

Crisis sin fin. Palabras para *Un largo día*¹

Endless Crisis. Words for *A long day*

IVÁN GARCÍA RODRÍGUEZ*

Resumen: La reciente publicación del libro de Rafael Herrera Guillén (*Un largo día. Globalización y crisis política*) sirve al autor de este artículo como punto de arranque para una discusión en torno a la validez del pensamiento político a la hora de hacer frente a la crisis global que experimentamos en nuestras actuales formas de acción política. Se trata de averiguar, en este sentido, si la democracia asentada como la mejor forma de gobierno posible puede arruinar en sí misma la «Democracia» como estilo de vida idiosincrático compatible con otras concepciones del mundo que no han contado con ella en su tradición conceptual.

Palabras clave: crisis, globalización, filosofía política, democracia, modernidad, identidad.

Abstract: The recently published book by Rafael Hernandez Guillen (*A long day. Globalization and political crisis*) serves the author of this article as a starting point for a discussion on the validity of political thought at the time of addressing the global crisis we experience in our current forms of political action. It tries to find out, in this sense, if the established democracy as the best possible form of government itself could ruin the 'Democracy' as idiosyncratic lifestyle consistent with other conceptions of the world that have not had it in their conceptual tradition.

Key words: crisis, globalization, political philosophy, democracy, modernity, identity.

Crítica de la/s Crisis más allá de la Globalización

El filósofo de la política que hoy tenga que habérselas con los dilemas de la Modernidad seguramente no estará muy lejos del desconcierto que una vez invadió a Hugo von Hoffmannsthal: «*Ya no conseguía comprender la realidad con la mirada simplificadora de la costumbre. Todo se me deshacía en fragmentos y éstos a su vez en más fragmentos, y ya no podía atrapar nada con un concepto: las palabras flotaban sueltas a mi alrededor, convertidas en ojos que me miraban fijamente y a los que tenía que mirar fijamente*»². El escritor alemán transcribía su propia incapacidad para dar con la representación de un mundo que empezaba a cambiar como nunca antes se habría imaginado que lo hiciera. Estamos a

Fecha de recepción: 26 octubre 2009. Fecha de aceptación: 16 diciembre 2009.

1 A propósito de Rafael Herrera Guillén, *Un largo día. Globalización y crisis política*, Tres Fronteras Ediciones, Murcia, 2008, 195 págs.

* Dirección: Facultad de Educación. Campus de Vegazana s/n, 24071 LEÓN. E-mail: igarro@unileon.es

2 Hugo von Hofmannsthal: *Der Brief des Lord Chandos*, Stuttgart, Reclam, 2000 (trad. cast.: *Carta de Lord Chandos*, Murcia, Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos de Murcia, 1996)

principios del siglo XIX, y la historia ya había dejado huellas de otras fracturas que habían reclamado una adecuación a los nuevos tiempos, pero que la historiografía moderna se había asegurado de identificar como impulsos en el progreso de la historia. Por eso cuando nos referimos a ellas todavía hoy usamos el término «revolución» que, por lo demás, se puede aplicar a cualquier tipo de cambio profundo y significativo: revolución «científica», revolución «francesa», revolución «industrial», etc; incluso a la posibilidad –en términos marxistas– de ejecutar una acción que genere un mundo transcendentalmente diferente al que conocemos, esto es, libre de toda dominación (*sic*). No cabe duda de que cualquiera de estos episodios se experimentó como una crisis en las conciencias de los hombres que en ellos participaron, y sin embargo la crisis nunca fue el término que definía todo el proceso. Entonces: ¿por qué los hombres que vivimos al final de la Modernidad sufrimos sus últimos y definitivos cambios como una crisis sin precedentes, sin fin?

