

### Abstract

En este trabajo se traza un bosquejo de la presente situación intelectual, caracterizada como relativización de la racionalidad, y sus consecuencias: el llamado multiculturalismo y la incertidumbre e indefensión de principios cognoscitivos y éticos. Se sugiere reafirmar la posición universalista del estudioso latinoamericano y revisar el concepto de cultura europea.

In this paper the author presents a description of the intellectual climate of the times. He finds it characterized by the relativization of rationality. Its consequences are so-called multiculturalism and the uncertainty and defenselessness of cognitive and ethical principles. Some suggestions address the position of Latinamerican thought and the concept of European culture.

Sin juramento me creerán que quisiera presentarles una exposición grata para todos. Pero he de incursionar en materias que tocan a creencias entrañables, y aunque trataré de abordarlas con todo el tacto compatible con la veracidad, no podré evitar supuestos y conclusiones que, en uno u otro punto, seguramente irritarán a algunos. Ténganme a bien que en ello, precisamente, se manifiesta mi respeto a la inteligencia y al tiempo de atención que generosamente me brindan.

1. Las corrientes del pensamiento contemporáneo son múltiples, revueltas y contradictorias. En esta exposición trataré de identificar someramente *una* de ellas, la autorestricción de la razón moderna, con sus secuelas nivelatorias y antijerárquicas, y de hacer un breve examen crítico de una de sus consecuencias, el programa multiculturalista. El destino del racionalismo, o de la modernidad, está marcado por su ingénita tendencia a la suspensión crítica, e incesante reconstrucción, de sus propias posiciones. La acentuación de su vertiente escéptica, o analítica, ha llevado, en la llamada postmodernidad, a una mayor relativización del conocimiento científico y de los principios de la razón, y consecuentemente a una abstención del juicio en materias que tocan a las religiones, mitologías tradicionales y creencias populares, inclusive lo que hasta hace poco se clasificaba como supersticiones. Este desarrollo ha devuelto autoridad a esas múltiples creencias, pero también las ha nivelado, pues la razón se ha prohibido intervenir favoreciendo determinadas cosmovisiones o estableciendo una jerarquía de las religiones, y más aún, sostener la verdad exclusiva de una de ellas. Surge así la apariencia, y, a su vera, el ideal, de una igualitaria comunidad de todas las culturas, o sea, el multiculturalismo. Esta perspectiva gnoseológica y ético-política, sostendré, es ilusoria. La discriminación epistemológica y cultural es inevitable, y es de rigor pensarla resueltamente. El trabajo de las humanidades, aunque incluye con frecuencia motivaciones contradictorias, sigue siendo el de la razón ilustrada, en la tradición, ya no geográfica o racialmente limitada, de Occidente. Es un trabajo de constitutiva dificultad, hoy más notoria que nunca, pues supone sostener a la vez la duda y la certeza, la inquietud renovadora y la razonable seguridad de saber a qué atenerse. Corresponde la inestabilidad de la razón a la incesante creatividad del arte occidental, que, representando las innumerables figuras de la objetividad, ironiza, y transitoriamente desautoriza, todas sus formas matrices en la dialéctica de los estilos. Nuestros estudios van sumidos en este vasto proceso y comparten sus tensiones.

2. La aclaración de las circunstancias, personales o públicas, es ejercicio cotidiano de todos, emblematizable en la diaria lectura de la correspondencia y del periódico, o sus equivalentes. ¿Qué está ocurriendo? ¿Cómo andan las cosas? Al levantarse, saca uno la cabeza por la ventana para determinar qué aires corren. Convengamos en que esta inquietud de saber es parte constitutiva del vivir.

Es natural que la necesidad de orientarnos y actuar de acuerdo a nuestros fines en la complejísima y cambiante circunstancia de nuestra existencia colectiva, nos lleve a buscar anticipaciones de su desarrollo, generalizaciones hipotéticas que permitan comprender mejor lo que está pasando y, siquiera en pequeña medida, predecir lo que viene. Los diagnósticos de la época en que se vive son ocupación continua del pensamiento occidental desde el siglo dieciocho. Frases hechas y expresiones de moda hoy como "la edad postmoderna", "el fin de la historia", "el capitalismo tardío", "la era del conflicto de las civilizaciones", "el proceso de la globalización económica", o, en otro plano, "el fin de la era del logocentrismo", son sólo algunas de las fórmulas de las últimas décadas que quieren cifrar un diagnóstico del presente. Apenas

dichas, se convierten ellas mismas en parte de la circunstancia que nos rodea y corre. Es más, son a la vez diagnóstico y síntoma, algo dicho como desde fuera de la circunstancia, que parece ser, sin embargo, sólo la más reciente palpación de ésta. Ensayaré hoy una mínima, y mínimamente nueva, descripción diagnóstica y sintética del momento que vivimos, retrocediendo, como es de rigor, un paso más, tomando un grado metacrítico más de distancia, y viendo a los diagnósticos disponibles como parte de la situación intelectual que quieren conceptualizar. Me abstendré de intentar la predicción del futuro. Ha habido en el siglo que termina tantas y tan variadas profecías apocalípticas que resulta prudente evitarlas. La sensación de estar en un momento crítico, o la convicción absoluta de encontrarse ante la inminencia de un vuelco salvador, en los comienzos de una nueva era, o en pronunciado descenso de decadencia (que nos han brindado algunos de los pensadores contemporáneos más influyentes), son quizás más que nada manifestaciones del poder de ciertas imágenes arquetípicas del destino colectivo, recurrentes en nuestra historia y de origen incierto.

Quiero destacar hoy un aspecto más bien formal del proceso en que, al parecer, vamos sumidos. Presentaré primero unas muestras que, aunque triviales, precisamente por eso tengo por altamente sintomáticas de la tendencia autodisolutiva, entrópica, de la razón, entendida ésta como el órgano de la objetividad y de la crítica. Advierto que no veo esta tendencia como todo el proceso de la razón en la modernidad, sino sólo como una proclividad constitutiva.

3. En una publicación universitaria norteamericana de comienzos de este año, destinada a dar noticia a la propia comunidad académica de novedades en los estudios humanísticos y las ciencias naturales, me topé con un pasaje, casual, de valor sintomático. Trata allí un artículo de las preocupaciones ecológicas de teólogos y autoridades religiosas varias, destacándose, entre otras, las actividades pro-ambientales del Dalai Lama. El pasaje que llamó mi atención es éste: "El estudioso del Budismo, Robert Thurman, de Columbia University, dice que el Dalai Lama se ha dedicado persistentemente al activismo ecológico y tiene gran interés en unir los esfuerzos de religiosos y científicos. Aun ha llegado a expresar el deseo, dice Thurman, de ser reencarnado como un naturalista." (2) Leído esto, pensé: en otra publicación, en otro contexto, en otra década, tal vez en otro país, la última frase parecería irónica, hasta sarcástica. No así, en absoluto, en un órgano académico oficial estadounidense, en el clima de lo correcto que define este característico tipo de discurso universitario, celebratorio y de una inspiración retórica de solidaridad universal. (La vaga, pero intensa norma de lo "políticamente correcto", de los últimos dos decenios —la comentaré brevemente más adelante—, es no tanto una caricatura como una suerte de perversión doctrinaria de esta ética de la expresión.) Pero la norma del discurso correcto, y, consecuentemente, de la interpretación, operante en este caso, no se limita a contextos más o menos oficiales. Es general de la mentalidad culta de hoy en Norteamérica, y sus orígenes no son recientes. Por cierto que tal disposición intelectual no es exclusiva de la cultura anglosajona, pero me parece eminente en ella.

4. En esta mínima expresión periodística se manifiesta, a mi juicio, la vasta situación intelectual de hoy en lo que se llama la cultura de Occidente. Usaré esta denominación para evocar a bulto el tema de fondo de mis reflexiones, y tendré a esta cultura por la nuestra, pero en el curso de ellas iré problematizando estos conceptos tradicionales.

Contra la opinión de Paul de Man, de que el carácter irónico o no irónico de un discurso es siempre indecible, pienso que sin signos adicionales ad hoc, no es posible, en el contexto en que surge el texto que cité, darle una significación irónica. La convención de ética intelectual que ordena un fundamental respeto a aquellas creencias religiosas ajenas que gozan de algún sostén colectivo, es parte hoy del sistema de los principios de la conducta discursiva pública culta, del "estilo" correcto, cuya ruptura parecerá una suerte de agramaticalidad culpable.

