

*Anales de
Antropología*

Volumen 36

2002



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Anales de Antropología

FUNDADOR JUAN COMAS

CONSEJO EDITORIAL

Lyle Campbell, Universidad de Canterbury
Milka Castro, Universidad de Chile
Mercedes Fernández-Martorell, Universidad de Barcelona
Santiago Genovés, Universidad Nacional Autónoma de México
David Grove, Universidad de Illinois, Universidad de Florida
Jane Hill, Universidad de Arizona
Kenneth Hirth, Universidad Estatal de Pennsylvania
Alfredo López Austin, Universidad Nacional Autónoma de México
Carlos Navarrete, Universidad Nacional Autónoma de México
Claudine Sauvain-Dugerdil, Universidad de Ginebra
Gian Franco De Stefano, Universidad de Roma
Cosimo Zene, Universidad de Londres

EDITORES ASOCIADOS

Ann Cyphers, Universidad Nacional Autónoma de México
Yolanda Lastra, Universidad Nacional Autónoma de México
Rafael Pérez-Taylor, Universidad Nacional Autónoma de México
Carlos Serrano Sánchez, Universidad Nacional Autónoma de México

EDITORA

Rosa María Ramos, Universidad Nacional Autónoma de México

Anales de Antropología, Vol. 36, 2002, es editada por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, 04510, México, D.F. ISSN: 0185-1225. Certificado de licitud de título (en trámite), Certificado de licitud de contenido (en trámite), reserva al título de Derechos de Autor 04-2002-111910213800-102.

Se terminó de imprimir en julio de 2003, en *Compuformas, Paf, S.A. de C.V.*, Av. Coyoacán núm. 1031, C.P. 03100, México, D.F. La edición consta de 500 ejemplares en papel cultural de 90g; responsable de la obra: Rosa María Ramos; su composición se hizo en el IIA por Martha Elba González y Ada Ligia Torres; en ella se emplearon tipos Tiasco y Futura de 8, 9, 11 y 12 puntos. Realizaron la corrección Adriana Incháustegui y Mercedes Mejía; la edición estuvo al cuidado de Ada Ligia Torres y Karla Sánchez. Diseño de portada: Francisco Villanueva. Realización: Martha González. Fotografía de portada: detalle de huipil de Comalapa, Guatemala. Adquisición de ejemplares: librería del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, Circuito Exterior s/n, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, México, D.F., tel. 5622 9654, e-mail: libreria@servidor.unam.mx.

EL MITO ESCATOLÓGICO COMO FIGURA Y NOCIÓN ESENCIAL DEL IMAGINARIO POLÍTICO OCCIDENTAL

Julio Alberto Amador Bech

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM

Resumen: Este artículo se propone definir el mito escatológico, en primer lugar, como una forma universal de concebir el tiempo y la historia en el interior del pensamiento mítico y, en segundo lugar, como una característica específica de la civilización occidental. Más aún, lo que caracteriza al pensamiento político occidental es la continuidad, a lo largo de los siglos, de un modo escatológico de entender la historia y la acción humana en el interior de la configuración histórica y social. Aún las ideologías políticas modernas están profundamente influenciadas por el mito escatológico, manifestando los componentes típicos de los movimientos sociales mesiánicos: la proyección utópica, la voluntad de congregar y el ideal de salvación. Desde los levantamientos antiguos y medievales a las revoluciones modernas del siglo XX, encontramos las mismas estructuras ideológicas.

Palabras clave: mito, mito escatológico, civilización occidental, Apocalipsis.

Abstract: This article propose a the concept of eschatological myth, in first place, as a universal form of conceiving time and history within mythological thought and, in second place, as a specific characteristic of Western civilization. Moreover, what characterizes western political thinking is the continuity throughout the centuries, of an eschatological way of understanding time, history and human action within historical and social frame works. Even modern political ideologies are deeply influenced by the eschatological myth, manifesting the typical components of messianic social movements: the utopist projection, the will of congregation and the ideal of salvation. From the ancient and medieval upheavals to the modern revolutions of the XX century, we find the same ideological structures.

Keywords: eschatological myth, ideology, social movements, time, history.

EL MITO ESCATOLÓGICO

En su Introducción al cuarto y último volumen de *Las máscaras de Dios* (1989), Joseph Campbell, postula la unidad fundamental de la especie humana, después de haber realizado una titánica travesía a lo largo de la historia mitológica de la humanidad. Campbell descubre en los niveles más profundos de la conciencia humana símbolos, figuras, imágenes que, bajo máscaras distintas, hablan con una misma voz. Ésta es la dimensión en la que el mito revela lo que es universal y permanente en la naturaleza humana, los hindúes llaman a eso: *marga*. Sin embargo, los símbolos elementales nunca se presentan de manera abstracta, sino, poseen un lenguaje, una forma, una coloración local. Se manifiestan a través de ciertas figuras específicas que están determinadas social e históricamente. Cobran sentido en su arraigo a una tierra, a una cultura, a una idiosincrasia particular, los hindúes denominan a eso: *desi*.

Lo que nos intriga es la longevidad de un pequeño núcleo de figuras simbólicas que han regido y alimentado la imaginación colectiva, permitiendo por periodos, aun de milenios, servir como *imágenes guía*, como reguladoras fundamentales de las maneras de interpretar y representar la realidad. Braudel ha hablado también de esas figuras, en relación con las constantes de la cultura y la civilización, llamándoles “estructuras”. Corresponden a los plazos largos de la historia, a lo perdurable, a lo que cambia muy lentamente; constituyen el núcleo irreductible de una cultura: “Estas realidades, estas *estructuras* son, en general, *antiguas*, de larga duración y siempre tienen *rasgos distintivos y originales*. Son las que caracterizan a las civilizaciones. Y éstas no las cambian porque las consideran valores insustituibles” (Braudel, 1973: 37).¹

El mito escatológico es una de las “estructuras” que han configurado el imaginario político con las características del gran mito que determina la conciencia humana durante milenios. La idea de una renovación universal operada por la celebración ritual de un mito cosmogónico está presente en casi todas las sociedades tradicionales (*cf.* Eliade, 1994: 42). El mito escatológico en las sociedades arcaicas forma parte del mito cosmogónico, tiene el sentido fundamental de significar la renovación del cosmos. Según Mircea Eliade:

La escatología no es más que la prefiguración de una cosmogonía del porvenir. Pero toda escatología insiste en este hecho: la Nueva Creación no puede tener lugar hasta que este mundo no sea definitivamente abolido. No se trata ya de regenerar lo que ha degenerado, sino de destruir el viejo mundo para poder recrearlo *in toto*. La obsesión de la beatitud

¹ En cursivas en el original.

de los comienzos precisa la destrucción de todo lo que ha existido y, por tanto, se ha degradado, desde la Creación del Mundo: es la única posibilidad de reintegrar la perfección inicial (*ibidem*: 58-59).

Los mitos del fin del mundo que implican la recreación del Universo, la formación de uno nuevo, expresan la misma idea arcaica y extraordinariamente extendida de la degradación progresiva del Cosmos que necesita su destrucción y recreación periódicas. El mito de una catástrofe final que será, al mismo tiempo, el signo anunciador de la inminente recreación del Mundo, es el origen de los movimientos proféticos y milenaristas. Para el mito escatológico, el transcurso del tiempo implica el alejamiento progresivo del origen y, en consecuencia, la pérdida de la perfección original. La decadencia es causada por el transcurso del tiempo que debilita la gran energía creadora. De tal modo, para que algo verdaderamente nuevo pueda comenzar, es preciso que los restos y las ruinas del viejo ciclo sean completamente destruidos: el fin del “viejo mundo” debe ser radical.

La mayoría de los mitos americanos del Fin [del Mundo] implican, bien una teoría cíclica (como la de los aztecas); bien la creencia de que la catástrofe será seguida de una Nueva Creación; bien, finalmente (en ciertas regiones de América del Norte), la creencia en una regeneración universal efectuada sin cataclismo [...] Según las tradiciones aztecas, ha habido ya cuatro destrucciones del Mundo, y la quinta se espera para el futuro. Cada uno de estos Mundos está regido por un “Sol”, cuya caída o desaparición marca el Fin (*ibidem*: 65).

En los mitos escatológicos, el conocimiento de lo que ha sucedido en los orígenes proporciona el saber de lo que sucederá en el futuro. El principio que permite que el origen del mundo sea “móvil” implica la idea de que el mundo siempre seguirá existiendo, aún cuando sea periódicamente destruido.

La piedra angular sobre la que se levantan las grandes edificaciones teológicas del zoroastrismo, del judaísmo, del cristianismo y del islam, es el mito escatológico. Para las culturas de Europa, Asia occidental y norte de África –que comparten una tradición religiosa común– el mito fundamental que ha dado sentido a toda su historia política es el mito escatológico (*cf.* Campbell, 1989; 1991). Lo esencial del relato que cuenta el mito del fin de los tiempos, dice así:

Hubo en el principio un estado perfecto del hombre o de la sociedad (Edén primitivo, Edad de Oro, pureza original). Pero hubo una caída (en un estado de desgracia, de pecado, de alienación, de esclavitud). Este estado no es definitivo; tendrá lugar una brutal

ruptura (por la llegada de un dios, de un ancestro, de un mesías) y a través de la redención (muerte del dios) o insurrección y revolución (lucha violenta) terminará ese estado de desgracia y se instaurará una nueva era próxima a la pureza original (el reino milenarista o la tierra prometida) (Sironneau, s.f.: 14).

La fuente de todas las creencias que proclaman la existencia de una Edad de Oro original se encuentra en el mito escatológico. Desde las enseñanzas del reformador Zoroastro, hasta las visiones del ciclo de los profetas judíos, o las poderosas imágenes apocalípticas de San Juan y la esperanza mesiánica del islam chiíta en el retorno del Doceavo Imán, hasta las utopías de la modernidad: liberalismo, marxismo, fascismo, fundamentalismo, ecologismo: el mito escatológico, con sus variantes diversas, recorre, fundamenta y da sentido a la historia política de las culturas heredadas de esta tradición monoteísta.

