *The End of History and the Last Man*, Nueva York, 1992.

⁵ Recientemente editado su trabajo originario: *¿Choque de civilizaciones?*, Madrid, 2002

⁶ Esta idea de los encuentros entre culturas y civilizaciones ha sido ampliamente desarrollado, primero por la Escuela antropológica difusionista vienesa, cuyo representante más conocido es Gräbner, y encuentra su desarrollo en los estudios comparativos de difusión y contacto cultural de mitologías indias en la costa noroccidental canadiense que realiza Franz Boas a comienzos del siglo XX. Ver su obra: *Race, Language and Culture*, (1940), 1982, Chicago.

determinismo que sitúe la lucha como forma predominante de interacción entre complejos civilizacionales.

Max Weber estudió en sus *Ensayos sobre sociología de la religión*⁷, publicados en el primer cuarto del siglo XX, las dinámicas internas de las diversas grandes civilizaciones. Así representó a estas civilizaciones según sus propias pautas de racionalidad. Su estudio no refleja una deriva evolucionista de menos a más que comienza hace 2500 años en varios lugares del planeta y que termina en Europa en el siglo XVII, sino más bien una orientación comparativista. Dentro de cada civilización observa una determinada tendencia de racionalización. El analizó la primera modernidad –la occidental, la europea del siglo XVII que comienza con la Reforma y continua con las grandes revoluciones–, pero, no podemos aceptar que las formas tardías de aparición de la modernidad –la modernidad norteamericana de postguerra o la japonesa actual– hayan surgido bajo las mismas condiciones. El analizó el surgimiento del capitalismo pero no su globalización. Por tanto, hay que preguntarse cómo la dinámica de la propia historia de cada civilización configura un camino específico de realización de modernidad. La civilización de la modernidad comporta en cierta medida una **modernidad de las civilizaciones** por cuanto que todas las civilizaciones tienen unos determinados patrones de racionalización y unos portadores de acción colectiva que pugnan por definir la modernidad en sus propios términos, por diferente que esto pueda ser expresado.

Voy a referirme al concepto de civilizaciones⁸ **axiales**⁹ estableciendo una diferencia entre civilizaciones **preaxiales** –relacionadas fundamentalmente (aunque no únicamente) con la preservación del orden cósmico y social, y entre las que se encuadran las religiones de la Edad de Piedra, y las ahora extinguidas religiones nacionales sacerdotales del antiguo Oriente medio, Egipto, Grecia y Roma, India y China– y civilizaciones **axiales** –relacionadas fundamentalmente (aunque no únicamente) con la cuestión de la salvación, la redención o la liberación, entre las que cabe señalar a las religiones históricas universalistas: confucionismo, budismo, taoísmo, antiguo judaísmo, Islam y cristianismo temprano; estas emergen en sociedades más o menos alfabetizadas y se encuadran en el área de estudio de la historia más que de la arqueología y la etnografía. Esto me va a permitir establecer esa **Primera Epoca Axial** como el umbral temporal en el que tienen lugar toda una serie de cambios que determinan una verdadera revolución en las convicciones.

En las sociedades encuadradas en las civilizaciones axiales mencionadas, es decir, en las sociedades donde surgen las grandes religiones universalistas, cuanto más se confirma la concepción de un Dios personal o de un cosmos impersonal (ambos

⁷ M. Weber, *Ensayos de sociología de la religión*, 3 volúmenes, Madrid, 1983, 1987, 1989.

⁸ E. Tiryakian (“The Civilization of Modernity and the Modernity of Civilizations” *International Sociology*, Vol. 16, n. 3, 2001, 277-293) ha realizado una excelente mapificación de los diversos estudios realizados en torno al concepto de civilización comenzando por la primera generación donde se sitúan los estudios comparativos de Max Weber, Emile Durkheim y Marcel Mauss, la segunda generación englobaría a Pitirim Sorokin, Norbert Elias, Reinhard Bendix y Benjamin Nelson y en la tercera generación destacan los estudios críticos de Shlomo Eisenstadt, Sam Huntington, Edward Said, Arjun Appadurai y Gayatri Chakravorty Spivak.

⁹ Ver el magnífico artículo de S. N. Eisenstadt, “Introduction. The Axial Age Breakthroughs- Their Characteristics and origins” en S. N. Eisenstadt, (Edit.), *The Axial Age Civilizations*, Albany, Nueva York, 1986, 1-27. El forjador del término “época axial” es Karl Jaspers en “Vom Ursprung und Ziel der Geschichte” (1949), significando con él la emergencia de una tensión básica entre los órdenes trascendental y mundano. Este proceso revolucionario tuvo lugar en varias de las grandes civilizaciones abarcando al antiguo Israel, la antigua Grecia, el cristianismo originario, el Iran zoroastriano, la China imperial y las civilizaciones hindu y budista. El concepto ha sido retomado por B. Schwartz en “The Age of Transcendence” en 1975, y también por E. Voegelin, *Order of History* en 1974.

supramundanos) tanto más agudo se hace el contraste de la trascendencia divina con la imperfección inmanente-contingente del mundo y del hombre, construyéndose de esta guisa diversas variedades de teodicea (y en última instancia de sociodicea). La **emergencia de visiones del mundo dualistas trascendentes** (este mundo/el otro mundo) y el surgimiento de profetas, clérigos, filósofos y sabios, como producto de una diferenciación interna dentro de la propia institución de la religión con la consiguiente profesionalización de lo sagrado, vienen a substituir el monismo cosmológico (que Erich Neumann ha expresado en la idea: “cuando todo era uno”) que caracterizó a las religiones preaxiales. La construcción social de la idea de salvación y la profecía así como la idea de una “satanización del poder del mal”, presente sobre todo en el antiguo judaísmo, como apunta Max Weber, son el germen de la ruptura de un destino dado e inexorable y el comienzo de la producción de un destino socialmente construible a través de la introducción de nuevas distinciones directrices que vienen a complejificar la ya existente de sagrado/profano, como son las de salvación/ condenación, dolor/curación, pecado/gracia, etc. Para las formas religiosas orientales se adopta un imaginario social central que representa el cosmos impersonal, el *karma*, y para las formas religiosas occidentales se adopta la forma del monoteísmo de una persona trascendente a la que se tributa culto y cuyo juego de voluntad divina y obediencia humana permite, mediante una fuerte intelectualización (dogmas) explicar los acontecimientos, ofrecer alternativas, en suma seleccionar la realidad y dotarla de sentido. Esto configura lo que podríamos llamar la **Primera Epoca Axial**.

Nos interesa dilucidar ahora qué es lo que toma, si es que toma algo, la primera modernidad occidental europea en el siglo XVII de esas civilizaciones axiales, concretamente del cristianismo. El núcleo de la modernidad viene dado por la cristalización y desarrollo de modos de interpretación del mundo o, siguiendo a Cornelius Castoriadis¹⁰, de distintos **imaginarios** sociales o visiones ontológicas, de distintos programas culturales, combinados con el desarrollo de un conjunto de nuevas formaciones institucionales, cuyo núcleo central común a ambas, como veremos en detalle, representa una “**apertura**” sin precedentes e **incertidumbre**.

Weber encuentra el umbral existencial de la modernidad en una cierta deconstrucción de lo que él llama el “postulado ético según el cual el mundo está ordenado por Dios y que de alguna manera es un cosmos orientado por valores y eticamente orientado...”. A juicio de James D. Faubian “lo que Weber afirma es que el umbral de la modernidad pudiera ser marcado precisamente **en el momento en que la legitimidad incuestionada de un orden social preordenado divinamente comienza su declive**. La modernidad emerge –o, más adecuadamente, un elenco de posibles modernidades- sólo cuando aquello que había sido visto como un cosmos inmutable deja de ser dado por supuesto”¹¹. El grado de reflexividad característico de la modernidad fue más allá de lo conseguido en las civilizaciones axiales. La reflexividad que se desarrolló en el programa moderno no sólo se hizo patente en la posibilidad de diferentes interpretaciones del núcleo de las visiones trascendentes y de las concepciones ontológicas básicas sino que cuestionó el carácter predado de tales visiones y de sus patrones institucionales. Dió origen a una conciencia de posibilidad de visiones múltiples que podrían, de hecho, ser contestadas y falsadas¹².

El programa cultural y político moderno, desarrollado a partir de una de las grandes civilizaciones axiales –la cristiano-europea-, cristaliza como una

¹⁰ Ver su obra: *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, 1983, 1989, 2 volúmenes.

¹¹ J. D. Faubion, *Modern Greek Lessons: A Primer in Historical Constructivism*, Princeton, 1996, 113-115

¹² S. N. Eisenstadt, “Multiple Modernities” *Daedalus*, Vol. 129, n. 1, 4

transformación de visiones heterodoxas con fuertes componentes gnósticos¹³ que pretenden **traer el reino de dios a la tierra** y que fueron proclamadas en la cristiandad medieval y europea moderna temprana por diferentes sectas heterodoxas¹⁴. La transformación de estas visiones, en la medida en que tuvo lugar sobre todo en la Reforma, en la Ilustración y en las Grandes Revoluciones, en la Guerra Civil inglesa, y específicamente en las revoluciones americana y francesa, y después en las revoluciones rusa, china y vietnamita, comporta la trasposición de estas visiones, encarnadas originariamente por sectores relativamente marginales de la sociedad, a la arena política central¹⁵. Estas tendencias heterodoxas sectarias se convierten en un componente central de la civilización moderna, hecho éste puesto de manifiesto en los distintos movimientos sociopolíticos como las sectas protestantes con su papel crucial en la gestación del capitalismo occidental o los propios movimientos fundamentalistas contemporáneos hoy día.

Las Grandes Revoluciones constituyen la objetivación de las potencialidades heterodoxas sectarias que se desarrollaron en las civilizaciones axiales –especialmente en aquellas en las que la arena política fue considerada como al menos una de las áreas de implementación de las visiones trascendentes. Estas revoluciones constituyen el primero o al menos el más dramático y posiblemente el más exitoso intento en la historia de la humanidad para implementar a escala macrosocial la visión utópica con fuertes componentes gnósticos. Por primera vez en la historia existe la creencia en la posibilidad de que se puede sortear el abismo existente entre el mundo trascendente y este mundo a través de la acción política, de realizar socialmente las visiones utópico-escológicas. Los nuevos portadores de tales visiones gnóstico-utópicas ya no son profetas ni clérigos ni literati ni filósofos sino los puritanos ingleses, los de los Países Bajos y, coextensivamente, los puritanos norteamericanos, los miembros de los clubs franceses brillantemente analizados por August Cochin¹⁶ y más tarde por Francois Furet¹⁷ y otros, y los varios grupos de la *intelligentsia* rusa¹⁸. Es en estas revoluciones cuando tales actividades sectarias son tomadas de los sectores marginales o segregados de la sociedad y son vinculadas no sólo a las rebeliones, a los levantamientos populares de carácter defensivo¹⁹ o a los movimientos de protesta, sino que son situadas en el

¹³ La orientación gnóstica pretende escapar o repudiar la creación maligna de la materia o de la contingencia, en términos más sociológicos, pero, a diferencia de ciertas tendencias contemplativas cristianas, lo hace por medio de la acción en el mundo, a través de un plan formulado por los seres humanos con la guía de un conocimiento superior que ayuda a desvelar el significado profundo oculto del mundo. En el trasfondo del programa de la modernidad comparecen diferentes metanarrativas al lado de la gnóstica como son la cristiana que se dirige a afirmar este mundo en términos de una visión más alta que no es completamente realizable y también la metanarrativa ctónica que enfatiza la completa aceptación del mundo dado y la vitalidad de sus fuerzas. Para más detalles consultar la magnífica aportación de E. Tiryakian: “Three Metacultures of Modernity: Christian, Gnostic and Chthonic”, *Theory, Culture and Society*, Vol, 13, 1, 1996, 99-118.

¹⁴ Ellas no están enraizadas en las ortodoxias hegemónicas de sus respectivas tradiciones sino más bien en las tradiciones de sus heterodoxias. Ponen de manifiesto una relación cercana a las tendencias y a los movimientos heterodoxos, sectarios y especialmente utópicos.

¹⁵ Ver el importante trabajo de M. Walzer: *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of the Radical Politics*, Cambridge, Mass, 1965

¹⁶ Ver su trabajo: *La révolution et la libre pensée*, París, 1924.

¹⁷ Ver su trabajo: *Penser la révolution française*, París, 1978.

¹⁸ Ver el trabajo de V. C. Nahirny: *The Russian Intelligentsia: From Torment to Silence*, Rutgers, NJ, 1981.

¹⁹ Charles Tilly ha analizado cómo el modelo de movilización colectiva clásico de carácter reactivo o defensivo, representado por el movimiento campesino, se transforma con las Grandes Revoluciones en un modelo proactivo, más en consonancia con las aspiraciones expansivas tanto de la burguesía como del proletariado. Ver su trabajo: *From Mobilization to Revolution*, Mass, 1978.

centro de la lucha política²⁰. Así estos temas y símbolos de protesta se convierten en componentes básicos del simbolismo central de carácter político y social. Y es ésta trasposición lo que nos permite hablar de una **Segunda Epoca Axial**, en la que un programa cultural y político distinto cristaliza y se expande a nivel planetario por todas las civilizaciones axiales “clásicas” así como también en las civilizaciones no-axiales, como Japón. Esta civilización moderna, con su programa cultural distinto y con sus implicaciones institucionales, cristaliza primero en Europa occidental y se expande posteriormente a otras partes de Europa, a las Américas y más tarde a lo largo del mundo. Esto origina patrones culturales e institucionales continuamente cambiantes que constituyen diferentes respuestas a los desafíos y posibilidades inherentes en las características nucleares de las distintas premisas civilizacionales de modernidad. Dentro de tales patrones se desarrollaron distintas dinámicas modernas, distintas formas de interpretación de la modernidad para las que el proyecto occidental original constituyó el punto de referencia crucial de inicio y continuación. De especial importancia en este contexto fué el hecho de que los movimientos sociales y políticos que se desarrollaron en las sociedades no occidentales, aun cuando incluso promulgaron temas fuertemente antioccidentales o antimodernos, fueron distintivamente modernos. Esto ocurrió no sólo con varios movimientos nacionalistas o tradicionalistas, que se desarrollaron en estas sociedades a partir de mediados del siglo XIX hasta la IIª Guerra Mundial, sino también con los movimientos fundamentalistas contemporáneos.

Fue la combinación de la conciencia de existencia de diferentes posibilidades ideológicas e institucionales con las tensiones y contradicciones inherentes en el programa cultural y político de la modernidad lo que constituye el núcleo de la modernidad como Segunda Epoca Axial Global. Esta combinación dió lugar a la cristalización de diferentes modelos de modernidad o modernidades múltiples. En esta línea Sanjay Subrahmanyam argumenta que “la modernidad es históricamente un fenómeno global y **coyuntural**, no un virus que se extiende de un lugar a otro. Esta localizada en una serie de procesos históricos que ponen en contacto a las sociedades hasta ahora aisladas, y debemos buscar sus raíces en un conjunto de fenómenos diversos –el sueño Mongol de conquista mundial, los viajes europeos de exploración, las actividades de los comerciantes textiles indios en la diáspora, la “globalización de los microbios”, etc- que los historiadores de la década de los sesenta del pasado siglo investigaron. Sin embargo, estos fueron procesos desiguales,...Nuestros mayores errores han sido dos: identificar “modernización” con el crecimiento de un cierto tipo de uniformidad y asociar la modernidad con prosperidad. Cualquier antropólogo amateur que haya estado en París o en Manhattan, símbolos de la “modernidad” por tanto tiempo, puede comprobar el profundo error de ambos supuestos con sólo una pequeña reflexión”²¹.

En lo que sigue voy a analizar cuatro tipos de modernidad para ejemplificar con casos concretos el uso del concepto de modernidades múltiples: primero, me referiré a las premisas y antinomias fundamentales que configuran el surgimiento de la

²⁰ Sólo dentro de este horizonte moderno de temporalización de la realidad social deviene posible para los rivales políticos colorearse mutuamente en términos ideológicos. La *ideologización* del oponente(s) político se convierte en parte del mecanismo de control del lenguaje político. Hasta la mitad del siglo XVIII, el lenguaje político fue un monopolio disfrutado por la nobleza, los abogados y los intelectuales. Sobre todo, después de la Revolución Francesa, el control sobre la producción de espacios lingüísticos se hace más urgente por la razón de que un número cada vez mayor de personas tiene acceso a tal lenguaje. Ver el interesante trabajo (“Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischen Gegenbegriffe”) al respecto de Reinhart Koselleck: *Vergangene Zukunft*, Frankfurt, 1989, 211-260.

²¹ S. Subrahmanyam, “Hearing Voices: Vignettes of Early Modernity in South Asia” en *Daedalus*, Vol. 127, n. 3, 1998, 99-100.

modernidad europea a finales del siglo XVII; segundo, a la transformación de tal modernidad europeo occidental en Estados Unidos; tercero, a la transformación de la modernidad occidental (no sólo europea) en Asia, el caso de Japón; y, finalmente, analizaré el significado del fundamentalismo como movimiento jacobino moderno contra la propia modernidad. No hay que pensar que estos cuatro tipos de modernidad sean los únicos existentes sino más bien un repertorio en el que comparecen el surgimiento, el desarrollo exitoso y los límites de lo moderno dentro de diversas civilizaciones. La modernidad en este sentido no es una civilización unificada, global en su extensión, sin precedentes en su capacidad de intrusión y destructividad. Más bien, lo moderno sería un conjunto de **notas provisionarias**, es decir, un conjunto de esperanzas y expectativas que comportan algunas condiciones mínimas de adecuación que pudieran ser exigidas de las instituciones macrosociales, no importa cuanto puedan diferir estas instituciones en otros aspectos. Quizás, una de las características más importantes de lo moderno es su **potencial de autocorrección**, su habilidad para hacer frente a problemas ni siquiera imaginados en su programa original.