Las crisis tradicionales solían afrontarse como un momento de incertidumbre que reclamaba una decisión. La crisis actual en cambio se ha interpretado como la imposibilidad para tomar decisiones, porque tenemos la sensación de que cualquier tentativa de intervención en el mundo sólo sirve para acrecentar su complejidad³. Una diferencia básica en este sentido es que las crisis del pasado tenían una caducidad, se sabía –o al menos se intuía– que tarde o temprano se habilitaría una salida hacia una normalidad distinta, pero recobrada. No es nuestro caso: el hombre contemporáneo ha asumido su estado carencial de normalidad (*Risikoleben*), y aquí no valen ni regresiones ni utopías. Pero que los modelos cambien no significa que los hombres también lo hagan, y menos en la dirección que proponen esos modelos. Un ejemplo demostrativo lo ofrecía el sociólogo Richard Sennett con un trabajo de campo realizado en la última década, desmontando el tópico de la agresividad laboral del americano medio, es decir, del sujeto-paciente del nuevo capitalismo, que aceptaba el cambio estructural de la economía con resignación, como si la pérdida de seguridad en el trabajo fuera inevitable⁴. Dicho en otras palabras: las mutaciones antropológicas no existen. Existen, eso sí, mutaciones sociales, y las que hoy se advierten son de tal calado, que están poniendo al descubierto los límites de la filosofía política moderna, «*que hasta ahora había proporcionado una base normativa a la articulación entre las cuatro instituciones básicas de la sociedad capitalista: la familia patriarcal, el mercado competitivo, el Estado-nación soberano y los saberes tecnocientíficos*»⁵. Casi no hace falta decir que ninguna de estas instituciones es ya lo que era: la familia patriarcal ha sido sustituida por múltiples modelos de familia, el mercado competitivo se ha transformado en un mercado eminentemente financiero, el Estado-nación ha perdido peso específico tanto para controlar tendencias transnacionales como las reivindicaciones locales y, por último, el desarrollo de la ciencia y tecnología que supuestamente había de procurarnos una vida más segura y predecible ha producido a menudo el efecto contrario, creando potenciales situaciones de riesgo como la nuclear o el cambio climático.

Las respuestas de la filosofía política no han estado a la altura de los cambios producidos. Para ser honestos, no podían estarlo: porque casi nadie podía imaginar que el éxito del

3 Zygmunt Bauman, *En busca de la política*, FCE, Buenos Aires, 2001, p. 153.

4 Richard Sennett, *La cultura del nuevo capitalismo*, Anagrama, Barcelona, 2006, p. 16.

5 Antonio Campillo, *El concepto de lo político en la sociedad global*, Herder, Barcelona, 2008, pp. 276-277.

programa político de la Modernidad, fuente de libertades y derechos de aplicación universal, estuviera a la raíz de los nuevos problemas que surgen en la política real, desde la desafección que las comunidades más avanzadas en democracia sienten por sus dirigentes hasta la valoración misma de *la diferencia* en sociedades abiertas y plurales. De este modo habrá que preguntarse inevitablemente si la filosofía política es capaz de proporcionarnos todavía una base racional para la acción efectiva, que desde Aristóteles es el fin de la política⁶. De lo contrario nos quedaremos en plácidos juegos autorreferenciales.

La tarea comienza entonces por volver a lo real e indagar las causas que han provocado la obsolescencia y desviación de los conceptos usados hasta ahora. Zygmunt Bauman ha sugerido que «*Como zombis, esos conceptos están hoy vivos y muertos al mismo tiempo*» y dedicaba todo un libro a responder «*si su resurrección –aun en una nueva forma o encarnación– es factible; o, si no lo es, cómo disponer para ellos un funeral y una sepultura decentes.*»⁷ Esta es la misma pregunta que ha lanzado a la arena pública a Rafael Herrera Guillén, con su libro: *Un largo día. Globalización y crisis política* (Murcia: Tres Fronteras Ediciones, 2008)⁸. Pero a diferencia de la síntesis de crítica cultural y sociología que combina brillantemente Bauman en sus escritos, Herrera Guillén no se contenta con describir la renovación del paisaje sino que el suyo es un pensamiento político que parte de la realidad antropológica tal cual es, y como pensamiento político genuino es un pensamiento incorrecto, en el sentido de que representa una determinada ruptura, incluso un desafío a las convenciones dominantes y a los principios del orden con los cuales se pretende disimular nuestra confusión «global» y la crisis política⁹.

