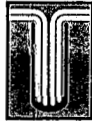


TAURUS



PEREDA

Crítica de la razón arrogante

Cuatro panfletos civiles

¿E s la arrogancia una condición del ser humano o, al contrario y ante todo, una característica de la identidad que se construye a partir de ciertas estructuras culturales y de un modelo de racionalidad que se autoafirma al discriminar a otros que no entiende o desconoce? Sustentada en vastas lecturas y saberes, esta obra expone de manera clara y sucinta las formas de operar del pensamiento cerrado, concluyente, tautológico y autoritario que suele ejercerse en nuestras sociedades, al que el autor denomina "razón arrogante".

El desprecio de la razón de los otros suele conducir, por ejemplo, al prejuicio desmesurado, a la xenofobia, a la desconsideración teórica y a irreflexivos entusiasmos nacionalistas. Frente a tal inventario de males, Carlos Pereda busca abrir paso a un pensar que no se construya sobre la ruina del otro, a un ejercicio de la razón que sopesa y evalúa sin temor a corregirse y cambiar el punto de vista; a una razón que no se autoafirme por vía de desprecio de aquello que ignora o no comprende.

Todo lector, y en especial científicos y humanistas, verdaderas criaturas del pensamiento, encontrarán en esta obra rutas para expandir sus horizontes intelectuales más allá de prejuicios epistémicos y blindajes teóricos.

ISBN 968-19-0501-



49415

9 789681 905064

Carlos Pereda

CRÍTICA

La arrogancia desfigura los mejores pensamientos
y perverte
hasta las prácticas más generosas



TAURUS

Adquisición	_____
Fecha	_____
Procedencia	_____
Clasificación	_____

CARLOS PEREDA

a Nicolás Pereda

CRÍTICA DE LA RAZÓN
ARROGANTE
49415

Cuatro panfletos civiles



BIBLIOTECAS Y ACERVOS
DOCUMENTALES DEL
C.U.C.S.H.

TAURUS
PENSAMIENTO

SIST. 160225

49415

4

Adquisición	
Fecha	Septiembre 01
Procedencia	PL/CC-11
Clasificación	128.33 PER

CRÍTICA DE LA RAZÓN ARROGANTE
© 1998, Carlos Pereda

De esta edición:

© 1999, Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S.A. de C.V.
Av. Universidad 767, Col. del Valle
México, 03100, D.F. Teléfono 688 8966

- Distribuidora y Editora Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S.A.
Calle 80 10-23. Bogotá, Colombia.
- Saptillana S.A.
Torrelaguna, 60-28043. Madrid
- Santillana S.A.; Av. San Felipe 731. Lima.
- Editorial Santillana S.A.
Av. Rómulo Gallegos, Edif. Zulia 1er. piso
Boleíta Nte. Caracas 1071. Venezuela.
- Editorial Santillana S.A.
P.O. Box 5462 Hato Rey, Puerto Rico, 00919.
- Santillana Publishing Company Inc.
2043 N. W. 86 th Avenue Miami, Fl., 33172 USA.
- Ediciones Santillana S.A. (ROU)
Javier de Viana 2350, Montevideo 11200, Uruguay.
- Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S.A.
Beazley 3860, 1437. Buenos Aires.
- Aguilar Chilena de Ediciones Ltda.
Pedro de Valdivia 942. Santiago.
- Santillana de Costa Rica, S.A.
Apdo. Postal 878-1150, San José 1671-2050 Costa Rica.

Primera edición: mayo de 1999

ISBN: 968-19-0506-7

© Diseño de cubierta: Carlos Aguirre

13 27 30000

Impreso en México

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo, por escrito, de la editorial.

128-33
PER

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
PANFLETO I: ESTRATEGIAS DE LAS DOS INCULTURAS	23
1. La arrogancia académica	25
2. La arrogancia anti-académica	29
3. Contra la impotencia	32
PANFLETO II: ¿HAY QUE DEFENDER LA PRIMACÍA DE LA MORAL?	35
1. Un inventario de males	38
2. Final de fiesta de la "arrogancia neutralista"	40
3. Sobre la institución de la moralidad: dos modelos	46
4. La re-moralización del mundo	54
5. Ejemplos (con el propósito de elaborar la distinción entre la moral y el moralismo)	56
6. La "arrogancia normativa homogeneizadora"	78
7. Más razones en contra de esa arrogancia normativa homogeneizadora que es la "arrogancia moralista"	80
8. Pensamiento "aspectal"	84
PANFLETO III: LA IDENTIDAD PERSONAL EN CONFLICTO: EL RECONOCIMIENTO DEL OTRO, ¿TAMBIÉN EN CONFLICTO?	89
1. Algunas características del concepto de identidad personal	92
2. Sobre el operar de la razón arrogante en relación con la identidad personal	98
3. ¿Es prioritaria la identidad formal?	102
4. A partir de las identidades materiales	105
5. Controversias: algunas identidades materiales <i>versus</i> la identidad formal, y viceversa	110
6. Sobre la autenticidad	112