2. El surgimiento de la modernidad en Europa occidental. La modernidad europeo occidental.

Si bien el tiempo en las sociedades tradicionales aparece como una repetición de situaciones con arreglo a una pauta culturalmente establecida, tal y como lo pone de manifiesto el Libro Sapiencial veterotestamentario Qohelet-Eclesiastés: "Miro el trabajo que Dios da a los hombres. Todo lo que hace conviene a su hora, pero pone a consideración de estos el concepto de los tiempos, sin que sea posible para estos aprender lo que Dios hace del principio al fin (...) Lo que es, ya fue, lo que será, ya es..." (3, 10, 3, 14), en el "tiempo moderno" **"no somos más lo que eramos, y no seremos más lo que somos"**²², la distancia entre el antes y el después configura el umbral epocal de la modernidad, se hace *tabula rasa* de las referencias de la tradición sagrada en la forma de *Omniscientia Dei* y también en la forma de *Historia magistra vitae*. Desde fines del siglo XVIII, podemos afirmar, siguiendo a Reinhart Koselleck, que en la cultura occidental se constituye una nueva creencia generalizada de la época²³. "El presente se concibe como una **transición hacia lo nuevo** y vive en la conciencia de la aceleración de los acontecimientos históricos y en la esperanza de que el futuro será distinto"²⁴. La modernidad es la época que vive para el futuro, que se abre a sí misma a la novedad del futuro²⁵. En el nuevo modelo de mundo los procesos sociales tienen **su propia** estructura temporal, así lo pone de manifiesto Herder: "En la actualidad toda cosa cambiante lleva consigo la medida de su propio tiempo...Existen en el universo innumerables tiempos"²⁶. La diferenciación entre los subsistemas sociales (economía, política, cultura, etc) **produce temporalidad**, por la razón de que la asincronización de los tiempos internos de los subsistemas evita que todo pueda suceder al mismo tiempo, evitando así que todo cambio

²² N. Luhmann, *Beobachtungen der Moderne*, Opladen, 1992, 15.

²³ R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt, 1979, 233ss.

²⁴ J. Habermas, *Escritos políticos*, Barcelona, 1988, 113.

²⁵ J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt, 1985, 15.

²⁶ J. G. Herder, *Metakritik der Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, 1995, 68

cambie todo. La apertura geográfica del globo (el descubrimiento de "nuevas" zonas geográficas) trajo a la luz una variedad de "niveles culturales" coexistentes, que a través de procesos de comparación sincrónica fueron ordenados diacrónicamente²⁷. Estas comparaciones promueven la emergencia de una historia mundial, que ha sido interpretada crecientemente en términos de "progreso"²⁸. "El *profectus* (perfeccionamiento teleológico) espiritual fue desplazado o disuelto por un **progreso** mundano". El progreso es una significación imaginaria²⁹, que es apropiada de forma asimétrica por diferentes colectivos a nivel planetario. Así, la contemporaneidad de los no-contemporáneos ("atrasados", "subdesarrollados", "bárbaros", "salvajes", "primitivos", "paganos") **participa**, aunque de una forma desigual, del nuevo mito del "progreso". Dentro de ésta nueva contextura espacio-temporal que define la significación imaginaria de progreso se configuran **diferentes ritmos** (más o menos acelerados) de cambio histórico-social, sustentados todos ellos en torno a constelaciones de significado del tipo metrópoli-colonia, capitalismo-desarrollo, socialismo-dependencia-revolución que denotan los vínculos selectivos existentes entre los estados nacionales occidentales y su entorno mundial. Una característica de la nueva conciencia de la época, que surge al final del siglo XVIII, fue que el tiempo propio se experimentó no sólo como comienzo o como fin, sino como un **período de transición**. Dos aspectos configuran la nueva experiencia de transición, por una parte, la alteridad expectante del futuro y, por otra parte, asociada a ella, la alteración en el ritmo de la experiencia temporal, es decir, la aceleración por medio de la cual el propio tiempo se distingue de aquél que ocurrió antes. La "época" y el "período", el umbral y la duración de la modernidad coinciden dentro de un horizonte de movimiento que continuamente se excede a sí mismo. En virtud de ésta temporalización, la anticipación providencial y la ejemplaridad de las historias antiguas se desvanecen. La dificultad de aprender el propio tiempo crece, por la razón de que el curso que tal tiempo hubiera seguido no pudo ser derivado de ninguna experiencia previa. "El futuro deviene un desafío, un puzzle"³⁰. Para R. Kosselleck, la experiencia del tiempo en la modernidad se expresa como una **creciente diferencia** entre el "espacio de experiencia" (el pasado) y el "horizonte de expectativas" (el futuro). "En los tiempos modernos, la diferencia entre la experiencia y las expectativas, se ha expandido crecientemente, más precisamente, la modernidad ha sido entendida como "nueva Edad" desde que las expectativas han sido distanciadas cada vez más de toda experiencia previa"³¹.

El programa político de la modernidad se va a apoyar en nuevas ideas de soberanía, ciudadanía y representación. Las Grandes Revoluciones³² reposicionan la soberanía en el ciudadano –situada antes en manos del monarca absoluto- y ésta aparece

²⁷ Cl. Lévi-Strauss, "Las tres fuentes de la reflexión etnológica" en J. R. Llobera, (Edit.), *La antropología como ciencia*, Barcelona, 1975; J. Bestard, J. Contreras, *Bárbaros, salvajes, paganos y primitivos*, Barcelona, 1987, 15-38, 49-70, 84-92.

²⁸ Ver K. Löwith, *Meaning in History*, Chicago, 1949 y la posterior crítica de H. Blumemberg, *Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt, 1979.

²⁹ C. Castoriadis, *Domaines de L'Homme*, París, 1987, 131-175; J. P. Arnason, "The Imaginary Constitution of Modernity" en *Revue Europeene des Sciences sociales*, Ginebra, XX, 1989, 323-337.

³⁰ R. Kosselleck, opus cit, 332.

³¹ R. Kosselleck, opus cit, 359.

³² Sobre el significado de la revolución francesa ver el monográfico: "The French Revolution and the Birth of Modernity" de *Social Research*, 56, 1, 1989.

consiguientemente como soberanía popular, como la “voluntad general” de aquellos que firman un pacto libremente en torno a reglas vinculantes. Así lo reflejan los nuevos marcos normativos proclamados como el *Common Sense* de Thomas Paine, los varios *Bill of Rights* americanos y la *Declaración de los Derechos del Hombre y del ciudadano* en Francia. Como ha mostrado Michael Walzer³³, una de las más importantes innovaciones de la Guerra Civil Inglesa fue el hecho de que el rey no fue simplemente asesinado, él fue ejecutado después de haber sido juzgado ante un tribunal de togados, a pesar de que no aceptó la legitimidad de tal tribunal. Esto implica que los gobernantes no sólo son responsables ante alguna instancia jurídica superior, que ellos gobiernan bajo el mandato del cielo –concepción ésta presente en la mayor parte de civilizaciones axiales-, sino que también especifica los mecanismos institucionales a través de los cuales se les exige responsabilidad a los gobernantes. La gran innovación institucional aquí fue la localización de la supervisión y responsabilidad de los gobernantes en las instituciones políticas específicamente intramundanas “rutinarias” –más que en estallidos *ad hoc*, en individuos carismáticos o en instituciones extrapolíticas como la iglesia, que pretendió ser el auténtico portador de un derecho superior. Todo esto no sería posible sin la creación de nuevos espacios como son la sociedad civil y la esfera pública. En alemán el término sociedad civil tiene un doble significado. Es sinónimo de sociedad burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*) tal como fue usada en el discurso filosófico, legal y político a través del siglo XVIII y comienzos del XIX, apropiándose y transformando Hegel el concepto y pasando al discurso marxista posteriormente. La sociedad civil³⁴ es sinónimo también de sociedad de ciudadanos (*Bürgergesellschaft*), significado más generalizado en la actualidad. El primer significado connota instituciones como la propiedad privada y el contrato que son conectadas con las libertades económicas y está, por tanto, relacionada con la modernización económica, que conduce al capitalismo racional en el sentido de Max Weber. El segundo significado se asocia con las libertades políticas tales como la libertad de expresión y el derecho de reunión para construir asociaciones y organizaciones con el objeto de influir en el proceso político. Está, por tanto, relacionada con la modernización política que conduce a la democracia participativa. En la segunda mitad del siglo XX, Jürgen Habermas³⁵ introduce el concepto de “esfera pública” como ese ámbito de nuestra vida social en el que algo relacionado con la opinión pública puede ser formado. El acceso a tal esfera está garantizado a todos los ciudadanos. Una porción de la esfera pública comienza a existir en toda conversación en la que individuos privados se reúnen para conformar un cuerpo público³⁶.

El desarrollo de los Estados-nación presupuso la disolución de las relaciones básicas campo-ciudad presentes en los Imperios tradicionales y supuso la emergencia de unos órdenes administrativos de alta intensidad. Las “sociedades” son modernas en cuanto que son Estados-nación, que existen dentro de un sistema de Estados-nación³⁷. El Estado-nación se manifestó como un conjunto de formas institucionales de gobierno, que

³³ M. Walzer, (Edit.), *Regicide and Revolution*, Londres, 1974

³⁴ Sobre el concepto de sociedad existe una literatura extensísima, pero son sobresalientes los trabajos de J. Keane, *Democracia y sociedad civil*, Madrid, 1992; J. Cohen y A. Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, Mass, 1992; V. Pérez-Díaz, *La primacía de la sociedad civil*, Madrid, 1993.

³⁵ En una conocida y cada vez más interesante obra publicada originalmente en 1962: *Historia y crítica de la opinión pública: La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, 1981.

³⁶ La idea de esfera pública, preservada en la democracia del masas del Estado de Bienestar, una idea que pretende la racionalización del poder a través del medio de la discusión pública entre individuos privados, amenaza con desintegrarse con la transformación estructural de la esfera pública misma al pasar de ser instrumento de mediación a convertirse en instrumento de mediatización.

³⁷ E. Wallerstein, *Geopolitics and Geoculture*, Nueva York, 1991, 139-58

mantienen un monopolio administrativo sobre un territorio con unas "borderlines" demarcadas³⁸. Su gobierno se ejerce con arreglo a la legalidad del derecho y tiene el control (monopolio) de los medios de violencia externa e interna³⁹. La coordinación administrativa interna de los Estados-nación depende desde el comienzo de condiciones reflexivamente establecidas que tienen una naturaleza racional-burocrática. Los Estados-nación dispusieron de un sistema centralizado y permanente de recaudación de impuestos, y asimismo dispusieron de una fuerza militar con mando centralizado. El "consenso social" dentro del Estado-nación se garantizó por el recurso al derecho positivo, a la disciplina, a la vigilancia y a la violencia física.

El capitalismo industrial tuvo como núcleo organizativo a la empresa capitalista separada de la hacienda doméstica⁴⁰, utilizó la contabilidad racional del capital, orientó sus decisiones de inversiones por las oportunidades que ofrece el mercado de bienes, de capital y de trabajo, y organizó el trabajo, formalmente libre, desde el punto de vista de su eficacia⁴¹. El mercado aparece como un importante agente de secularización cultural al introducir una moderación racional de un impulso irracional, como han apuntado Weber y Hirschmann. El acto "capitalista" no se basa sino en las probabilidades pacíficas de lucro. El mundo moderno ha sido conformado a través de la intersección del capitalismo industrial y del sistema del Estado-nación, según estrategias que varían en función de la intensidad de la coerción (en zonas de pocas ciudades y predominio agrícola, donde la coerción directa desempeñaba un papel importante en la producción) y en función de la intensidad del capital (en zonas de múltiples ciudades y de predominio comercial, donde prevalecían los mercados, el intercambio y una producción orientada al mercado)⁴². En secciones bien conocidas del primer volumen de *El Capital* Marx tematiza la progresión del taller, que va de una división del trabajo entre destrezas artesanales a la manufactura y a la "maquinofactura". La intensificación de la producción a través de la concentración de fuerza de trabajo en las factorías y la aplicación de maquinaria a los procesos de trabajo son vistos como la culminación del desarrollo capitalista. Weber delinea la emergencia de la mecanización y de la manufactura en términos similares a Marx. En los escritos de Weber existe una conexión generalizada entre la burocracia, la empresa capitalista y la máquina dentro del Estado-nación⁴³.

El capitalismo industrial suministró los medios para la "industrialización de la guerra", pero las actividades e implicaciones del Estado-nación están en el origen de este fenómeno. La guerra y su preparación empeñaban a los gobernantes en la labor de extraer los medios para la guerra entre los que poseían los recursos esenciales- hombres, armas,

³⁸ A. Giddens, *The Nation-State and Violence*, Berkeley, 1987, 49ss

³⁹ M. Weber, *Economía y sociedad*, México, 1978, 1056. Aspecto éste refutado hoy en la práctica debido a la deriva posthobbesiana, postnacional, que adopta la configuración de los actores políticos colectivos. Los ejércitos ya no son nacionales en muchos sitios sino coaliciones internacionales.

⁴⁰ M. Weber, *Economía y sociedad*, México, 1978, 75; T. Parsons, *Societies*, Englewood Cliffs, NJ, 1966, 22

⁴¹ M. Weber, *Historia económica general*, México, 1942, 265-67. La revolución capitalista radica en haber introducido **algo nuevo** que no existió en los tipos de intercambio anteriores, como en el comercio de expolio practicado por los españoles con el descubrimiento de América, o los botines de guerra medievales en Europa o las formas mercantilistas en el sur de China e India durante la Edad Media.

⁴² Ch. Tilly, *Coerción, capital y Estados en Europa 900-1990*, Madrid, 1992, 39

⁴³ Aquí radica la diferencia con Marx. El Estado-nación **se diluye** para Marx en la lógica autoreferencial de la economía capitalista mundializada o planetarizada.

avituallamientos o dinero para comprarlos- y que se resistían a entregarlos sin fuertes presiones o compensaciones⁴⁴. La "industrialización de la guerra" significa: a). La aplicación de técnicas de producción industrial al armamento, junto con la adaptación de nuevos modos de transporte y comunicación para propósitos militares. b). La profesionalización del ejército (servicio militar obligatorio), incluyendo el abandono del uso de mercenarios. c). La reorganización del cuerpo de oficiales. d). La supresión de los aspectos rituales y espectáculo de la guerra, quizás simbolizado por encima de todo en el rechazo de uniformes vivamente coloreados que dan paso a los uniformes de camuflaje. e). La integración de las campañas de tierra, mar y aire en planes estratégicamente omniabarcantes. Se pasa de la guerra "limitada" a la guerra "total"⁴⁵. Las corporaciones transnacionales pueden ejercer un poder económico inmenso y tienen la capacidad de influir las políticas públicas en sus planes de origen, pero hay algunos aspectos clave en los cuales su poder no puede rivalizar con el poder de los Estados. Los factores de territorialidad⁴⁶ y control de los medios de violencia son aquí determinantes. No existe ningún área sobre la faz de la tierra, con la excepción parcial de las regiones polares, que no haya sido reclamada como esfera legítima de control por un Estado u otro. Todos los Estados-nación modernos tienen un monopolio del control de los medios de violencia dentro de sus propios territorios. Los Estados no operan como máquinas económicas, sino como "actores" celosos de sus derechos territoriales, preocupados con defender las culturas nacionales, teniendo además implicaciones geopolíticas estratégicas con otros estados o alianzas de estados⁴⁷. Las relaciones entre democracia, ejército y capitalismo se caracterizan por:

1. Todas las democracias originarias, como Inglaterra, Francia y Estados Unidos fueron y son democracias defensivas en el sentido de que ejército y democracia dentro de estos Estados nacionales conforman una simbiosis.
2. Entre los Estados nacionales existen enemigos y enemistades que configuran uno de los pocos "recursos naturales" que en la modernidad manifiestamente no han remitido, sino que son creados y recreados.
3. El concepto del Estado militar determina un consenso entre izquierda y derecha. La violencia militar se despliega contra el contendiente (enemigo) de la nación.; nunca al servicio de la propia causa. Socialistas, comunistas, liberales, capitalistas, socialdemócratas, todos ellos comparten esta "militancia" de la sociedad.
4. La disuasión nuclear ha impedido hasta ahora lo peor, recurriendo a una política de contención mutua durante la guerra fría.
5. El monopolio de la autoridad militar presta al Estado autoridad y soberanía a las que el parlamento y el derecho agregan legitimidad. Sin esta autoridad sería el Estado como un eunuco en busca de esposa.
6. Los Estados soberanos son edificios de poder que no conocen o reconocen sobre ellos ninguna autoridad y que despliegan una amenaza latente entre ellos.