El mito escatológico monoteísta presenta una innovación decisiva: al igual que la cosmogonía ha sido única, el fin del mundo será único. El Cosmos que reaparecerá después de la catástrofe apocalíptica será el que Dios creó al principio del tiempo: un cosmos purificado y regenerado. Este nuevo paraíso terrestre ya no tendrá fin. En este mito el concepto del tiempo ha dejado de ser cíclico, se trata ahora de un tiempo lineal e irreversible. La idea del fin del mundo representa el triunfo de la historia sagrada. Los seres humanos serán juzgados según el valor moral de sus actos.

Este no es el viejo ciclo que gira eternamente, de las mitologías arcaicas de la Edad del Bronce, sino una secuencia de creación, caída y redención progresiva, para culminar en la victoria final, decisiva, irrefutable, del único Dios eterno de la justicia y la verdad (Campbell, 1989: 216).²

Esta concepción se expresa incluso en el conjunto de la filosofía de la historia occidental que está imbuida toda ella de la noción de un sentido de la historia, de un “fin de la historia” y un proyecto de sociedad futura. El tiempo de Occidente nace en Irán, en Israel, en Grecia. Entre el 1300 y el 700 aC se conforma una noción del tiempo que nos rige hasta ahora y que se apodera del mundo. Hay ahora principio, devenir y fin. Hay un sentido del devenir. Existe un creador, Dios, que en un tiempo mensurable da origen a la creación (seis días y uno para el descanso); y de ella, él se distingue. Dios y creación no son indistintos, están separados, pero se unirán con el “fin de los tiempos” que será un retorno al origen, retorno al tiempo infinito que no transcurre.

² A partir de aquí, citaremos la versión castellana.

Occidente añade así algo propio a las dimensiones míticas de las cosmogonías y las teogonías: otorga primordial importancia a la escatología. El mito del fin de los tiempos significa la reunificación y reordenación armónica de los elementos dispersos y opuestos, discontinuos, propios de un mundo de dualidades y oposiciones, originado por una trasgresión o por la aparición repentina del mal. La historia es vista como el despliegue de la lucha de oposiciones y diferencias que, finalmente, conducirá al triunfo de la verdad unificadora del bien. Al fin de los tiempos se restablecerá la unidad perdida.³ Esto supone una acción consciente y progresiva del hombre para lograrlo. Identificación entre la causa humana y la divina. Esta es la concepción teleológica de la historia y la política que predomina en Occidente. Son precisamente esas estructuras simbólicas las que, convertidas en las herramientas interpretativas fundamentales, han dotado de una continuidad milenaria al quehacer político y sus representaciones conceptuales en este hemisferio.

Conviene estudiar la diversidad de manifestaciones del mito escatológico, desde la perspectiva del concepto de mesianismo que, además de ser muy preciso, nos permite establecer las líneas de continuidad entre los sistemas míticos arcaicos y las ideologías políticas de la modernidad.

Desde una perspectiva transhistórica, la gran diversidad de sucesos, movimientos e ideologías que corresponden a la categoría de mesianismo político-religioso participan de tres elementos constitutivos fundamentales:

- 1) proyección utópica
- 2) voluntad de congregar
- 3) ideal de salvación.

PROYECCIÓN UTÓPICA

Consiste en una concepción teleológica de la historia, a partir de la cual se ordena su curso en función del devenir de una nueva sociedad: armoniosa, justa, moral, que tiende a la perfección. Se trata de la solución definitiva a los males que padece la humanidad. Una nueva tierra, un nuevo paraíso. En tanto sociedad ideal, la utopía supone la erradicación del mal y del azar, pretende fijar al hombre en un marco abstracto y homogéneo de relaciones perpe-

³ Aunque en otras culturas y religiones existe el mito escatológico, en ninguna otra parte como en Asia Occidental y Europa tiene una importancia tal (*cfr.* Le Goff, 1991; Eliade, 1994; Campbell, 1989).

tuamente estables. La proyección utópica satisface el deseo de absoluto, así como la voluntad que ha puesto al hombre en el centro de la creación, del cosmos y de la tierra. Esta nueva sociedad, vislumbrada en los sueños mesiánicos, constituye uno de los núcleos centrales de la profecía, dentro de ella, la sociedad ideal se sitúa como fin de la historia. El conjunto de la historia, el ayer y el ahora se subordinan al mañana promisorio de la utopía y sólo cobran sentido por él.

Las grandes religiones reveladas, particularmente el zoroastrismo, el judaísmo, el cristianismo y el islam, consideran la historia como una revelación, en el curso de la cual, Dios, por medio de sus profetas, anuncia y guía la realización de su reino: la historia es concebida como un gran drama que avanza hacia su fin inevitable. El mito escatológico judío ha sido la influencia decisiva para el desarrollo histórico del mesianismo en Occidente. Su núcleo escatológico fundamental ha inspirado a los más importantes movimientos milenaristas judíos, cristianos y musulmanes, está constituido por la tradición de la profecía apocalíptica, cuyos orígenes se remontan a las ideas fundamentales de la religión judía, sobre todo a la idea de ser el “pueblo elegido” por Yahvéh, el Dios único, para “llevar la salvación hasta los últimos confines de la tierra”. Tanto en los libros proféticos de Isaías y Jeremías, como, particularmente, en el *Libro séptimo de Daniel* –escrito en el siglo II aC por redactores anónimos– encontramos la expresión más pura de estas ideas que estarían destinadas a tener una gran influencia en los movimientos mesiánicos y milenaristas posteriores.

El vocablo Apocalipsis es de origen griego y se refiere, fundamentalmente, a la idea de la revelación divina:

La mayor parte de las religiones han producido ya escrituras, ya oráculos y profecías orales en las que la divinidad revela sus secretos. El griego antiguo da a este tipo de revelación el nombre de ἀποκαλυψις (Apocalipsis) que significa “revelación” (Le Goff, 1991: 65).

El sentido catastrófico asignado al concepto apocalíptico ha venido después, con las versiones posteriores del mito y está más bien ligado a las diversas interpretaciones milenaristas del *Apocalipsis* atribuido a San Juan. Es importante, sin embargo, recordar que la idea de Apocalipsis se refiere a la “Revelación del misterio del advenimiento triunfal del Dios encarnado” y, en consecuencia, del sentido de la historia, más aún, del “destino cósmico” (Réau, 1996: 687).

Escatología y profetismo se encuentran íntimamente ligados, conceptualmente, en esta visión teleológica de la historia, para la cual se ha establecido un vínculo entre la primera fase del fin de los tiempos y la historia presente e inmediatamente futura. La misión profética es la de revelar el sentido oculto de la historia que debe cumplirse en el “fin de los tiempos”. En el profetismo quedan sellados en una sola pieza: tiempo histórico, sentido trascendente y revelación. Todas las grandes religiones proféticas han orientado decisivamente la interpretación de la historia en un sentido esencialmente escatológico. Jacob Leib Talmon explica de una manera muy precisa esta relación entre misión profética y proyección utópica:

Los profetas asumieron la misión de reestablecer la unidad de la vida [...] la historia del hombre sobre la tierra fue para ellos el relato de su camino hacia la redención. Creían, además, que las condiciones maduraban ante sus ojos hacia una armonía completa de todos los elementos del sistema social. Consideraban, pues, su deber, advertir a sus congéneres sobre su condición de agentes dentro de una unidad progresiva e intencional, a través del tiempo y del espacio (Talmon, 1969: 470-471).

VOLUNTAD DE CONGREGAR

Por lo que respecta al segundo componente: la voluntad de congregar, vemos que se refiere a la decisión de privilegiar la esfera de lo político, o mejor, de lo mítico-político, como instancia jerárquicamente superior, en cuanto medio activo para alcanzar el ideal utópico, pues, a través de la actividad proselitista y organizativa se posibilita unir las voluntades necesarias para crear la sociedad justa. Se trata tanto de una tarea moral como política, así, el concepto de política debe ser entendido en su sentido más amplio.

La política se convierte, de esta manera, en puro instrumento de la finalidad: en medio de realización de la utopía. La voluntad de congregar consiste en organizar el proceso que conduce a la coronación del bien, de ahí que el centro de la actividad se dirija a la misión de unir a los hombres en torno al ideal de salvación, de reorganizar el cuerpo social, en función del objetivo utópico, adquiere la forma de la lucha contra la ignorancia y el mal.

El periodo que precede a la utopía y corresponde al de la voluntad de congregar, pertenece al tiempo mítico de la catástrofe que anticipa la salvación y es visto, casi siempre, bajo la forma de una guerra de aniquilación. El *Apocalipsis* de San Juan es quizás el mejor ejemplo de la literatura mesiánica que abunda en imágenes de catástrofes y guerras que anteceden al “triumfo final

del bien". Es también la fuente escatológica original más importante de la que se nutrieron todos los movimientos milenaristas cristianos de la Edad Media.

El principal objetivo de la utopía es poner en movimiento a grandes masas humanas, de acuerdo con fines políticos que apuntan hacia un nuevo orden social. Como todos sabemos, la operación de organizar, de transformar moralmente las estructuras sociales, constituye una tarea delicada: supone la creación total de un nuevo orden de la existencia, una nueva Ley, una nueva jerarquía de los valores; puesto que no se trata, simplemente, del puro deseo destructivo de desorganizar lo existente. Para construir ese nuevo orden es necesario: dirigir y controlar a la nueva organización política, adecuarla al nuevo ideal, suprimir las viejas costumbres y combatir las viejas creencias, imponer las nuevas; en síntesis: gestar una nueva institucionalidad, una nueva manera de crear y recrear la vida. El poder se ejerce a partir de la autoridad que el discurso mítico otorga al líder mesiánico. El símbolo político-religioso opera aquí como la fuente del poder, desempeña la función del universo concentracionario, estableciendo el contenido y la modalidad de la organización política.

IDEAL DE SALVACIÓN

En el ideal de salvación tenemos el fundamento escatológico de las luchas de purificación y liberación del mal. Lo que se busca es salvar a los hombres del mal, de la injusticia constitutiva del presente. El mal ha surgido en un momento determinado de la historia, pero desaparecerá después de una gran catástrofe que traerá consigo la salvación.