7. Reconocimientos...	116
8. Entrenamiento crítico	119

PANFLETO IV: HISTORIA Y DESPRECIO **133**

1. Empecemos por reunir algunos datos	135
2. Las razones coloniales	140
3. Funcionarios, periodistas, figuras y valores	146
4. De nuevo: contra la impotencia	152

INTRODUCCIÓN

Critica de la razón arrogante, pero ¿qué se entiende por eso?, ¿qué designa una expresión tan ruidosamente pomposa como “razón arrogante”? Por lo pronto, convendría empezar con menos patetismo y, sobre todo, con menos ambición; antes que nada hay que explorar un poco en qué consiste la arrogancia.

Quando atribuimos este vicio pensamos en ciertos rasgos de carácter, un conjunto de creencias y deseos y, por supuesto, varias conductas. Repasemos algunas de ellas. Lo primero que llama la atención en la arrogancia es, simultáneamente, la desmesura en la autoafirmación y en el desprecio por lo que no cae bajo el ámbito de dicho afirmar. Los objetos de este encumbrarse y ese degradar pueden ser... casi cualquier cosa, desde el vestir y las comidas hasta las más refinadas teorías en ciencias naturales o sociales, pasando por unidades mayores como las costumbres, etnias y tradiciones. Porque el yo se puede alabar tanto por sus costosas camisas y corbatas o por ciertas refinadas y difíciles teorizaciones, como por sus amores y odios más abstractos y masivos: odios o amores como los que se prodigan a una nación, a toda su gente. Tanto el distinguido micro-historiador o el hábil sociólogo funcionalista que desdeñan con horror a sus “desencaminados” colegas, pues no comparten sus creencias básicas, como el más burdo nacionalismo o cualquier xenofobia criminal son, en diferentes grados, resultados de alguna arrogancia.

Suele decirse: la persona arrogante “está pagada de sí misma”, de lo que sabe o de lo que puede, sea deportista, car-

pintero o física atómica, y hasta —ya se anotó— puede estar “pagada de sí” por lo que geográficamente es, por ser vasca o paraguaya. No obstante, no todo “pagado de sí”, no cualquier altanería es una forma de la arrogancia. Me puedo ensalzar en demasía, enorgullecerme por una nimiedad como la de ser miembro del club de excursionistas “La trucha” e incluso resultar un insoportable presuntuoso, un descarado “pagado de mí mismo”, sin que por ello tenga que convertir el “mirar por encima del hombro” en mi forma de vida. Porque en la o en el arrogante no sólo encontramos un exceso de autoafirmación y, como contrapartida, un exceso de desprecio, sino que la autoafirmación se configura por medio de esa desestimación general.

Precisamente, un arrogante cree que su meticuloso causar mengua o descrédito, e incluso su subrayado fastidio y hasta su estudiada repugnancia, funcionan ya como suficiente respaldo de la propia nobleza. Dicho de otra manera: cualquier arrogante deja entender que su preeminencia se desprende de su capacidad de negar. Además, tanto el exceso de autoafirmación como de desprecio son sistemáticos. De quien presume mediante el desaire accidental o teniendo en menos el hacer o decir del otro, pero sólo en cierta ocasión, no hay por qué predicar arrogancia. La persona arrogante hace del “engrandecimiento por medio del desechar y envilecer” un aceitado mecanismo que se pone a funcionar al menor estímulo.

Por otra parte, en la arrogancia se desea exhibir la propia superioridad, se le muestra y se le exalta; en algún sentido, podría señalarse que hasta se le escenifica y, a menudo, con lujo de detalles. Teniendo esto en cuenta se compara a la mujer o al hombre arrogantes con el pavo real, a quien le atribuimos una “exhibición” de su plumaje. Indicamos, y con razón: la o el arrogante no hacen más que “pavonearse”, que “pavonear” su pretendida excelencia; en realidad sólo muestran, sin proponérselo claro está, su vana soberbia.