Cuán diferente la norma de otros tiempos y culturas. Con soltura ironiza Cervantes, en el Quijote, "los milagros de Mahoma", recogiendo uno de los muchos lugares comunes que incluye en su obra, caros a su público. Si bien está esta referencia irónica a su vez sometida a la menos obvia, reflexiva y profunda ironía cervantina, no hay duda de que prima facie hay que leerla como sarcasmo y burla. También con respecto al carácter de esta alusión hay certeza interpretativa, aunque la norma que la autoriza, la de la convicción religiosa exclusiva e intolerante, es la opuesta a la que determina la citada frase no irónica sobre perspectivas de reencarnación. Hay, sin duda, ironías dudosas, como, en general, expresiones ambiguas e irresolubles. Pero las hay inequívocas. La ironía cervantina que he citado es tan inequívoca como la de Voltaire cuando, con opuesto designio ideológico, escribe "notre sainte mère, l'Église".

En estas tres frases que he recogido casualmente, se puede apreciar el camino de la razón occidental, desde el clima contrarreformista que rodea a Cervantes, pasando por la Ilustración

de los "philosophes", despectiva de todas las religiones populares, en especial, claro, la judío-cristiana y, sobre todo, la católica, hasta el momento presente, en que una norma de democratización espiritual, o de igualdad de derechos, concede similar dignidad a toda creencia sostenida por una comunidad humana.

5. La actitud que se manifiesta en esas líneas acerca del Dalai Lama es la de una radical imparcialidad. Se menciona la creencia ajena sin juzgarla bajo los supuestos propios. Hay además, en expresiones como ésta, simpatía o respeto por el otro, pero, sobre todo, el abstenerse de juzgar. El espíritu de la norma de abstención que nos ocupa tiene algo del "ignoramus ignorabimus" de un agnosticismo cálido. Es la posición de que nada sabemos a ciencia cierta más allá de los límites de la experiencia mundana. La de que todo lo pensable es, en algún sentido, posible, aunque en rigor incognoscible si se trata de entidades transcendentales. La autocrítica de la razón se pone límites y abre campo a la fe, y se hace así imposible dar racionalmente rango superior a una fe sobre otra. Vemos, pues, que el espíritu de esta actitud está prefigurado en la filosofía de Kant, aunque sería un error, creo, pensar que este desarrollo se debe a su influencia, o a la de cualquier otro individuo, grupo o escuela. Kant encarna eminentemente ese momento en que la Ilustración, madura, empieza a autodesmontarse, la razón misma a poner límites al racionalismo, y a abrir el espacio de la experiencia romántica.

Consecuente con su fundamento racionalista, el espíritu de la ciencia moderna ha llegado a contribuir a esta abstención del juicio acerca de los dogmas religiosos. El dogma es, después de todo, una tesis sobre la realidad, y, si bien la ciencia no la aceptará sin pruebas, y sin la posibilidad de probarla no la aceptará como tesis científica, tampoco sin ellas podrá rechazarla como vaga posibilidad teórica, a menos que sea lógicamente incoherente. Se oye a epistemólogos repetir que sólo una parte de la realidad es accesible a nuestros métodos científicos. Y ello parece legitimar otros modos de supuesto conocimiento. Se recordará que, desde Bergson, este argumento es frecuente en la filosofía contemporánea, y fundamental en la de Heidegger y sus seguidores.

La reducción de la esfera de validez de la ciencia, la relativización del conocimiento científico, es una corriente que ha ido creciendo, paradójicamente, con el progreso mismo de la ciencia. Permítanme dar otro ejemplo, también esta vez sacado de la esfera de los medios de divulgación, y más viejo que el primero. En una serie británica de divulgación científica para la televisión, de alrededor de 1970, los autores presentaron diversas tradiciones de la medicina humana. Por su fuerza sintomática quedó en mi memoria el programa dedicado a prácticas curanderas del África subecuatorial. Aparecía allí un cincuentón de raza negra, en harapos y de viva mirada, que cargaba con unos sacos y se sentaba bajo un árbol al borde de un camino polvoriento. Se entendía que ésta era la seña de que abría su consulta médica de la jornada. Parecía limitarse ésta a responder, con sí o no, a preguntas de los pacientes acerca de la efectividad de determinados remedios para sus males. El método de este médico para decidir esos dilemas consistía en lo siguiente. Extraía de los sacos que lo rodeaban unos pollitos. Elegía uno y abriéndole el pico le administraba con una pipeta una dosis de líquido que, según se explicaba, era un veneno. Lo soltaba y el animalito daba unos pasos, se tambaleaba y sobrevivía, o se tumbaba y quedaba inmóvil. Según esto, el médico hacía gestos afirmativos o negativos hacia el paciente que lo consultaba.

Hasta aquí, se podía tener el espectáculo por una pieza de folklore, semejante a las que pueden ser observadas en muchos otros lugares de la tierra, y no necesariamente representativa de la medicina tradicional africana, y menos de aquellas tradiciones terapéuticas populares que la ciencia puede revalidar. Si el espectador era lo que hoy se designaría como un tipo anticuado, musitaría algo acerca del "atraso" de esos pueblos. Pero el relator del programa, un médico inglés, aparecía entonces dirigiéndose al público con la pregunta de si podía hablarse de la superioridad de la medicina occidental sobre estas tradiciones africanas; a lo cual respondía, con alguna vacilación, que cierta superioridad se manifestaba en el hecho de que la medicina occidental evoluciona constantemente, mientras medicinas tradicionales, como ésta africana, son estáticas.

En esta flemática comparación de primitivas prácticas curanderiles con la medicina moderna, hay, claro, no poco de la característica afectación del esnobismo británico. Pero sería un error desconocer que por este programa televisivo de hace treinta años circula el mismo aire de deliberada imparcialidad que encontramos en el artículo de 1999 que cité al comenzar.

Visto superficialmente, parece tratarse del giro antieurocéntrico, pro-marginal, tercermundista, pro-multicultural, simpatizante con la rebelión de los subalternos y con el fortalecimiento de las minorías étnicas, que ha crecido en la ideología política —bien entendido, en la ideología

política europea, occidental— de la segunda mitad del siglo. Pero el proceso intelectual que estamos tratando de esbozar no puede reducirse a los desarrollos político-sociales de la hora, aunque, obviamente, uno y otros muestran estructuras análogas y acaso provengan de fuentes comunes. Ya aludí al pensamiento kantiano para evocar etapas más remotas de la lógica de este proceso, que se articula con fuerza en la obra de autores pre- y postrománticos como Hamann, Herder o Kierkegaard. Bella imagen de la inclinación antidogmática y autodisolutiva de la razón ilustrada nos da, dicho sea de paso, el padre Feijóo en el ensayo sobre la campana de Velilla, que se encuentra en su *Teatro crítico universal*. Pero, limitándonos a eventos intelectuales del siglo veinte, recordemos la publicación, hace ya casi cuarenta años, del libro de Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (3). Esta obra ha obtenido una difusión extraordinaria, y con su idea del "paradigm change", o sea, la remoción de paradigmas dominantes en la evolución de las ciencias, ha dejado una marca en la terminología general del discurso culto. Y es que la teoría de Kuhn acierta a dar forma aparentemente técnica al anhelo de relativización de la validez de la ciencia moderna al que ya he aludido y que determina tantas expresiones del pensamiento romántico y neorromántico. Idea central de este texto de Kuhn es que los resultados de la investigación científica, las proposiciones de la ciencia, sólo tienen validez relativa y transitoria, a saber, dentro de los parámetros, históricamente desplazables, de un paradigma básico, cuya vigencia, o función dominante sobre la investigación, surge o desaparece sin que ello pueda explicarse del todo racionalmente. No habría una verdad científica objetiva, transhistórica, transcultural, sino sólo verdades relativas a un determinado paradigma y, por extensión, a una época o cultura. Es comprensible que se asocie a esta teoría con la más amplia concepción historicista de las "epistemes", de Foucault, otro proyecto contemporáneo de relativización del saber. (El relativismo, enseña Husserl, en los Prolegómenos de las *Investigaciones lógicas*, es un escepticismo, y está sometido a los insuperables paralogismos de éste. Pero el argumento husserliano se ha sumergido en la corriente intelectual del siglo y reaparece sólo muy de tarde en tarde.)