En todas las religiones e ideologías políticas mesiánicas la presencia duradera y profundamente enraizada del mal funda la razón de ser del ideal de salvación: el mal es la condición de posibilidad y el fundamento de la visión profética salvadora, que surge para combatirlo. Sin mal no hay salvación. Este es un problema que ha sido muchas veces descuidado, sólo la impiedad, la opresión y la explotación justifican el movimiento mesiánico, el levantamiento revolucionario. De esa manera, el ideal de salvación aparece como necesidad, como imperativo en medio del terreno corrompido por lo maligno. Incluso entre las huestes mesiánicas de salvadores hay que combatir la corrupción, producto de la sociedad infectada por el mal. De ahí las purgas y purificaciones constantes que hay que llevar a cabo, aún entre las filas de los salvadores, de ahí la importancia de la figura del enemigo y del mal.

Una forma de gnosticismo ha desarrollado una escatología explícita y coherente, el maniqueísmo, que teoriza el dualismo entre el Bien y el Mal, la Luz y las Tinieblas, cada una de estas entidades tiene su propio Príncipe o Dios. El mundo ha nacido de la separación de los dos principios, y su historia es la de su lucha en lo exterior y en el interior del hombre, es la lucha entre materia (o carne) y espíritu. Después del gran trabajo final, el mundo [...] será destruido y la luz, definitivamente separada y, victoriosa sobre las tinieblas, reinará eternamente (Le Goff, 1991: 59-60).

Para el mesianismo la idea de la separación del bien y el mal es fundamental, su oposición, su carácter absoluto: la formación de dos campos claramente distintos que luchan entre sí hasta el final, hasta la completa erradicación del mal. Este dualismo, presente con ciertas diferencias específicas en cada una de las vertientes del mesianismo, es incapaz de concebir al bien y al mal como relativos, es incapaz de verlos confundiendo uno con el otro, transformándose el bien en mal y viceversa. Esta idea de la lucha del bien contra el mal como fundamento de la historia aparece con toda claridad, por vez primera, en la religión de Zoroastro:

En primer lugar, [Zoroastro] tuvo una visión imprevista: percibió un campo de batalla donde se enfrentaban dos ejércitos, en los que reconoció las fuerzas del bien y del mal; los justos vestían de blanco y blandían las “armas de la luz” y sus adversarios combatían con el armamento de la “duda” y de la “mentira”. Los justos lograron la victoria y Zoroastro comprendió intuitivamente que este mundo es efectivamente el campo de batalla del bien y del mal [...] La victoria total de las fuerzas del bien implicaría, al producirse [...] la aparición de una nueva edad de oro [...] durante la cual el universo entero se convertirá en una especie de luz divina [...] (Varenne, 1989: 39).⁴

Este concepto dualista supone una guerra de aniquilación en la cual “las fuerzas del mal” deben ser destruidas, lo que encierra un gran peligro y justifica la violencia contra el enemigo, quien quiera que sea éste. Infinidad de crímenes cometidos por los movimientos mesiánicos han sido justificados de esa manera.

Al ideal de salvación está unida, íntimamente, la voluntad de sacrificio: la vida, ya sea de manera parcial o total, se sacrifica en aras de la salvación y se subordina a las condiciones impuestas por la actividad política, cualesquiera que éstas sean, pues conducen a la liberación, a la sociedad ideal. Este gesto de sacrificio, aparentemente generoso y desinteresado es el que pone de manifiesto de manera más clara el componente nihilista de los movimientos mesiánicos. Arraigada en una ontología que privilegia la vida futura sobre la

⁴ Sobre las fuentes para el estudio del zoroastrismo consúltese a Boyce (1990).

presente, que separa y opone el espíritu al cuerpo, que subordina la vida a un “ideal superior”, la voluntad de sacrificio impone al cuerpo de los militantes de la salvación las más rigurosas privaciones y castigos, a manera de prueba beatífica de su fe.

ESCATOLOGÍA Y MODERNIDAD

La historia política de Occidente es la historia del mito escatológico, desde la reforma religiosa de Zoroastro en el antiguo Irán, hasta las revoluciones modernas basadas en la idea de una historia progresiva y una utopía racionalista. Es indispensable ver el sentido oscuro, oculto y profundo de nuestra historia, que repite la multiplicidad de lo mismo al infinito. La historia moderna es, en ese sentido, una historia ladrona: robó las figuras y los motivos a las antiguas mitologías. De los mitos teogónicos que relataron las hazañas de los dioses y los héroes, *in illo tempore*, y de los mitos escatológicos que profetizaron “el fin de los tiempos”, copió los temas, los conceptos, las estrategias discursivas y el sentido trascendente que fueron reinterpretados y reorientados por el discurso moderno para dotar de fundamento a la política.

A partir del medioevo, las sectas milenaristas y los levantamientos populares, campesinos y urbanos, concibieron nuevas utopías basadas en los mitos escatológicos de la antigüedad para dotar de contenido y fuerza a sus reivindicaciones políticas, para ganar consenso y adeptos y acrecentar lo que von Clausewitz llamó el elemento moral de la guerra. Esto no fue siempre un acto consciente y estuvo mezclado, todas las veces, de multitud de creencias populares.

Las figuras del mito apocalíptico cristiano fueron utilizadas por los movimientos milenaristas medievales tanto para fijar la imagen de un “salvador escatológico” en algún personaje político, como el emperador Federico II (siglo XIII), de quien se decía que era el “Emperador Mesías de los últimos días”, como para caracterizar y estigmatizar a sus enemigos con el epíteto del Anticristo (*cfr.* Cohn, 1981; Le Goff, 1991).

Autores como Joaquín de Fiore con su obra *Expositio in Apocalypsim* (1195) sentaron las bases teóricas y propagandísticas para que los movimientos heréticos y las sublevaciones políticas adoptaran las metáforas y las ideas apocalípticas para sus fines políticos.

Hacia el final del cuatrocientos, en la ciudad de Florencia, el predicador Savonarola actualizó el mito apocalíptico dándole un nuevo sentido:

Me parece –afirma Le Goff– que el movimiento savonaroliano aportó dos importantes novedades a la escatología: ante todo, rompiendo con el agustinismo (y más o menos tornando a la tradición de tipo judaico de una nueva Sión, identificada no con una ciudad, sino con un pueblo), Savonarola ha querido mostrar que el Milenio podía instaurarse en un lugar que no pertenecía necesariamente a los lugares tradicionales del profetismo judeocristiano: Jerusalén o Roma; en segundo lugar, se trata del primer intento de realizar una utopía político-religiosa [...] Pero al movimiento savonaroliano le ha faltado un aspecto esencial de la escatología moderna [...] la unión del espíritu revolucionario con el quiliaísmo. La base social y el programa político de Savonarola nada tenían de revolucionario (Le Goff, 1991: 74).

En el siglo XVI el movimiento encabezado por Thomas Münzer dio lugar a que, si no por primera vez, sí de una manera inequívoca, las reivindicaciones sociales de los campesinos se vincularan con un movimiento político clasista y revolucionario de inspiración religiosa, fundamentalmente escatológica.

Münzer había sido un sacerdote católico que se convirtió a las ideas de la Reforma, pero muy pronto entró en conflicto con Lutero y lo acusó de ser la Bestia del Apocalipsis. Münzer concibió su propia utopía política como un signo admonitorio de la llegada del “reino de Dios” (*cf.* Bloch, 1968).

El último eslabón de la cadena que une a los movimientos religiosos escatológicos con las revoluciones laicas de la era moderna y, por cierto, uno muy importante, es la Revolución puritana inglesa del siglo XVII. Es decisiva porque fusiona el milenarismo y, en general, la escatología apocalíptica con la idea moderna de progreso. Nisbet considera que la Revolución Puritana del siglo XVII es sumamente importante para la continuidad del pensamiento religioso y sus grandes metáforas dentro de las nuevas ideas modernas. Muestra la manera en la cual esa época fue marcada por el predominio de figuras religiosas en el discurso filosófico y científico, rasgo predominante aún entre los más notables científicos y filósofos de la época. Con anterioridad, Nietzsche, Weber y Merton se habían referido a la importancia decisiva del puritanismo en la génesis de la modernidad. Nisbet dice al respecto:

Me refiero [...] a la revolución política y social, pero sobre todo a la revolución intelectual –artística y científica especialmente– fomentada por la corriente puritana. Para la reaparición de la idea moderna de progreso no hubiera podido producirse ninguna combinación tan favorable como la que se produjo entre la fe en las ciencias y las artes por un lado, y por otro en la creencia en la proximidad del Milenio y la confianza en que la evolución de las ciencias y las artes aceleran su llegada [...] He subrayado varias veces en este libro la trascendencia que tiene la presencia de *dos* elementos esenciales de la idea de progreso: el primero fue introducido por los griegos y consiste en la importancia concedida a los avances artísticos y científicos; el segundo, ideado por San Agustín a partir

de la fusión del mesianismo judío y la idea de despliegue y crecimiento tomada de los griegos, constituye la filosofía cristiana de la historia y no hace hincapié en los avances materiales sino más bien en la felicidad espiritual que gozará la humanidad antes del juicio final y la vida eterna.

Lo notable de la concepción puritana del progreso es que *une* con claridad y firmeza estos dos elementos, por primera vez en la historia del pensamiento occidental (Nisbet, 1991: 182-185).

En la modernidad el concepto de revolución ocupa el lugar del mito escatológico. Más aún, incorpora elementos de los mitos teogónicos y cosmogónicos. Por una parte, La Revolución, como concepto histórico, ocupa el lugar del mito de origen, en el sentido de concebirse como el suceso que funda la nación. Toda pregunta sobre el origen de la nación nos remite, invariablemente, a la gesta histórica, a la revolución de la que el nuevo Estado surgió. En un sentido más general, configura toda la noción de la historia como desarrollo de la humanidad hacia un fin predeterminado (teleología). Ese fin sólo puede ser alcanzado por medio de la revolución.

Por otra parte, la epopeya de esa gesta heroica, sustituye a los mitos teogónicos que narran las hazañas de los dioses y los héroes. Los héroes nacionales y los revolucionarios universalistas ocuparán, ahora, el lugar de los héroes mitológicos. De la misma manera, el mito escatológico y el mito del héroe, con todos sus componentes, impregnan el discurso de la historia revolucionaria.