Este sistemático exhibir ventajas o prerrogativas por medio del no menos sistemático degradar a su alrededor posee diversas formas históricas. Pero en cualquiera de ellos se levanta una acariciada y poderosa muralla entre la persona arrogante

y los demás. La o el arrogante procuran separarse y separar; confían con fervor en las claras e indiscutibles jerarquías. De esta manera, no se aceptan más que cómplices: sólo se reconoce a quienes están dispuestos a abrazar sin el menor reparo —o, como se dice, sin chistar— la escala de valores propia de la o el arrogante y, sobre todo, a quienes comparten el enfático menoscabo de todo lo que no está de acuerdo con su creer y desear.

Por eso, en la arrogancia se conforma uno de los dispositivos más eficaces de inmunización en contra de las reales o posibles interpelaciones del otro. Porque la o el arrogante se consideran demasiado por encima de quienes lo cuestionan para vacilar y ponerse a discutir, a dar razones, a ofrecer argumentos. La persona arrogante no oye, ni ve, ni recuerda, ni imagina... más que su supuesta magnificencia, junto con las reales o ficticias minucias que la conforman. Así, en la arrogancia nos embobamos con la ilimitada y siempre creciente posibilidad de desdeñaraquello que no se convierta en un espejo o en un eco.

Encontramos, entonces, un mecanismo que para producir prepotencia usa como material el desprecio, y todo de manera sistemática. Y que se exhibe con estruendo, con el efecto de que la persona arrogante divide el mundo en dos: aquello que participa de su superioridad y el lamentable resto —ay...— que todavía no se ha dado cuenta o es incapaz de reconocer excelencias tan abarcadoras, tan obvias. “¡Qué incompreensión, qué ceguera, qué terquedad me rodean!” es una frase que, no sin altiva repugnancia, la o el arrogante se repiten una y otra vez. Y ello los reconforta y los confirma.

Regreso al punto de partida. ¿Qué tienen que ver estos perfilados rasgos de carácter con algo así como una “razón arrogante”? A veces resulta un ejercicio útil construir con un conjunto más o menos unitario de hábitos de creer y desear ciertos personajes más o menos estilizados: en algún sentido, cualquier modelo de pensamiento quizá no sea otra cosa.

Mi sospecha: los modos de comprendernos a nosotros mismos, a nuestras formas de vida y a la cultura, o mejor, a las culturas en que vivimos, y que nos permiten crecer o nos

déstrozan, con frecuencia han sido y son invadidos por ese personaje que llamo "razón arrogante".

A menudo se trata de una invasión en silencio o, al menos, de efectos poco vistosos y, sin embargo, tenaces. No obstante, hasta ahora no se ha dicho casi nada de esta razón viciosa. Previsiblemente, por "razón arrogante" entiendo una manera de creer, desear, sentir, actuar que se rige por el mecanismo antes expuesto: los desbordes del yo se apoyan en un implacable desdén por el valor del otro y, en general, un tener en menos a todo lo otro. Además, también en la razón arrogante, como en cualquier arrogancia, es desprecio activo por aquello que no pertenece al espacio de la propia validación se formula de manera más o menos sistemática y se exhibe.

Por ello, una de las ocupaciones favoritas de la razón arrogante es seguir ciegamente la regla de la desmesura:

Siempre es bueno más de lo mismo.

Al amparo de esta máxima suele crecer la complacencia propia de cualquier arrogancia. Por ejemplo, guiados por ella tienden a generarse las parcialidades más o menos voraces, el militante tomar partido, los vértigos argumentales y, en el límite; los grupos enmurallados; todas las sectas y nada más que sectas. Sectas: grupos que obstaculizan el paso, hacia adentro, hacia afuera. La razón arrogante es una razón que con avidez no deja de desear "más de lo mismo y nada de lo otro": se autoconfirma sin límites y con igual falta de límites desacredita, difama. Es una forma del espíritu sectario. Más todavía, no hay arrogancia que tarde o temprano no se convierta en secta. Ello no impide, claro, que a veces se trate de la secta de una sola persona, de una persona inmovilizada en sus deseos y creencias; también a solas se puede ser sectario.