¿No empezamos a reconocer en estos tan varios fenómenos que voy evocando, un además idéntico de relativización e inhibición de la certeza? La ética constitutiva de la racionalidad es ambigua e internamente conflictiva. Un acto de duda sistemática, incredulidad, ironía y disolución de la doxa, parece continuarse sin ruptura en una aceptación resuelta de lo que llega a ser metódicamente probado. Es el recorrido que vemos ejemplarmente en Platón, en Descartes, en Kant, o en Husserl. Pero parece muy natural y propio de la razón volver al primer gesto, el de la duda: ¿puede haber prueba absoluta de nada? Todo fundamento del método y del criterio, y toda evidencia, pueden ser puestos, a su vez, en cuestión. El racionalismo clásico, de Descartes a Wolff, privilegia al acto afirmativo de la razón. También lo hacen otros después, claro está, como de modo extremo Hegel y, más tarde, algunos de los fenomenólogos de la primera mitad del siglo veinte. Pero la tradición antirracionalista del pensamiento romántico ha adquirido, por causas que no puedo tratar de exponer hoy, una gravitación dominante en el pensamiento contemporáneo. Lo que llamamos "irracionalismo" moderno es el exclusivo ejercicio de la fase escéptica de la razón, y el preferir, a la evidencia matemático-experimental, la fuerza del mito, de la intuición artística o de la inspiración retórica. Pero aun este irracionalismo reposa en la ética, esencialmente ambivalente, de la racionalidad. Por eso, este oscilar entre razón lógica y metodológica, por una parte, y razón escéptica, relativista, historicista, con su frecuente acompañamiento de ethos vitalista y voluntarista (piénsese en Nietzsche, James, Ortega, y en el neopragmatismo), por otra, parece ser indecible e insuperable. Lo que quiere decir que no debe temerse de esta dialéctica interna de la razón su eclipse. El riesgo para la razón, para el futuro humano, no reside propiamente en el escepticismo disolutivo a que ella se inclina sin nunca entregarse a él del todo, pues el escepticismo es también autodisolutivo, sino en la cerrazón dogmática, irracional en sentido estricto, que puede apoderarse de un mundo sin certezas racionales.

6. Siguiendo el método metahistórico que ensayo mínimamente aquí, se debería hacer primero una suerte de inventario puramente descriptivo de estos aspectos disolutivos de la cultura del siglo veinte, antes de intentar una explicación de su génesis. Que opere al comienzo la analogía, que no tiene valor explicativo, pero sirve heurísticamente como método de colección de figuras posiblemente significativas. Puesta la atención en el reconocimiento de la identidad estructural de ciertos fenómenos, resalta la similitud de cosas en varios sentidos muy dispares, como la igualación intelectual de las culturas en la obra de C. Lévi-Strauss; el concepto de la intertextualidad o del texto sin límites y omnicomprendido que sería sostén de toda significación; también el "texto" barthiano, sin centro y de infinitud interna; los "rizomas" anárquicos de Deleuze y Guattari; la desconstrucción del orden metafísico de Occidente; la

batalla contra el canon literario tradicional; el nivelatorio y analógico "nuevo historicismo"; tendencias antinaturalistas que descartan el orden biológico en favor de una ilimitada constructividad histórico-cultural de identidades; el eclecticismo estilístico postmodernista; el semihegeliano "fin de la historia del arte", o sea, el fin de una dialéctica de estilos dominantes y normativos; (4) "el fin de las metanarraciones" (5) que jerarquizaban los procesos del devenir histórico; el aparente fin de la validez de la idea de progreso (que S. Jay Gould rechaza también como principio de la evolución biológica) (6). Y, centralmente, tras la previa "muerte de Dios" (Nietzsche), supremo sostén del orden jerárquico, "la muerte del sujeto", de ese yo supuestamente libre que voluntariamente imponía orden, preferencias y jerarquías.

La autonomía del sujeto consciente ha sido desfondada por el inconsciente freudiano, como antes por el océano de la voluntad universal schopenhaueriana, y más tarde por la textualidad universal, en que flotaría difuso el fantasma del yo, recogiendo a veces en sí como nudo ocasional de ese tejido sin límites. Más seriamente, por la psicología y la neurología experimentales, en la tradición del mecanicismo materialista post-cartesiano. Desde otro ángulo, se desubstancializa el sujeto en virtud de la autonomización de la vida del espíritu general hecha por los varios determinismos históricos: la "mano invisible" de Adam Smith, la dialéctica del espíritu universal de Hegel, el materialismo histórico —nociones de la Historia que parecen tener su arquetipo en la divina providencia de la tradición cristiana, vale decir, en una visión anterior a la de la soberanía del individuo racional. Con todo, esta concepción de un espíritu objetivo agente significaba un orden y un sentido del devenir macrohistórico. Pero estas "metanarraciones", como las llama Lyotard, han perdido, según él, su validez en la época "postmoderna", y, con ellas, agregaré, su concepto medular: la idea de progreso. Se desarma así el orden teleológico del acontecer histórico, se diluye el consenso de una meta común de los esfuerzos humanos. No es injustificado conjeturar que esta especie de desánimo escatológico proviene del quizás transitorio agotamiento de la energía histórica de Europa, y del desengaño de sus intelectuales ideologizantes y proféticos, tras el fin, entre trágico y siniestro, de los esfuerzos del siglo por *hacer* la historia, hacer "un hombre nuevo", y en vistas de la destrucción del biotopo terráqueo que causa la empresa de manipular la naturaleza. Pero, como estoy insinuando, sus motivos intelectuales vienen de más lejos.

El carácter compartido por los fenómenos culturales que señalo, contrario al absolutismo fundamentalista del racionalismo clásico, podría también rotularse como anárquico, anómico, antiautoritario, extremamiento en el plano espiritual de las formas de la tradición revolucionaria y democrática moderna. La proliferación del gesto nivelador y antijerárquico es notable en los movimientos intelectuales y artísticos del postestructuralismo y del postmodernismo. Recordemos que es programática en las obras más influyentes de Derrida la inversión de oposiciones binarias jerarquizadas, y su subsecuente nivelación o disolución: palabra hablada y escritura, ingeniero y bricoleur, centro y margen, etc. El postmodernismo rechaza expresamente la separación de una alta cultura y una cultura popular, prosigue la disolución del sistema genérico iniciada en el Romanticismo y favorece un eclecticismo formal y estilístico (7). También el llamado "realismo mágico" (como antes y en general la literatura fantástica) ha representado una subversión de la tiranía limitante del sentido común y la experiencia ordinaria, la disolución de una frontera epistémico-imaginativa. (8)

Conviene insistir en que estas tendencias no son emergencias súbitas y recientes; tienen remotos orígenes. En mucho, son ellas, en efecto, paralelas al largo proceso de la democratización de las sociedades europeas. Piénsese en el devenir general de la literatura de Occidente (como lo sintetiza tan persuasivamente Northrop Frye (9)) y se recordará que ha recorrido también un camino que podemos rotular metafóricamente de democratización —de personajes, objetos, temas y sentimientos. En la novela moderna, vinculada a la imprenta y la difusión del alfabetismo, el hombre común sale de la prisión de lo cómico y se torna protagonista serio. Levantan cabeza en el arte postrenacentista seres que no son dioses, héroes ni santos, y destinos menores y privados empiezan a interesar más que los de imperios. Sentimientos comunes toman el lugar de las altas pasiones de la nobleza. Surge un arte no cómico de lo trivial, de lo feo y hasta de lo perverso. Sade y Baudelaire estetizan los afectos más turbios. Se admite ahora todo tema. Queda atrás la disyuntiva bajtiniana de solemne procesión y jolgorio carnavalesco.

7. Pasemos ahora a una mínima discusión especulativa de las consecuencias de este proceso intelectual de apariencia entrópica. ¿Estamos deslizándonos hacia una suerte de Nirvana intelectual, una nivelación neutralizadora de las ideas y de los ideales, o, más bien, hacia una multiplicación maravillosa de universos espirituales? Atenderé esta vez de preferencia a las implicaciones éticas y políticas.

Hay mucho de atractivo en una perspectiva de descentralización, celebración de la variedad, cultivo de las idiosincrasias, desinhibición de lo propio, desjerarquización, igualdad de la dignidad y del respeto. Parece culminar en ello el ideal renacentista, romántico y liberal de la individualidad. Para que florezca el individuo, es necesaria la tolerancia de muchas formas del pensar y de la conducta que el prejuicio tradicional tiene por anómalas, como lo argumentaron de modo insuperable Wilhelm von Humboldt y John Stuart Mill. ¿No es esto lo que anhelamos, una paz eterna sustentada por la admisión, por la afirmación gozosa de las diferencias y su creatividad ilimitada? Adorno decía, no recuerdo en qué lugar, que las sociedades motejadas de decadentes son las más humanas y precisamente aquéllas en que sería más grato vivir. Y, en una escala colectiva, ¿no auguran postmodernismo y multiculturalismo plenitud de vida autóctona a todos los pueblos y minorías étnicas? ¿No parece razonable ceder al espíritu del tiempo, compartirlo con entusiasmo, promoverlo?