Incorrecto también porque un libro que pone en duda la supervivencia de la democracia en un contexto de crisis política global, y digámoslo ya, ésa es la marca de la globalización, resulta incómodo. Hay que preguntarse hasta qué punto estamos dispuestos a defenderla, y preguntarse también en qué punto los medios para su defensa pueden arruinar aquello que defendemos. La forma, no obstante, en que Rafael Herrera aborda estas cuestiones sobre las que gravita el tema de nuestro tiempo apunta más profundo, pues parte de una original aplicación al presente de la historia conceptual (*Begriffsgeschichte*) emprendida por R. Koselleck junto a O. Brunner y W. Conze entre otros¹⁰.

6 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Tecnos, Madrid, 2009, p. 18 (1095 a).

7 Bauman sí cree en la mutación de la condición humana: «El hecho de que la estructura sistémica se haya vuelto remota e inalcanzable, combinado con el estado fluido y desestructurado del encuadre de la política de vida, *ha cambiado la condición humana de modo radical* y exige repensar los viejos conceptos que solían enmarcar su discurso narrativo», en *Modernidad líquida*, FCE, Buenos Aires, 2007, pp. 13-14.

8 Rafael Herrera Guillén (Madrid, 1974), es Doctor Europeo en Filosofía. Miembro del grupo de investigación de pensamiento político «Saavedra Fajardo» de la facultad de Filosofía de dicha Universidad. Recibió el Premio Extraordinario de Doctorado y el primer accésit del Premio de Ensayo Breve «Fermín Caballero». Es autor de diferentes libros como *Las indecisiones del primer liberalismo español*, de Cádiz, 1812 y de *Floridablanca en la Guerra de la Independencia*, en los que aborda la transición desde la ilustración al primer liberalismo. Ha escrito numerosos artículos sobre filosofía política en medios académicos y es colaborador del diario *La Opinión* de Murcia.

9 Sobre el carácter intrínsecamente «incorrecto» de lo político, tal y como lo postula Claude Lefort (*Essais sur la politique*, Seuil, París, 1986) ha hecho un desarrollo interesante Jacques Rancière: *El desacuerdo: política y filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1996.

10 En España los mejores resultados de esta metodología han llegado del grupo de investigación que dirige el profesor de la Universidad de Murcia, José Luis Villacañas, en cuyo seno realizó Rafael Herrera su tesis doctoral,

El descubrimiento relativo (Hegel ya conocía las semejanzas entre el vuelo de la lechuza y el quehacer filosófico) de que existe un particular asincronismo entre la realidad social y su comprensión conceptual se vio reforzado por la doble funcionalidad de conceptos como *índice* y *factor* del tiempo histórico que circunscriben, esto es, por el hecho de que todo concepto no se limite a la descripción del fenómeno (*índice*) sino que su simple presencia contribuya a modificar la realidad que pretende describir objetivamente (*factor*), si es que lo pretende. Los conceptos no son entidades unívocas y entre sus múltiples connotaciones encierran igualmente la aspiración a intervenir en la realidad, a crearla en muchos casos. Que no hay observación pura fue una revelación inesperada de la mecánica cuántica, que señaló que a un nivel subatómico la observación modifica el estado del sistema que observamos. Algo parecido ocurre en el nivel metahistórico, sólo que aquí el factor de cambio lo produce la intencionalidad con que se crea el concepto. Por esta razón, Rafael Herrera se ve autorizado a sospechar del concepto que polariza el debate sobre el nuevo estado de cosas, casi no hace falta decirlo: «Globalización». Cierto que aparece en el subtítulo del libro, y es mencionado a menudo, pero en sus manos no deja de ser una simple herramienta heurística para introducirse en lo que él considera el auténtico problema al que nos enfrentamos: la inutilidad de unas categorías políticas a las que seguimos recurriendo porque aún no disponemos de otras. En palabras del autor: «*La globalización es un período histórico en el que las categorías heredadas de la modernidad, aunque han entrado en una profunda crisis, no dejan por ello de estar operativas. Antes bien, con más fracasos que éxitos, las viejas categorías modernas se repiten una y otra vez*»¹¹. De ahí que se use y abuse de la «Globalización» como concepto marco que encubre el fallo del sistema categorial que veníamos usando para pensar lo político. Queremos servirnos de dicho concepto tanto para la diagnosis (*qué sucede*) como para la prognosis (*a dónde vamos*), y en ello vemos esa doble funcionalidad de todos los conceptos a la que antes se hacía referencia, como índice y factor.