Por otra parte, a propósito del sectarismo, recuérdese que ya se anotó que tanto en el desdén teórico del sociólogo o del historiador respecto de sus colegas, como en el práctico del nacionalismo y la xenofobia, está en obra alguna arrogancia. Reitero: tarde o temprano la razón arrogante se descubre como

cultivadora de sectas. Como —algunos ejemplos entre tantos, pero en los pequeños males a veces suelen prefigurarse las semillas de alguna catástrofe— atenderé ciertas fórmulas propias del cultivo de las sectas teóricas. Me refiero a las expresiones —casi mágicas y, también, a menudo perversas— "yo no entiendo", "usted no entiende", por un lado, y "esto es *passé*", "eso es obsoleto", por otro.

De acuerdo; las expresiones "yo no entiendo", "usted no entiende" poseen un uso inocente, para nada sectario; a veces incluso funcionan como una señal de sobria humildad y no revelan más que lo que directamente informan: "no captó el significado de lo que tú dices", "no sé de qué estás hablando; por favor, dímelo de otra manera; explícamelo otra vez". Este uso inocente abunda en cualquier proceso de aprendizaje; tampoco es rara su aparición en las vicisitudes de la vida cotidiana. No obstante, junto a los usos inocentes hay también usos polémicos de esas fórmulas; éstos son característicos de la razón arrogante. Así; cuando se afirma "yo no entiendo" no pocas veces se introduce un gesto de altanero desprecio; en estas ocasiones "yo no entiendo" significa: "esto no se puede entender" e incluso "esto no merece entenderse".

Hace unos años asistí en una universidad inglesa a una charla en la que, al pasar, se afirmaba: "definitivamente, yo no entiendo a Schopenhauer". Esta sencilla oración despertó cuchicheos de aprobación y los esperados aplausos que en esa ocasión confirmaban: "por supuesto, ¿quién puede entender a Schopenhauer?". Dio la casualidad que la misma eminente profesora repitió su conferencia meses después en Heidelberg. Amigos me contaron que al terminar, varios asistentes levantaron la mano y recomendaron bibliografía para que, así, dicha persona por fin pudiese entender a Schopenhauer. Es claro: el uso polémico del "yo no entiendo" requiere de un contexto de complicidad, si es posible de la atmósfera de una secta; de lo contrario pierde su fuerza y hasta —¡qué fiasco!— puede confundirse con su uso inocente.

También cuando se está en medio de una discusión se suele arrojar el "usted no entiende" para negar el posible desacuer-

do, lo que x dice (afirma, propone...) —aquí la variable x puede, por ejemplo, sustituirse por: la historiografía tradicional, el marxismo, el psicoanálisis, la antropología estructural, los estudios culturales, Heidegger, Wittgenstein, la escuela económica de Chicago, la micro-historia, la lingüística generativa, el post-estructuralismo, las ciencias “cognitivas”... — es tan racional, verdadero, compartible, profundo, valioso... que sólo si no se entiende a x se puede dejar de apreciar a x. De esta manera, el “usted no entiende”, o más bien, el “usted no puede entender” funciona como una “cláusula de exclusividad”: ciertos autores o corrientes de pensamiento o maneras de plantear un problema son tan obviamente valiosos, tan lúcidos que de antemano se descarta la posibilidad de que si se les entiende no se esté en acuerdo con ellos o, al menos, no se les admire y... sin límite alguno.

Vayamos a las otras fórmulas mágicas: “esto es *passé*”, “eso es obsoleto” o, con más —aparente— especificidad, “usted se quedó anclado en los setenta”, ¿no se ha dado todavía cuenta en qué año vivimos?” A menudo tales expresiones significan: “no quiero decir que esto sea inadecuado, sino que ya no importa”. Así, la condena es total. Porque se puede discutir si unas opiniones se declaran como falsas o poco valiosas; no, en cambio, si por no conformar más que un vago testimonio de tiempos pasados carecen por completo de interés. Suele todavía elaborarse: como cierta actitud o estrategia ha dejado de tener vigencia urge ir más allá tanto de ellas como de sus opuestos y “deconstruir” todo ese “continente” de afirmaciones y negaciones. La retórica del ir “más allá de” se convierte en esos casos en síntoma de un historicismo barato y ansioso y, a la vez, en una atalaya para despreciar: “nosotros pensamos de manera más radical que...”, pues “nosotros ya estamos de vuelta de la racionalidad, la irracionalidad, el espíritu crítico, el espíritu conservador, la esperanza, la desesperanza, el orden, el desorden, lo global, lo local... o lo que sea”. A partir de esta actitud, esa “radicalidad infinitamente radical” que consiste en “estar de vuelta de... Todo”, no tiene límites.