Debemos preguntarnos algunas cosas. ¿Constituyen estas ideales perspectivas empíricamente probables? ¿Es razonable, a la luz de la experiencia histórica pasada y presente, esperar su realización? Cuestión esencial, pues abandonarse a la utopía de lo imposible, es sólo una forma de irresponsabilidad. Luego, ¿se trata en ellos realmente de anhelos universales?. ¿Es ése el estilo de vida que todos quieren? Por último, ¿constituyen las ideas con que pretendemos articular y sustentar estos anhelos una concepción consistente, analíticamente sostenible, o se trata, en ideas como la de completa tolerancia, de vagas imaginaciones a priori irrealizables, algo así como, según Kant, el ideal de la felicidad?

Quiero insinuar que si deseamos promover los ideales de una vida enriquecida y liberada por la diversidad y la tolerancia, tenemos que sacudir energicamente el aparato conceptual con que creemos favorecerlos. Las nociones de cultura en uso son múltiples y vagas en demasía. Y el concepto de una sociedad multicultural no se deja pensar de manera a la vez coherente y relevante. De Marx se puede aprender que el fundamento de una sociedad y de una cultura son las prácticas con que esa comunidad humana asegura su subsistencia material. Ha llegado a definir a la cultura de Occidente un modo de producción en que incesantes avances tecnológicos van íntimamente ligados al desarrollo de la ciencia matemática y experimental. Si no hay hoy alternativa aceptable para esta manera de subsistir, no hay espacio posible, espacio de alguna magnitud significativa, para existir fuera de la cultura tecnológica moderna. Lo que sí es posible es vivir materialmente de esta cultura sin participar en sus fundamentos intelectuales. En alguna medida, todos somos parásitos de las instituciones y usos, y de los saberes institucionalizados, de nuestra tradición, como enseñaba Arnold Gehlen, y no comprendemos del todo su naturaleza y su eficacia, como sostuvo Friedrich von Hayek. Análoga es nuestra relación con nuestro propio cuerpo, cuyo funcionar escapa en su mayor parte a nuestro conocimiento y control. Más aún, cabe practicar las ciencias, y hacer investigación, sin poseer sus fundamentos, una suerte de parasitismo intelectual que preocupó hondamente a Husserl. Pero hay, claro está, grados de este parasitismo, y su forma límite es la de individuos o comunidades que están imposibilitados, o se abstienen, de toda contribución al sostén científico, tecnológico, económico-creativo y cívico de la civilización planetaria de la cual viven. Tales individuos y comunidades eligen, o no pueden más que aceptar, la más extrema dependencia económica y política, y han de sufrir su propio sentimiento de inferioridad y el menosprecio de los otros. Del resentimiento así generado surge no poco del clamor actual por multiculturalismo y autoctonía cultural, que, por lo demás, no emana sólo de las regiones inferiores de la publicidad. Sabemos que un pensador de la grandeza de Unamuno, en uno de sus ex abruptos, tratando de justificar la marginalidad científica y tecnológica de España, llegó a decir, refiriéndose a los pueblos científicamente más avanzados, "¡Que inventen ellos!" Con tal postura se sometería una nación a la inferioridad no sólo política sino, en último término, espiritual.

8. Hay, y podrá lamentarse, señas empíricas muy notorias de la ubicuidad y vitalidad de movimientos y circunstancias opuestas a la tolerancia multicultural. Me refiero, en buena parte de lo que sigue, a hechos conocidos de todos, de frecuente mención en los medios informativos, y de cuya realidad no hay razones para dudar. Lo que sí hay que hacer es sacar las conclusiones que derivan de su existencia y de nuestra reacción, también inequívoca, ante ellos. Sugieren los fenómenos colectivos que mencionaré, que es limitada la capacidad del ser humano para digerir una complejidad ambiental alta, y que la coexistencia de modos diversos de vida da lugar a ambigüedades normativas perturbadoras. El ciudadano medio quiere orientación simple y categórica, y ve en las normas en que se ha criado imperativos de validez universal, por más que en algunos países hoy se le haga decir que son sólo los suyos y relativos. Por ende, la divisa de fortalecer la identidad cultural de cada comunidad, que es

esencial en el ideario multiculturalista, no es en rigor compatible con su también definitoria idea de tolerancia y convivencia pacífica. Para quien cree, sostenido por la doctrina religiosa a que adhiere, que la mujer debe estar sometida a la autoridad del varón, vivir hasta cierto punto reclusa y severamente controlada, a veces bajo pena de muerte para libertades eróticas, dada y ejecutada en la familia y por el honor de ésta, o en su defecto por los poderes públicos, no puede observar con indiferencia que alrededor suyo mujeres de otra fe o de ninguna parezcan, a sus ojos de extraño, hacer lo que les da la gana con sus cuerpos y con sus vidas, dando así un ubicuo ejemplo corruptor a esposas e hijas. Mientras los creyentes de esta tradición más arcaica están en minoría y carecen de poder suficiente, tienen que tragarse esta repugnancia continua de las maneras de la cultura dominante en la sociedad en que viven. Pero si la balanza del poder o de la demografía cambia, podemos esperar transformaciones que en casos extremos serán como aquéllas acerca de cuya realidad, y, por lo tanto, posibilidad, nos ilustra desde hace unos años el Afganistán.

El ideal de la efectiva igualdad legal y moral de los sexos, ha puesto en movimiento una transformación histórica de una radicalidad comparable a la emergencia, emblemáticamente ateniense, de una práctica socialmente aceptada del pensamiento secular, no mítico, racional, o al ejercicio de los derechos del ciudadano, primero varón y selecto, en el estado de derecho de las sociedades democráticas modernas, o a la generalización de una economía no artesanal, industrial —desarrollos sin los cuales el feminismo contemporáneo no sería comprensible. Pero esta transformación, ya considerablemente realizada en algunos países europeos, está todavía lejos de estar asegurada, y más lejos aún de una extensión planetaria. Dicho brevemente: el feminismo es un producto de la cultura occidental moderna, y el multiculturalismo no lo favorece. Vincular su futuro al del mal pensado programa multicultural, parece ser un error substantivo. (10)

La paradoja subyacente aquí es que, al promover la igualdad de todos, y, con ello, de toda convicción, se autoriza el florecer de convicciones, y finalmente de fuerzas sociales, enemigas de la igualdad, la libertad y la tolerancia. Es la fisura ingénita de la idea democrática, nunca resuelta, y ya vista con lucidez y con temor por los padres de la democracia moderna —Rousseau, Madison, Stuart Mill, etc.

En verdad, parecen tener razón quienes sostienen que no puede haber sociedades multiculturales, porque no puede haber concierto social sin normas fundamentales comunes. Lo que puede haber y hay es sociedades en que viven, bajo la norma de la mayoría, grupos que aspiran a otro orden fundamental. Pero ¿no ha sido esta condición de interno conflicto cultural la propia de Occidente en toda la era moderna, y quizás desde un comienzo? Lo que la historia de nuestra cultura muestra en todo momento es el conflicto interno, su condición escindida y agónica, autocrítica y nunca verdaderamente monolítica. Nuestra civilización, celebrada ingenuamente por algunos tradicionalistas como si constituyese una totalidad coherente, "occidental y cristiana", ha sido desde sus comienzos la mezcla inestable de racionalismo clásico y una fe religiosa que, si queremos verla sólo desde un punto de vista histórico y atendiendo a su precisa configuración mitológica primera, sin considerar su inspiración sobrenatural, es el fruto de tradiciones del Oriente cercano. Nuestra cultura de hoy, la de la modernidad, representa el inseguro predominio del racionalismo sobre los elementos mítico-arcaicos de la tradición religiosa. (Este definitorio antagonismo interno, por lo demás, se insinúa ya en la teología medieval, con su esencial impronta de filosofía platónica y aristotélica.) Pero el racionalismo, como indiqué, lleva en sí una tendencia autodestructiva, aguda en estas décadas nuestras. Cargamos dolorosamente con una constitución "multicultural", esquizoide. El multiculturalista contemporáneo sueña a veces con que la admisión en pie de igualdad de muchas culturas y doctrinas va a reducir la tensión ingénita de la nuestra —que en un campo de múltiples antagonismos los conflictos perderán fuerza. No sé si esta posición, que recuerda a la de Lessing, es o no expresión de sabiduría.