Desde 1789 todas las revoluciones son esencialmente iguales. El mito fundador de la modernidad es el mito de la revolución: 1789 inaugura todo, la Revolución Francesa es, indudablemente, el paradigma:

Basta ver en ella, en vez de una institución nacional, una matriz de la historia universal para devolverle su dinámica y su poder de fascinación. El siglo XIX creyó en la República. El siglo XX cree en la Revolución. En ambas imágenes se encuentra el mismo acontecimiento fundador (Furet, 1980: 15-16).

Furet, que se dedica a pensar la Revolución Francesa, lo ve perfectamente claro:

Sólo a partir de 1789 la preocupación de los orígenes que domina cualquier historia nacional, se concentró precisamente en la ruptura revolucionaria [...] De esta manera la historia de la Revolución tiene como función social la de conservar este relato de los orígenes (*ibidem*: 12-13).⁵

⁵ En México, somos doblemente deudores del concepto de revolución en lo que a la génesis de nuestra nación se refiere, puesto que nuestra historia la hace surgir de la revolución Insurgente de 1810-1821 y de nuevo la instaura con la Revolución de 1910-1917.

Debemos *pensar*, en el sentido heideggeriano del término, el concepto de Revolución pues, ya sea que la glorifiquemos o que la condenemos, seguiremos estando atrapados en las redes de su mitología, a menos que realmente reflexionemos críticamente acerca de su significado. Como muestra Furet, el drama iniciado con la Revolución Francesa continúa escenificándose, generación tras generación, “alrededor de los mismos símbolos, en la continuidad del recuerdo transformado en objeto de culto o de horror” (*ibidem*: 17).

La revolución de 1789 inaugura la participación activa de la gran masa en política. Fenómeno que con suspicacia percibió por primera vez Carl von Clausewitz. Aparece en ese momento el mito específicamente moderno de la historia: el mito del sujeto. Ese mito nos dice que el hombre puede “hacer la historia”. El hombre puede tomar el destino en sus manos, idea fundamental que se asocia con los conceptos de autoconsciencia y autoemancipación. Gracias al nuevo mito de la revolución, la historia moderna y su dinámica adquieren el mismo sentido de certeza que los dogmas y objetos de fe —como el Juicio Final— poseían en la Antigüedad y la Edad Media. Pero esta nueva fe se dirige ahora hacia las cualidades activas y creadoras de los seres humanos, a sus capacidades de transformar el entorno natural y social. En su *Teoría de la revolución*, Kurt Lenk (1987: 22) dice que después de la Revolución Francesa, ni la historia ni la vida social pueden ser concebidas como el resultado ciego del destino. Se entienden, desde entonces, como un proceso evolutivo condicionado por la actividad humana: los cambios sociales y, en particular, las revoluciones, aparecen como el producto de la acción consciente de los seres humanos.

El mito de la revolución también da sentido a la historia al vincular el origen mítico, tanto nacional como universal, con el fin de la historia, la realización de la sociedad ideal, de la cual la revolución es su principal medio. La revolución es, vista así, un retorno al origen, una nueva instauración de la Edad de Oro arquetípica, presente en el imaginario de toda sociedad. De ahí el increíble poder de las revoluciones sobre las voluntades; de ahí su capacidad para regular la vida, para decidir sobre la vida y la muerte. El poder revolucionario se ejerce en función de este substrato mítico profundo y sus símbolos. El Estado revolucionario se vale del gran símbolo de La Revolución y su haz de significaciones —en tanto que “verdadero intérprete”— para agrupar a las masas bajo su mando y hacer uso del poder en su nombre.

Hemos visto la manera en la cual han sido influidas las ideologías políticas modernas por las estructuras míticas antiguas —que fundaron el ámbito de la política y las representaciones del Estado, en las sociedades tradicionales. En particular, las ideologías políticas estructuradas del siglo XX han asumido

las funciones educativas, morales y de formación del imaginario social que desempeñaban los sistemas mitológicos en las sociedades arcaicas (*cf.* Cassirer, 1968; Talmon, 1969). La pregunta fundamental que nos planteamos en relación con este tema es la siguiente: ¿podemos establecer semejanzas funcionales entre los mitos políticos tradicionales y las ideologías políticas modernas? La respuesta afirmativa a esta pregunta supone una poderosa continuidad, en el curso de la historia, que regiría el funcionamiento de las estructuras simbólicas profundas, supone la parcial sustitución funcional de los mitos por las ideologías políticas de la modernidad. Veamos cómo ocurre eso.

Las ideologías pretenden dar forma tanto al aspecto explícito y consciente de la identidad colectiva, a través de las racionalizaciones de la política, como a los aspectos inconscientes e implícitos que corresponden al ámbito del simbolismo profundo. Los dos aspectos forman parte de sus estrategias discursivas que incluyen los sistemas de propaganda, el adoctrinamiento y la educación.

Las ideologías políticas modernas proponen una solución radical a los problemas fundamentales de la vida social: cómo vivir, cómo ser, qué camino seguir. En ese sentido, contienen una perspectiva ética, una tarea moralizadora que supone un proyecto de reorganización social como medio de poner fin a los “males del presente” —llámense estos: explotación, injusticia, opresión, crisis espiritual. Todas las ideologías políticas mesiánicas parten de la negación del mundo actual y de la proposición de un cambio radical en la organización social, idea que supone que los seres humanos son moldeables de acuerdo con ciertos principios y, por lo tanto, deben ser transformados: perfeccionados. Las ideologías prometen cumplir los anhelos humanos de seguridad, progreso material, igualdad política, justicia social y la erradicación del mal.

En la base de estas ideologías encontramos una filosofía de la historia pretendidamente totalizadora. Ya sea que ésta se fundamente en las “leyes de la naturaleza” (como en el nazismo) o en las “leyes de la historia” (como en el marxismo-leninismo), las consecuencias son semejantes. Podemos ver la manera en la cual, a mediados del siglo XIX, aparecieron, paralelamente, dos filosofías de la historia que dieron origen a las dos grandes ideologías totalitarias del siglo XX. Por un lado el reduccionismo economicista de Karl Marx que entendió la historia universal como “la historia de la lucha de clases” y, por el otro, el reduccionismo biológico de Joseph Arthur Gobineau, que interpretó toda la historia a partir de la idea de la diferencia racial y de la lucha entre las razas.⁶ Lo sorprendente de este paralelismo se encuentra en las

⁶ Toda proporción guardada pues, mientras que Marx fue un gran pensador, Gobineau fue un mediocre prestidigitador de ideas.

coincidencias conceptuales de estas dos teorías, aparentemente diferentes y opuestas. Semejanzas que ha demostrado plenamente Hanna Arendt, cuando explica que, desde la perspectiva de su filosofía, el darwinismo y el marxismo parten de las mismas premisas lógicas y llegan a conclusiones semejantes, en ambos, la idea de un progreso inexorable es el concepto matriz de la biología y de la historia, así:

[...] el movimiento de la Naturaleza y el movimiento de la Historia son uno y el mismo. La introducción de Darwin del concepto de la evolución en la Naturaleza, su insistencia de que, al menos en el campo de la Biología, el movimiento natural no es circular, sino, unilineal, desplazándose en una dirección indefinidamente progresiva, significa, en realidad, que la Naturaleza [...] está siendo arrastrada en la Historia, que a la vida natural se la considera histórica. La ley “natural” de la supervivencia de los más aptos es, pues, una ley histórica, y puede ser utilizada tanto por el racismo como por la ley marxista de las clases más progresistas. La lucha de clases de Marx, por otra parte, como fuerza impulsora de la Historia es sólo la expresión exterior de la evolución de las fuerzas productivas, que a su vez tienen su origen en el “poder del trabajo” de los hombres. El trabajo, según Marx, no es una fuerza histórica, sino una fuerza natural –biológica– liberada a través del “metabolismo del hombre con la Naturaleza”, por la que reproduce su vida individual y reproduce la especie (Arendt, 1987: 687).

Arendt no es la única que ha insistido en esta relación entre marxismo y darwinismo, en su exhaustivo estudio sobre el concepto de progreso, Robert Nisbet escribe:

Feuer ha demostrado de forma definitiva, en mi opinión, que aunque Marx no escribió nunca a Darwin pidiéndole permiso para dedicarle uno de los volúmenes de *El capital*, quedó profundamente impresionado por *Origin of Species* y declaró que este libro le proporcionó “una base en las ciencias naturales para la lucha de clases en la historia”. Es más, como ha señalado Feuer, Marx dijo claramente en su prefacio a *El capital* de 1867 que desde su punto de vista la evolución de la sociedad aparecía como “un proceso de evolución natural”. Concluye Feuer que “no hay ninguna visión en la historia que la entienda como el proceso de realización de la esencia humana, que vaya tan lejos como la que funda la lucha de clases en los impulsos biológicos” (Nisbet, 1991: 360).

Esas premisas teóricas que sustentan el discurso de las ideologías políticas modernas se convierten en principios trascendentes absolutos a partir de los cuales se fundamentan todas las acciones políticas. Lo que establece una perspectiva totalmente diferente a partir de la cual se legitima la política. Debido a que toda acción política tiene el fin mesiánico del cumplimiento del destino de la humanidad, de su elevación a un estadio de civilización superior,

las acciones políticas llevadas a cabo por los movimientos y gobiernos totalitarios son considerados como pertenecientes a un orden superior de jerarquía que los justifica, por encima de cualquier orden social establecido.

Fundamentalmente, las ideologías cumplen con la tarea de alimentar el imaginario social con conceptos y figuras para la representación de lo político. En la perspectiva de la sustitución funcional, por medio de la cual las ideologías parecen ocupar el lugar de los antiguos mitos, podemos comprender la función de las primeras para crear estructuras imaginarias que sustituyen a la antigua cosmovisión.

Las ideologías políticas modernas crean un sistema de identidad referido a un proyecto colectivo. Para ello producen un lenguaje propio y conceptos para interpretar y explicar la realidad. El establecimiento de un lenguaje y un sistema interpretativo común, sirve para identificarse con un colectivo en formación y continuo crecimiento. En ese sentido, un aspecto fundamental de las ideologías es su aspiración a convertirse en movimientos de masas y, como sabemos, la voluntad de la masa es siempre la de crecer (*cf.* Canetti, 1981).