⁴⁴ Para un tratamiento del papel de la guerra en los orígenes del capitalismo tiene interés la monografía de W. Sombart, *Krieg und Kapitalismus*, Munich/Leipzig, 1913 y para un análisis histórico de la correlación existente entre la constitución del ejército y del Estado tiene interés la visión de O. Hintze, "Staatsverfassung und Heeresverfassung" en *Gesammelte Abhandlungen*, Leipzig, 1941, Vol.1, 42-73

⁴⁵ A. Giddens, *The Nation-State and Violence*, Berkeley, 1987, 223-4

⁴⁶ S. M. Lyman, "Territoriality. A neglected Sociological Category" en M. Scott, *A Sociology of the Absurd*, Nueva York, 1974, 89-111

⁴⁷ A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford, 1990, 72; K.J. Rasler, W.R. Thompson, *War and State Making. The Shaping of Global Powers*, London, 1989, 1-27

7. No obstante, la necesidad de la organización de la autoridad militar es equilibrada con la contranecesidad de la democracia, pero *quousque tandem*.

Así como la introducción de la posibilidad de construcción social de la salvación y la profecía fueron las piezas clave que configuraron la primera revolución en las convicciones dentro de la Primera Epoca Axial hace 2500 años, la proyección de la idea de “**llamada-vocación**” que surge dentro de la ascética protestante a finales del siglo XVII va a significar el hito más importante del programa cultural de la modernidad, según el cual el ser humano, finalmente, es capaz de escoger, decidir y crear, aspira a ser autor de su propia vida, creador de una identidad individual. La importancia de la “llamada”⁴⁸ radica, no tanto en su primera acepción, orientada por la elección del propio destino en perspectiva religiosa, sino en su inserción intramundana que sitúa al individuo como un instrumento, como un vehículo único, para el dominio de un mundo racionalizado: “En el nombre de Dios, uno debe controlarse y dominar el mundo a través de su **llamada-vocación**”⁴⁹. Esta es la solución de la ascética protestante en medio del conflicto existente entre la innovación y la creación, por una parte y, la conformidad a la tradición, por otra parte. Según Max Weber⁵⁰, con la traducción de la Biblia que realiza Lutero, la llamada se sitúa en medio de la actividad intramundana y conlleva una santificación de la conducta y, coextensivamente, la salvación. Lutero tradujo dos conceptos griegos diferentes como *Beruf*, la *klesis* paulina, en el sentido de llamada a la salvación, concepto este puramente religioso y, también las palabras *ponos* y *ergon*, que significan trabajo. El conecta así el ámbito sagrado y el ámbito profano. Para Weber la innovación crucial radica en que “el más noble contenido de la propia conducta moral consistía justamente en sentir como un deber el cumplimiento de la tarea profesional en el mundo. Esta fue la consecuencia inevitable de la idea de una dimensión religiosa del trabajo cotidiano, que, a su vez engendró el concepto de “profesión” en este sentido”⁵¹. Para Weber, el prototipo moderno de llamada está representado en el calvinismo y en las principales sectas del protestantismo ascético- pietismo, metodismo y bautismo (incluyendo a los menonitas y a los cuáqueros). El punto de partida se sitúa en el dogma de la predestinación⁵², según el cual existe una libertad absoluta de Dios para elegir salvar o no hacerlo, más allá del poder, de la culpa o de los méritos humanos. “Con su patética inhumanidad, esta doctrina había de tener como resultado, en el ánimo de una generación que se entregó a toda su grandiosa consecuencia, el sentimiento de una inaudita **soledad** interior del individuo. En lo que para los hombres de la época de la Reforma era lo más importante de la vida, la felicidad eterna, el ser humano se veía condenado a recorrer en solitario su camino hacia un destino prescrito desde la eternidad. Nadie podía ayudarlo, ni el predicador,.. ni los sacramentos,.. tampoco la iglesia,..ni tampoco Dios podía prestar aquella ayuda, pues el mismo Cristo sólo murió

⁴⁸ Charles Taylor ha puesto de manifiesto la importancia del concepto de “llamada”, (**-cada uno de nosotros tiene su propia llamada-**) procedente de la ascética intramundana protestante, en la conformación de la identidad moderna occidental (ver su obra: *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge, Mass, 1989, 375). De la misma opinión es J. Barzun, *Del amanecer a la decadencia*, Madrid, 2002, 30.

⁴⁹ W. Schluchter, “The Paradox of Western Rationalization” en G. Roth y W. Schluchter, *Max Webers Vision of History*, Berkeley, 1979, 29-30.

⁵⁰ Probablemente, quien más ha contribuido a desvelar el nuevo programa cultural de la modernidad.

⁵¹ M. Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, Vol. 1, 1983, 63

⁵² El dogma de la predestinación no es sino la específica forma por medio de la cual Calvino afronta los efectos secundarios de la protocaída (el pecado original por cuanto originante de consecuencias reales) de Adán en el paraíso. En la ascética protestante, “el mundo, como criatura caída, tiene significación religiosa exclusivamente como objeto del cumplimiento del deber por la acción racional, según la voluntad de un Dios que se cierne soberano sobre el mundo” (M. Weber, *Economía y sociedad*, México, D. F., 1978, 438)

por los elegidos”⁵³. Sólo el “**libre examen**”⁵⁴ es el baremo crítico que permite determinar el “estado de gracia”. La relación con Dios para el creyente puritano se plantea como un servicio –él no es sino un instrumento *ad maiorem Dei gloriam*- más que como mera obediencia. Las buenas obras no son sino medios para alejar el miedo de la condenación. El triunfo ascético de este nuevo self supone una descarga de la angustia ante la indeterminación real de la salvación, al adquirir la **certeza subjetiva** de la gracia, por medio de la **comprobación** (*Bewährung*) de la fe en la vida práctica⁵⁵. Pero, todo esto sería imposible sin esa **tensión interna extrema** que se da en medio de la dualidad: este mundo/el otro mundo (*innerweltlich/jenseitsweltlich*), algo que sólo se da históricamente en la ascética intramundana del protestantismo. La santificación del trabajo, el “vivir para trabajar” moderno se contraponen al “trabajar para vivir” de la tradición. La **acción**⁵⁶ **intramundana**, es decir, la acción humana y sus consecuencias, se convierten por vez primera en la historia en un elemento positivo de racionalización social y de redención individual. Aquí se contraponen los modelos de Benjamin Franklin y de Jakob Fugger. Todo estaba orientado hacia la libre gracia de Dios y el destino ultraterreno; “la vida terrenal era un valle de lágrimas o sólo una travesía. Pero, precisamente por ello se puso un desmesurado acento en **ese ridículo**⁵⁷ **tramo de tiempo** y en lo que sucediera durante él, casi en el sentido del dicho de Carlyle: “debieron transcurrir milenios antes de que vinieras a la vida, y otros milenios aguardan callados a lo que tu vas a empezar con esta vida tuya”⁵⁸. Sociológicamente hablando, en los términos de W. I. Thomas, podemos decir que una causa no verdadera a priori, como el sentirse subjetivamente salvado, produce una consecuencia verdadera, la racionalización de la conducta llevada a cabo por un self fuerte que opera según convicciones internas. Esta actitud antimágica, por cuanto que opera como fermento desencantador del mundo, sin embargo, paradójicamente, produce la magia que transforma “viejos” hombres en hombres “nuevos”.

No obstante, dos siglos más tarde, ya en el siglo XIX, el programa cultural de la modernidad es algo lleno de antinomias, tensiones y contradicciones, y así lo pone de manifiesto el propio Weber, con un pesimismo de fondo que contrasta con el optimismo de fondo de Marx, refiriéndose a la metamorfosis operada en el seno del self del protestantismo ascético: “El puritano quería ser un hombre profesional, un especialista;

⁵³ M. Weber, opus cit, 1983, 82-83.

⁵⁴ Esta es la auténtica revolución en las convicciones que produce esa primera revolución moderna representada por la Reforma.

⁵⁵ M. Weber, opus cit, 1983, 95-96.

⁵⁶ Weber está desarrollando aquí una metafísica del heroísmo humano dirigida por una voluntad faústica. Recordemos las palabras que pone Goethe –y de las que, sin duda, se hace eco Weber- en boca de Fausto en el Primer Fausto, reinterpretando el Génesis bíblico: “Al principio era el Verbo”. ¡Aquí me paro ya; ¿Quién me ayudará a seguir adelante?. No puedo hacer tan imposiblemente alto aprecio del Verbo; tendré que traducirlo de otro modo, si el espíritu me ilumina bien. Escrito está: “En el principio era la mente”. Medita bien el primer renglón, de suerte que su pluma no se precipite. ¿Es, verdad, la mente la que todo lo hace y crea?. Debiera decir: “En el principio era la fuerza”. Pero, no obstante, al escribirlo así algo me advierte que no me quede en ello. ¡Viene en mi ayuda el espíritu!. De repente veo claro y osadamente escribo: “En el principio era la **acción**” J. W. Goethe, *Fausto, Obras completas*, Madrid, 1992, Tomo 3, 1314.

⁵⁷ Véase el paralelismo entre la posición weberiana y la shakesperiana apalabrada por Macbeth: “El mañana y el mañana y el mañana avanzan a pequeños pasos, de día en día, hasta la última sílaba del tiempo recordable; y todos nuestros ayeres han alumbrado a los locos el camino hacia el polvo de la muerte...!Extínguete, extínguete, fúgaz antorcha!...!La vida no es más que una sombra que pasa, un pobre cómico que se pavonea y agita una hora sobre la escena, y después no se acuerda más..., un cuento narrado por un idiota con gran aparato, y que nada significa”.

⁵⁸ M. Weber, opus cit, 1983, 429.

nosotros tenemos que serlo”⁵⁹. Lo que para el puritano fue una opción, para nosotros es un “destino inescapable”. Ya en el siglo XIX se hace manifiesta la ruptura de ese poderoso cosmos del orden económico moderno, aferrado a las condiciones técnicas y económicas de producción mecánico-maquinista, con la ética que le había proporcionado una legitimación sociorreligiosa. La diferenciación entre lo sagrado y lo profano se hace patente, ya que “**el destino**” (por cierto, socialmente fabricado ahora) ha convertido el “manto liviano de la ética” en una “férrea jaula” económico-burocrático-funcional. Si “ellos (nuestros padres) construyeron para nosotros una casa segura –así se manifiesta Weber en un *Referat* de 1893- y fuimos invitados a sentarnos y a sentirnos cómodos allí”, ahora tal casa se ha convertido en una “jaula de hierro”⁶⁰. Weber observa, al final de la *Ética Protestante*, el advenimiento del “utilitarismo instrumental” del “último hombre” (ya preludiado por Nietzsche en su *Zaratustra*): “**especialista sin espíritu, hedonista sin corazón**”, como algo característico de la modernidad avanzada, en la que se ha producido una ruptura de la afinidad electiva existente entre religión y economía propia de los orígenes del capitalismo. También en la estela de Nietzsche, como Weber, muestran las debilidades del programa cultural de la modernidad autores como Martin Heidegger, Ernst Jünger, Carl Schmitt y Helmut Schelsky esbozando una crítica de la modernidad que podíamos calificar de “modernismo reaccionario”⁶¹. Norbert Elias y Michel Foucault han apuntado una totalización de la vigilancia y una domesticación del sujeto a través de procedimientos científico-médicos, a través del biopoder, a través de una medicalización de la conducta, que exige la modernidad. Adorno y Horkheimer publican en el exilio en 1947, lo que puede ser entendido como continuación del *Zeitdiagnose* del final de la *Ética Protestante*, apuntando una “**dialéctica de la ilustración**”, según la cual la racionalidad instrumental entra en conflicto frontal con el resto de complejos de racionalidad liberados de la tutela religiosa al comienzo de la modernidad. Esta fragmentación de los lenguajes culturales de la modernidad va a ser expresada con gran acierto, ya al final del siglo XX (1976), por Daniel Bell en el trabajo que lleva por título: “**Las contradicciones culturales del capitalismo**”.

La crisis no es algo que afecte única y exclusivamente al sistema cultural, ya que las tensiones afectan asimismo al programa político de la modernidad. De este modo, se manifiestan tensiones: entre libertad e igualdad (como expresión del conflicto existente entre el individualismo posesivo del contrato social liberal y la solidaridad); entre la libertad y la disciplina y el control; entre el énfasis sobre una visión del orden social bueno y los “estrechos” intereses de diferentes sectores de la sociedad; o si se quiere entre la “voluntad general” y la “voluntad de todos”; entre la concepción del individuo como autónomo y soberano y el énfasis sobre la comunidad; entre el énfasis racional y procedimental de la democracia y los componentes primordiales, totalizadores y esencialistas de determinados movimientos sociales modernos. Algunos de estos movimientos, producto de la modernidad, no lo olvidemos, se apropiarán en distintos grados, dependiendo del movimiento, del tiempo y de su historia, de uno de los componentes centrales del programa político de la modernidad, que cristaliza en las así llamadas Grandes Revoluciones: el componente jacobino, totalizador, participativo y en algunos casos totalitario y violento. Determinados movimientos nacionalistas, comunistas y fascistas compartirán estas características con movimientos

⁵⁹ M. Weber, opus cit, 1983, 165.

⁶⁰ Así se expresaba Weber en alemán en 1893 y 1904: “Sie haben um uns ein festes Haus gebaut” (1893)....”ein stahlhartes Gehäuse” (1904).

⁶¹ Ver el trabajo de J. Herf, *Reactionary Modernism. Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich*, Londres, 1984.

fundamentalistas actuales. Estas tensiones, antinomias y contradicciones del programa moderno emergerán con formatos específicos dentro de diferentes civilizaciones. Pero, no anticipemos algo que vamos a ver con detalle en el cuarto tipo de modernidad, o mejor “contramodernidad”. De momento, vamos a cruzar el oceano, y vamos a caracterizar eso que se ha venido en llamar “excepcionalismo norteamericano”, como otro tipo de modernidad, porque el hecho de ser la europea la primera modernidad no significa que las que vengan después no lo hagan mejor.

3. El excepcionalismo de la modernidad americana: “melting pot” o “glorious mosaic”.

Los Estados Unidos son la primera civilización completamente desarrollada que surge de la herencia revolucionaria. La nación fue conformada según las ideologías y modelos institucionales que proceden de la revolución americana y que se apoyan en una legitimidad de la protesta. Esta no fue una protesta radical, a diferencia de la revolución francesa. Algo que llama la atención en el caso de USA es que ya en el siglo XIX y en el XX no se observan movimientos socialistas ni partidos de clase⁶². Los movimientos que están a la base de la formación de los USA, a diferencia del caso europeo y de forma semejante al modelo japonés, nunca cuestionaron las premisas centrales del orden social americano ni su identidad colectiva (a excepción de unos pequeños grupos de intelectuales y activistas) sino que buscaron la **limpieza** de ciertas impurezas, sin embargo, a diferencia del caso japonés y más en consonancia con el modelo europeo, son dirigidos por orientaciones trascendentes y utópicas. Estos movimientos afirman las premisas del programa americano: el mesianismo, la inserción en actividades mundanas, la participación en la sociedad y el compromiso en sus órdenes intramundanos y la orientación social hacia el futuro. Ellos se dirigen contra aquellos elementos que envenenan la pureza de la vida americana, contra la polución de la América utópica a través de poderes maléficos. Representan la “promesa de discordia”, en los términos de Huntington, “la posibilidad de que la realidad detrás de la visión siga ahí”⁶³. No obstante, son más las diferencias que las semejanzas con Europa, así: la inexistencia de una aristocracia feudal (con la excepción del sur de los Estados Unidos); la movilidad social, no como mera expectativa sino como realidad, posibilitada por las *open frontiers*, que configura uno de los incentivos que catalizan estos movimientos y las esperanzas de los americanos; otro factor importante es la inmigración y los correspondientes procesos de integración y de asimilación⁶⁴, USA es un país de inmigración en el que los únicos nativos son los aborígenes de las tribus indias.

Estados Unidos representa la primera democracia constitucional consolidada en el mundo. La particularidad del orden democrático americano no radica en los detalles técnicos de la constitución, como la separación de poderes o el sistema federal, sino en la conexión de la constitución con las premisas del orden político y con la identidad

⁶² Es lo que le hace preguntarse a Werner Sombart por este excepcionalismo: *Warum gibt es in den Vereinigten Staaten keinen Sozialismus?*, Tubinga, 1906.

⁶³ S. P. Huntington, *American Politics. The Promise of Disharmony*, Cambridge, Mass, 1981.