No estoy sugiriendo que haya necesidad de diferencias culturales o ideológicas, o raciales, para que emerjan antagonismos de grupos. La constitución y segregación de comunidades beligerantes ha de haber sido una ventaja vital en la prehistoria humana, y como tal estará inscrita en nuestra dotación genética. Pero el que los multiculturalistas atiendan en especial a las culturas como posible fuente de conflictos (que la aceptación del multiculturalismo supuestamente neutralizaría), parece reflejar una experiencia inequívoca. Es fundada convicción de muchos que las religiones tradicionales, y no menos que otras la cristiana, al margen de su significado trascendente para la persona individual, tienden esencialmente a constituirse como fuerzas sociales de civilidad y concordia. No obstante, religiones y cosmovisiones erigidas como identidad espiritual distintiva de una comunidad, al dar sentido

sagrado o trascendente a las luchas de ésta, autorizan una desinhibición extrema de la agresividad. La experiencia histórica indica persistentemente, y hoy con terrible claridad, cuán difícil es la convivencia de grupos en que hay siquiera mínimas diferencias culturales si éstas se convierten en definitorias de la identidad del grupo, aun faltando diferencias perceptibles de raza y de usos económicos y sociales —como entre católicos y protestantes irlandeses; católicos, ortodoxos y musulmanes en los Balcanes; musulmanes y cristianos en el Sudán, en Indonesia; hindúes y musulmanes en Cachemira, etc. Hasta en el paradisíaco Canadá hay rivalidades exasperantes, aunque civilizadas, entre anglófonos y francófonos. Hasta hace unos años, nos tranquilizábamos con la convicción de que todos estos conflictos eran "en último término" económicos y que, superadas las desigualdades socioeconómicas, la paz reinaría. Era una ilusión tan reconfortante como superficialmente pensada. La completa igualdad económica y social no puede ser realizada, y de sus aproximaciones conocidas podemos colegir que, aun si lo fuera, sólo engendraría o agrandaría el resentimiento y el odio de los individuos o los grupos que, con razón o sin ella, se tienen por superiores y, en consecuencia, por injustamente perjudicados con la igualdad impuesta. En ninguna parte parecen haber sido más violentas las explosiones de odio intercultural que en los países que eran socialistas y donde, como es obvio ahora, sólo una represión totalitaria mantenía la paz entre las etnias.

Por otra parte, y confirmando lo precario de las esperanzas multiculturalistas, se advierte que prácticas culturales ajenas que ofenden a la sensibilidad moral dominante no son toleradas ni siquiera en las más liberales y "multiculturales" sociedades contemporáneas. En Estados Unidos se ha prohibido la práctica de ritos sangrientos con animales en ciertas ceremonias religiosas del vudú haitiano, aunque en publicaciones académicas se trata a esta religión con todo el respeto y aun simpatía que merece a sus no creyentes autores la fe de otras comunidades, en especial si menos prósperas. También se ha prohibido en ese país, como se ha hecho recientemente en varios países africanos, hasta ahora con resultados precarios, el popular y sacramentado uso de la mutilación genital de las niñas —uso que un autor inglés, el biólogo Richard Dawkins, en un escrito publicado este año, no vacila en calificar de "bárbaro", adjetivo proscrito por la corriente corrección política (11). (No hace muchos meses defendía esta costumbre, ante periodistas europeos, un jerarca musulmán egipcio, dándola por prescripción islámica, lo que, según informaba esa publicación, muchos teólogos musulmanes rotundamente rechazan (12).) La Corte Suprema de Alemania ha tenido que entrar a decidir hace pocos años que es lícita, ante la Constitución vigente, la prohibición de proceder a rituales de carnívoros turcos, que la mayoría germánica tiene por crueles. En una conferencia de meses pasados, seguro del asentimiento de su audiencia, condenaba un filósofo neoyorquino la costumbre, venerable en ciertas regiones de la India, de que, tras fallecer el marido, se arroje la viuda en las llamas de la pira funeraria. (Entre paréntesis, no he sabido que haya existido equivalente norma, en caso de fallecer primero la mujer, para el viudo.) Aunque estas prácticas pueden ser *comprendidas*, y aun comprendidas como racionales, dentro del contexto sociocultural en que han surgido, como he oído afirmar a un antropólogo norteamericano, ello no cambia en un ápice nuestra abominación de ellas. Por el contrario, nos hace desear la desaparición de toda la cultura que las legitima y hace posibles. ¿Vamos a dejar de condenar los sacrificios humanos o la antropofagia ritual, simplemente porque han sido parte de muchas culturas y parecen serlo todavía en algunas remotas comunidades?

Sí, la diversidad cultural es tolerable, más aún, un enriquecimiento de la vida (y en esto piensa un multiculturalismo sincero, pero superficial) cuando se trata de ideas sin ofensiva significación ético-política, festividades inocentes, expresiones artísticas, indumentarias, deportivas o culinarias, sobre todo si puede mantenerse una protectora distancia física que nos aparte de música a nuestros oídos disonante, decoraciones que nos parecen de horrible gusto, sociabilidad excesivamente ruidosa, etc. Es evidente que esas tensiones existen también dentro de nuestra propia cultura, y que, pese a la programática universalidad del gusto postmodernista, el uno huye desaforado del oratorio barroco como el otro, del rock o del rap. Todo esto es tolerable. Pero la tolerancia termina allí donde lo esencial de una cultura empieza: la distinción del bien y del mal, lo sagrado y lo profano, los valores e ideales constitutivos de una vida histórica.

Vemos con aprobación que se abrazan el Papa y el Gran Rabino, que el patriarca ortodoxo y el arzobispo protestante reciben afectuosamente al bonzo budista e intercambian saludos con el Imán, y que dialogan constructivamente teólogos musulmanes, judíos y cristianos. Pero no podemos olvidar que, para cada uno de ellos, de acuerdo a las teologías que definen sus diferencias, los otros están en el error de la incredulidad, la herejía, o la superstición; que el Dios o el profeta del uno es un hombre extraviado y pernicioso para el otro, o sólo un profeta

menor entre varios; que, según cada uno, la enseñanza de los otros aparta a las almas de su recta conducta o de su salvación eterna. Desde el siglo dieciocho, confían muchos en que el mejoramiento de las condiciones materiales de la vida, el acceso a la educación, una información más amplia y un ambiente de benévola aceptación, van a quitar su aspereza a las diferencias de las religiones. (Se da hoy, dentro de esta corriente optimista, un multiculturalismo insincero, que en el fondo desea la desaparición de las diferencias que ostensiblemente celebra.) Piensan que a más ilustración, menos ortodoxia, y que se llegará tal vez a esa forma de religiosidad a veces tenue, bastante adogmática, subjetiva e inapropiada para dinamizar la agresividad colectiva, que predomina hoy en el norte protestante de la Europa continental, en cuyas universidades, aunque excepcionalmente, se puede ser teólogo cristiano sin creer en la divinidad de Cristo ni en su resurrección y sus milagros. Se espera que el Islam europeo experimentará la Reforma que supuestamente aún no ha tenido. Por el momento, en todo caso, no es fácil decidir en qué dirección se están alterando las convicciones dominantes de estas comunidades. El resentimiento de la distancia social, o de la inferioridad bélico-política, que en muchos casos nada tiene de miseria económica y, por el contrario, no excluye una considerable prosperidad relativa, lleva a las comunidades minoritarias, como a los pueblos menos poderosos, a acentuar su identidad étnica, a regenerar estrechos vínculos con su liderato religioso, y, en sus manifestaciones extremas, por cierto atípicas, a una militancia dispuesta al terrorismo.

9. Condenamos y defendemos insistentemente también aspectos de nuestra propia cultura pasada y presente. Debatimos, por ejemplo, en luchas de signo trágico, en que ambos lados invocan principios para ellos supremos, la legitimidad moral y legal del aborto o de la asistencia para el suicidio. Con pasión extrema se critica nuevamente a la cultura imperial española de la conquista y la colonia, se abomina de la guerra, el racismo, la esclavitud, el fascismo, el estalinismo, aunque también todos éstos han sido convicciones e ideales proclamados y celebrados por intelectuales famosísimos y preclaros, y, por lo general, sostenidos por grandes mayorías populares, en algunos casos hasta hace apenas una o dos generaciones. ¿Podemos abstenernos de juzgar lo que de hecho juzgamos como atrocidades, invocando el principio de la tolerancia de las convicciones y valores ajenos?

De todo esto podemos sacar dos conclusiones: primera, empírica, no estamos dispuestos a aceptar prácticas contrarias a nuestros valores más sagrados, aunque ellas provengan de los valores sagrados de otros; segunda, entre empírica y apriorística, la tolerancia mutua no puede obtenerse mediante la acentuación de las diferencias culturales, sino, por el contrario, mediante su superación o, al menos, neutralización. (Estará ya bien en claro que al menos algunos de los anhelos sostenedores del programa multiculturalista me parecen dignos de todo encomio, pero que creo imprescindible repensar radicalmente ese programa. La orientación ético-política dada por los intelectuales del siglo veinte ha sido contradictoria y, en su mayor parte, profundamente errónea, sin que en ello hayan sido excepción inequívoca los más ilustres. Pero, en una civilización de incesante cambio, no hay alternativa para el esfuerzo crítico-ideológico de quienes cargan con la herencia de las humanidades. Sólo que, por desgracia, este esfuerzo parece querer seguir acogiéndose a las fáciles posiciones que la realidad natural e histórica ha castigado tan severamente. La tarea de revisión analítico-conceptual que la situación exige es enorme, y el primer paso debería ser reconocer esa enormidad.)