Las formas de identidad colectiva que fabrican las ideologías suponen la creación de nuevos valores que van a definir los parámetros de constitución de la verdad y lo verdadero, nuevas reglas para las relaciones sociales, nuevos ideales y objetivos en los que se debe creer; nuevos conceptos acerca de la vida social, a partir de los cuales se evalúa el sentido de lo político. Crean, de esa manera, los condicionamientos sociales y conceptuales a los que los miembros del grupo deben someterse y referirse constantemente, reforzando el sistema de identidad.

Las ideologías crean el aparato simbólico que permite la formación de una colectividad en torno a ciertos objetivos definidos, en torno a ciertas ideas, conceptos y representaciones de la realidad (símbolos colectivos) y ciertas prácticas de grupo (rituales). A partir de esto se crea una noción gregaria y una especie de juramento colectivo que unifica, que crea un sentido de pertenencia a un proyecto, a un destino común. Simultáneamente, este sistema de identidad colectiva es un medio por el cual el grupo juramentado se diferencia de los otros.

Las ideologías funcionan como un sistema de control político. Se constituyen en universos concentracionarios que obligan a la constante referencia a unos conceptos, valores, códigos y rituales que se refuerzan, permanentemente, encerrando a sus miembros en un sistema de regularidad, relativamente cerrado y artificial. De cualquier forma que se constituya la institucionalidad política, ésta implica, necesariamente, un sistema de regulación y control de la

vida cotidiana, un orden reglamentado de la reproducción social, sometido a los valores morales sustentados por la ideología.

El sistema de identidad se funda también en el concepto de territorialidad. El territorio opera como un símbolo por medio del cual se define el espacio propio y el de los otros; un símbolo a través del cual se crea la imagen, la figura propia y la del enemigo. En el centro de toda estrategia de identidad está la idea de territorialidad. Éste es un concepto tan antiguo como la primera comunidad humana.

Aunque el comportamiento territorial existe entre los animales, en los seres humanos está asociado a un profundo simbolismo. Para las sociedades tradicionales, el acto de fundación del espacio habitable es un suceso sagrado, una continuación de la cosmogonía. Fundar el espacio habitable es completar la obra de los dioses, incorporar un territorio al cosmos, crear un microcosmos. El espacio habitado por la comunidad es, así, un espacio sagrado, opuesto a las tierras indómitas o extrañas que pertenecen al caos, al otro. El territorio define nuestra identidad y, a la vez, nuestra diferencia con los otros. En la mayoría de las sociedades antiguas, como en la griega, por ejemplo, la expulsión de alguno de sus miembros de la comunidad era un castigo terrible que equivalía a la muerte. Esta asociación indisoluble entre el territorio y la identidad colectiva es algo que continúa funcionando en nuestros días y que los nuevos fundamentalismos étnicos han exacerbado. El comportamiento territorial tiene una profunda raíz mitológica (*cf.* Eliade, 1979; 1989).

A partir del fin de la Primera Guerra Mundial, la nueva definición de las naciones-Estado que provocó el nacimiento de fronteras y de una clara delimitación territorial y, en consecuencia, de una diferenciación también lingüística, histórica y cultural, ejemplifica el desarrollo de algunas de las coartadas ideológicas que sirvieron para justificar las acciones políticas y militares de la Segunda Guerra Mundial. Las estrategias discursivas de ese periodo definieron sus nuevas nociones de territorialidad, fabricando racionalizaciones sobre su derecho al dominio mundial, como en el nazismo, o las pretensiones bolcheviques de dirigir y controlar el proceso de cambio social a escala planetaria, a partir del mito de la revolución proletaria mundial y de la preeminencia de la revolución rusa dentro de ese proceso. Se establecieron así, diferencias profundas entre las naciones, a partir de sus respectivos proyectos ideológicos.

Cada nación produjo su propia imagen, su sistema de identidad y su proyecto de sociedad. En sus manifestaciones extremas —como el nazismo— la idea de nación se emparentó con la de raza y su concepto derivado: la “pureza racial”, vinculándose, en consecuencia, al territorio, a la lengua y al mito de

un origen común, de un pasado heroico y de un destino único y privilegiado como rector y guía de todos los demás pueblos.

En dos de las ideologías políticas más influyentes del siglo XX, el marxismo y el fascismo, encontramos fuertes componentes mesiánicos que tienen su origen en el mito escatológico. Veamos cada una de ellas por separado.

EL MITO ESCATOLÓGICO EN EL MARXISMO

Estamos habituados a asociar la teoría de Karl Marx con el discurso científico. Efectivamente, la intención científica de Marx es muy definida y su obra muestra el rigor de una lógica argumental implacable, heredada de la *Lógica* de Hegel (*cf.* Rosdolsky, 1978). Marx no sólo concibió su producción intelectual como un estudio científico de la sociedad, sino incluso estudió ciencias naturales y emuló la investigación científica. Particularmente admiró a Charles Darwin y, aunque nunca le escribió pidiéndole permiso para dedicarle uno de los volúmenes de *El capital*, quedó profundamente impresionado por *El origen de las especies* y declaró que este libro le proporcionó “una base en las ciencias naturales para la lucha de clases en la historia” (Nisbet, 1991: 360).

Sin embargo, junto a su definida intención científica, y quizás por debajo de ella, se encuentra una fuerte voluntad mesiánica que lo relaciona con la tradición religiosa de la civilización occidental. Esta característica del discurso político marxista lo sitúa dentro del horizonte del milenarismo, heredado de las religiones monoteístas de Asia occidental: judaísmo, zoroastrismo y cristianismo. Observado desde tal perspectiva, el marxismo aparece sobrecargado de elementos míticos. Anuncia el fin de este mundo y el principio de una era de abundancia y perfección, las sociedades occidentales no tienen nada comparable con el optimismo del que da muestras la escatología comunista, de manera similar a los milenarismos antiguos.

Las creencias religiosas en las cuales el mesianismo desempeña un papel fundamental no fueron ajenas a Marx. Tanto su padre como su madre provenían de familias de rabinos. Debido a los prejuicios antisemitas de la Prusia decimonónica, el padre de Marx se vio obligado a convertirse al protestantismo en 1816 o 1817, para poder continuar ejerciendo su profesión de abogado. Sus hijos fueron bautizados en 1824. De modo que las ideas religiosas judías y cristianas fueron bien conocidas por Marx desde su infancia. En su adolescencia, una voluntad de salvación se manifestaba abiertamente, cuando escribía en 1835: “La naturaleza del hombre está constituida de tal forma que

sólo puede alcanzar su perfección actuando en pro del bien y la perfección de la humanidad” (en Rubel, 1972).

Lo fundamental del proyecto teórico de Karl Marx consistió en intentar demostrar cómo las contradicciones internas del capitalismo lo conducirían, inevitablemente, a su destrucción, en manos de la clase revolucionaria del proletariado. Con la abolición del trabajo asalariado vendría el fin de la historia, tal como la conocemos. De las ruinas de la sociedad burguesa surgiría una sociedad sin clases y sin explotación, dentro de la cual se transitaría, del “gobierno de los hombres a la administración de las cosas”, en el ejercicio de la verdadera libertad. Así, podemos ver que el marxismo no es, como se ha pretendido, un puro sistema teórico. Al ser también portador de un sistema de valores éticos y constituir una escatología materialista, cumple una función equivalente a la de los sistemas mitológicos del pasado.⁷ No debemos olvidar que la idea fundamental del marxismo ha sido la de transformar al mundo: lograr la autoemancipación de los hombres, alcanzar la “solución final de la historia”.

Al plantearse un problema tal, el marxismo se propuso resolver una cuestión que había sido un tema esencial de la especulación metafísica. Heidegger ha demostrado que abordar una pregunta metafísica significa entrar plenamente dentro de su campo problemático, quedando preso de ésta pues, tanto el lenguaje como la lógica misma con la que se enuncia e intenta resolver dicha pregunta, están condicionados por ella. Toda pregunta metafísica abarca íntegro el problematismo de la metafísica; ninguna pregunta metafísica puede ser formulada sin que el interrogador, en cuanto tal, se encuentre inmerso en su consistencia teórica, sin que vaya *él mismo envuelto en ella* (Heidegger, 1979).

Esta misma idea puede enunciarse de otra manera: es propio de la metafísica el formular una pregunta tal. El emplazamiento metafísico de base, que está en el centro de la teoría marxista, es lo que ha llevado a autores como Louis J. Halle a decir que el marxismo ofreció una solución a las necesidades del hombre de las ciudades modernas de contar con un nuevo cuerpo de creencias, una religión de la era industrial. Con un sentido semejante, Howard L. Parson compara a Karl Marx con los profetas de las grandes religiones monoteístas, mientras que Abram L. Harris señala que la idea cristiana de salvación de la humanidad y la marxista de la liberación humana poseen una similitud funcional (en Wessell, 1984: 2 y ss.). Arnold Toynbee

⁷ Materialista, por oposición al idealismo hegeliano, “que ve en la Idea el demiurgo del mundo real” (Marx).

(1980) propone una semejanza temática y conceptual entre la teoría marxista de la historia y el mesianismo apocalíptico judío. Robert Nisbet afirma que en el siglo XIX no existió otro pensador de importancia “en cuya obra aparezca de forma tan evidente como en la de Marx la concepción de un progreso inexorable, irreversible y gradual de la humanidad hacia la edad de oro” (*ibidem*: 360). Desde los años cincuenta, Mircea Eliade había explicado en detalle lo que él quería decir cuando hablaba de la estructura mitológica del comunismo y su sentido escatológico:

Marx recoge y continúa uno de los grandes mitos escatológicos del mundo asiático mediterráneo, a saber: el del papel redentor, del Justo (el “elegido”, el “ungido”, el “inocente”, el “mensajero”; en nuestros días, el proletariado), cuyos sufrimientos son llamados a cambiar el estatuto ontológico del mundo. En efecto, la sociedad sin clases de Marx y la desaparición subsiguiente de las tensiones históricas encuentran su más exacto precedente en el mito de la Edad de Oro que, según múltiples tradiciones, caracteriza el comienzo y el fin de la historia. Marx ha enriquecido este mito venerable con toda una ideología mesiánica judeocristiana: por una parte un papel profético y la función soterialógica que asigna al proletariado; por otra, la lucha final entre el Bien y el Mal, que puede parangonarse sin dificultad con el conflicto apocalíptico entre Cristo y el Anticristo, seguida de la victoria decisiva del primero. Es incluso significativo que Marx vuelva a echar mano, por su cuenta y riesgo, de la esperanza escatológica judeocristiana de un *fin absoluto de la Historia* (Eliade, 1979: 173-174).