⁶⁴ Marcus Hansen, en 1938, estudiando los procesos de integración de diferentes grupos de inmigrantes en Estados Unidos, ya había detectado el despertar de la conciencia de identidad en la tercera generación de inmigrantes. Lo que el hijo del primer inmigrado quería olvidar (el *Heimat* de procedencia), preocupado por su inclusión social, por ser un americano más, **el nieto desea recordarlo**, como forma de recuperar la identidad “perdida”.

colectiva. USA no es un “fragmento de Europa” sino que representa una cultura propia, una nueva cultura. Las premisas de esta cultura norteamericana se convierten en el credo americano que se objetiva, justo después de la independencia de las colonias en relación a Inglaterra, en los sucesivos *Bill of Rights* de las primeras décadas de la República a finales del siglo XVIII. La revolución americana no fue “realmente” una revolución, es decir, no fue una revolución “social”. No existió una articulación del concepto de clase ni símbolos de clase en el centro del programa revolucionario americano. La revolución crea un nuevo colectivo, una nueva República y una nueva nación –la “**first new nation**” en los términos de Lipset⁶⁵-. Las representaciones americanas del territorio –“tierra alabada”- y del pueblo –“pueblo elegido”-, sin embargo, se diferencian de la tradición judía y sionista en el sentido de que tienen un fondo religioso-ideológico, pero no primordialista. La tierra no es la tierra de los antepasados, la tierra del padre, a la que se vuelve, sino que representa la realización del orden político de los colonos pioneros como gran innovación de sentido universalista que hace *tabula rasa* con las dinámicas existentes en sus países de origen. Esta nueva identidad colectiva cristaliza en una ideología política en la que confluyen varias tradiciones⁶⁶: el concepto religioso de los puritanos, en particular la idea de Alianza (*Covenant*), las premisas del derecho natural y del *Common Law*, la ilustración inglesa y el pensamiento radical de la *Commonwealth*. Esto configura la excepcionalidad histórica que Bellah ha llamado: “**religión civil**”. Los recién llegados, cada uno con su credo religioso, fundaron un **metacredo civil** en el cual encontraron acomodo todos, una especie de “igualdad metafísica u ontológica de creyentes”. Precisamente, como estrategia de evitación y superación de las guerras de religión en Europa, en América se procede a una separación entre la iglesia y el Estado, en la convicción de que ninguna iglesia-estado representa el elenco de denominaciones religiosas que confluyen en el espacio de la sociedad civil americana. Digo, separación entre iglesia y estado, que no entre religión y política. La religión va a ser una parte importante, no sólo de la “cultura” sino de la política de los Estados Unidos y prueba de esto son los continuos y recursivos *revivals*⁶⁷ religiosos. A juicio de Bellah, en los tiempos más tempranos de la república americana existe ya un “conjunto de creencias, símbolos y rituales” en relación a las cosas sagradas e institucionalizadas en la colectividad. El discurso inaugural de J. F. Kennedy del 20 de enero de 1960 le sirve a Bellah como pretexto para introducir el concepto de “religión civil”. Hay que destacar el uso del nombre de Dios en símbolos y discursos representativos del Estado, por ejemplo, la caracterización de los derechos humanos como dados “*from the hand of God*”, o también la comunicación ritual de encontrarse “*under God*”, o la referencia a la “*sacredness of the flag*” que actúa como elemento cohesionador. Detrás de la religión civil están los arquetipos bíblicos: “*the God’s Chosen People*”, “*in God We Trust*”, “*the Promised Land*”, “*the New Jerusalem*”, “*Sacrificial Death and Rebirth*”⁶⁸. Kennedy era un cristiano católico, y esto se observa en sus referencias no exentas de compromiso religioso. Pero, entonces, ¿Por qué no incluye algún comentario sobre el efecto de que Cristo es el Señor del Mundo o

⁶⁵ S. M. Lipset, *The First New Nation. The United States in Historical and Comparative Perspective*, Nueva York, 1963, y del mismo autor: *American Exceptionalism. A Double-Edged Sword*, Nueva York, 1996.

⁶⁶ R. N. Bellah ha recogido la influencia de estas tradiciones en : *The Broken Covenant*, Nueva York, 1975 y en lo que él ha llamado “religión civil”, cuya primera formulación aparece en: “On civil religion in America” *Daedalus*, Invierno, 1967.

⁶⁷ G. Marsden, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism 1870-1925*, Nueva York, 1990.

⁶⁸ R. N. Bellah, “On American Civil Religion” en *Beyond Belief*, Nueva York, 1970, 186; H. Kohn, *The Idea of Nationalism*, Nueva York, 1944, 291.

alguna otra indicación de respeto por la iglesia católica?. No lo hace porque estas son cuestiones relacionadas con su propia creencia religiosa privada y de su relación con su propia iglesia particular y en este caso se demanda de él un compromiso público generalizable. El principio de separación entre la iglesia y el Estado garantiza la libertad de creencia religiosa y de asociación, pero al mismo tiempo diferencia la esfera religiosa, al considerarla privada⁶⁹ de la esfera política. Las cuestiones de creencia religiosa personal, de culto y de asociación son consideradas estrictamente asuntos privados, pero, existen al mismo tiempo, ciertos elementos comunes de orientación religiosa que la gran mayoría de los americanos comparten⁷⁰. En las palabras y en los actos de los padres fundadores - Jefferson, Franklin, Adams, Hamilton, Washington- y en otros presidentes -Lincoln, Kennedy, Johnson, Reagan y Clinton- asimismo se mantiene el tono de la religión civil. A pesar de que es derivada selectivamente del cristianismo, esta religión no es claramente en sí misma cristiana. El Dios de la religión civil no es sólo propiamente un dios "unitario", esta mucho más relacionado con el orden y el derecho que con la salvación y el amor⁷¹. La religión civil une, vincula, en lugar de producir un conflicto de voluntades. Representa aquél universo simbólico que genera un "orden" asegurando un vínculo constitutivo entre el individuo y la sociedad. Michael Walzer en dos recientes y originales textos: *What it Means to be American* (1992) y *Thin and Thick* (1994) ha apuntado la existencia de esta "hyphenation" o identidad dual en la modernidad americana. El anonimato de la ciudadanía de ser americano, es decir, de ser étnicamente anónimo, no es más que un lado de la identidad, que coexiste con el otro lado del arraigo de ser **judío-americano**, o **afro-americano**, o **irlandés-americano**, o **hispano-americano**, etc. En el Gran Emblema que identifica a los Estados Unidos aparece el motto: "**E pluribus unum**"⁷². En este "muchos en uno" el adjetivo "americano" hace referencia a la ciudadanía, mientras los adjetivos judío-americano, afro-americano o irlandés-americano se refieren a las identidades étnico-culturales.

El concepto de pueblo aparece como garante de la soberanía⁷³, pero, la influencia de las sectas protestantes sitúa esta soberanía, más específicamente, en la comunidad de creyentes. Los acontecimientos intramundanos tienen una finalidad supramundana⁷⁴. Al final del siglo XVIII, el destino de la República americana se manifiesta como historia salvífica en la que el constructo de la nación aparece en lugar de la iglesia y la religión civil aparece como "religión de la República". La nación es el agente principal para la realización de la acción de Dios en la historia y ésta sólo adquiere pleno sentido a la luz de una realidad trascendental. La idea de autogobierno a través del pueblo se diferencia de la concepción de *la république* o de *la patrie* francesas por cuanto que en la tradición política americana el concepto de "pueblo" no se vincula al de Estado sino que tiene un carácter más voluntarista. Existe, por así decir, una **primacía de la sociedad civil** sobre el Estado.

⁶⁹ Th. Luckmann, *Die Unsichtbare Religion*, Frankfurt /M, 1990, 115; N. Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt/M, 1977, 232 y ss.

⁷⁰ R. N. Bellah, opus cit, 171. Ver también los interesantes tratamientos de N. Luhmann en *Soziologische Aufklärung*, Opladen, 1981, Vol. 3, 300 y ss y de S. Giner en "Religión Civil" en R. Díaz Salazar, S. Giner, F. Velasco (Editores), *Formas modernas de religión*, Madrid, 1994, 129-170.

⁷¹ R. N. Bellah, opus cit, 175.

⁷² M. Walzer, *What it Means to be American*, Nueva York, 1992, especialmente el capítulo: "What does it mean to be American?". Martin Marty en *The One and the Many: America's Struggle for the Common Good*, Cambridge, Mass, 1997, pone de manifiesto cómo el argumento de muchas identidades con una sola voz no es algo dado sino un constructo en perpetua reinvención.

⁷³ J. Shklar, *American Citizenship. The Quest for Inclusion*, Cambridge, Mass, 1991.

⁷⁴ S. Bercovitch, "New England's Errand Reappraisal" en J. Higham, P. K. Conkin (Editores), *New Directions in American Intellectual History*, Baltimore, 1979, 85-104.

Los padres fundadores siempre desconfiaron de un gobierno fuerte y tiránico. En la Francia revolucionaria y postrevolucionaria se situó a *la Republique francaise* o a *la patrie* en lugar del rey como portadora de la *volonté generale*, mientras que en los Estados Unidos desde el principio existe una actitud negativa hacia el gobierno y hacia el Estado. Esta tendencia antiestatal viene acompañada también por el antiintelectualismo y el antielitismo y, consiguientemente, por una defensa de la cultura popular –*minstrel shows*, estadios deportivos, *vaudeilles*, *soap opera shows* y, más tarde, filmes.

El credo americano aparece como un credo mesiánico. Existe un elemento en común con las grandes revoluciones, presente también en la revolución americana, su carácter universalista y su visión misional, pero, sin que tal visión esté conectada a una comunidad primordial o a un Estado. Este elemento fuertemente utópico surge en la tradición de las sectas protestantes y en la Ilustración. La utopía pierde aquí su dimensión histórica, su conexión con el despliegue de un proceso histórico. Los componentes utópico-escatológicos fueron temporalizados en cuanto que son situados en un presente orientado hacia el futuro de forma duradera. La identidad colectiva americana fue fuertemente “orientada hacia el futuro”, hacia la creación y despliegue de una situación utópica perfecta.

La conformación de la identidad colectiva americana encuentra originariamente su expresión en la metáfora del crisol (“*melting pot*”)⁷⁵, en esa pretendida hibridación idílica de culturas y civilizaciones distintas bajo el paraguas de un metacredo civil. Sin embargo, al lado de estos valores republicanos existen fuertes orientaciones no igualitarias⁷⁶ que afectan tanto a la inclusión social dentro del rol de ciudadano y de trabajador como a la asimilación cultural de colectivos⁷⁷ como los aborígenes americanos, los esclavos afroamericanos y, más tarde, diversos grupos de inmigración como los chinos, los católicos, los judíos, y, *last but not least*, los hispanos. La gran importancia de la cultura protestante, de origen europeo, en el proceso fundacional de la república, fabricó la etiqueta del WASP –blanco-anglosajón-protestante- como imagen directriz del “buen americano”. El mito fundacional se expresó en el hecho de la ruptura con el pasado europeo y en esa igualdad de creyentes de origen puritano considerando al individuo como portador y garante de la Alianza con Dios. No obstante, este principio **aparece cuestionado**, en parte, cuando la realidad de la esclavitud y el concepto de raza **cuestionan** la inclusión social de una parte de americanos –los afroamericanos⁷⁸, individuos escindidos con dos almas, a juicio de E. W. D. Du Bois- poniendo de manifiesto el carácter excluyente de este mito fundacional, que lleva a la guerra civil entre los abolicionistas del norte –representados por Abraham Lincoln- y el sur. Aquí se pone de manifiesto uno de los elementos fundamentales del gran “**dilema americano**”⁷⁹, en los términos de Gunnar Myrdal, y de las tensiones y antinomias dentro del programa de modernidad específicamente americano. Esta tensión entre la inclusión y la exclusión constituye el

⁷⁵ Ver el extraordinario trabajo de N. Glazer y P. Moynihan: *Beyond the Melting Pot*, Cambridge, Mass, 1963, así como el igualmente relevante de: V. Bischoff y M. Mania: “*Melting Pot* Mythen als Szenarien amerikanischer Identität zur Zeit der New Immigration” recogido en B. Giessen (Editor), *Nationale y Kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewusstseins in der Neuzeit*, Frankfurt, 1991, 513 y ss., en donde los autores analizan la metamorfosis del concepto de *melting pot*, desde la Declaración de Independencia hasta las demostraciones de los derechos civiles en los años sesenta. Ver también el trabajo de B. Schwartz, “The Diversity Myth. Americas Leading Export”, *Athlantic Monthly*, Mayo, 1995, 57-67.

⁷⁶ R. M. Smith, *Liberalism and American Constitutional Law*, Cambridge, Mass, 1985.

⁷⁷ Así lo pone de manifiesto Alan Bloom (*The Closing of the American Mind*, Nueva York, 1987) destacando el valor moral de la tolerancia como respeto al otro y a su cultura. Ch. Taylor ilustrará sus aportaciones al respecto en *La ética de la autenticidad*, Barcelona, 1994.

⁷⁸ Ver el trabajo pionero de W. E. D. Du Bois: *The Souls of Black Folk*, (1903), 1989, Nueva York, 1-9.

⁷⁹ G. Myrdal, *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy*, Nueva York, 1944.

verdadero talón de Aquiles de la modernidad norteamericana. Las diferencias de rango se proyectan entre los individuos autorresponsables y de éxito, socialmente incluidos, y aquellos “otros”: diferentes grupos étnicos, la infraclase pobre, los “dependientes, los delincuentes, los impedidos físicos” y, naturalmente, los afroamericanos, todos ellos excluidos.

Sobretudo, después del movimiento en pro de los derechos civiles de la década de los sesenta del pasado siglo, la imagen ya no es tanto la del “*melting pot*” como la de una sociedad multicultural, “*salad bowl*” o “*glorious mosaic*”, según la cual: “la cultura americana a finales del siglo XX es un **puchero de identidades separadas**. No sólo negros, feministas y gays declaran que su dignidad radica en su carácter diferente, sino que también lo hacen los baptistas del sur, los judíos de Florida, los skinheads de Oregon, los Cajuns de Luisiana, los Lubavitchers de Brooklyn, los sijs de California, los ranchers de Wyoming”⁸⁰. Como afirma Nathan Glazer, “ahora todos somos multiculturalistas”⁸¹, por el hecho de vivir en una sociedad multicultural, donde se han reconocido institucionalmente las diferencias culturales después de una larga lucha por el reconocimiento. Sin embargo, el problema no acaba aquí. Hemos recorrido un largo camino, desde los cambios que supuso la Era Jackson en las mentalidades “patricistas” y oligárquicas propias de la colonia, pero, el individualismo, tanto en su vertiente económica de riqueza como en el logro del éxito, ha resquebrajado la “religión civil” convirtiéndola en una “concha vacía y rota”⁸². Así lo pone de manifiesto una de las personas a las que entrevistan Robert Bellah y sus colaboradores en un conocido texto: “(Me llamo Sheyla) Creo en Dios. No soy una fanática religiosa. No puedo recordar la última vez que acudí a la iglesia. Mi fe me ha llevado a través de un largo camino. Es **el Sheylaísmo. Sólo mi propia pequeña voz**” y los entrevistadores añaden: “esto sugiere la posibilidad lógica de más de 270 millones de religiones americanas, una para cada uno/a de nosotros/as”⁸³. Este virus de creación destructiva, representado por el individualismo posesivo, que corroe el carácter⁸⁴ americano, no afecta sólo al mundo de los valores personales ni tampoco tiene una única línea divisoria de color como ocurrió a comienzos del siglo XX y sobre todo con la industrialización del norte y el éxodo rural de afroamericanos del sur, sino que la desigualdad económica y de formación⁸⁵ crea divisiones internas dentro de la propia línea de color entre los afroamericanos social y culturalmente integrados⁸⁶ y aquellos que se hunden en el ghetto, en medio del inframundo de la economía criminal.

Todas estas tendencias nos ponen de manifiesto las tensiones, antinomias y contradicciones del programa cultural y político de la modernidad americana: el forcejeo entre el moralismo republicano de los fundadores y el pragmatismo de la política y la

⁸⁰ T. Gitlin, *The Twilight of Common Dreams*, Nueva York, 1995, 227.

⁸¹ N. Glazer, *We All Are Multiculturalist now*, Cambridge, Mass, 1998.

⁸² R. N. Bellah, *The Broken Covenant. American Civil Religion in a Time of Trial*, Nueva York, 1975, 142. Ya habían apuntado esta idea algunos de los grandes escritores norteamericanos como Emerson, Thoreau, Melville o Twain.

⁸³ Bellah et al, *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Nueva York, 1986, 221. Parecido diagnóstico extrae otro bestseller de Robert Putnam: *Bowling Alone*, Nueva York, 2001.

⁸⁴ Tocqueville ya advirtió sobre ello en el balance de aspectos positivos y negativos que conlleva el individualismo “made in USA” y que contabilizó en *La democracia en América*.

⁸⁵ W. J. Wilson ha realizado una importante contribución sociológica, completando el clásico estudio de Gunnar Myrdal (*Un dilema americano*, realizado en los años cuarenta), con un análisis de la metamorfosis de la infraclase urbana. Ver su trabajo: *When Work Disappears. The World of the Urban Poor*, Nueva York, 1996.

⁸⁶ Existe una expresión entre los afroamericanos, “*oriolcookie*”, -galletas negras por fuera y blancas por dentro- para designar despectivamente a aquellos afroamericanos que piensan “como un blanco”, aunque tengan la piel negra. M. Castells en *The Information Age: End of Millenium*, Londres, 1998, también pone de manifiesto ésta metamorfosis dentro de la línea de color en las grandes urbes americanas.

economía del día a día, puestos de manifiesto en las dos guerras mundiales así como en la Guerra de Vietnam, la Guerra del Golfo y en el post 11-S, la lucha entre la preservación del núcleo carismático-utópico originario de la República y la desconfianza e incluso el odio hacia la administración federal central, brutalmente recordado en el atentado de Timothy McVeigh contra el edificio federal de Oklahoma, y la lucha entre la inclusión y la exclusión, que encuentra su expresión más sobresaliente en el movimiento en pro de los derechos civiles en los sesenta dirigido por Martin Luther King Jr. que tiene su continuidad en los movimientos medioambientalistas, feministas y gays.