“Sin límites” —he ahí la clave para entender los usos polémicos de fórmulas como “yo no entiendo”, “usted no me entiende”, o los usos mes turbulentos y dramáticos de “esto es *passé*”, “usted se quedó anclado en los setenta”. En general, he ahí la clave para detectar cualquier arrogancia y toda secta.

Por eso, no sorprenderá que la máxima anti-sectaria por excelencia, la máxima que combate a la razón arrogante y sus vértigos argumentales sea una regla que recuerda la necesidad de limitar las empresas: de no permitir los procesos de absolutización; una máxima que advierte acerca de la falta de medida. Puede formularse de la siguiente manera:

No olvides que cualquier tipo de querencia posee un techo, un límite: más allá de él habita la aridez o la locura; en ambos casos, poco a poco o de súbito, comienza el sinsentido.

El necesario límite de un deseo de “más de lo mismo” implica que para evitar la aridez o la locura tampoco es posible dar marcha atrás y ampararnos en una radicalización de este deseo, de esa querencia: en el terco permanecer “más acá del límite”. Porque tal protegido refugio, también él, comenzaría muy pronto a ser “más de lo mismo”: modos de la aridez o de la locura o, meramente, del sinsentido.

Como en relación con cualquier personaje, la manera más eficaz de presentar a la razón arrogante es mostrarla actuando: seguirla con atención en varios de sus recorridos, de sus invasiones en nuestras vidas. Los desiguales ensayos que siguen conforman algunos —sólo unos pocos— de los escenarios en que ese apreciado personaje que es la razón arrogante suele correr ciertas aventuras más o menos péculares. Me gustaría que merecieran el nombre de “panfletos civiles”.

Con la golpeadora palabra “panfleto” hacemos referencia a un discurso que, con energía, defiende algo y, con no menos energía, también ataca. Un panfleto es un alegato insistente y no pocas veces vértiginoso que impugna, desafía, provoca con pasión. Por eso, cuando se habla de un panfleto se esperan

afirmaciones rotundas y agresivas, un despliegue del punto de vista de la bajeza que ansía imponerse al juicio. En cambio, la educada palabra "civil" nos lleva en la dirección contraria: hacia ambientes de conversada convivencia. Aquí la palabra "civil" busca urbanizar —matizar, sopesar— el panfleto. Se quiere atenuar sus impugnaciones, convertirlas en argumentos. Si el oxímoron no es demasiado pesado, habría que defender: procuro formular "panfletos razonables".

El primer panfleto, el más breve y simple, "Estrategias de las dos inculturas", nos presenta el operar de nuestro personaje, la razón arrogante, en la cultura de la academia y de la anti-academia o "cultura de los intelectuales". En ambos casos nos topamos en América Latina y en general en lengua castellana, con vicios simétricos: el "fervor sucursalero", el "afán de novedades", el "entusiasmo nacionalista", vicios que producen varios analfabetismos que, sin embargo, son para el juicio igualmente suicidas.

Si en este primer panfleto se atiende cómo trabaja la razón arrogante convirtiendo nuestra cultura en dos inculturas —la incultura propia de la arrogancia académica y la que corresponde a la arrogancia anti-académica—, en el segundo panfleto, mucho menos localizado, "¿Hay que defender la primacía de la moral?", se exploran de manera más abstracta algunos problemas que atañen a nuestras normas.

Así, nos enfrentamos con dos modos de operar de la razón arrogante: primero, creer que es posible eliminar las normas y enfrentar el mundo "tal como es", las "cosas mismas". Lo que es otra manera de afirmar: se puede prescindir de una posición, de un punto de vista o, quizá, se puede adoptar el punto de vista de nadie o "arrogancia neutralista". Segundo, una vez vencida esa arrogancia, cuando se descubre que la normatividad impregna nuestras vidas (por ejemplo, si se recuerda que nadie tiene meras creencias, sino que todos levantamos la presunción de que nuestras creencias son verdaderas y que inevitablemente esperamos que cualquier persona, en nuestra situación, debería pensar de esa manera) se tiende a sucumbir en el modo opuesto de operar de la razón arrogante: se redu-

cen o, en el mejor de los casos, se subordinan las normas a ciertas normas (a normas morales, o políticas, o jurídicas...) o "arrogancia normativa homogeneizadora".