La tolerancia es, pensamos muchos, un fruto superior de nuestra cultura. Pero no puede ser llevada al máximo de una neutralidad universal. No todo puede ser tolerado. No las conductas antisociales y destructivas, y no, por cierto, la intolerancia extrema. Tal vez sea imposible establecer a priori el punto en que debe trazarse la línea divisoria de lo tolerable y lo intolerable. Pero la excelencia de una civilización se muestra en la amplitud de su espacio vital, que supone una frontera sabiamente trazada, o sea una máxima tolerancia relativa, la máxima compatible con la salud social. Hay valores de nuestra civilización que no podemos relativizar, y entre ellos está la tolerancia (relativa) misma, que todavía necesita mucho cultivo, corrección y ampliación, pero que ya ha llegado a ser digna de defensa, y que, si acepta indiferente su negación, se expone a sucumbir. Para salvarla, no podemos ceder a la tendencia niveladora de nuestra época. Tenemos que defenderla activamente, y ello supone combatir en el terreno intelectual y moral, aunque debemos respetarlos en el legal, los llamados a la intolerancia del fanático, y condenar dogmatismos agresivos, como el que ha puesto precio a la cabeza de Salman Rushdie y ha hecho asesinar a su traductor japonés, actos que parecen ecos bárbaros de nuestro propio y no tan remoto pasado, violentamente proselitista e inquisitorial. Es imperativo, pues, si queremos promover la liberalidad, rechazar aspectos esenciales de otras culturas así como los atavismos totalitarios de la nuestra. [\(13\)](#).

Generan las corrientes de ideas e ideales de una época algunos tipos de discurso que, conservando una similitud de gesto, una filiación analógica con ellas, terminan por desplegar un sentido inverso al de la concepción originaria. Es el caso de la llamada "corrección política", tema conocidísimo, pero, en mi contexto, significativamente sintomático. Procede ésta, como el ideal multiculturalista, de la relativización, antidogmática, de las autoridades cognoscitivas y axiológicas tradicionales de Occidente, con su secuela escéptica y disolutiva o, al menos, nivelatoria de las diversas culturas y tradiciones, desarrollo que he tratado de esbozar en estas reflexiones. He llamado la atención de Uds. sobre la inconsistencia conceptual de este movimiento escéptico-nivelatorio. Pero su temple de origen es, como señalé, de universal respeto, un ánimo de "fairness", contrario a valoraciones prejuiciadas e injustificables, reservado en el juicio, e intelectualmente abierto y escrupuloso. Lo que, por el contrario, prescribe la "corrección política" son condenaciones sistemáticas, y automáticas, de todos los aspectos hegemónicos del presente y pasado histórico de Occidente, y de su herencia cultural canónica, a la vez que protege, con tabúes de incriticabilidad, conducta y valores de las comunidades marginales, subalternas o minoritarias. Poner en duda las virtudes de éstas, es tenido por impermisible. Sólo es lícito presentar cualquiera inferioridad suya como la propia de víctimas, inmerecida, infligida desde fuera (14). La bandera multiculturalista es entonces enarbolada, o arrebatada, por una corriente doctrinaria que tiene los familiares rasgos de la edificación demagógica. Es verdad que, de la abstención escéptica, se ha pasado en este caso a la afirmación rotunda, ya condenatoria, ya apologética, pero se trata de afirmaciones que no proceden de un ejercicio riguroso de la investigación y del razonar (15). Estas convicciones o pseudoconvicciones "correctas" no son las certezas que podrían llevarnos a una sociabilidad mejor. Más bien, son posturas de pretendida superioridad moral, que favorecen intereses emocionales y económico-sociales de individuos y grupos, y que se tiende a confundir con genuinas pasiones altruistas. De este modo, el clima espiritual que emana de estas fuentes de opinión, lejos de ser emancipatorio, es antilibertario y opresivo —ejemplo menor de cómo la debilidad de la razón, cuando es incapaz de certezas que den fundamento a la vida, da lugar a los dogmatismos de voluntades estrechas. "El sueño de la razón produce monstruos" inscribe Goya en uno de sus grabados. "Soñar", empero, es tanto dormir como ensoñar. ¿Significa este dictum que cuando la razón no vela, desatinos de oscuro origen toman la plaza, o bien que la razón misma, al entregarse a sueños utópicos, engendra proyectos en último término desastrosos? Ambas interpretaciones admiten aplicación a los procesos intelectuales que comento (16).

El bien o el mal de acciones no procede de las ideas que pretenden justificarlas, sino de manantiales más oscuros. La voluntad y la creación de fines y valores son un misterio, hundido en la espesura biológica, de cuyo carácter enigmático apenas nos damos cuenta. Pero sin imágenes y conceptos, las voluntades y las acciones no pueden articularse. Por ello, el trabajo analítico, capaz de desvirtuar la supuesta validez racional de doctrinas inconsistentes, tiene un efecto de inhibición de la pasión atavística, como, en esencia, lo enseñaba Espinoza. Por cierto —lo he estado indicando—, tiene también un efecto inhibitorio para la acción de inclinaciones generosas y solidarias. Igualmente, la experiencia del arte, que opera directamente sobre la imaginación y la sensibilidad, al multiplicar la gama del sentir y las imágenes de posibles vidas, tiende a desbaratar la simplicidad de la voluntad obtusa, como esperaba Schiller de la educación estética, pero, por otra parte, como temía Platón, conspira contra la rectitud de la personalidad heroica. Desde un comienzo han de haber sido tan palpables los riesgos como las promesas del espíritu inquieto.

10. En vista de estas realidades, si se me permite usar esta palabra, podría parecer deseable, como pensaban, desde Hobbes, cabezas de la Ilustración, la final desaparición de todas estas culturas y la comunión de todos en una civilidad de la razón, en que la moral provisional cartesiana, tradicional ella, es reemplazada poco a poco por una ética de fundamento exclusivamente racional, kantiana en la forma, ética que no pocos hoy proponen. Si se enderezare el curso de la razón y se contrarrestare su entropía axiológica y aun gnoseológica, dándose a la vez a sus postulados fuerza política, habría una alternativa para el conflicto cruento de las culturas. Por cierto, se puede observar que, si no todos, al menos algunos hombres y mujeres altamente educados, de todas las razas y proveniencias, comparten un modo de vida y una visión de las cosas determinados por la ética del pensamiento crítico y, agregaré, por la multiplicación de la sensibilidad que procede de la experiencia del arte de Occidente, un arte desprendido de sus raíces míticas. Pero hemos visto que esta ética es inestable, proclive a la disolución de toda certeza. Podemos recordar, además, que el destino de las sociedades no obedece necesariamente al sentir de sus minorías más esclarecidas.

Este futuro sin la diversidad de las culturas y religiones tradicionales es, pues, improbable, y dadas las necesidades espirituales del ser humano, su fe en su destino trascendente y su natural apego a los modos de vida y pensamiento en que se forma, no es, en verdad, una meta razonable. Es más bien de esperar que el incesante proceso histórico de la reinterpretación de los textos sagrados, a que están sometidas, como empresas humanas, todas las teologías (y que en estos mismos días es ejemplificado por la redefinición del infierno que autoriza el Sumo Pontífice), lleve a una feliz convergencia que haga de la multiplicidad cultural un conjunto de diferencias irrelevantes en lo ético. Es argüible que ninguna experiencia religiosa es de por sí hostil a la vitalidad irrestricta de la imaginación y del entendimiento. Por el contrario (en esto me inclino a seguir a Heidegger, a Derrida, a Vattimo (17)), es persuasiva la idea de que, en la revelación religiosa, como quiera que se interprete su génesis, originalmente se abre el mundo y se yergue el espíritu humano. Pero sí son hostiles a la libertad del pensar muchas teologías. Ahora bien, las fuentes de las cambiantes interpretaciones y reformas de los legados religiosos, están no sólo en el raciocinio, sino también en la sensibilidad vital, y en las circunstancias, poco controlables, que contribuyen a determinarla. Y esto ha de temperar nuestros optimismos.