Sin embargo, la situación actual no se deja reducir tan fácilmente, pues a juicio de nuestro autor lo que se ha abierto es una nueva *Sattelzeit*, un momento altamente crítico, de ruptura con el pasado y de incertidumbre respecto del futuro. Koselleck cifró un momento similar a principios del siglo XIX, pero la creencia en la idea de «progreso», el último

posteriormente publicada: *Las indecisiones del primer liberalismo español*. Juan Sempere y Guarinos (Madrid: Biblioteca Nueva, 2007).

- 11 Rafael Herrera Guillén, *Un largo día. Globalización y crisis política*, p. 47. El autor había dejado claro al principio del libro que la Globalización no es el asunto principal: «no vamos a entrar en polémicas inútiles, como la definición del concepto de globalización. Cada cierto tiempo, un concepto, o incluso menos, una perfrasis terminológica, obtiene un éxito tal, que acuña en su seno una multiplicidad de significados y evocaciones que, finalmente, lo convierten en una herramienta blanda. ... Naturalmente, tampoco considero que el éxito de un término en una época determinada sea fruto de la mera casualidad. El concepto de globalización como tal evoca toda una serie de sentimientos y horizontes semánticos muy difíciles de reducir en una definición precisa. ... Sin más, globalización, en su sentido más descarnado y menos pretencioso, evoca en la mayoría de los hombres actuales el estado de cosas de la política mundial de principios del siglo XXI. Globalización significa lo mismo que incertidumbres actuales a nivel mundial para toda la humanidad.» (p. 16)

Entre los estudios más rigurosos sobre la Globalización como fenómeno empírico destacamos: Held, D.; McGrew, A.; Goldblatt, D. y Perraton, J.: *Global transformations: Politics, Economics and Culture*, Polity Press, Cambridge, 1999.

remanente del idealismo, ofrecía un estímulo para encarar el futuro con garantías de mejoramiento para la vida social, del que hoy, después de dos guerras mundiales, la experiencia totalitaria y el miedo a un apocalipsis nuclear, no disponemos. Por el contrario, nos dice Rafael Herrera «*Hoy el futuro se abre al hombre cada día*», pero «*no se avanza hacia el futuro*»¹². El tiempo crítico que vivimos enseña una temporalidad distinta, una temporalidad que este pensador ha descrito como circular («tiempo-gozne circular»), en el sentido de que asistimos a un presente-en-espera, *in suspenso*, un presente detenido, repetido hasta la saciedad, que no se vive plenamente porque está desconectado del pasado y no tiene confianza en el futuro.

Un largo día, reza el título y ahora se comprende, como se comprende entonces la inagotable querrela entre modernos y postmodernos, la pregunta incesante que nos tiene paralizados sobre si hemos superado o no la Modernidad, pero que el autor de este libro consigue sortear haciendo valer la consecuencia última del examen de Koselleck a la historia, a saber: no hay una historia única y uniforme, sino múltiples historias y diferentes tiempos conviviendo a la vez, lo que en definitiva obliga a hablar de varias *modernidades* en vez de una sola modernidad, cada una con unos residuos históricos (algunos de ellos premodernos) que determinan su interpretación de la Modernidad, y no necesariamente —aquí está el peligro— como una asimilación de los valores liberales y republicanos que sí se han desarrollado en Occidente. Ahora bien, ¿qué hacemos con *nuestra* modernidad? ¿creemos en ella o la descartamos como insuficiente para hacer frente a los nuevos retos que supone la globalización?