A lo largo de este enredado segundo panfleto, uno de los puntos de combate es el vértigo simplificador en la argumentación: la desesperada avidez por reducir la complejidad a unos pocos elementos, el ansia de fijar la atención y no permitir la diversa sospecha que pone en marcha el investigar; en fin, nos encandilamos con la máxima sectaria, con el:

Siempre es bueno más de lo mismo.

El decisivo reconocimiento de sí y de los otros tampoco ha escapado a este vértigo argumental ni, lo que es peor, a los embates de la razón arrogante. Por eso, en el tercer panfleto, "La identidad personal en conflicto, ¿el reconocimiento de los otros también en conflicto?", se atacan varios resbaladizos conceptos sobre la identidad personal y colectiva.

Se ha señalado que el mecanismo propio de cualquier arrogancia consiste en el envanecerse por medio de un negar desproporcionado, y su consecuente no querer oír, su **no mirar en los alrededores lo que me pueda invalidar**. En el cuarto panfleto, "Historia y desprecio", se regresa a la inmediatez y concreción del primero. Esto se hace explorando algunos usos del verbo "ningunear", esa forma tan feroz, y tan nuestra, de la "conjura de silencio" que con entusiasmo se exhibe y, sin darnos del todo cuenta, nos exhibe. Si no me equivoco, estos cuasi panfletos, estos panfletos civiles, estos panfletos razonables, pese a sus diferencias de tema, de forma y de tono, se remiten los unos a los otros como viejos retratos de un álbum de vida de la razón arrogante. Sin duda, ésta ha corrido y correteará aventuras más decisivas, e incluso más cruelmente decisivas. No obstante, espero que las que presento —aventuras como las de sucumbir a la incultura en la academia y en la anti-academia, o las de enredarse en dificultades en torno a las normas y a la identidad tanto personal como colectiva, o aquellas que formulan algunas formas de desconocer esas identidades,

el ninguneo— basten para dibujar el personaje. Y, sobre todo, permitan reflexionar qué pasa con nosotros cuando somos su presa.

Insisto: ¿por qué esa urgencia de una crítica de la razón arrogante? Esta forma del juicio nos atañe a todos. Ha configurado y sigue configurando una tentación frecuente, que desfigura los mejores pensamientos y pervierte hasta las prácticas más generosas. Casi diría, se trata de esa acariciada visita cotidiana que vertiginosamente estrecha la mirada y, haciéndonos creer más o menos invulnerables, desorienta y confunde, sin que la detengan las barreras de profesión, de temas, de credos morales o políticos, ni siquiera de talento. ¿Qué más tranquilizador cuando no se sabe cómo actuar o qué pensar o decir que fruncir el ceño y poner cara de asco?

Además, ¿qué más fácil que, despreciando, vanagloriarse, y si te presionan, hacerte miembro de una secta práctica o teórica, real o virtual?

Se objetará: ¿por qué en una crítica que tiene tanto que ver con el sectarismo no se incluye ningún ataque frontal a las sectas formalmente constituidas? Me excuso pero... con algo hay que empezar. Además, esas sectas son, al menos en teoría, fáciles de percibir. En cualquier caso, se ha convertido en un peligro mayor lo vagamente sectario que se arropa incluso con la pluralidad y hasta con la tolerancia más amable. Ese operar de la razón arrogante aparece cada vez que el metódico y complicado juicio se sustituye por un gesto abarcador que desdeña lo que no me continúa o, de algún modo, me refleja: que elimina lo otro, lo que "no entiendo" o "lo obsoleto". ¡Qué alivio! En el interior de algún vértigo argumental o, quizá, de alguna secta —no importa lo informal y difusa que sea— nos inmunizamos del fervor del vagabundo: del miedo que provoca el complejo y cambiante mundo y, en él, el delicado pero temible ir y venir de las consideraciones que tal vez acaben refutándonos.

La razón arrogante, más bien, la sinrazón arrogante, es, entonces, un contraejemplo característico de la razón virtuosa y uno de sus enemigos más peligrosos. Pues una razón virtuosa

sa no apuesta por amparos; no está blindada; como reacción no produce impotencia; por eso, a menudo recuerda o imagina nuevas posibilidades, acepta la incertidumbre y, así, se deja interpelar y argumenta.