4. La domesticación del *Samurai*: La modernidad japonesa.

El enigma de Japón, visto con ojos occidentales, puede reflejarse en las siguientes preguntas: ¿Cómo puede una nación tener tal éxito en los ámbitos de la industrialización y la administración de los negocios al tiempo que exhorta a su población a sobrevalorar el pensamiento colectivista y el *status quo*, incorporando un tipo de individualismo honorífico inexistente en otros lugares del planeta?. ¿Representan las historias de la economía capitalista japonesa y las naciones desarrolladas de occidente resultados funcionales similares derivados de diferencias estructurales profundas?. El proceso de crecimiento económico, la transformación tecnológica y el desarrollo social logrados por Japón durante la segunda mitad del siglo pasado, emergiendo de las cenizas de sus ambiciones imperialistas truncadas, son hechos sociales irrefutables que han cambiado el mundo y nuestra percepción del desarrollo mundial, en la medida en que Japón ha combinado crecimiento con redistribución e incremento sustancial de los salarios reales junto a una reducción de la desigualdad a niveles de los más bajos en el mundo. Mientras que los paisajes sociales y ecológicos japoneses se han transformado profundamente, sin embargo, se ha preservado su identidad cultural en un despliegue poderoso de **modernización sin occidentalización.**

En el caso de Japón hacemos frente al otro “extremo” de esa diversidad de modernidades que postulamos. Japón comparece como una cultura moderna no occidental y no axial, una cultura que por cierto Max Weber sitúa fuera de la religiones universales. La búsqueda de la autodefinición de Japón, comparada con aquellas otras de civilizaciones modernas no occidentales, fue influenciada poderosamente por dos factores⁸⁷: El primero de ellos, es que Japón, a diferencia de otras civilizaciones asiáticas, no fue colonizado y rápidamente se modernizó e industrializó bajo los auspicios del Estado Meiji a partir de 1868. Hizo frente al desafío cultural de la modernidad no sólo desde fuera, sino también desde su propio nuevo centro, desde las consecuencias sociales y culturales de la modernización e industrialización auspiciadas por el Estado Meiji, apoyándose en nuevos tipos modernos de conocimiento así como sobre la propia teología e ideología cívicas distintivas del Estado, que se apropiaron las dimensiones instrumental-rationales de la modernidad y la construcción de la autenticidad japonesa en términos restaurativos e inmanentistas, alejados de toda influencia universal-trascendentalista inscrita en las religiones axiales. **Nación y progreso** son la ideas-fuerza que galvanizan el proyecto modernizador japonés en la Era Meiji. El segundo factor hace referencia a que el programa cultural distintivo de la modernidad japonesa estuvo enraizado en la *Meiji Ishin*, en la

⁸⁷ Así lo expresa S. N. Eisenstadt en *Japanese Civilization. A Comparative View*, Chicago, 1996, 430-1

Restauración⁸⁸ Meiji. Este programa fue proclamado como una renovación de un sistema arcaico antiguo, que de hecho nunca existió, y no como una revolución que busca el cambio del orden social y político, pretendió mas bien reconstruir el Estado y la sociedad según principios que los trasciende. Las orientaciones utópicas enraizadas en las visiones universalistas-trascendentales, en contraste con las grandes revoluciones europeas y americana, nunca existieron en Japón, a pesar de que temas restaurativos milenarios estuvieron presentes en diferentes sectores de los levantamientos antes y durante la Restauración. La *Meiji Ishin* fue internamente orientada, se dirigió a la revitalización de la nación japonesa, a capacitarla para tomar su lugar en el mundo moderno, Japón debe “ir con los tiempos”, pero, sin ninguna pretensión de salvar a la humanidad como un todo. Vamos a analizar con un poco detenimiento estas ideas.

Es importante destacar en el éxito de la Era Meiji el papel que juega el *mosaico de redes* de diverso tipo –burócratas, gremios, políticos, representantes de grupos de interés– que redirigen las tendencias jerárquicas de la época Tokugawa hacia configuraciones organizativas e institucionales más abiertas, así, la existencia de coaliciones *ad hoc* que vehiculizadas en medio de un “**conservadurismo creativo**”⁸⁹ ponen en marcha el proceso modernizador. En la Restauración existieron élites dirigentes que operaron, más que con arreglo a un plan preconcebido, según el modelo de ensayo y error; y prueba de ello es que, durante las primeras décadas posteriores a la descomposición del régimen Tokugawa, entre tales élites existió una lucha por determinar la dirección del proceso.

El nuevo Estado constitucional, ese “regalo imperial” al pueblo, tenía su fundamento de legitimación en la benevolencia imperial. En el lenguaje jurídico moderno podemos decir que la soberanía radica en el emperador. Como ocurría en la cultura política tradicional, el emperador no estaba obligado por el derecho ni era responsable ante nadie, mientras el resto de la población era responsable ante él. En este sentido, la institución imperial se situaba “por encima de la política”. El Emperador está más allá de las luchas políticas y del poder. Este carácter “apolítico” de la institución imperial se enmarca en una importante distinción semántica⁹⁰, por una parte, la estructura **nacional** (*Kokutai*) y la estructura **política** (*Seitai*). *Kokutai*⁹¹ representa la estructura fundamental de las relaciones morales, frente a *Seitai* que representa la administración de la política en un determinado espacio y tiempo. La primera tiene un carácter absoluto e inmutable, mientras que la segunda es relativa, cambiante, contingente. La primera fue sacralizada, mientras que la segunda se sitúa en el ámbito profano y secular de la política. El emperador fue identificado *in illo tempore*⁹² con la *Kokutai* y, por tanto, funge como símbolo central, como imaginario social central, más que como poder político real. Las dos instancias son contrapesos importantes en el sistema político japonés. No obstante, no debemos inferir automáticamente un carácter reaccionario de la institución imperial, de hecho, el papel del Emperador ha sido permanecer en el centro como símbolo del vacío. A través de su historia descubrimos que en Japón surgieron problemas cuando un Emperador intentaba ejercer su poder para controlar a otros. Para comprender el significado del Emperador y de

⁸⁸ Aunque el término restauración haya pasado a la historia, en realidad la semántica del cambio social y político se identifica con una “renovación” o con “una nueva dirección”. También se la ha definido como “restauración revolucionaria” y como “renovación revolucionaria”.

⁸⁹ Ver el trabajo de T. J. Pempel, “Japan and Sweden. Polarities of Responsible Capitalism” en D. Rustow y K. Erickson, (Editores), *Comparative Political Dynamics*, Nueva York, 1991.

⁹⁰ Ver el trabajo de P. Duus, *The Rise of Modern Japan*, Boston, Mass, 1976.

⁹¹ Ver el trabajo de J. Kitagawa, *The Japanese Kokutai* (National Community). *History and Myth*, *History of Religions*, 13, 3, 1974, 214-25; del mismo autor: *On Understanding Japanese Religion*, Princeton, 1987.

⁹² Aquí radica su carácter semimítico.

otros fenómenos en Japón hay que referirlos al modelo de un “centro vacío”⁹³. A diferencia de China, Corea y Vietnam, donde el Emperador, como forma sagrada, se situaba, en principio, bajo el “mandato del cielo”, en Japón sin embargo, la “particularidad sagrada” del Emperador representa la encarnación de los dioses. Sólo los Shogunes, los políticos y los funcionarios están sujetos al requerimiento de rendir cuentas de sus actividades, especialmente, en los tiempos de crisis, como sucedió al final del régimen Tokugawa.

La construcción de la ideología civil o teología civil, en los términos de W. Davis⁹⁴, que sirve de forma de legitimación del nuevo régimen, como en el período postrevolucionario francés o más tardíamente en el período postrevolucionario ruso, representa un nuevo estadio en la formación de la conciencia colectiva japonesa; como Eugen Weber apuntó en el caso del proceso de nacionalización en Francia a finales del siglo XIX: “haciendo a los campesinos franceses”⁹⁵, en este caso “haciéndolos japoneses”. La diferencia con Europa y USA radica en que la nueva conciencia colectiva japonesa se define en torno a fundamentos primordiales-sacrales-naturales vinculados a la Restauración y a la figura semimítica del emperador⁹⁶. La identidad nacional encontró su expresión en el nuevo simbolismo imperial creado⁹⁷. La ideología de la *Kokutai* representa el componente predominante de la nueva identidad colectiva japonesa, incluso después de la IIª Guerra Mundial. Frente a la desconfianza en la política y en los políticos (*Seitai*), algo común también al caso norteamericano⁹⁸, la burocracia se hace acreedora de esa “voluntad general” objetivada en la *kokutai*, encarnando las virtudes del *Samurai* y del confucianismo y el budismo. Lo cierto es que el Estado y la sociedad civil –ésta no es sino un apéndice semiautónomo que sirve a la realización del proyecto modernizador de aquél– actúan en Japón como un sistema indiferenciado, por lo menos hasta después de la II Guerra Mundial. La especificidad de la cultura japonesa frente a las “otras” culturas se manifiesta, durante y después de la Era Meiji, como superioridad de lo propio a través de una **des-axialización** del confucionismo y del budismo, procediendo a una “**japonización**” de las orientaciones universalistas de estos y de occidente. Detrás de todas estas tendencias interrelacionadas está la búsqueda ininterrumpida de la **autenticidad**⁹⁹ de la civilización japonesa frente a las “otras” civilizaciones. En Japón la confrontación no es tanto entre tradición y modernidad, entre pasado y futuro, como entre lo propio y lo otro. Todo este proceso de hibridación de tradiciones propias y ajenas se objetiva en el despliegue de una

⁹³ Ver el interesante trabajo de H. Kawai, “Los dioses ocultos en la mitología japonesa” en E. Neumann, M. Eliade, G. Durand, et al, *Los Dioses ocultos. Círculo Eranos II*, Barcelona, 1997, 141 y también el trabajo indispensable de R. N. Bellah: *Tokugawa Religion*, Glencoe, Ill, 1957.

⁹⁴ W. Davis, “The Civil Theology of Inoue Tetsujirō” en *Japanese Journal of Religious Studies*, 3, I, 1976, 25 y ss.

⁹⁵ E. Weber, *Peasant into Frenchman: The Modernization of Rural France, 1870-1914*, Stanford, Ca, 1976.

⁹⁶ Son de gran interés los trabajos al respecto de E. Ohnuki-Tierney, “The Emperor in Japan as Deity (Kami). An Anthropology of the Imperial System in Historical Perspective”, *Ethnology*, 30, 3, julio, 1991, 20-22, 31-32, y de C. Gluck, *Japan Modern Myths. Ideology in the Late Meiji Period*, Princeton, 1985.

⁹⁷ Este nuevo simbolismo se desarrolló a partir del rol del Emperador en la realización de los ritos del “alma del arroz”. Esta simbología del arroz permanece en la cosmología y en los ritos populares (ver al respecto el trabajo de E. Ohnuki-Tierney: *Rice as Self: Japanese Identities through Time*, Princeton, 1993). El culto a los antepasados aparece como el principio fundamental de esta comunión nacional, de la *Kokutai*.

⁹⁸ Aunque se diferencia del caso americano en que éste dispuso desde el principio de una sociedad civil fuerte mientras en Japón, la sociedad civil ha sido siempre débil.

⁹⁹ Aquí se inscribe la importancia de la literatura *Nihonjinron* que subraya la importancia de la especificidad de la cultura japonesa.

nueva ética¹⁰⁰ en la que se funden las virtudes confucianas – el decoro, la cortesía, la armonía moral y estética- con las virtudes burguesas occidentales del primer capitalismo analizadas por Weber –la industriiosidad, la disciplina, la frugalidad, la utilidad, la honestidad- y con las propias japonesas representadas en el individualismo honorífico del *Samurai*, al que voy a dedicar unas líneas dada su importancia capital en la cultura japonesa, constituyendo su tipo ideal en los términos de Weber.

Desde su aparición en escena, la cultura militar del *Samurai* incluyó un énfasis en la disciplina con la expectativa de que los guerreros honorables controlaran sus deseos a corto plazo en orden a alcanzar objetivos a largo plazo. En la historia japonesa más tardía, el proceso sociopolítico de “domesticación” del *Samurai*¹⁰¹ recanalizó ésta tradición de autodisciplina para producir una disposición mental tendente a armonizar cada sentido individual de identidad personal con las metas y responsabilidades sociales. El proceso de formación del Estado japonés y la autoidentidad en Japón están íntimamente conectados. El mismo proceso de “domesticación” del *Samurai* permitió retener un impulso agresivo de independencia que se originó en el orgullo soberano de una élite militar de propietarios en la cultura medieval de guerreros. El final del régimen Tokugawa y sobretodo la *Meiji Ishin* produjeron la transformación de esta clase de guerreros semiautónomos en burócratas “domesticados”. El sentimiento no conformista que anidaba en las tradiciones del *Samurai* sirvió como “fuente” de racionalización cultural, y de hecho se ha constatado la presencia de la ética y el espíritu militar dentro de la mente del *literati* confuciano como un estímulo de su sentido de independencia.

Podemos hablar de un **ethos originario** dentro de la cultura *Samurai* en el que se combinan la autoafirmación con la dignidad y el honor, así lo pone de manifiesto el motto de *Hagakure* (Libro del Samurai) como imperativo categórico japonés según el cual **“Incluso aunque perdiera mi cabeza, yo no haría una cosa que no debiera”**¹⁰². En una matriz cultural completamente diferente a la occidental, el *Samurai* japonés también construyó una sociedad que condujo al autocontrol y a la concentración en fines de largo alcance así como a una actitud individualista que aceptó el desafío que comportan determinadas decisiones y riesgos. Existen tres transformaciones importantes en la naturaleza de la cultura del honor que tienen lugar durante el régimen Tokugawa y que encuentran su pleno desarrollo en la *Meiji Ishin*. La primera transición viene dada por una transformación en la expresión del honor que supone una desmilitarización del concepto de honor *Samurai*. Durante esta transición el honor se concibe menos asociado con la violencia y más con la autodisciplina virtuosa. En otras palabras, hablamos de una “domesticación” o racionalización, en los términos de Norbert Elias, de la concepción del honor tradicional asociado a la violencia. La segunda transformación en la naturaleza del honor comporta un cambio en el *locus* del honor, ya que se desplaza del ámbito personal al organizacional. El honor se configurará en lo sucesivo por la eficacia dentro de la organización. La tercera transformación afecta al cambio en la fuente del honor que ya no proviene de la actividad performativa del *Samurai* sino de su estatus. La bravura fue una cualidad masculina que no puede ser desplegada en tiempos de paz, sin embargo, una actitud de autocontrol rígido en la vida diaria puede ser considerada como “el comienzo del valor”. A partir de este supuesto sólo queda un pequeño paso hacia una redefinición de los valores militares orientados a la acción en la dirección de una ideología meritocrática propia de los tiempos de paz y de una autoestima sin relación directa con el combate físico.

¹⁰⁰ S. N. Eisenstadt, *Die Vielfalt der Moderne*, Gotinga, 2000b, 129 y ss.

¹⁰¹ Me apoyo en las extraordinarias investigaciones de Eiko Ikegami en: *The Taming of the Samurai. Honoric Individualism and the Making of Modern Japan*, Cambridge, Mass, 1995.

¹⁰² E. Ikegami, opus cit, 331.

El ethos guerrero de agresión fue redirigido hacia la competición por títulos y otros privilegios dentro de la cultura *Samurai*.

No obstante, dentro de la cultura *Samurai* siempre han existido fuertes aspiraciones hacia la independencia y la autoafirmación. Defender la posesión y la reputación supone tomar la decisión apropiada que medie, no sin tensiones como veremos, entre el individualismo que busca el honor y aquel otro individualismo que busca la propiedad y la posesión. Cuanto más se integra o “domestica” el *Samurai* según las necesidades y funciones que exige la nueva estructura social más experimenta un sentimiento de alienación. Su resistencia a la integración total se recoge muy bien en el término *ichibun* (literalmente “una parte” o el núcleo del orgullo personal que no puede ser comprometido). Utilizando un término tomado de Erwin Goffman podemos decir que el *Samurai* mantuvo siempre una “distancia de rol”, nunca se integró totalmente en el requerimiento de los roles sociales. No obstante, esta fuente de motivación interna –semejante a la que movía al puritano estudiado por Weber– fue utilizada dentro del proceso de modernización en la Era Meiji para cubrir el amplio elenco de nuevas funciones creadas como la burocracia, el ejército nacional, la armada, la policía, los jurados, las escuelas públicas, la industria, etc. Debemos reconocer, sin lugar a dudas, que **la primera generación de líderes de la construcción nacional moderna japonesa fueron anteriormente Samurais**¹⁰³. En la misma medida en que el *Samurai* del régimen Tokugawa entendió que la prosperidad de su casa (*ie*) dependía de la continuación de la de su maestro, el *Samurai* de la Era Meiji fue persuadido de que la prosperidad de su casa (*ie*) estaba conectada con el éxito de la nación, ahora representada en la figura paternal del Emperador y el simbolismo imperial, produciéndose una síntesis entre nacionalismo y honor, energetizada por una “reacción química” positiva entre “pasiones e intereses”, sentimientos que buscan la gloria y el capitalismo, así la forma japonesa de cultura honorífica fue aprovechada para el crecimiento industrial. Quizás estas líneas nos permitan comprender mejor ahora el rol del *Samurai* dentro de la cultura japonesa, y evitar así su identificación ingenua con la lealtad autosacrificial de una versión del *Samurai*, la representada por muchos soldados japoneses durante la guerra.