Nosotros + Ellos

La interpretación más básica de la Globalización como un fenómeno que prolonga y acelera las tendencias que ya se encontraban *in nuce* en el capitalismo tradicional motivó que los análisis políticos partieran en su mayoría de causas de tipo económico. Esta interpretación era válida tanto para los que se postulaban a favor como en contra del proceso globalizador. Entre los primeros era fácil ver el «*utopismo recurrente de la civilización occidental*» que ha entendido que «*un mercado libre mundial encarna el ideal ilustrado occidental de una civilización universal*»¹³. Desde este punto de vista, que se consolida en los felices años 90, la desaparición de la política era vista como una liberación, y todo lo más coadyuvaba a la propagación de la democracia como un bien de consumo más. En contra se sitúan aquellos que han dado verosimilitud a la existencia de una nueva forma de soberanía, el «Imperio», que responde a una lógica de dominio descentrada y desterritorializada, la lógica del capital¹⁴. Ambas posturas parecían validar, no obstante, la intuición de

12 Ibid., p. 66.

13 John Gray, *False Dawn. The Dilusions of Global Capitalism*, Granta, Londres, 1998, p. 234 (Hay edición en castellano en Paidós)

14 Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, Paidós Barcelona, 2002, p. 13. Aunque es una hipótesis que no descartamos, como programa de acción política la propuesta de estos autores no pasa de la simple voluntad nietzscheana de «estar en contra», que da derecho a una cartilla de ingreso en la «Multitud», el nuevo sujeto de la revolución contra el Imperio, a la espera de que Éste se desmorone por sí mismo (recordemos la teoría marxista de las «fases necesarias») incapaz de asumir la creciente insatisfacción que provoca.

Georg Lukács y la Escuela de Frankfurt de que la economía no es simplemente una esfera vital entre otras, conforme a lo dicho por Weber, sino que actúa configurando fenómenos sociales que en principio nada tienen que ver con la economía. Rafael Herrera en su libro *Un largo día* no contradice esta tesis, si bien va un poco más allá al señalar que la economía actual es independiente de la política, pues nada impide que sociedades no democráticas perpetúen sus regímenes incorporando prácticas capitalistas sin ninguna contradicción, con los peligros que ello comporta¹⁵.

Pero si el divorcio entre poder (económico) y política, que al fin es de lo que se trata cuando hablamos de Globalización, permite explicar la parálisis que, por ejemplo, sufre el viejo Estado-nación, que ha visto cómo aquel poder traspasa sus fronteras y escapa a cualquier política de control; por contra, las consideraciones meramente económicas, tan necesarias para comprender la injusta distribución de la riqueza, se quedan cortas cuando hay que hacer frente a acontecimientos como los del 11 de septiembre (a los que han seguido otras fechas igual de trágicas: 11-M, 7-J). El foco de atención de la filosofía política se desplaza entonces hacia cuestiones que giran en torno a problemas identitarios y, por primera vez, después de décadas de juegos postmodernos de deconstrucción sobre lo que significa ser occidental, también se busca aquello que pueda dar sentido a esta identidad, y ante todo la permita sobrevivir en un momento que Terry Eagleton ha escenificado bajo el antagonismo «*the West against the rest*»¹⁶.

Como era de esperar, el debate encajaba cómodamente en medio de otro con mayor recorrido, que desde hace tiempo viene enfrentado a los partidarios del multiculturalismo con todos los que se resisten, desde una óptica –si se quiere– más liberal, al programa de política identitaria que bajo él subyace, donde según Beck «*el individuo desaparece, convertido en un epifenómeno de su cultura y su sociedad*»¹⁷. Entre ellos también encontramos a Rafael Herrera Guillén, quien ha tenido además la inteligencia de superar el discurso étnico que agita esta polémica, abocado a las paradojas del relativismo cultural, aventurando una visión exclusivamente política del conflicto entre culturas, con la que obtiene permiso para afirmar la necesaria hegemonía del modelo «occidental» de organización del *demos*, entre otras razones porque «*la democracia liberal es el único sistema político que no determina por ley la forma y estilo de vida de los ciudadanos*»¹⁸. Su propuesta quiere alejarse en esta dirección tanto del pensamiento conservador de Huntington, un pensamiento de la identidad que ha concedido a la religión ser el elemento aglutinante y diferenciador entre civilizaciones, siendo la civilización para el estadounidense la configuración máxima de identidad; como de la preocupación moral que se detecta en algunas páginas de Giovanni Sartori, para quien «*nuestras democracias adolecen de una falta de base moral y atraviesan una “crisis moral”*» que se agrava por la inmigración de otros patrones morales, especialmente el islá-