PANFLETO I:

ESTRATEGIAS DE LAS DOS INCULTURAS

Con incansable alarma se ha hablado de “las dos culturas”: la “moderna”, “científica”, “técnica” (¿una manera de repetir en clave sociológica la clasificación en ciencias sociales y ciencias naturales?); además, se han enumerado los abismos que median entre ambas y sus posibles puentes. Me interesa explorar otro contraste —acaso tan o más importante que aquel— entre otras “dos culturas”. Se trata de una distinción a trazar de modo preponderante dentro de la cultura “humanística”, en las “ciencias sociales”. Pero ante todo: en mi caso, para nada estoy seguro de que estemos ante dos “culturas” (sea lo que signifique la noble palabra “cultura”). Tal vez nos encontremos ante dos inculturas o, por lo menos, ante dos arrogancias con pretensiones de cultura. ¿De qué hablo?

Se conoce: hay un operar de la razón arrogante en la academia, con sus ritos y vicios y, también, en la anti-academia, acaso con ritos más perversos y peores vicios. Atendamos.

1. La arrogancia académica

Comienzo en terreno conocido; con la “incultura académica”. Primera dificultad: no se puede hablar en general de “la cultura académica” o de “la arrogancia académica”. Hablemos, pues, más en concreto (y ya sé que nos encontramos todavía ante una peligrosísima generalidad) de la arrogancia académica

“humanista”, de la “incultura” de las ciencias sociales en América Latina o, más abarcadoramente, en lengua castellana.

Una característica saliente es su vértigo simplificador, su delirio por las fronteras, las disciplinas. Si eres antropólogo o teórico de la literatura no te metas a hacer filosofía. Si eres lingüista o filósofo olvídate de las observaciones sociológicas... Extrañamente se olvida el aspecto convencional —y muy reciente— de estas delimitaciones, en el fondo, de origen práctico: de algún modo hay que dividir el presupuesto y organizar la enseñanza; de algún modo hay que ordenar una biblioteca. Así, la tan cacareada “interdisciplina” no pasa de ser un talismán para los días de fiesta. Cuidado, sin embargo: esa manía clasificatoria no se reduce a una ligera extravagancia, sino que posee consecuencias graves, entre otras, produce el tan difundido “analfabetismo disciplinario” (eso que en alemán llaman *Fachidioten*): ineptos para tener comercio con cualquier texto que escape no sólo a los estrechos límites de su disciplina — antropología, lingüística, sociología... — sino, incluso, incapaces de toda lectura que desborde los asfixiantes límites de la tradición particular en que se trabaja dentro de esa disciplina.

Este “analfabetismo disciplinario”, entre nosotros, suele articularse en tres vicios recurrentes y, no por bien conocidos, menos graves. Como cualquier vicio, éstos se rigen por la máxima:

Siempre es bueno más de lo mismo.

Al primer vicio lo podemos llamar “fervor sucursalero”: se conoce en la juventud una corriente de investigación (a menudo, mientras se estudia en alguna universidad del extranjero); luego se continúa el resto de la vida repitiendo ciertas fórmulas hasta volverlas rancias. El resultado es previsible: trabajos polvorientos que se dirigen... a nadie (en la universidad en donde se inició tal corriente de investigación se suele estar en otra cosa). De esta manera, el “investigador” —de algún modo hay que llamarlo— se convierte en un experto o, más bien, en un meticuloso guardián de lo que en antropología, lingüística,

sociología, economía... ya nadie trabaja. Eso sí, hará un abultado uso de fórmulas como “yo no entiendo”, “usted no entiende”, gestos que con facilidad permiten deshacerse de cualquier interpelación, de toda crítica.