Después de la II Guerra Mundial, el compromiso con la teología civil meiji y sobre todo, con el símbolo del Emperador, experimentó una erosión. La centralidad de tal simbolismo después de la derrota japonesa disminuyó en gran medida. Como afirma W. Davis, de forma muy similar a R. Bellah analizando el caso americano, la teología civil originaria se ha convertido en una concha rota y vacía¹⁰⁴. La Era Meiji, con el paréntesis de la guerra, ha dado lugar al Estado desarrollista de la postguerra, cuyas premisas básicas han sido la independencia nacional y el poder nacional, pero, por medios pacíficos, -económicos fundamentalmente. Se ha producido una apertura importante dentro de la sociedad civil japonesa después de la guerra, asemejándose más el programa cultural y político de la modernidad japonesa al programa occidental. Tal es así que Ronald Inglehart habla de la presencia también en Japón de esa “revolución silenciosa” que lleva a la defensa de valores cada vez más “postmaterialistas”¹⁰⁵ –el entorno ecológico, la mujer, los discapacitados, etc- dentro de la estructura social. Manuel Castells detecta tensiones y antinomias en la forma de una crisis multidimensional del modelo de desarrollo japonés en

¹⁰³ Según las estimaciones de Hidehiro Sonoda en “The Decline of the Japanese Warrior Class”, *Japan Review*, 1, 1990, 103, en 1881, los exsamurais y sus familias eran el 5% de la población total. Este pequeño grupo ocupaba 68556 de un total de 168594 puestos oficiales, es decir, el 40%. En 1885, de entre 95 funcionarios de alto rango, 4 miembros eran de la nobleza, 88 exsamurais, y uno plebeyo.

¹⁰⁴ W. Davis, “Japanese Theory and Civil Religion” en *Japanese Religion and Society: Paradigms of Structure and Change*, Albany, NY, 1992, Capítulo 8.

¹⁰⁵ Ver el último trabajo de R. Inglehart: *Modernization and Postmodernization. Cultural, Economic and Political Change*, Princeton, NJ, 1997.

el período *Heisei* (1989), según la cual el origen estaría en el propio éxito del modelo desarrollista que induce nuevas fuerzas económicas, sociales y políticas que vienen a desafiar la prioridad del proyecto nacionalista y desarrollista¹⁰⁶. El propio desarrollo genera movimientos a favor y en contra de la modernización al separar Estado y sociedad civil.

5. La moderna antimodernidad del fundamentalismo: La dimensión jacobina de la modernidad.

Este cuarto tipo de modernidad o “contramodernidad” fundamentalista es, quizás, el que más nos preocupa, porque junta, amplifica y lleva hasta sus últimas consecuencias todas las tensiones, antinomias y contradicciones que aparecen en los tres restantes. El surgimiento global del fundamentalismo, y perdone el lector/a que introduzca un término sin haberlo definido todavía, representa una de las respuestas contemporáneas más enérgicas a las tensiones del programa moderno dentro de diferentes civilizaciones. Los movimientos fundamentalistas modernos constituyen uno de esos grupos de movimientos que se desarrollan en el marco de la civilización moderna y de la modernidad como los movimientos socialistas, los nacionalistas y los fascistas. Las ideologías promulgadas por los movimientos fundamentalistas constituyen una parte del discurso continuamente cambiante de la modernidad, especialmente en la medida en que se desarrolla a partir del final del siglo XIX. Estos movimientos interactúan con otros movimientos constituyendo puntos de referencia mutuos. Se desarrollan en un contexto histórico especial caracterizado por una fase histórica nueva que cristaliza en la segunda mitad del siglo XX en la confrontación entre la civilización europeo occidental y las civilizaciones no occidentales y por la intensificación dentro de los países occidentales del discurso que refleja las antinomias internas del programa cultural y político de la modernidad –particularmente las diferentes concepciones de razón y de racionalidad. Las tendencias heterodoxas de los grupos fundamentalistas, especialmente aquellos desarrollados dentro de las civilizaciones monoteístas¹⁰⁷, han sido transformadas en programas políticos modernos con visiones potencialmente misionales. Sobre todo, muchos de estos movimientos comparten con las Grandes Revoluciones la creencia en la primacía de la política, más concretamente de la **política religiosa**, guiada por una visión religiosa totalista con la pretensión de reconstruir la sociedad o sectores de ella¹⁰⁸. Estos movimientos, producto de la modernidad, no lo olvidemos, van a hacer suyo uno de los componentes centrales y más peligrosos del programa político moderno, su vertiente **jacobina, totalista, participatoria y totalitaria**, inculcando un telos milenarista al orden político que lo sitúa como una herramienta de las fuerzas de la luz en una lucha ineludible e intransigente contra las fuerzas de las tinieblas y del mal¹⁰⁹.

El contexto histórico en el que se produce la confrontación entre fundamentalismos y modernidades tiene las siguientes notas características¹¹⁰: Primero, los cambios en los

¹⁰⁶ Ver su trabajo *The Information Age: End of Millenium*, Oxford, 1998, 218.

¹⁰⁷ Es decir, judíos, cristianos e islámicos, puesto que su impacto entre las civilizaciones no monoteístas con presencia budista, hinduista y confuciana es mucho menor dado el carácter “apolítico” de estas religiones.

¹⁰⁸ S. N. Eisenstadt: *Fundamentalism, Sectarianism and Revolution. The Jacobin Dimension of Modernity*, Londres, 1999.

¹⁰⁹ Ver el clásico e imprescindible trabajo de J. L. Talmon: *The Origins of Totalitarian Democracy*, Nueva York, 1960.

¹¹⁰ N. Keddie, “The New Religious Politics: Where, When and Why do Fundamentalisms Appear?” en *Comparative Studies in Society and History*, 1998.

sistemas internacionales y una percepción del debilitamiento de la hegemonía occidental asociada a cambios en la economía global y a un cierto hundimiento del Estado keynesiano de Bienestar. Segundo, el agotamiento de las confrontaciones políticas e ideológicas de la Guerra Fría cuya culminación se refleja en la desintegración del régimen soviético. Tercero, el desarrollo a lo largo del mundo, pero, especialmente, en las sociedades no occidentales, de procesos altamente desestabilizadores relacionados con el capital global y el trabajo que sigue siendo local. Cuarto, desarrollos ideológicos e institucionales en las sociedades occidentales de lo que se ha venido a llamar dirección postmoderna, postindustrial y postnacional. Quinto, el desarrollo de la perspectiva multicultural, debido a diásporas migratorias del sur al norte y del este al oeste.

Sabemos que en Afganistán, antes y después de la intervención norteamericana, las tribus islámicas fundamentalistas son particularmente intransigentes. En Irlanda del Norte, las milicias presbiterianas del reverendo Ian Paisley se autodenominan fundamentalistas. Lo mismo podemos decir del movimiento Restauración en Inglaterra, del wahabismo de África occidental, del fundamentalismo sij en el Punjab, de la Hermandad Musulmana y la *Jihad* en Egipto, de la Nueva Derecha Cristiana en Norteamérica, del Partido Rafah en Turquía, de las ultraortodoxias reaccionarias judías y palestinas en la franja de Gaza y en Cisjordania, de *Jamat –i-Islami* en Pakistán, India y Bangladesh, del Frente Nacional Islámico en Sudán y la lista sigue, por supuesto. No debemos olvidar el fermento de movimientos fundamentalistas en la diáspora, así los grupos musulmanes en Francia, Alemania, Inglaterra, España, El Caribe, Canadá o Estados Unidos. El exilio, deseado o no, es el vivero de la pervivencia de las señas de identidad. Como vemos, el fundamentalismo no es un movimiento cuyo monopolio este afincado, casi de forma natural, en una civilización particular, como a veces se quiere hacer creer en la fácil y peligrosa dicotomía de “Occidente versus el Islam”, sino que coexiste con otros movimientos dentro de las grandes civilizaciones monoteístas con arreglo a una geometría de actuación enormemente variable. Tampoco debemos olvidar que los movimientos fundamentalistas comparten sus tendencias jacobinas con otros movimientos y regímenes izquierdistas, sobre todo comunistas, y de igual manera con los fascistas de derechas y con los movimientos nacionalsocialistas¹¹¹.

El término “fundamentalismo” viene a ser de uso común a partir de la segunda década del siglo XX en Estados Unidos, gracias a la publicación de *The Fundamentals*, entre 1910 y 1915, pero el desarrollo del credo fundamentalista tendrá lugar a partir de 1920. George Marsden afirma que el fundamentalismo americano aparece en escena como un “evangelicalismo protestante militantemente antimodernista”. Esta oposición militante al modernismo fue “lo que más claramente separó al fundamentalismo de toda una serie de tradiciones como el evangelicalismo, el revivalismo, el pietismo, los movimientos de santidad, el milenarismo, el confesionalismo reformado, el tradicionalismo baptista y otras ortodoxias denominacionales”¹¹². En la derecha norteamericana existen dos componentes incompatibles, por una parte, los tradicionalistas autoritarios que frecuentemente son miembros de denominaciones religiosas evangélicas o fundamentalistas y, por otra parte, los individualistas radicales que incluyen a los hombres de negocios “libertarios” y a los especuladores y sus apologistas en los medios de comunicación y en la academia, particularmente en la Universidad de Chicago. Lo que conecta a ambos es su hostilidad al poder regulatorio y fiscal federal o, en un sentido más amplio, su convicción compartida de que los Estados Unidos deben ser una cultura ampliamente homogénea, una versión de cuento de hadas de su self asilvestrado, una Disneylandia cuyos bravos ciudadanos son libres para amasar sus fortunas, no importa el daño causado por el choque de tales intereses

¹¹¹ E. Sciolino, “The Red Menace is Gone. But Here is Islam”, *The New York Times*, 21, Enero, 1996, 1-4

¹¹² G. Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, Nueva York, 1980, 4

en competencia, donde las diferencias se sitúan de hombre a hombre, donde las mujeres cantan en la iglesia cuando no están cocinando o incubando embriones de futuros americanos, donde los no conformistas no son bienvenidos y la recaudación de impuestos es injusta. Para estos sensibles ciudadanos americanos “nos hemos adentrado en una era electrónica oscura en la que nuevas hordas paganas, con todo el poder de la tecnología a su disposición, están al borde de torcer el fuste de las conquistas de la humanidad civilizada. Una visión de la muerte nos hace frente. A medida que abandonamos las costas del occidente cristiano, sólo un mar de turbulencias y desesperación se divisa en el horizonte... **a menos que luchemos!**”¹¹³. Por tanto, agencias socializadoras como las escuelas públicas se convierten en el campo de batalla entre el bien y el mal, entre la defensa de la familia cristiana y patriarcal frente a las instituciones del secularismo. Coextensivamente, en el ámbito más amplio de la sociedad civil se generalizan las “**guerras culturales**”¹¹⁴ donde diferentes *ethos* compiten en torno a temas como el aborto, la pena de muerte, el cuidado de los niños, la subvención a las artes, la acción afirmativa y las cuotas, los derechos de los gays, el tamaño del Estado de Bienestar, los citados valores en la educación pública, el multiculturalismo. Como diría Bourdieu, la lucha por el sistema de clasificación no es sino la **lucha**, en el caso del fundamentalismo, **por el monopolio de poder para definir la realidad**. El conflicto cultural es, en última instancia, una lucha por la dominación, sólo que este conflicto se expresa en América en términos moralistas. Cada guerra en su historia ha sido enmarcada como una cruzada moral –para derrotar a la “ramera de Satán” (la guerra francesa e india), para eliminar el gobierno monárquico (la guerra revolucionaria y la guerra de 1812), para eliminar la esclavitud (la guerra civil), para lograr un mundo más seguro para la democracia (la I Guerra Mundial), para resisitir el expansionismo totalitario (la II Guerra Mundial, la de Corea y la Vietnam), y de explosión expansionista de dictadores (la Guerra del Golfo y la de Afganistán)¹¹⁵. ¿Y qué decir de los portadores de este tipo de convicciones?. Thomas B. Edsall¹¹⁶ en un artículo de *The Washington Post* comenta una encuesta realizada por J. D. Hunter según la cual aquellos que están más preocupados, enfadados y furibundos con América en general –aquellos que tienen sentimientos negativos en torno a su propio país- son blancos, clases bien educadas que pertenecen mayoritariamente a ciudades pequeñas en los Estados centrales del Este y del Oeste. Aquellos en la base del espectro socioeconómico no están, de hecho, descontentos con el gobierno de los Estados Unidos. En cualquier caso, todas estas tendencias con orientaciones potenciales jacobinas han sido fuertes en los sesenta y en los setenta, pero nunca lograron dominar la agenda pública en los Estados Unidos.

En las comunidades judías se desarrollaron tendencias fundamentalistas desde la segunda mitad del siglo XIX, quizás, lo que mejor representa éstas posiciones es una sentencia de Hatam Sofer: “Lo nuevo será excluido de la Torá...”¹¹⁷ que se dirige contra la gran y larga costumbre de interpretación e innovación que tanto ha caracterizado a la tradición judía medieval como moderna temprana. A partir de 1948 surgen grupos como los sionistas ultranacionalistas de *Gush Emunin* (Bloque de los Fieles)¹¹⁸, o el grupo no

¹¹³ F. Schaeffer, *Time for Anger. The Myth of Neutrality*, Westchester, Ill, 1982, 122.

¹¹⁴ Ver el importante trabajo con el mismo título de J. D. Hunter: *Culture Wars. The Struggle to Define America*, Nueva York, 1991.

¹¹⁵ J. d. Hunter, opus cit, 61.

¹¹⁶ Th. B. Edsall, “Mistrust of Government Found Festering in White Middle Class”, *The Washington Post*, Septiembre, 20, 1996, A13.

¹¹⁷ Recogido por M. K. Silber, “The Emergence of Ultraorthodoxy: The Invention of a Tradition” en J. Wertheimer (Editor), *The Uses of Tradition. Tradition and Continuity in Modern Era*, Cambridge, Mass, 1992.

¹¹⁸ G. Aran, “Jewish Zionist Fundamentalism. The Bloc of the Faithful in Israel” en Marty y Appleby, *Fundamentalisms Observed*, opus cit, 265-345.

sionista *Agudat Israel*¹¹⁹, cuyas posiciones reflejan la importancia del elemento primordial de la tierra en la configuración de la identidad nacional judía con consecuencias sangrientas desde la formación del Estado hebreo a resultas de la espantosa *Shoah* durante la II Guerra Mundial. Lo que en principio no debía ser más que un “conflicto inmobiliario”, en los términos de Amos Oz, entre judíos y palestinos, se ha convertido en un espacio compartido de odios irredentos mutuos de difícil solución.

Antes y después de la II Guerra Mundial en el mundo musulmán, desafortunadamente, las reacciones inmediatas al imperialismo y a la dominación occidentales fueron de tipo patriótico, luchas nacionales por la independencia; pero los campeones de la lucha nacional, después de haber alcanzado la independencia formal y haber izado la bandera del nuevo Estado, se sumen en un cúmulo de irregularidades institucionales y corruptelas. En poco tiempo no tuvieron nada que ofrecer. Los nacionalistas árabes jugaron su papel. Unidad, orgullo, independencia, ¿Qué más?. ¿Qué decir del desarrollo económico, de la justicia, de los sistemas políticos, de las artes, de la cultura, del conocimiento?. Y así, como respuesta a algunas de estas preguntas, llegó el socialismo, pero, los gobiernos socialistas fueron tan corruptos e ineficaces como los gobiernos nacionalistas y liberales de la postindependencia. Así se puede entender el vacío que vienen a reocupar el fundamentalismo y el islamismo. Las élites fueron las únicas que estuvieron expuestas directamente a la influencia de Occidente: con Reza Pahlavi en Irán, también en Turquía, en las monarquías del Golfo, en Pakistán, en Egipto. El movimiento de *revival* islámico¹²⁰ tiene varias fases. Primero surge el revival espiritual, el despertar del espíritu, luego viene el renacimiento intelectual y, finalmente, surgen nuevas formas de acción, en donde “la política es sólo una dimensión de la religión”¹²¹. La fuente de difusión de estos movimientos fundamentalistas proviene, en su mayor parte, de sectores apartados o a los que se les impide el acceso a los centros culturales, sociales y políticos en sus respectivas sociedades, en su mayoría, grupos educados “modernos” –profesionales, graduados en universidades modernas, etc-. Estos no son necesariamente los estratos económicos más bajos –campesinos, lumpemproletariado urbano- sino grupos de la clase media y clase media baja que experimentan una movilidad ocupacional continua en los centros urbanos. Para estos el fundamentalismo aparece como una alternativa atractiva frente al anquilosado y gastado programa de estilo occidental de las élites que operan en el sistema. Dentro del mundo musulmán, los fundamentalistas difieren de los *ulemas* conservadores en su concepto del Islam como *deen*, “modo de vida”. El movimiento *Jamat-i-Islami* presente en Pakistán, India y Bangladesh, critica a los *ulemas* conservadores por reducir el Islam a cinco pilares básicos –la profesión de fe, la oración, el ayuno, la limosna al necesitado y la peregrinación-. *Jamat* sitúa al Islam como una forma completa y omniabarcante que cubre el espectro entero de la actividad, individual, social, económica o política. Para *Jamat* el Islam significa el compromiso total y la subordinación de todos los aspectos de la vida humana a la voluntad de Dios. Quizás, como apunta Muntaz Ahmad¹²², uno de los aspectos más importantes de *Jamaat* es que, a diferencia de los *ulemas* conservadores y de los sectores modernistas, los movimientos fundamentalistas son

¹¹⁹ S. C. Heilman y M. Friedman, “Religious Fundamentalism and Religious Jews The Case of the Haredim” en Marty y Appleby, *Fundamentalisms Observed*, opus cit, 197-265.