15 El principal peligro está en que «a mayor negación de los valores occidentales, más se libera la economía de las ataduras jurídicas, morales y cívicas que había tenido a lo largo de su evolución occidental» (p. 126)

16 Terry Eagleton, *La idea de cultura*, Paidós, Barcelona, 2001.

17 Ulrich Beck, Poder y contrapoder en la era global: la nueva economía política mundial, Paidós, Barcelona, 2004, p. 372

18 Rafael Herrera Guillén, *Un largo día. Globalización y crisis política*, p. 112.

mico¹⁹. Pero como la defensa de la democracia no es sólo la defensa de un orden político determinado sino también la defensa de una cultura democrática, la propuesta de Rafael Herrera corre paralela en algunos pasajes a la de estos autores.

Me refiero en concreto a la insinuación permanente de que debemos prevenir los futuros conflictos culturales de nuestras sociedades avanzadas, o incluso preservar el propio futuro de estas sociedades tal y como hoy las conocemos, con una mayor cohesión civilizatoria interna, que no pierda el consenso que se deriva de una mayoría de ciudadanos estable y homogénea, y adoptando una cierta indiferencia hacia los conflictos que tienen lugar fuera de nuestras fronteras²⁰. Herrera Guillén dice apostar por una noción de comunidad más ambiciosa y abstracta, alejada de afirmaciones identitarias, es decir, cosmopolita; pero se aferra a la heterogeneidad indisoluble de algunas identidades, ajenas a los valores democráticos, para justificar su exclusión de la ciudad cosmopolita²¹, negando de esta forma la responsabilidad individual y la emergencia de ideas disruptoras en el seno de esas comunidades tradicionales. Se trata de una solución quirúrgica, sin duda efectiva, pero que quizá sólo debiéramos adoptar en última instancia. Porque un cierre social de este género priva al individuo de los presupuestos políticos para un libre e igual desarrollo de oportunidades sobre los que estas sociedades han depositado su confianza y sobre los que han prosperado, de manera que la única opción política que no hace contradecirse a Herrera Guillén en su vindicación de los valores políticos de Occidente se orienta hacia una transformación cosmopolita de signo contrario, al decir de Rorty: destinada a ampliar el «nosotros»²². La solución de Rorty pasa en todo caso por la necesaria introyección de nuestros valores político-sociales, o lo que es lo mismo, por un aprendizaje sentimental de las ventajas que suponen estos valores, como la libertad individual, la extensión de las instituciones democráticas o el laicismo entendido como separación entre Estado e Iglesias, que podrían llegar a solaparse con los usos y costumbres de los emigrantes. Un ejemplo de esta clase lo ofrece Gilles Kepel al referirse al enfoque que el editorial del boletín *Islam 21* dio al caso de la diputada turca Merve Kavakci, expulsada del parlamento y a la que se sustrajo su nacionalidad después de haber prestado juramento de fidelidad llevando el hijab. En vez de insistir en que el velo supone un signo de opresión de la mujer en el Islam, como hacen los laicistas turcos, en el artículo se dice que «debemos tratar este tipo de cuestiones desde el punto de vista del *derecho de las mujeres a escoger* y no a partir de una posición tradicional o política», en clara analogía al eslogan que usan los partidarios del aborto y que en inglés [*the women's right of choice*] tiene una connotación de adhesión a las causas de la «sociedad civil» liberal²³.

19 Giovanni Sartori: «*El coste del liberalismo*», en Rafael del Águila, Fernando Vallespín y otros, *La democracia en sus textos*, Alianza Editorial, Madrid, 1998, p. 229. El popular libro de Samuel Huntington es: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona, 1997.

20 La sugerencia de Rafael Herrera Guillén (pp.163-164) de que la comunidad internacional no debiera implicarse en conflictos que no presentan garantías de alcanzar una solución estable en el tiempo, porque la intervención sólo sirve para congelar artificialmente el conflicto y prolongar así el drama de la población civil, debe mucho a la visión de Edward N. Luttwak: *Parabellum. La estrategia de la paz y de la guerra*, Siglo XXI, Madrid, 2005.