A la muerte de Marx, su teoría se convirtió en un sistema de pensamiento totalizador y omnicompreensivo: “materialismo dialéctico-histórico”, “marxismo-leninismo”. Obra que fue iniciada por el propio Engels y continuada por Kautsky y Lenin, así, punto por punto, las coincidencias del comunismo con el mesianismo tradicional se hicieron más numerosas y consistentes, en tanto se transformaban en un sistema dogmático.

Desde nuestro punto de vista, el sentido mitológico del discurso de Marx y sus epígonos radica en las semejanzas temáticas, simbólicas, conceptuales y estructurales que existen en relación con el mito escatológico de las religiones monoteístas originarias de Asia occidental, así como la inclusión del mito del héroe dentro de la lógica imaginaria del mito escatológico:

1) Primero tenemos la idea de una Edad de Oro originaria, de una comunidad humana en el origen de los tiempos (comunismo primitivo) que fue paulatinamente destruida por la aparición de la propiedad privada, la familia como núcleo social fundamental y el Estado, con sus jerarquías políticas. He ahí el origen del mal: la aparición de la propiedad y, consecuentemente, de la sociedad dividida en clases.

2) El paso de la edad de oro original a la sociedad ideal última, es visto como el despliegue de la historia a través de diversas etapas históricas hasta alcanzar el fin: la sociedad sin clases. Esta forma de interpretar la historia humana ha sido, durante varios milenios, una constante dentro del imaginario religioso:

La mayor parte de las religiones coloca una edad mítica, feliz si no perfecta, al inicio del universo. La época primitiva [...] se concibe como una “edad de oro”. A veces las religiones colocan otra edad feliz en el fin de los tiempos, considerándola ya como el tiempo de la eternidad, ya como la última edad antes del fin de los tiempos.

En un cierto número de casos, y en particular en las grandes civilizaciones, la edad de oro inicial y la final están enlazadas por una serie de periodos (Le Goff, 1991: 11).

3) La semejanza temática y conceptual sustantiva entre el marxismo y el mito escatológico consiste en la *visión teleológica de la historia*. Tanto uno como el otro se sustentan en la idea de una *ley universal de la historia* que determina el sentido de su desarrollo, definiendo un principio, un conjunto de etapas para su despliegue y un fin predeterminado. Marx y Engels heredaron de Hegel el concepto teleológico de la historia que es propio del mito escatológico y que el mismo Hegel había desarrollado a partir de la filosofía cristiana de la historia. Veamos como definió Hegel esa idea:

A) En primer término vemos en la historia ingredientes, condiciones naturales, que se hallan lejos del concepto; vemos diversas formas del arbitrio humano y de la necesidad externa. Por otro lado ponemos frente a todo esto el pensamiento de una necesidad superior, de una eterna justicia y amor, el fin último absoluto que es verdad en sí y por sí.

B) Es necesario llevar a la historia la fe y el pensamiento de que el mundo de la voluntad no está entregado al acaso. Damos por supuesto, como verdad, que en los acontecimientos de los pueblos domina un fin último, que en la historia universal hay una razón –no la razón de un sujeto particular, sino la razón divina y absoluta. La demostración de esta verdad es el tratado de la historia universal misma, imagen y acto de la razón.

C) Los cristianos están, pues, iniciados en los misterios de Dios, y de este modo nos ha sido dada también la clave de la historia universal. En el cristianismo hay un conocimiento determinado de la Providencia y de su plan. En el cristianismo es doctrina capital que la Providencia ha regido y rige el mundo; que cuanto sucede en el mundo está determinado por el gobierno divino y es conforme a éste. Esta doctrina va en contra de la idea del azar y contra la de los fines limitados [...] Hay un fin último,

universal, la creencia de que la historia universal es un producto de la razón eterna y de que la razón ha determinado las grandes revoluciones de la historia, es el punto de partida necesario de la filosofía en general y de la filosofía de la historia universal (Hegel, 1989: 41-57).

4) Otra semejanza sustantiva entre el mito escatológico y el marxismo consiste en la idea de un demiurgo o “sujeto de la historia” que la impulsa hacia su “sentido final”. Partiendo del concepto que ve a la historia como “el desarrollo de la lucha de clases”, en cada etapa se verá a determinadas clases sociales en tanto “agentes del principio de la necesidad histórica”, haciéndola avanzar hacia su “sentido final”. De acuerdo con Marx, en la etapa actual, debido a su situación peculiar dentro del sistema de reproducción social, la clase destinada a llevar el desarrollo histórico hasta sus últimas consecuencias sería el proletariado. En el *Manifiesto del partido comunista*, se dice que las condiciones materiales de existencia, su posición dentro del proceso de producción y, en términos más generales, las leyes de la necesidad histórica, obligan a los proletarios a cumplir con su misión histórica.

5) Finalmente, tenemos a la idea utópica, común al mesianismo y al marxismo, de una sociedad futura ideal. De acuerdo con esa lógica, la revolución proletaria mundial sería el comienzo de una nueva era en la historia de la humanidad que posibilitaría la abolición de todas las condiciones materiales de vida que han impedido, hasta ahora, el ejercicio de “la verdadera libertad humana”. Después de un periodo de transición, llamado “dictadura del proletariado”, en el cual se tomarían enérgicas medidas de reorganización de la sociedad, serían creadas las condiciones para el libre desarrollo de los seres humanos. Referidos a esta cuestión, citamos dos pasajes, el primero se encuentra en el resumen final del texto de Engels, titulado *Del socialismo utópico al socialismo científico* y el segundo pertenece al *Manifiesto del Partido Comunista*:

A) *Revolución proletaria*, solución de las contradicciones: el proletariado toma el poder político, y, por medio de él, convierte en propiedad pública los medios sociales de producción [...] Con este acto *redime* los medios de producción de la condición de capital que hasta ahí tenían y da a su carácter social plena libertad para imponerse. A partir de ahora ya es posible una producción social con arreglo a un plan trazado de antemano. El desarrollo de la producción convierte en un anacronismo la subsistencia

de diversas clases sociales. A medida que desaparece la anarquía de la producción social, languidece también la autoridad política del Estado. Los hombres, dueños por fin de su propia existencia social, se convierten en dueños de la naturaleza, en dueños de sí mismos, en hombres libres. La realización de este acto que *redimirá* al mundo es la misión histórica del proletariado moderno (Marx y Engels, 1973: III: 159).

B) Una vez que en el curso del desarrollo hayan desaparecido las diferencias de clase y se haya concentrado toda la producción en manos de los individuos asociados, el poder público perderá su carácter político [...] En sustitución de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, surgirá una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos (*ibidem*: I: 129-130).

En el texto de Engels correspondiente al inciso A) hemos subrayado las palabras redime y redimirá –del verbo redimir (*ablösen*)– porque son términos de origen religioso que poseen una connotación esotérica muy importante para las religiones judía y cristiana. En el contexto de los *Libros Proféticos*, la palabra redentor (*goel*) es utilizada para designar a Dios como vengador del oprimido o libertador de su pueblo (Isaías 41,14). El uso del término es muy preciso pues se halla en un contexto en el cual, por medio de la revelación profética, se confirma la alianza de Dios con el pueblo de Israel. El mismo término será aplicado a Jesús por la teología cristiana, significando que es él quien libera a la humanidad del pecado. Con ese sentido aparece la palabra redención en las *Epístolas de San Pablo*, (Romanos 3:24) y en (Mateo 26:28) donde Jesús confirma la Alianza nueva que anunciaron los profetas y se atribuye la misión de redención universal. En los tres casos (judaísmo, cristianismo y marxismo) la acción de redimir se refiere a la noción mesiánica de la liberación de la humanidad.

Como hemos podido constatar, los temas y conceptos del mito escatológico que aparecen en la obra de Marx y Engels no son referencias marginales sino que forman parte del núcleo esencial de su teoría revolucionaria.

EL MITO ESCATOLÓGICO EN EL NACIONALSOCIALISMO

Más que de un discurso sistemático y coherente, la ideología nacionalsocialista, en Alemania, se valió de elementos aislados, de fragmentos de discursos

diversos para elaborar su mensaje político: el mito del progreso, aspectos de las ideas socialistas, del nacionalismo estatista alemán, de las teorías racistas modernas, de la mitología germánica antigua y de los mitos apocalípticos judío y cristiano. Éstos fueron ensamblados como si constituyesen una unidad discursiva, correspondiente a un proyecto político que se presentaba como la única alternativa real a la crisis social alemana.

Es muy importante tener claro que, funcional y estructuralmente, la ideología nacionalsocialista era ecléctica en su composición e incongruente, lógicamente hablando. Doctrinas, mitos y símbolos fueron integrados y sometidos a un orden discursivo dominado por la arbitrariedad. El discurso nazi no intentaba ni quería regirse por los principios de racionalidad y sistematicidad científicas de los que se vanagloriaban la ideología liberal y el marxismo. El nacionalsocialismo fue, esencialmente, un método de propaganda que se alimentó con todos los discursos que resultaron convenientes para la eficacia de su estrategia de dominación. Los criterios de articulación entre las partes del discurso obedecían a la lógica de la propaganda. Por eso no tenía sentido alguno debatir en términos racionales con un discurso tal. Lo que debía hacerse era: desmontar su lógica y explicar su funcionamiento. Sobre esta cuestión Hitler se manifestó de manera explícita:

Toda propaganda, en su contenido esencial, está tan lejos de ser ciencia, como lo está un cartel de ser arte [...] Es tarea y propósito de la propaganda, no la educación o entrenamiento científico de cada individuo, sino más bien, la de atraer la atención de las grandes masas hacia determinados hechos [...] Pero como por su naturaleza misma la propaganda no puede ser ciencia, ya que su tarea primordial consiste ante todo en captar la atención de las masas populares [...] sus efectos tienen que ser dirigidos de modo casi exclusivo a mover las emociones, pasiones y sentimientos de las grandes masas humanas, no mezclando en la argumentación o exposición que se haga sino reducidas dosis de la llamada razón o inteligencia (Hitler, 1942: 228-229).