11. Se habrá advertido que ya un análisis tan preliminar como el que estoy haciendo muestra la debilidad del campo semántico de la palabra "cultura", y la inconsistencia de la vaga noción de un orden a la vez seriamente multicultural y tolerante. Ello afecta también, como insinué, al concepto de la cultura occidental, pues bajo ese nombre hay contradicciones constitutivas. Lo de veras distintivo de esta tradición europea, lo que hace que no sea una cultura entre otras, sino una mutación evolucionaria del quehacer humano, es, precisamente, su combatida y autocombatiente dimensión racionalista, en el sentido ancho de esta expresión. Su voluntad ilimitada de conocimiento, su apertura al cambio incesante del pensar, en la ciencia, y de la intuición y la sensibilidad, en el arte. No hay nada "natural", o a priori propio de toda cultura, en la incesante movilidad de la nuestra. Las hay aparentemente estáticas, en que la creatividad parece haber tenido lugar hace siglos o milenios. Pero ellas gozan de una estabilidad y certeza que la nuestra no tiene. La difícilísima y suprema tarea es la de asegurar la continuidad del movimiento sin renunciar a certezas rectoras, sin naufragar en la indiferencia que proviene de un sistemático igualar lo diferente.

Nuestra tradición es lo que parece un oxímoron: una tradición de la inquietud. Cultivar esta tradición es cultivar la creatividad. Ello está íntimamente unido a su voluntad de no resignarse a las circunstancias, sino transformarlas, mejorarlas. ¿No es esto último, precisamente, el espíritu de la técnica que aparta de sí Heidegger y, con él, otros, en uno de esos movimientos antieuropeos que salen de la misma Europa, en una de las dolencias o trances catárticos en que la razón difiere de sí?

12. Llego así a la parte final del curso desmedido, no exento de momentos de angustia, aunque lo quisiera constructivo, de mis reflexiones. ¿Qué de los estudios humanísticos? Querámoslo o no, llevamos sobre las espaldas los inmensos problemas que he tocado. Con razón, sin embargo, me dirán Uds. que no podemos hacernos cargo de ellos dentro de nuestras disciplinas. No son accesibles a un tratamiento técnicamente riguroso. Por una parte, ya tan sólo el conjunto escueto de las obras relevantes y notables del pasado y del presente es inabarcable para el individuo, e inclusive para concretos grupos de estudio. Luego, cada uno de los puntos que he tocado, y todos los que podrían tocarse en relación a ellos, son materia de independientes comunidades de especialistas (antropólogos, politólogos, sociólogos, historiadores de las culturas, de la ciencia, de la filosofía, filósofos de la ciencia, la ética, la epistemología, historiadores y críticos de la literatura, etc., etc.) quienes, al iluminar sus temas, los cubren con montañas de papel o de dígitos y, sin quererlo, los substraen así al conocimiento de la generalidad. También esta creciente fragmentación intelectual del especialismo cada vez más extremo exhibe la figura disolutiva que he mostrado en una variedad de fenómenos culturales contemporáneos, y, como ellos, tiene antecedentes viejos. Si Herder y Schiller se quejaban, doscientos años atrás, del efecto abrumador y desintegrador del aluvión de publicaciones y la subdivisión de las especialidades, hace ya mucho que se ha abandonado el intento de abarcar el mundo intelectual mediante la posesión de todas sus fuentes. Es natural que sienta uno impulsos a descargarse de esta herencia ya opresiva, y busque inspiración en el Nietzsche de *De la utilidad y desventaja de la Historia para la vida*, o en reducciones quasi-hegelianas o quasi-marxistas que parecen eximir del estudio del pasado intelectual porque iría él infartado en el presente, o que se quiera ver ese alivio en la crítica y desconstrucción de la tradición logocéntrica, etc. Está claro que no es eso lo que han hecho Hegel, Marx, Nietzsche o Derrida.

No obstante, los estudios humanísticos a que nos dedicamos son, en su figura específica, una empresa de la modernidad occidental. No pueden substraerse a su general destino, a sus tensiones y paradojas. Verdad es que ello no siempre aflora a la conciencia con que nos empeñamos en nuestra labor. Pero, a veces, entregados al examen minucioso y limitado de un texto, nos asiste la sensación de que estamos tocando las más esenciales cuestiones. No se trata de una ilusión profesional. Quiero señalar un hecho que justifica esa sensación de un significado de alcance mayor dado en la exactitud de lo mínimo. Es el de las implicaciones cognoscitivas y ético-políticas de toda imagen artística. Toda imagen, aun la representación ideológicamente inculcada, involucra un distanciamiento, una comparación entre la imagen y lo ordinariamente vivido o lo irreflexivamente supuesto. Dar forma imaginativa es, entre otras cosas, también objetivar, sopesar, criticar. Es por eso comprensible que existan tradiciones religiosas que prohíben toda representación visual o controlan rigurosamente las imágenes. Pensadores tan dispares como Platón, San Agustín y Rousseau, en algunos de sus pasajes de vena político-moralizante, muestran una manifiesta y comprensible hostilidad contra las artes, perturbadoras de las buenas costumbres. El arte religioso cristiano de algunas épocas, ha tenido, en este sentido, una audacia única, asumiendo empresas de maravillosa libertad y transcendencia. El viaje imaginario del Dante, o una Virgen de Rafael, independientemente de las intenciones de sus creadores y sin llevar otra conceptualización explícita, se apartan de la doctrina autorizada —no abandonando, sino acrecentando, la experiencia de lo sobrenatural. El pensamiento crítico del estudioso de las letras y las artes prosigue y dilata este movimiento de superación y enriquecimiento de la imagen recibida de las cosas. Sin duda proviene de esta constelación, entre otras cosas, la fuerza persistente de los hoy llamados "estudios culturales" y de la crítica ideológica de las artes. Sugiero que es necesario comprender la hondura y antigüedad de esta pulsación de nuestra cultura (18).

13. Habrá extrañado tal vez a algunos de Uds. el que haya dado sin más a la europea por nuestra cultura. Pero puede que las sugerencias que he hecho con respecto al concepto de cultura y de cultura occidental, hayan atenuado la fuerza de esa desaprobación. Es claro que no se trata aquí de una determinación geográfica o racial. Tampoco de cuerpos consagrados de doctrina o formas definitivas de vida o creación, sino precisamente de ese principio de método, de racionalidad y creatividad, cuya esencialidad y riesgo he querido destacar. Esta tradición intelectual, cuyas fuentes remotas son africanas y asiáticas, se nutre hoy de contribuciones que vienen de muchas partes, del Japón o de la India, como también de nuestra América (19). Su carácter emerge con claridad ya en los textos y en las artes plásticas de la Antigüedad clásica. He dicho que es una ética, una disposición del espíritu a considerar sin temor como posible todo lo imaginable o conjeturable, a ejercer con libertad máxima los poderes de la imaginación y la conjetura, y, en su momento no escéptico, a aceptar abiertamente lo que la razón valida. En el libro tercero de *La República* (394d), entre evidencias y perplejidades de la indagación, vuelve el Sócrates platónico a invocar su método, recordando a sus compañeros de diálogo: "A donde nos lleve el viento de la argumentación, allí iremos". Ésa es la mentalidad de que hablo, ésa su actitud fundamental. Y, sin embargo, esta suerte de consigna de la libertad del pensar se encuentra casualmente en medio de la discusión que lleva a concluir que parece necesario proscribir la mejor poesía y expulsarla de la sociedad perfecta. Los riesgos de la razón no son, claro, sólo los de su autodisolución escéptica, sino también los del error.

Los muy citados pronunciamientos antieuropeizantes de Martí, en "Nuestra América" y otros textos, quedan sobreinterpretados si se los toma literalmente como un positivo programa de política educativa y cultural. Es perceptible su carácter retórico (en un buen sentido de la palabra), generosamente hiperbólico, y su voluntad de paradoja alentadora. No podemos proponer coherentemente una cultura de básica inspiración autóctona sostenidos por ideologías liberales o socialistas, y de progreso científico y tecnológico, de la más patente y exclusiva proveniencia europea. Hay, dicho sea de paso, un tipo de intelectual europeo y norteamericano que quiere que ejecutemos para ellos las utopías político-sociales que no pueden realizar en casa, y que, por necesidades de su autoconservación ideológica, quiere vernos a toda costa por "inauténticos" a menos que seamos, en nuestra fisonomía cultural, muy diferentes de sus compatriotas. Tiene eso también algo de la óptica del turista, que busca lo local pintoresco y curioso, aunque sea inesencial en la vida de los pueblos que visita (20).