¹²⁰ El islamismo es una deconstrucción cultural y política de la categoría de “musulmán”. Uno se hace islamista cuando se implica en una crítica y rechaza ser un musulmán en la forma en que uno ha “nacido” naturalmente en el Islam. Ver sobre esta idea el trabajo de N. Göle: “Democracy and Secularism in Turkey: Trends and Perspectives”, *Middle East Journal*, 23, 1, 1995, 14-15.

¹²¹ Ver el trabajo de Hassan al- Tourabi: “Islamic Fundamentalism in the Suna and Shia World” (<http://www.ibmpcug.co.uk/whip/trabi.htm>).

¹²² M. Ahmad, “Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat -I-Islami and the Tablighi Jamaat” en M. Marty, S. Appleby, (Editores), *Fundamentalism Observed*, Chicago, 1991, 463-464.

primariamente movimientos políticos más que movimientos intelectuales religiosos. Mientras que los *ulema* y los modernistas buscan influir en las estructuras de decisión política, los fundamentalistas aspiran a controlar y secuestrar la vida política.

Pero, además de mapear el movimiento fundamentalista nos interesa caracterizar su naturaleza y vamos a comenzar poniendo de manifiesto lo que el fundamentalismo no es. No es un conservadurismo, ni tradicionalismo, ni clasicismo ni ortodoxia; tampoco se refiere a elementos fosilizados, a reliquias estáticas, mutaciones o retrocesos, todo lo contrario, está vivo, es dinámico y representa importantes tendencias culturales en el mundo moderno; nada tiene que ver con el carácter errante que aparece en la Biblia; la mayoría de fundamentalistas no tiene una actitud anticientífica, ni antiracional, ni antitecnológica; el fundamentalismo no es algo en declive sino todo lo contrario: el fundamentalista no es un simple activista como el resto de activistas de otros movimientos sociales, un militante o un terrorista, aunque estos si son fundamentalistas, no son tampoco pobres, analfabetos, de clase baja.

El fundamentalista hace suyas unas normas derivadas del derecho divino interpretadas por una autoridad –que no se hace responsable ante nadie- y que media entre Dios y la humanidad. Para el fundamentalista “es imposible argumentar o afirmar algo con gente que no comparte su compromiso hacia la autoridad, bien sea ésta el carácter errante de la Biblia, un Papa infalible, los códigos de la *sharia* en el Islam, o las implicaciones de la *Halakhah* en el judaísmo”¹²³. Para el fundamentalista existen unos férreos límites entre el **adentro “puro”** del nosotros frente al **afuera “contaminado”** de los otros¹²⁴, entendiéndose a sí mismo como “elegido”. El problema es que el otro que siempre ha estado y estará ahí, es decir, alguien cuya presencia no sólo es un hecho sino una necesidad, se proyecta ahora como un enemigo al que hay que combatir y eliminar. Su exclusivismo tiene un carácter de oposición. Richard Hofstadter se refiere al fundamentalismo considerándolo una imagen del mundo maniquea diádica. No hay lugar para la mediación y la ambivalencia¹²⁵ entre “el pueblo de Dios” y “los enemigos de Dios”, entre Dios y Satán, entre Cristo y el Anticristo, entre los versos de Dios y los versos satánicos, entre la *umma* (comunidad de creyentes) y la *Jahiliya* (estado de ignorancia de Dios). El enemigo, realmente, es ontológico, es alguien que contamina la pureza de una verdad revelada y ante el que se debe estar alerta. Las observaciones de Simmel son muy oportunas aquí: “los grupos, especialmente las minorías que viven en conflicto...a menudo rechazan acercamientos o tolerancia de la otra parte, ya que la naturaleza cerrada de su oposición, sin la cual no pueden luchar, sería borrada...Dentro de ciertos grupos, pudiera ser una prueba de inteligencia política el ver que habría algunos enemigos en orden a conseguir la unidad efectiva de los miembros del grupo haciendo efectiva tal unidad como su interés vital”¹²⁶.

El fundamentalismo es un movimiento paradójico puesto que es moderno en tanto que usa las técnicas de comunicación y de propaganda modernas para sus propios fines y en tanto que fomenta un credo popular participatorio en la vida pública; pero, al mismo tiempo es antimoderno en su negación de la soberanía de la razón y de la autonomía del individuo. Su antimodernidad o, para ser más precisos, su posición antiilustrada y su mirada a la tradición, no es una mera reacción de grupos tradicionales

¹²³ M. Marty, “Fundamentalism as a Social Phenomenon” en *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, Vol, 42, 1988, 22.

¹²⁴ Mary Douglas ha analizado brillantemente el poder de esta construcción dicotómica en *Purity and Danger*, Londres, 1966, 114.

¹²⁵ Ver la importancia de este concepto en el programa de la modernidad según Z. Bauman, *Modernity and Ambivalence*, Londres, 1991.

¹²⁶ G. Simmel, *Sociología*, Vol, 1977, Madrid, 111-113. Ver el trabajo de L. Coser: *The Functions of Social Conflict*, Nueva York, 1956.

ante la exigencia de nuevos estilos de vida, sino una ideología militante que, manufacturada en lenguaje moderno, se dirige a la movilización de grandes masas¹²⁷. Sus representantes rechazan la diferenciación social e institucional de las sociedades modernas proponiendo un mundo desdiferenciado y monolítico. Se presentan a sí mismos como unos movimientos puros, como una ortodoxia infalible que esencializa y totaliza la tradición dentro de su religión, cuando, sin embargo, en realidad son movimientos heterodoxos que luchan contra el centro simbólico de su propia civilización y contra otros centros en otras civilizaciones.

El fundamentalismo es un **activismo violento movido por la voluntad de poder en el nombre de Dios**. La vida es lucha¹²⁸ sin cuartel y el mundo no es sino un campo de batalla. Estos movimientos **luchan contra** un enemigo construido como tal. **Luchan por** esa tradición imaginada infalible. **Luchan con** palabras, ideas, votos, y en última instancia, con balas y personas-bomba. **Luchan bajo** la bandera de Dios, por tanto, la metáfora de la lucha se hace aquí sacrificio, autoinmolación¹²⁹ e inmolación del prójimo. Lo propio del fundamentalismo, lo que le proporciona sus inequívocas señas de identidad, es el ensamblamiento de todas estas características en una **visión sectaria, utópica**¹³⁰ **—de redención mesiánica- y jacobina**¹³¹. Como en la Ilustración, la perspectiva jacobina fundamentalista sacraliza la naturaleza como algo salvaje, ámbito incivilizado en la periferia de la sociedad, pero la tensión horizontal entre el centro y la periferia exótica se ha convertido ahora en una tensión vertical y se resuelve por el concurso de la acción violenta¹³².

Se sacraliza la violencia del pueblo porque esto produce, a su juicio, una aceleración de la historia y representa el futuro finalmente triunfante sobre las fuerzas del pasado. La **violencia** y el **terror** son los medios a usar contra los enemigos internos, los enemigos externos y contra los poderes del mal. No son un recurso entre otros sino el recurso por excelencia. **De la metáfora de destrucción del prototerrorista** esbozada por Joseph Conrad en 1905 -y que aquí concito extensamente: “La locura considerada aisladamente es verdaderamente aterradorante en la medida en que no puedes aplacarla por medio de amenazas, persuasión o sobornos. Además, yo soy un hombre civilizado. Nunca soñaría dirigirte a organizar una mera carnicería, incluso si esperase los mejores resultados de ella. Pero, no esperarías de una carnicería el resultado que deseo. El asesinato siempre está con nosotros. Es casi una institución. La demostración debe ser contra el aprendizaje de la ciencia. Pero no cualquier ciencia sirve. El ataque debe tener todo el sinsentido sorprendente de una blasfemia gratuita. Ya que las bombas son tus medios de expresión, sería realmente significativo si alguien pudiese arrojar una bomba en la matemática pura. Pero eso es imposible...¿Qué te parece hacerlo sobre la astronomía?...Nada sería mejor. Tal atrocidad combina la mayor atención posible dirigida a la humanidad con el despliegue más alarmante de imbecilidad feroz. Yo desafío la ingenuidad de los periodistas para persuadir a su público que cualquier miembro del proletariado puede tener un agravio personal contra la astronomía. El hambre difícilmente podría servir para tal propósito. ¿Verdad?. Y existen asimismo

¹²⁷ Ver el artículo de M. E. Yapp, “Full Mosques. Empty Hearts”, *Times Literary Supplement*, 30, Mayo, 1997, 4.

¹²⁸ Ver el trabajo de A. Elorza: “Islam: pluralidad cultural y terrorismo” en *Claves de la Razón Práctica*, nº 119, 2002, 16.

¹²⁹ M. Marty y Scott Appleby, “Introducción” en *Fundamentalisms Observed*, Chicago, 1991.

¹³⁰ La escatología y el pasado, el tiempo final y el tiempo originario se convierten en utopía en el activismo, cuando se hacen chiliasmo, con un sentido de inminencia total.

¹³¹ S. N. Eisenstadt, *Fundamentalism, Sectarianism and Revolution*, Londres, 1999, 95.

¹³² Ver el interesante trabajo de B. Giesen: “Cosmopolitan, Patriots, Jacobins and Romantics” en el Monográfico: “*Early Modernities*” de *Daedalus*, Vol. 127, nº 3, 1998, 240-241.

otras ventajas. Todo el mundo civilizado ha oído hablar de Greenwich...La voladura del primer meridiano está llamada a producir un alarido de horror”¹³³ - **hemos pasado al sacrificio real** en la destrucción de la Torres Gemelas de Nueva York el 11 de septiembre pasado, de la violencia simbólica hemos pasado a la violencia real. Osama Bin Laden sin haber leído a Conrad ha conseguido que el 11 y el 12 de septiembre pasados no volará ningún avión, es decir, los efectos de su acción son equiparables al hecho de haber “dinamitado” el meridiano de Greenwich. Evidentemente, ésta es una consecuencia no deseada del diseño ejecutor del complot terrorista, pero se manifiesta como **hiperreal**, puesto que tumbar las torres, más allá de ser una “herida nacional americana”, que lo es sin duda alguna, es ante todo un **atentado al programa cultural y político de la modernidad en cuanto tal**¹³⁴. Las torres representaban la modernidad arquitectónica, económica y científica, no sólo de la civilización americana sino de la civilización moderna, o si se quiere de una modernidad de las civilizaciones, algo así como el común denominador moderno presente en todas las civilizaciones, algo así como ese conjunto de “notas provisionarias” que funguen como condición de posibilidad de cualquier despliegue moderno y que mencionábamos al comienzo de este trabajo. La mezcla de **fanatismo** fundamentalista y **tecnología** avanzada nos ha situado en un umbral de vulnerabilidad e inseguridad mayor que hace mil años. El problema para el fundamentalismo jacobino ya no es **expresar la diferencia**, objetivo irrenunciable de la modernidad, sino más bien **imponer la diferencia con sangre**. El poder del enemigo, así autodenominado, no radica en la omnipresente visibilidad de su musculatura militar, económica y científica sino en su ubicuidad y en su invisibilidad. Con un marcado acento pesimista Farhad Khosrokhavar lo expresa así: “Cuando el proyecto de constituir individuos que participan totalmente en la modernidad aparece como algo absurdo en la experiencia cotidiana, la violencia se convierte en la única forma de autoafirmación. La neocomunidad se convierte en **necrocomunidad**. La exclusión de la modernidad adopta un significado religioso: la autoinmolación y la inmolación ajena (fundamentalista) se convierten en el modo de luchar contra la exclusión”¹³⁵.

7. A modo de conclusión.

Después de haber analizado este *cluster* de modernidades múltiples podemos afirmar que nunca existió una concepción homogénea y simple de modernidad. No hubo nunca homogeneidad de instituciones sociales, ni fueron los mismos grupos los protagonistas de ejecutar el programa cultural y político moderno. Las fuerzas destructivas –los “traumas” de la modernidad que cuestionaron sus innegables promesas- emergieron después de la I Guerra Mundial, se hicieron incluso más visibles después de la II Guerra Mundial y el Holocausto, y fueron generalmente ignoradas o dejadas de lado en el discurso de la modernidad en los cincuenta, en los sesenta y en los setenta. Ultimamente, han reaparecido de forma amenazadora –en el nuevo conflicto “étnico” en partes de los Balcanes, en muchas de las exrepúblicas de la exUnión

¹³³ J. Conrad, *The Secret Agent*, Londres, 1983, 43-44. Sobre el trasfondo nietzscheano del terrorismo actual “como dinamita del espíritu, quizás, una nihilina descubierta recientemente” ver el interesante trabajo de Navid Kermani: “A Dynamite of the Spirit” *Times Literary Supplement*, March, 29, nº 5165, 2002, 13-15.

¹³⁴ U. Beck en “El mundo después del 11-S”, *El País*, 19 de octubre de 2001 y Emilio Lamo de Espinosa en “Ciudadanos de los EE UU”, *El País*, 26 de octubre de 2001, han captado brillantemente el significado sociológico de este “protoahora en todos los sitios”.

¹³⁵ F. Khosrokhavar, “Le quasi-individu: de la neo-communauté a la necro-communauté” en F. Dubet, M. Wiebiorka, (Editores), *Penser le sujet*, París, 1995, 235-256.

Soviética, en Sri Lanka y de forma más violenta en países africanos como Ruanda y Burundi. Estas no son explosiones de fuerzas “tradicionales” sino el resultado del encuentro, por otra parte inevitable, entre versiones del programa y el discurso modernos y diferentes fuerzas sociales presentes en diferentes tradiciones. Los movimientos fundamentalistas y religioso-comunalistas no pueden entenderse sino como parte de tales modernidades múltiples. Está muy difundido el argumento del “choque de civilizaciones”, pero lo que en realidad ha ocurrido y ocurre actualmente son **encuentros, difusión, hibridación**¹³⁶ entre culturas y complejos civilizacionales. Como la cultura cristiana tardomedieval europea no acabó con las culturas aborígenes mesoamericanas en el siglo XV, así tampoco ha acabado la civilización moderna con las civilizaciones tradicionales. Los etnopaisajes¹³⁷ de las diferentes civilizaciones han dejado de existir como realidades “aquí y ahora” para coexistir como realidades “ahora en todos los sitios”, debido a los nuevos desarrollos en las tecnologías de la información y de la comunicación. Evidentemente, estas modernidades en plural son iguales sólo desde un punto de vista lógico, sin embargo, desde el punto de vista sociológico no lo son. La asimetría se manifiesta en que esferas como la familia, la sociedad civil, el mercado, la política, no actúan con arreglo a una sincronización global, están diferenciadas en el espacio y en el tiempo. No obstante, después del análisis realizado no podemos ni debemos concluir con respuestas sino con una pregunta que todos nos estamos haciendo y para la que todavía no tenemos respuesta: ¿Podrán las modernidades como “endless trial”, con sus infinitas capacidades de autocorrección, integrar el fundamentalismo jacobino actual?

Bibliografía

Ahmad M., (1991), “Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat -I-Islami and the Tablighi Jamaat” en Marty M. Appleby S., (Editores), *Fundamentalism Observed*, Chicago, Chicago University Press, 463-464

Appadurai A., (1996), *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press

Aran G., (1991), “Jewish Zionist Fundamentalism. The Bloc of the Faithful in Israel” en Marty M. y Appleby S., *Fundamentalisms Observed*, Chicago, Chicago University Press, 265-345

Arnason J. P., (1989), "The Imaginary Constitution of Modernity" en *Revue Europeene des Sciences sociales*, Ginebra, XX, 323-337

Barzun J., (2002), *Del amanecer a la decadencia*, Madrid, Taurus

Bauman Z., (1991), *Modernity and Ambivalence*, Londres, Polity Press

Beck U., (2001), “El mundo después del 11-S”, *El País*, 19 de octubre

¹³⁶ Ver el trabajo de N. García Canclini: *Culturas híbridas*, México, 1990.

¹³⁷ Tomo el término de Arjun Appadurai en su conocido e influyente trabajo: *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, 1996.