21 Rafael Herrera Guillén, *Un largo día. Globalización y crisis política*, Tres Fronteras Ediciones, Murcia, 2008, pp. 91-94.

22 Richard Rorty, *Escritos filosóficos. 1. Objetividad, relativismo y verdad*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 275 y ss.

23 Gilles Kepel, *La yihad. Expansión y declive del islamismo*, Península, Barcelona, 2002, p. 764. El editorial de *Islam 21*, num. 17, junio de 1999, se puede leer en <http://www.islam21.org>

Sin embargo Herrera Guillén da por perdida la batalla de la aculturación antes de que comience, como demuestra la misma omisión del tema. Su pensamiento sirve para conservar lo que ya tenemos sin darse cuenta de que podemos perderlo si no seguimos avanzando. Como ha dicho Kevin Robbins: «*El cierre de la cultura europea debe considerarse una pérdida de proyecto histórico, la fantasía del «fin de la historia» [porque] Europa ya no se considera creadora de historia [...] y porque el sentido de la modernidad no es ya una transformación dinámica. La modernidad es ya una tradición europea que se recuerda y se reverencia, pero ni se revisa ni se reinventa. [...] No puede haber cambios allí donde ya se repudian las fuentes del cambio*»²⁴. No podemos detener la historia como quisieran los fundamentalistas islámicos, ni tampoco forzarla como pretendía la administración de George W. Bush, más bien bastaría con tener claro que «*La historia se crea a partir de la relación y la interacción de las culturas, de la interrupción de las identidades*»²⁵.

Conclusión

No existe una identidad más transparente que la del occidental, más abierta y justo por eso más expuesta. La defensa de esta identidad que algunos han confundido con la propagación universal de sus valores, cuando no con la mera imposición, no puede planificarse con arreglo a una disposición belicista, contrariamente a lo que piensa Rafael Herrera, para quien «*en última instancia, los valores se imponen y sostienen por la fuerza*»²⁶. No queda claro, y esto me parece sintomático, qué fuerza invoca el autor. Porque la fuerza ya está de nuestro lado: es Occidente la parte del mundo que concentra el dominio económico y militar, pero de nada le vale en un conflicto asimétrico como el que se pronostica. Más bien lo agrava con mayores cotas de resentimiento.

La defensa de nuestros valores no puede pasar por la comisión de cuantas injusticias sean necesarias para protegerlos y mantenerlos: actuaríamos contra su naturaleza más íntima. Estos valores son superiores porque promueven una vida autónoma, libre y responsable, es decir, porque fortalecen al individuo y le obligan a elegir. Y la mayor de todas las injusticias sería practicar la sinécdoque política: tomar a cada individuo responsable de un atentado terrorista por el representante legítimo de una identidad antagónica a la nuestra. No nos podemos olvidar del individuo en ninguna circunstancia, tampoco del individuo que elige el nihilismo armado (léase, terrorismo). Este individuo se comporta como un bárbaro porque ha decidido excluirnos de nuestra humanidad, un lujo que nosotros no nos podemos permitir: pese a su comportamiento no deja de ser humano –y aún diría más: la barbarie es exclusiva de los hombres. Nuestro dilema radica en que si dejáramos de ver en el bárbaro a un hombre, inmediatamente nos convertiríamos en bárbaros nosotros mismos. Por eso, y en

24 Kevin Robbins, «*Interrupting Identities*», en S. Hall y P. du Gay (eds.), *Questions of Cultural Identity*, Sage, Londres, 1996, p. 81. [Citado en Nezar AlSayyad y Manuel Castells (eds.), *¿Europa musulmana o Euro-Islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la Globalización*, Alianza, Madrid, 2003, p. 51-52.]

25 Íbid., p. 82.

26 Rafael Herrera Guillén, *Un largo día. Globalización y crisis política*, p. 150.

contra de lo que se desprende discretamente de la lectura del libro, creo que Occidente no puede vivir a la defensiva ni replegarse entre los muros que guardan su tesoro, porque el nuevo contexto global no lo permite, y porque al final, para proteger ese tesoro, entre esos muros, todos acabarían por sospechar de todos.