La forma ecléctica y poco racional de su discurso no significa que el nazismo no se haya valido de la racionalidad para sus fines de dominación y, muchas veces, de un racionalismo extremo como sucedió con el exterminio de sus enemigos en la guerra y el holocausto, para los cuales utilizó lo más sofisticado de la tecnología de su época.

Comenzaremos por analizar los temas y símbolos míticos de los que se sirvió el nazismo, como elementos medulares de su estrategia discursiva, para convertirse en un movimiento popular de masas que despertó una lealtad fanática en cientos de miles de alemanes y que lanzó a la humanidad a la peor

catástrofe de la historia, causó la más alta pérdida de vidas humanas que ningún otra guerra había provocado y el más hondo sufrimiento.

Tanto los ideólogos del fascismo italiano como los del nacionalsocialismo alemán manifestaron repetidas veces la idea de presentar su ideología con la figura del mito. Con esta apariencia de mito, el discurso político fascista servía, según Mussolini, a la “liberación de los profundos instintos de un pueblo, inherentes a la fuerza vital misma, a su sangre o espíritu”. En 1922 Mussolini declaraba en su discurso de Nápoles “Hemos creado nuestro mito. El mito es una fe, es una pasión. No es necesario que sea una realidad. Es una realidad por el hecho de que es un aguijón, una esperanza, una fe, porque es coraje. ¡Nuestro mito es la nación, nuestro mito es la grandeza de la nación!” (Sabine, 1975: 639).

De manera semejante, Alfred Rosenberg, el teórico más importante del nacionalsocialismo alemán, tituló al libro que presentaba como fundamento del proyecto nazi: *El mito del siglo XX*. En su Introducción escribió:

Alcanzar el alma de la raza para la vida significa adquirir altos valores y, bajo el dominio de los nuevos valores, plantear su lugar orgánico en el Estado, en el futuro y en la religión. Esta es la tarea de nuestro siglo, arrancarle al mito de la vida un nuevo tipo de humanidad. Para ello se necesita valor. La audacia de cada uno de nosotros, la audacia de la totalidad del género, por supuesto que también la audacia de las futuras generaciones. Sólo así el caos será desplazado y un mundo nuevo, exento de cobardía, podrá ser construido. Por ello, quien quiera ir adelante deberá, incluso, inmolar a sus propios hermanos, dejándolos atrás. Quien tras de sí lleva un largo andar en el bosque, debe dejar que los gobiernos transcurran. Quien aspire a lo alto no debe doblegarse ante nada y, frente a toda duda en relación al hombre del primer reino alemán venidero, únicamente dirá: “yo estaré ahí” (Rosenberg, 1939: 2).⁸

El nacionalsocialismo produjo un discurso plagado de símbolos, de figuras y temas míticos pertenecientes a las antiguas religiones germánicas, a la literatura apocalíptica alemana medieval, al mito romántico del héroe y a la tradición mesiánica universal, orientados con un objetivo propagandístico y con un sentido que los desvirtuaba por completo. Se benefició con el prestigio de esas imágenes para potenciar su discurso y justificar sus acciones. Explotó los temas que se refieren a los puntos de encuentro entre el ciclo del héroe y el mito escatológico.

El discurso ideológico del nacionalsocialismo se estructuró de modo que el mito racial fuera su centro, propagando la idea de guiarse por los “sanos

⁸ Traducido del alemán con la colaboración de Blanca Solares Altamirano.

instintos de la pureza racial” para lograr “el bienestar de los individuos y el desarrollo del poder nacional”. Aseguraban que “los pueblos se mantienen por instinto de rebaño”, que lo que los hace elevarse a la grandeza es su voluntad de superar las desventajas materiales y morales. El mesianismo racista nazi, destacó la figura ancestral del guerrero como prototipo del héroe, utilizada por Hitler (*cf.* 1942) para referirse a sí mismo como el Mesías (*cf.* Sabine, 1975: 635). Al mito del guerrero salvador se le relacionó con el culto del *Volk*: el pueblo, la nación. De esa manera el mito del héroe quedó asociado con el destino y la misión de una raza y una nación.

El discurso nazi hacía constante referencia a una meta remota y brillante, al deseo de acabar con los males de la época, afirmando, una y otra vez, que con la voluntad y la acción, con la aspiración de grandeza y teniendo como ideales: el heroísmo, el sacrificio personal, el deber y la disciplina, sería posible cambiar al mundo. Como principales elementos del mito escatológico en su discurso, destacamos los siguientes:

- 1) El anuncio de la llegada del Reich de los mil años.
- 2) La supremacía de la raza aria sobre las demás razas.
- 3) El inicio de la lucha mesiánica por la dominación mundial, convocando al pueblo alemán a cumplir su misión por medio de una “guerra de purificación del corrupto mundo actual”.
- 4) El líder como la figura heroica del Mesías enviado a redimir el mundo.
- 5) El mito del retorno a la Edad de Oro original que restablecería las antiguas tradiciones culturales de la raza aria.

El concepto del “Reich de los mil años” fue inventado por los ideólogos del nazismo a partir de un símbolo religioso que aparece en el Libro del Apocalipsis, atribuido a San Juan. El término se refiere al “Reino de los mil años” que es uno de los símbolos esenciales del Apocalipsis. En el contexto de la profecía apocalíptica, ese reino, que supone el triunfo final del Bien, después del “primer combate escatológico”, se caracteriza por la realización suprema de los ideales cristianos del bien. Esto quiere decir que se trata de una nueva sociedad regida por completo de acuerdo con los principios de la moral, concebidos en términos absolutos.

La elección del término “Reich de los mil años” no es casual, obedece al uso, plenamente consciente, de una metáfora sumamente poderosa, dotada de un profundo arraigo en la cultura cristiana alemana y europea occidental. Todos los movimientos milenaristas en Alemania, de la Edad Media a la

época moderna, sustentaron su discurso en el Apocalipsis. Los más conocidos fueron los movimientos que vieron en el Emperador Federico II al Rey-mesías apocalíptico (siglo XIII) y la herejía revolucionaria de Thomas Münzer (siglo XVI). Dentro de la cultura alemana encontramos numerosos ejemplos de literatura apocalíptica, desde las primeras interpretaciones germánicas del mito bíblico, hasta la época moderna. También dentro de la mitología nórdica antigua existe la idea del fin de los tiempos. La escatología germánica antigua llama a ese suceso mítico *Ragnarok* (destino de los dioses) y lo concibe como una lucha de aniquilación y la posterior promesa del retorno del bien y la paz, simbolizados por el bondadoso dios Baldr, hijo de Oddhinn.

El mito nazi copia la estructura del mito apocalíptico, vulgarizándola, transformando su contenido, incluso, utilizándola contra los propios judíos bajo una nueva forma racista y antisemita. Esta versión tergiversada recurre primero a la idea de una Edad de Oro en la cual la raza aria aparece como la fundadora de la cultura universal. Tiempo después, el mal se hace presente en la historia, tiene su origen en la mezcla de razas y en la aparición de los semitas como agentes de la decadencia de la humanidad que desvirtúan el sentido original de la cultura aria. Para acabar con el mal y restablecer el orden y la armonía es necesaria una vuelta a los orígenes arios, particularmente los germánicos. Conducidos por su líder-Mesías, los alemanes, encarnación de lo mejor de la raza aria, tienen la misión escatológica de fundar un imperio mundial que se levante sobre nuevos valores morales. Para que eso ocurra es necesario llevar a cabo una guerra de exterminio contra todos los que se oponen a ese imperio, en primer lugar, los judíos. Habrá además que someter a todas las otras razas y naciones, consideradas “inferiores”, al gobierno del Tercer Reich. El periodo de guerra y violencia supone la expiación y la purificación del pasado para redimir a la humanidad de manera definitiva. Después del triunfo mundial de la raza aria, llegará el esperado milenio: el “Reich de los mil años”.

De acuerdo con el mito nazi, la necesidad fundamental del siglo XX es la de una reforma moral, que restaure la fe en el honor, como virtud suprema de la persona, la familia, la nación y la raza. De este modo, su idea de la nación, asociada con el concepto racial, estatal y territorial, fundamenta el proyecto de la construcción de un poderoso Estado alemán, destinado a dominar al mundo. El Tercer Reich es visto como la culminación de los valores germánicos, estableciéndose una continuidad ficticia con la tradición imperial alemana que lo une con el Primer Reich (962-1806) y el Segundo Reich (1871-1918). Hitler (1942: 217-218, 171) presentaba a los germanos como los portadores de

una *Weltanschauung* “superior” que debía imponerse por la fuerza y a la política como una guerra de “visiones del mundo” opuestas.

Tanto el nazismo alemán como el fascismo italiano, destacan, ideológicamente, la idea del heroísmo como noción central. El culto al héroe y a la nobleza heroica son elementos fundamentales de la ideología nazi. Se presentan como una característica intrínseca de la “*Weltanschauung* aria”. Según el nazismo: “el alma nórdica es heroica por naturaleza, ésta es su cualidad auténtica. El genio, el gran hombre y el héroe alemán tienen cualidades físicas y morales superiores, por origen son guerreros valientes, tienen control de sí mismos y energía para la acción. Son capaces de un esfuerzo inaudito para superar toda dificultad material o espiritual por un acto de voluntad” (*cf.* Hitler, 1942: vol. I, cap. 11: 367-387; Sabine, 1975: 643-646).

Hitler es visto bajo la figura del guerrero por excelencia que tiene la misión de guiar al *Volk*, emprender la partida, enfrentar al “enemigo judío-marxista”, defender las fronteras y afirmar el lugar del pueblo ario en el mundo. Su misión es realizar el ideal de salvación, vencer al “enemigo” e instaurar el dominio del “Reich de los mil años”. Para Hitler, el líder no debe ser un intelectual sino un psicólogo práctico y un organizador de hombres para la conquista político-militar (Sabine, 1975: 645).

El modelo básico del héroe nazi es el del guerrero, cuyas características se buscan tanto en la mitología germánica como en la literatura y la historia alemanas. Se recupera la creencia germánica del valor fundamental del guerrero dentro de la sociedad, haciéndose énfasis, únicamente, en el aspecto belicoso del arquetipo.