- Bellah R. N., (1957), *Tokugawa Religion*, Glencoe, Ill, Free Press
- Bellah R. N. (1970), *Beyond Belief. Religion in a Posttraditional World*, Nueva York, Harper and Row
- Bellah R. N. (1975), *The Broken Covenant. American Civil Religion in a Time of Trial*, Nueva York, Seabury Press
- Bellah R. N. et al, (1985), *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Nueva York, Basic Books (Hay traducc. Castellana en Alianza)
- Bercovitch S., (1979), "New England's Errand Reappraisal" en J. Higham, P. K. Conkin (Editores), *New Directions in American Intellectual History*, Baltimore, Johns Hopkins University Press
- Bestard J., Contreras J.,(1987), *Bárbaros, salvajes, paganos y primitivos*, Barcelona, Barcanova, 15-38, 49-70, 84-92
- Bischoff V. y Mania M., (1991), "Melting Pot Mythen als Szenarien amerikanischer Identität zur Zeit der New Immigration" recogido en B. Giessen (Editor), *Nationale y Kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewusstseins in der Neuzeit*, Frankfurt, Suhrkamp
- Bloom A., (1987), *The Closing of the American Mind*, Nueva York, Simon and Shuster
- Blumemberg H., ((1979), *Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt, Suhrkamp
- Boas F., (1982), *Race, Language and Culture*, (1940), Chicago, Chicago University Press
- Castells M., (1998), *The Information Age: End of Millenium*, Londres, Cambridge University Press (Hay traducc. castellana en Alianza)
- Castoriadis C. (1983, 1989), *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets, 2 volúmenes
- Castoriadis C., ((1987), *Domaines de L'Homme*, París, Seuil, 131-175 (Traducc. castellana en Gedisa)
- Cochin A., (1924), *La revolution et la libre pensée*, París, Plon-Nourrit
- Cohen J. y Arato A., (1992), *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, Mass, MIT Press (Hay traducc. castellana en FCE).
- Conrad J., (1983), *The Secret Agent*, Londres, Pinguin
- Coser L., (1956), *The Functions of Social Conflict*, Nueva York, Free Press (Hay traducc. castellana en Amorrortu)

Davis W., (1976), "The Civil Theology of Inoue Tatsujiro" en *Japanese Journal of Religious Studies*, 3, I.

Davis W., (1992), "Japanese Theory and Civil Religion" en *Japanese Religion and Society: Paradigms of Structure and Change*, Albany, NY, State University of New York Press

Douglas M., (1966), *Purity and Danger*, Londres, Routledge and Kegan (Hay traducc. Castellana en Siglo XXI)

Du Bois W. E. D., (1989), *The Souls of Black Folk*, (1903), Nueva York, Bantham

Duus P., (1976), *The Rise of Modern Japan*, Boston, Mass, Houghton Mifflin

Edsall Th B., (1996), "Mistrust of Government Found Festering in White Middle Class", *The Washington Post*, Septiembre, 20, A13

Eisenstadt, S. N. (1986), "Introduction. The Axial Age Breakthroughs- Their Characteristics and Origins" en S. N. Eisenstadt, (Edit.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, Albany, Nueva York, State University of New York Press, 1-27

Eisenstadt S. N., (1996), *Japanese Civilization. A Comparative View*, Chicago, Chicago University Press

Eisenstadt S. N., (1999), *Fundamentalism, Sectarianism and Revolution. The Jacobin Dimension of Modernity*, Londres, Cambridge University Press

Eisenstadt S. N. ((2000a), "Multiple modernities" en *Daedalus*, Vol. 129, n. 1, 1-31

Eisenstadt, S. N., (2000b), *Die Vielfalt der Moderne*, Gottinga, Velbrück

Elorza A., (2002), "Islam: pluralidad cultural y terrorismo" en *Claves de la Razón Practica*, nº 119, 8-18

Faubion J. D. (1996), *Modern Greek Lessons: A Primer in Historical Constructivism*, Princeton, Princeton University Press, 113-115

Fukuyama, F., (1992), *The End of History and the Last Man*, Nueva York, Free Press

Furet F., (1978), *Penser la revolution francaise*, París, Gallimard

García Canclini N., (1990), *Culturas híbridas*, México, Crítica

Giddens A., (1987), *The Nation-State and Violence*, Berkeley, University of California Press

Giddens A., (1990), *The Consequences of Modernity*, Stanford, Stanford University Press (Hay traducc.castellana en Alianza)

- Giesen B., (1998), "Cosmopolitan, Patriots, Jacobins and Romantics" en el Monográfico: "Early Modernities" de *Daedalus*, Vol. 127, nº 3, 221-251
- Giner S., (1994), "Religión Civil" en R. Díaz Salazar, S. Giner, F. Velasco (Editores), *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza
- Gitlin T., (1995), *The Twilight of Common Dreams*, Nueva York, Metropolitan Books
- Glazer N. y Moynihan P., (1963). *Beyond the Melting Pot*, Cambridge, Mass, Harvard University Press
- Glazer N., (1998), *We All Are Multiculturalist now*, Cambridge, Mass, Harvard University Press
- Gluck C., (1985), *Japan Modern Myths. Ideology in the Late Meiji Period*, Princeton, Princeton University Press
- Goethe J. W., (1992), *Fausto, Obras completas*, Madrid, Aguilar, Tomo 3, 1314
- Göle N., (1995), "Democracy and Secularism in Turkey: Trends and Perspectives", *Middle East Journal*, 23, 1, 14-25
- Habermas J., (1981), *Historia y crítica de la opinión pública: La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, Gustavo Gili
- Habermas J., (1985), *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp (Traducc. castellana en Taurus)
- Habermas J., (1988), *Escritos políticos*, Barcelona, Península
- Heilman S. C. y Friedman M., (1991), "Religious Fundamentalism and Religious Jews The Case of the Haredim" en Marty y Appleby, *Fundamentalisms Observed*, Chicago, Chicago University Press, 197-265
- Herder J. G., (1995), *Metakritik der Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, De Gruyter
- Herf J., (1984), *Reactionary Modernism. Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich*, Londres, Cambridge University Press
- Hintze O., (1941), "Staatsverfassung und Heeresverfassung" en *Gesammelte Abhandlungen*, Leipzig, Duncker, Vol.1, 42-73
- Hunter J. D., (1991), *Culture Wars. The Struggle to Define America*, Nueva York, Basic Books
- Huntington S. P., (1981), *American Politics. The Promise of Disharmony*, Cambridge, Mass, Harvard University Press
- Huntington S. P. (2002), *¿Choque de civilizaciones?*, Madrid, Tecnos

- Ikegami E., *The Taming of the Samurai. Honorific Individualism and the Making of Modern Japan*, Cambridge, Mass, Harvard University Press
- Inglehart R., (1997), *Modernization and Postmodernization. Cultural, Economic and Political Change*, Princeton, NJ, Princeton University Press
- Kawai H., (1997), “Los dioses ocultos en la mitología japonesa” en E. Neumann, M. Eliade, G. Durand, et al, *Los Dioses ocultos. Círculo Eranos II*, Barcelona, Barcelona
- Keane J., (1992), *Democracia y sociedad civil*, Madrid, Alianza
- Keddie N., (1998), “The New Religious Politics: Where, When and Why do Fundamentalisms Appear?” en *Comparative Studies in Society and History*, 1998, 14, 2.
- Kermani N., (2002), “A Dynamite of the Spirit”, *Times Literary Supplement*, Marzo, 29, nº 5165, 13-15
- Khosnokhavar F., (1995), “Le quasi-individu: de la neo-communauté a la necro-communauté” en F. Dubet, M. Wiebiorka, (Editores), *Penser le sujet*, París, Fayard, 235-256
- Kitagawa J., (1974), “The Japanese Kokutai (National Community). History and Myth”, *History of Religions*, 13, 3, 214-25
- Kitagawa J., (1987), *On Understanding Japanese Religion*, Princeton, Princeton University Press
- Kohn H., (1944), *The Idea of Nationalism*, Nueva York, Macmillan (Hay traducc. Castellana en FCE)
- Koselleck R., ((1989), *Vergangene Zukunft*, Frankfurt, Suhrkamp, 211-260 (Hay traducc. castellana en Paidós)
- Lamo de Espinosa E., (2001), “Ciudadanos de los EE UU”, *El País*, 26 de octubre
- Löwith K., (1949), *Meaning in History*, Chicago, Chicago University Press
- Lévi-Strauss Cl., (1975), "Las tres fuentes de la reflexión etnológica" en J. R. Llobera, (Edit.), *La antropología como ciencia*, Barcelona, Anagrama
- Lipset S. M., (1963), *The First New Nation. The United States in Historical and Comparative Perspective*, Nueva York, Basic Books
- Lipset S. M., (1996), *American Exceptionalism. A Double-Edged Sword*, Nueva York, W. W. Norton
- Luckmann Th., (1990), *Die Unsichtbare Religion*, Frankfurt /M, Suhrkamp
- Luhmann N., (1977), *Funktion der Religion*, Frankfurt/M, Suhrkamp

- Luhmann N., (1981), *Soziologische Aufklärung*, Vol.3, Opladen, Westdeutscher
- Luhmann N., (1992), *Beobachtungen der Moderne*, Opladen, Westdeutscher (Hay traducc. castellana en Paidós)
- Lymann S. M., (1974), "Territoriality. A neglected Sociological Category" en M. Scott, *A Sociology of the Absurd*, Nueva York, Praeger, 89—111
- Marsden G., (1990), *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism 1870-1925*, Nueva York, Oxford University Press
- Marty M., (1988), "Fundamentalism as a Social Phenomenon" en *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, Vol, 42, 15-29
- Marty M.y Appleby S., (1991), "Introducción" en *Fundamentalisms Observed*, Chicago, Chicago University Press
- Marty M., (1997), *The One and the Many: America's Struggle for the Common Good*, Cambridge, Mass, Harvard University Press
- Myrdal G., (1944), *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy*, Nueva York, Harper
- Nahirny V.C., (1981), *The Russian Intelligentsia: From Torment to Silence*, Rutgers, NJ, Transaction Publications
- Ohnuki-Tierney E., (1991), "The Emperor in Japan as Deity (Kami). An Anthropology of the Imperial System in Historical Perspective", *Ethnology*, 30, 3, julio, 20-22, 31-32
- Ohnuki-Tierney E., (1993), *Rice as Self: Japanese Identities through Time*, Princeton, Princeton University Press
- Parsons T., (1966), *Societies*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall
- Pempel T. J., (1991), "Japan and Sweden. Polarities of Responsible Capitalism" en D. Rustow y K. Erickson, (Editores), *Comparative Political Dynamics*, Nueva York, Harper Collins
- Pérez-Díaz V., (1993), *La primacía de la sociedad civil*, Madrid, Alianza
- Putnam R., ((2001), *Bowling Alone*, Nueva York, Transaction
- Rasler K. J., Thompson W. R., (1989), *War and State Making. The Shaping of Global Powers*, Londres, Unwin and Hyman, 1-27
- Rorty R., (1999), *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós
- Schaeffer F., (1982), *Time for Anger. The Myth of Neutrality*, Westchester, Ill.

Schluchter W., (1979), "The Paradox of Western Rationalization" en G. Roth y W. Schluchter, *Max Webers Vision of History*, Berkeley, University of California Press, 29-30

Schwartz B., (1995), "The Diversity Myth. Americas Leading Export", *Athlantic Monthly*, Mayo, 57-67

Sciolino E., (1996), "The Red Menace is Gone. But Here is Islam", *The New York Times*, 21, Enero, 1, 1-4

Shklar J., (1991), *American Citizenship. The Quest for Inclusion*, Cambridge, Mass, Harvard University Press

Silber M. K., (1992), "The Emergence of Ultraorthodoxy: The Invention of a Tradition" en J. Wertheimer (Editor), *The Uses of Tradition. Tradition and Continuity in Modern Era*, Cambridge, Mass, Harvard University Press

Simmel G., (1977), *Sociología*, Vol, 1977, Madrid, Alianza

Smith R. M., (1985), *Liberalism and American Constitutional Law*, Cambridge, Mass, Harvard University Press

Solé C. (1998), *Modernidad y modernización*, Barcelona, Anthropos, 1998

Sombart W., (1906), *Warum gibt es in den Vereinigten Staaten keinen Sozialismus?*, Tubinga, Mohr (Siebeck)

Sombart W., (1913), *Krieg und Kapitalismus*, Munich/Leipzig, Mohr (Siebeck)

Sonoda H., (1990), "The Decline of the Japanese Warrior Class", *Japan Review*, 1

Subrahmanyam S., (1998), "Hearing Voices: Vignettes of Early Modernity in South Asia" en *Daedalus*, Vol. 127, n. 3, 99-100

Talmon J. L., (1960), *The Origins of Totalitarian Democracy*, Nueva York, Praeger

Taylor Ch., (1989), *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge, Mass, Harvard University Press (Hay traducc. castellana en Paidós)

Taylor Ch., (1994), *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós

Taylor Ch., Lee B., (1998), *Multiple Modernities: Modernity and Difference*, Chicago, Center for Transcultural Studies.

Tilly Ch. (1978), *From Mobilization to Revolution*, Boston, Mass, Adison-Wesley

Tilly Ch., (1992), *Coerción, capital y Estados en Europa 900-1990*, Madrid, Alianza

Tiryakian E., (1996), "Three Metacultures of Modernity: Christian, Gnostic and Cthonic", *Theory, Culture and Society*, Vol, 13, 1, 99-118

Tiryakian E., (2001), "The Civilization of Modernity and the Modernity of Civilizations" *International Sociology*, Vol. 16, n. 3, 277-293

Hassan al- Tourabi: "Islamic Fundamentalism in the Suna and Shia World"
(<http://www.ibmpcug.co.uk/whip/trabi.htm>)

Wallerstein ., (!991), *Geopolitics and Geoculture*, Nueva York, Cambridge University Press

Walzer M., (1965), *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of the Radical Politics*, Cambridge, Mass, Harvard University Press

Walzer M., (Edit.), (1974), *Regicide and Revolution*, Londres, Cambridge University Press

Walzer M., (1992), *What it Means to be American*, Nueva York, Marsilio

Weber E., (1976), *Peasant into Frenchman: The Modernization of Rural France, 1870-1914*, Stanford, Ca, Stanford University Press

Weber M., (1942), *Historia económica general*, México, FCE

Weber M., (1978), *Economía y sociedad*, México, FCE

Weber M., (1983, 1987, 1989), *Ensayos de sociología de la religión*, 3 volúmenes, Madrid, Taurus

Wilson W. J., (1996), *When Work Disappears. The World of the Urban Poor*, Nueva York, Alfred A. Knopf

Yapp M. E., (1997), "Full Mosques. Empty Hearts", *Times Literary Supplement*, 30, Mayo, 4

Abstract

This paper argues against the conception that consider western modernity as an all-encompassing concept which has been the original from which has been taken copies all over the world. Instead of this predominant sociological assumption I argue that there are "multiple modernities" which develop the cultural and political program of modernity in many civilizations in their own terms. In order to illustrate this I analyze the origin of western modernity in Europe, the exceptionalism of american modernity, the transformation of western modernity in Japan and the modern antimodernity of the jacobin conception of modernity carried out by the fundamentalist movenments.

Este trabajo argumenta contra la concepción que considera a la modernidad occidental como un concepto omniabarcante que ha sido el original del que han sacado copias a lo largo del mundo. En lugar de esto propongo el concepto de "modernidades

múltiples” que desarrollan el programa cultural y político de la modernidad en muchas civilizaciones, en sus propios términos. En orden a ilustrar esto analizo el origen la modernidad occidental en Europa, el excepcionalismo de la modernidad americana, la transformación de la modernidad occidental en Japón y la moderna antimodernidad de la concepción jacobina de la modernidad cuyos portadores son los movimientos fundamentalistas.

Curriculum de Josetxo Beriain

Nacido en Idiazabal, Guipuzcoa, España, en 1959, de padres navarros. Es licenciado en sociología y en filosofía, master en sociología por la New School for Social Research de Nueva York y doctor en sociología por la Universidad de Deusto. Actualmente es profesor de Teoría Sociológica en la Universidad Pública de Navarra.

Ha sido Research Assistant en la New School for Social Research de Nueva York, y Visiting Scholar en la Universidad de Bielefeld (Alemania), en la Freie Universität Berlin, en el Center for European Studies de la Universidad de Harvard y en El Colegio de México. Asimismo ha enseñado en la Universidad de Deusto en Bilbao, en la Universidad del País Vasco en San Sebastian, en la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas de El Salvador, en la Universidad Iberoamericana de México D. F. y de Puebla, y en la Universidad Central de Venezuela en Caracas.

Es autor de los siguientes libros: *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad*, Barcelona, Anthropos, 1990; *Estado de Bienestar, planificación e ideología*, Madrid, Edit. Popular, 1990; *La integración en las sociedades modernas*, Barcelona, Anthropos, 1996; *La identidad colectiva: vascos y navarros*, Donostia, Haramburu, 1998; *La lucha de los dioses en la modernidad*, Anthropos, Barcelona, 2000. *Formas cambiantes de clasificación: tiempo, religión y mujer*, UCV, Caracas, 2001. Ha editado: *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 1996; *Georg Simmel en el centenario de la Filosofía del dinero*, Revista Española de Investigaciones Sociológicas, Monográfico, 89, Enero-abril, 2000; y ha coeditado: con Patxi Lanceros, *Identidades culturales*, Deusto-Bilbao, Ediciones Deusto, 1996; con José María García Blanco, *Complejidad y modernidad*, Madrid, Trotta, 1998 y con José Luis Iturrate, *Para comprender la teoría sociológica*, Estella-Navarra, Edit. Verbo Divino, 1998; Con Roger Fernández de Ubieta, *La Cuestión vasca: claves de un conflicto cultural y político*, Barcelona, Anthropos, 1999.