En cierto sentido, que Uds. concederán e indicó Borges hace mucho, y sin presumir para nosotros excelsas o fundamentales contribuciones, diré aún que los americanos, y en particular los hispanoamericanos, somos europeos en una modalidad privilegiada. La europeidad del inglés, del francés, del alemán, está limitada por sus fuertes tradiciones nacionales, que

constituyen una bendición y un obstáculo. Los norteamericanos, al heredar la cultura británica, han asumido su notoria distancia hacia el pensamiento de la Europa continental, aunque se inclina Norteamérica desde hace décadas a una admirable ampliación de sus fuentes intelectuales. Nosotros, heredando la cultura de España, hemos nacido en una atmósfera capaz de dar fundamento a todas las empresas de la modernidad, pero de cuya estrechez siempre nos ha parecido imperativo salir. Ello nos deja en un estado de disponibilidad y desamarre del pensar, y de mayor libertad en el elegir, y si bien es verdad que nuestra asimilación de esas riquísimas tradiciones no puede ser sino muy fragmentaria y desigual, no es por eso necesariamente superficial. La cabalidad del conocimiento proviene de la experiencia individual de los temas enigmáticos y del poder reanimar la respiración de los textos clásicos, no de la exhaustividad cuantitativa de nuestras lecturas. Garcilaso Inca de la Vega, a quien se suele designar como el primer intelectual hispanoamericano, inaugura, en efecto, una actitud de estudio definitiva del destino espiritual de América. Por una parte, produjo sus escritos de historia americana, en particular *Los comentarios reales de los Incas*, efígie de un mundo ido para siempre, cuya evocación histórico-legendaria asombra. Por otra parte, se dio el Inca a traducir del italiano la obra neoplatónica y metafísica de un sefardí exiliado, los *Diálogos de amor*, de León Hebreo. Esta tan temprana transcendencia, hacia lo indígena y hacia lo europeo general, de la circunstancia hispánica y católica, por un hispanoamericano católico, parecería ser un signo fundador de nuestro destino cultural. Es similar el mundo espiritual que construye la más alta inteligencia, según el juicio generalizado (y que se impone al lector como una iluminación), de los siglos coloniales, Sor Juana Inés de la Cruz. Transida de vida local y provincianismo americano, y en posesión insuperable de la lengua y las letras de España, irrumpe en las inquietudes metafísicas, cosmológicas y naturalistas de la Europa de su siglo, y lo sobrepasa con reflexiones antropológicas, éticas y políticas cuya actualidad no ha terminado. Esta mejicana de oscuro origen y ese mestizo del Perú pueden ser vistos como nuestros modelos intelectuales, la expresión auténtica de una voluntad espiritual que atiende con lucidez a lo que su circunstancia tiene de fatalidad y persiste en su transformación creadora. Si he llamado europea a esta vocación intelectual, pese a lo que tiene de autóctono, es por la fundamentalidad de los principios de inquietud y apertura mental que he recordado, y porque ellos son los que aseguran la inclusividad de un pensar que penetra en lo extraño y puede en gran parte incorporarlo –así los saberes milenarios, lo humano y lo sublime de las culturas tradicionales.

Pero a estas alturas de mi exposición se habrá hecho claro que este nombre, "Europa", si bien prácticamente inevitable, es, además de ambiguo, inesencial, así como es equívoco el rótulo de "cultura" para designar ese complejo, inasible y expansivo torbellino en que se ha ido convirtiendo el viento de que hablaba Platón. Aunque sea remotamente, el temblor que origina puede ser percibido en nuestros estudios más circunscritos. Concluyo diciendo que una consciencia resuelta de estas implicaciones, y la consecuente atención a los grandes temas de la existencia histórica, favorecen a nuestro quehacer y actualizan su sentido.

## Notas

1. Texto de la conferencia que con el título "Reflexiones sobre la situación intelectual y los estudios humanísticos" fue leída el 23 de agosto de 1999 para la inauguración del Décimo Congreso Internacional de la Sociedad Chilena de Estudios Literarios, en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Chile, en Santiago. [volver](#)
2. Valerie Brown, "The Rise of Ecotheology", *21stC*, 3-4, Winter 1999, New York. [volver](#)
3. Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1962. [volver](#)
4. Arthur Danto, *The Philosophical Disenfranchisement of Art*, New York, 1986. [volver](#)
5. Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, París, 1979. [volver](#)

6. S.J. Gould, *Full House*, New York, 1996. [volver](#)

7. Andreas Huyssen, *After the Great Divide*, Indiana U.P., 1986. [volver](#)

8. Por cierto, hay que estar en guardia ante las tentaciones de la analogía y la morfología, llevadas a extremos por Spengler, Ortega, Foucault, Deleuze. Similitudes de forma pueden ser aparentes y casuales, como un rostro en una nube. Pueden ser manifestaciones de una misma fuerza generadora, como el parecido de los animales de una misma variedad, o de fuerzas generadoras varias, como el rojo de la sangre, el de la tinta y el de la rosa. Pueden ser unas causas y efectos de otras, como la huella delatora que deja el pie en la arena mojada. No puedo dejar de insistir en la preliminaridad de toda descripción. He dado deliberadamente no pocos ejemplos, algunos de los cuales serán impertinentes, porque he querido sobre todo hacer tangible una corriente formal de los aires del tiempo. [volver](#)

9. Northrop Frye, *Anatomy of Criticism*, Princeton, 1957. [volver](#)

10. No me ha extrañado encontrar, con posterioridad a mi conferencia, una recién publicada colección de artículos con el título *Is Multiculturalism Bad for Women?*, editado por Susan Moller Okin, profesora de Stanford University (Princeton University Press, 1999). [volver](#)

11. Richard Dawkins, "Foreword", en Susan Blackmore, *The Meme Machine*, Oxford, 1999. [volver](#)

12. *Der Spiegel*, Hamburg, 1998. [volver](#)

13. Sin querer conjurar ahora el laberinto de la Ética, observaré de paso que la intolerancia es una actitud altruista. La pasión fanática de convertir no puede ser vista solamente como expresión de una voluntad de dominio sobre el otro, sino también de salvarlo. El nudo de las motivaciones humanas, a cuya complejidad nos despertó Nietzsche, es inextricable. [volver](#)

14. Podrá pensarse que, al poner a un sujeto bajo la categoría de víctima histórico-política, se tiende a favorecerlo. Lo más probable es que quien asume para sí esta posición, no activará sus energías autocríticas, y se someterá ciegamente a su inferioridad. [volver](#)

15. La historia de las ideas, y en especial la de las recientes, nos enseña que en la vida espiritual de diversas épocas, si no de todas, hay desatinos que asumen la figura de verdades irresistibles para muchas personas y comunidades de las más inteligentes y cultivadas. No es probable que tales falten en el momento presente. Seguramente se nos imponen con su aire de cosa obvia, incuestionable. La popularidad de una posición, aun, pues, entre intelectuales, no es estrictamente un argumento en su favor, y en vista de las experiencias del pasado, ha de ser más bien seña que nos mueva a mayor vigilancia crítica. [volver](#)

16. Las líneas del desarrollo histórico son complejas, se confunden y transmutan. Pese a ello, creo razonable suponer que hay una lógica, transformaciones inteligibles, y no meras analogías inexplicables, en el curso histórico de las ideas. Pero su exploración topa con tenaces confusiones. [volver](#)

17. Jacques Derrida y Gianni Vattimo, editores, *La Religion: Seminaire de Capri*, París, 1996. [volver](#)

18. Pero además, los discursos con que comunicamos nuestros esfuerzos de claridad, apelando al libre asentimiento de los otros, respetan la autonomía intelectual y moral de los destinatarios, y representan por eso un modelo de interacción, de sociabilidad, a la vez libre y civil. No sabemos si algún día lejano una comunidad intelectual más afortunada logrará establecer claridades definitivas en materias gnoseológicas, culturales, éticas y políticas. [volver](#)

19. La denominación de "eurocentrismo", aplicada a actitudes culturales de hoy, es una vacuidad retórica. [volver](#)

20. Así, pensaron también los académicos suecos, y muchos otros europeos, que Borges no era un escritor representativamente hispanoamericano. Pero toda esta conceptualización de autoctonía, originalidad, autenticidad y diferencia, es, si no del todo vacía, altamente problemática. El hispanoamericano, por su historia y circunstancia, no puede dejar de ser diferente. No necesita proponerse ser original (en el sentido corriente de la palabra), lo cual, como meta deliberada, es una imposibilidad, o una perversión de la creatividad. Y no debe creer, soñando en utópicas regresiones, que puede descuidar el aprendizaje de la civilización científico-tecnológica de que vive, la única de la que le cabe esperar poder y futuro. Lo que debe seguir haciendo, y con mayor energía, es entrar a saco en la cultura de las metrópolis, retener todo lo que convenga, cuidar que su adherencia a determinadas escuelas no degenera en el celo estrecho del neófito, cuestionar críticamente hoy doctrinas celebradas que todos comprenderán como insuficientes mañana, y pensar lo propio y lo ajeno con las mejores herramientas disponibles, sea cual fuere su proveniencia, dándose a la creación de las que faltaren. [volver](#)