El sistema ideológico del nacionalsocialismo se estructuró teniendo a la teoría racial como su centro. El racismo fue la expresión fundamental de la ideología nazi, sus conceptos esenciales y la idea mesiánica de su misión universal se basaron en la “lucha de razas” y la supuesta misión histórica de la raza aria. El nacionalsocialismo convirtió a los arios en la raza fundadora, la creadora original de la cultura:

Todo lo que actualmente admiramos sobre la Tierra en la ciencia, en el arte, en la técnica y en las invenciones son nada más el producto creativo de unos cuantos pueblos o quizás originalmente de una raza (Hitler, 1942: 374).

La decadencia de la humanidad se debe, según Hitler, a la mezcla de razas: “Todas las grandes culturas del pasado perecieron solamente porque la raza originalmente creadora se envenenó por el cruce con razas inferiores” (*ibidem*: 375). La “raza aria” aparece confrontada con “su enemiga: la judía”.

“La anti-raza parasitaria –escribe Alfred Rosenberg, ideólogo del nazismo– es la creadora de los venenos modernos: el marxismo, la democracia, el capitalismo y las finanzas, el intelectualismo estéril, los ideales afeminados del amor y la humildad” (en Sabine, 1975: 647; *cf.* Hitler, 1942: vol. I, cap. 11: 387-405).

Así vistas las cosas, la solución a los problemas de la humanidad radicaría en dos cuestiones: 1) “reconstituir la pureza racial aria” y 2) “exterminar al enemigo judío”: “Es necesario acabar con las impurezas raciales y, sobre todo, con la raza destructora, causante principal del desorden al que nos hemos sometido” (*cf.* Hitler, 1942: vol. I, cap. 11: 367-405). La doctrina racista de Hitler divide al mundo en tres grandes grupos raciales:

- 1) la raza aria, creadora de la cultura,
- 2) las razas consideradas inferiores, portadoras de la cultura aria y
- 3) la judía, definida como la “destructora de la cultura” (*ibidem*: 376-377).

El racismo nazi tiene su origen en las diversas teorías racistas europeas del siglo XVIII y XIX. Robert Nisbet (1991: 399), siguiendo la argumentación de George L. Mosse, muestra cómo algunas ideas de la Ilustración allanaron el camino al racismo: “La fusión de estas dos obsesiones del Siglo de las Luces –la ciencia y la superioridad greco-romana– ayudó a popularizar la utilización de medidas ‘científicas’ y otras pruebas en la determinación de cuáles eran los pueblos modernos más parecidos a los clásicos, y cuáles eran los menos parecidos y, por tanto, los más atrasados” (*cf.* Liauzu, 1992: 40).

La obra de mayor influencia en el racismo europeo fue la del francés Joseph Arthur Gobineau: *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas (1853-1855)* (*cf.* Gobineau, 1973: 41-192). En ésta expone su idea principal, sosteniendo que el factor determinante del desarrollo histórico es el de la raza:

Y así, de inducción en inducción, tuve que impregnarme de la evidencia de que el problema étnico domina sobre los otros problemas de la historia, que tiene la clave de éstos y que la desigualdad de las razas, cuya fusión constituye una nación, basta para explicar todo el encadenamiento del destino de los pueblos (*ibidem*: 45).

Curiosamente, fue también en este aspecto que Hitler plagió a Gobineau, pues su obra está regida por criterios semejantes de arbitrariedad argumental, mezclando groseros prejuicios con enunciados abstractos que nunca se demuestran o explican y con ejemplos de la historia que han sido deformados

por completo para ser presentados como evidencias irrefutables. Siguiendo esa línea de razonamiento, la ficción racista del nazismo se convierte en una biologización de la historia. De acuerdo con esa lógica: todo progreso social tiene lugar mediante una lucha por la supervivencia en la que los más aptos son seleccionados y los más débiles exterminados. La lucha se produce en lo exterior, entre las razas y culturas, “que expresan sus naturalezas inherentes y distintas entre sí” y con el interior de la raza, cuando se separa a la élite de la masa.⁹ Las consecuencias que Hitler (1942: 167) deducía de esta teoría eran todavía más terribles puesto que eso le permitía justificar el genocidio, presentándolo como una “contribución necesaria de la sociedad a las leyes inapelables de la naturaleza” y, de tal manera, anticipándose a ella, se exterminaría a “los débiles”: “llegaría el tiempo en que la vida en este mundo tendría que serles negada a tales gentes”. La manifestación más terrible del racismo hitleriano fue la idea de la “solución final”, la justificación del genocidio, la idea siniestra de la eliminación de las “razas enemigas”. El racismo nazi suponía un doble sentido: además de afirmar la supuesta superioridad aria, era, simultáneamente, la versión más exacerbada del antisemitismo. El nazismo se nutrió con toda clase de falacias que se fueron acumulando en la larga historia del antisemitismo europeo.

En el nazismo, mito territorial se asocia con el mito del héroe guerrero, cuya misión es la de proteger al territorio colectivo. Dentro del discurso mítico, el territorio se considera como un espacio sagrado, como el más valioso regalo de los dioses nacionales a la comunidad. Es el símbolo por excelencia de la nación. De ahí que el paso lógico consecuente para redondear el mito nazi fue el de identificar a la raza y al Estado con el territorio. De tal suerte, los reclamos territoriales que dieron origen a la guerra y la invasión nazi de Europa, fueron elevados a la dimensión de justicia trascendente.

En el mito racial del nazismo, el culto a la nación y el culto al héroe fueron el punto de partida simbólico para convertir al Estado nacionalsocialista en una especie de ente absoluto donde el individuo era minimizado y subordinado a los fines de una patria idealizada que se situaba por encima de los individuos concretos y era considerada “la voluntad objetiva que lo trasciende y lo eleva”.

El discurso político del nazismo fue accesible a todas las clases sociales y logró atraerlas a sus filas. Utilizó un lenguaje que se dirigía a los sentimientos instintivos comunes y que penetraba en aquellos puntos clave donde la con-

⁹ Himmler escogía a los miembros de las SS por fotografía, siguiendo criterios raciales.

ciencia era susceptible de confundirse, ahí donde podía ser intimidada y seducida, ahí donde se la podía hacer cómplice de la enfermedad social.

EPÍLOGO

La persistente continuidad del mito escatológico en el presente, da cuenta de su raíz profunda, da cuenta de que, hoy mismo, y aún en el futuro próximo, continuará siendo una influencia sustantiva en el pensamiento político, tal como las guerras de fin del siglo XX e inicio del XXI, con sus justificaciones trascendentes, pseudoreligiosas y maniqueas, oponiendo radicalmente “el bien” y “el mal” y pretendiendo “salvar al mundo”, lo muestran trágicamente.

REFERENCIAS

ARENDETT, HANNA

1987 *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza Editorial, Madrid.

BLOCH, ERNST

1968 *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*. Editorial Ciencia Nueva, Madrid.

BOYCE, MARY (ED. Y TRAD.)

1990 *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*. The University of Chicago Press, Chicago.

BRAUDEL, FERNAND

1973 *Las civilizaciones actuales*. Tecnos, Madrid.

CAMPBELL, JOSEPH

1989 *Las máscaras de Dios. Mitología occidental*. Alianza Editorial, Madrid.

1991 *The Masks of God. Occidental Mythology*. Penguin Arcano, New York.

CANETTI, ELÍAS

1981 *Masa y poder*. Muchnik Editores, Barcelona.

CASSIRER, ERNST

1968 *El mito del Estado*. Fondo de Cultura Económica, México.

COHN, NORMAN

1981 *En pos del milenio*. Alianza Editorial, Madrid.

ELIADE, MIRCEA

1979 *Lo sagrado y lo profano*. Guadarrama, Barcelona.

1989 *Imágenes y símbolos*. Taurus, Madrid.

1994 *Mito y realidad*. Editorial Labor, Barcelona.

FURET, FRANÇOIS

1980 *Pensar la revolución*. Ediciones Petrel, Barcelona.

GOBINEAU, JOSEP A.

1973 *Escritos políticos*. Editorial Extemporáneos, México.

HEGEL, FRIEDRICH

1989 *Lecciones de la filosofía de la historia universal*. Alianza Editorial, Madrid.

HEIDEGGER, MARTÍN

1979 *¿Qué es metafísica?* Siglo Veinte, Buenos Aires.

HITLER, ADOLFO

1942 *Mi lucha*. Publicaciones Herrerías, México.

MARX, KARL Y F. ENGELS

1973 *Obras escogidas en tres tomos*. Tomos I y III, Editorial Progreso, Moscú.

LE GOFF, JACQUES

1991 *El orden de la memoria*. Paidós, Barcelona.

LENK, KURT

1987 *Teoría de la revolución*. Anagrama, Barcelona.

LIAUZU, CLAUDE

1992 *Race et civilization*. Syros, Paris.

NISBET, ROBERT

1991 *Historia de la idea de progreso*. Gedisa, Barcelona.

RÉAU, LOUIS

1996 *Iconografía del la Biblia, Nuevo Testamento*. Ediciones del Serbal, Barcelona.

ROSDOLSKY, ROMAN

1978 *Génesis y estructura de El capital de Marx*. Siglo Veintiuno Editores, México.

ROSENBERG, ALFRED

1939 *Der Mythos des 20 Jahrhunderts*. Hoheneichen-Verlag, München.

RUBEL, MAXIMILIEN

1972 *Crónica de Marx*. Anagrama, Barcelona.

SABINE, GEORGE H.

1975 *Historia de la teoría política*. Fondo de Cultura Económica, México.

SIRONNEAU, JEAN PIERRE

s.f. *El retorno del mito y lo imaginario sociopolítico*. Edición mimeográfica, traducción de Jacques Gabayet, México.

TALMON, JACOB LEIB

1969 *Mesianismo político*. Aguilar, México.

TOYNBEE, ARNOLD

1980 *Estudio de la historia*. Alianza Editorial, Madrid.

VARENNE, JEAN

1989 *Zoroastro*. Edaf, Madrid.

WESSELL, JR., LEONARD P.

1984 *Prometeus Bound, The Mythic Structure of Karl Marx's Scientific Thinking*. Louisiana State University Press, Baton Rouge and London.