Desde el segundo vicio se reacciona en contra del primero: hay que aerear la casa. Quien entre nosotros no haya sido tentado por el “afán de novedades”, que arroje la primera piedra. Las noticias culturales en América Latina suelen tener procedencia francesa (de manera predominante, hasta los años sesenta), anglosajona (después de los años sesenta) o alemana (entre los más nocturnos y enredados). Además, depende también de qué rama de la cultura “humanista” —de qué ciencia social— se trate. Los historiadores afrancesados leen textos diferentes —

antropólogos afrancesados o que los lingüistas afrancesados. A su vez, los historiadores afrancesados tienen sueños epistemológicos —ideales de conocimiento y de reconocimiento— diferentes que los historiadores devotos de los aglosajones o de los alemanes. Sin embargo, la actitud en todos ellos tiende a ser común: un desprecio a lo que los rodea y una adoración a cualquier cosa que venga de afuera. (En este sentido, la descripción que en su libro *Compro, luego existo* hace Guadalupe Loaeza de ciertas despavoridas señoras mexicanas en los *malls* de Houston y Miami podría aplicarse sin demasiadas modificaciones a muchos de nuestros “viajes de investigación” y “asistencia a congresos internacionales”, dos puntos que tanto valoran los encargados de la burocracia cultural en América Latina). Las modas cambian, pero nada sustantivo cambia. Los estudios literarios antes miraban con altanera exclusividad a París; ahora, también suelen preocuparse por los ordenados deconstruccionistas de Yale. Para un filósofo con el vicio del afán de novedades, en los cincuenta el paraíso tenía la forma de publicar en francés en *Les Temps modernes*; en los noventa, en cambio, seguramente consista en publicar en inglés en el *Journal of Philosophy*. En cualquier caso, la bobería sigue siendo la misma. Y cuando se les objeta, la respuesta es conocida: “usted no entiende” o “esa preocupación es obsoleta”.

Contra estos dos vicios (en algún sentido, figuras del mismo vicio colonial: la vida de la cultura, en general, la vida, "está en otra parte" y nosotros y quienes nos rodean no valemos nada) se nos apela a dejar de mirar tanto afuera y apreciarnos un poco "por dentro". Hay que ocuparse con la propia circunstancia. Hay que descolonizarse. Hay que asumir el "mandato de recordar" quiénes somos. Además, si nosotros no comenzamos por oírnos, ¿quiénes nos van a oír? Lástima que esta sensata invitación a autovalorarnos pronto degenera en otro operar de la razón arrogante: en esa ansiedad de las "identidades colectivas" que —como se discutirá en el tercer panfleto— conforma la algarabía de los "entusiasmos nacionalistas". En América Latina ya conocemos sus efectos más visibles: pedidos de regreso a la selva, a los aztecas o a los incas —como si se pudiera, y fuera en verdad deseable, vivir sin luz eléctrica, sin libros y golpeando a las mujeres—; búsquedas del "ser mexicano" o "boliviano" o "latinoamericano" —como si existiesen tales enteleguías—; llamados a la "autenticidad" y el "compromiso" —esas palabritas que hace ya mucho Sartre popularizó para designar confusiones—; invocaciones al "consenso del pueblo" —como si en cualquier "pueblo" no hubiese de manera inevitable varios grupos sociales con diferentes intereses perpetuamente en conflicto.

Por supuesto, estos tres vicios —fervor sucursalero, afán de novedades, entusiasmo nacionalista— y los analfabetismos disciplinarios que provocan no son más que resultado de varios vértigos simplificadores en el razonamiento. En América Latina, también un resultado de tales vértigos es ufanarse de sólo publicar artículos en revistas "serias" que nadie lee y libros "serios" que con un falso sentido de la piedad publican las editoriales universitarias y que tampoco se leen. (Aunque en la academia la palabra "serio" no es un sinónimo de "mal presentado", suele ser un buen síntoma de ello. Junto al uso de un vocabulario con frecuencia inútilmente técnico en donde abundan enigmas como "problemática del problema", "forclusión", "puntos nodales", "actitudes proposicionales", "el ser ahí en la falta del Otro"... se ejerce con soberbia una cons-

tante violación de la sintaxis del castellano. Por ejemplo, esta lengua admite con dificultad la sobrecarga de doce oraciones relativas —las estoy contando en un libro muy "serio" que tengo ante mí— sin ninguna oración principal. Hace poco en una comisión dictaminadora, charlando informalmente acerca de los escritos del historiador Luis González, de inmediato se generalizó: "quien se preocupa tanto por escribir bien, está claro que no hace ciencia".)

Alguien —ajeno a los hábitos de la academia— pregunte: ¿con qué objeto se escribe y, sobre todo, se publica lo que de antemano se sabe que nadie va a leer? La respuesta es facilísima: con tales materiales se construye un copioso *curriculum*. Así, cumpliendo con todos los requisitos de la razón arrogante se obtienen honores, becas, cargos e incluso múltiples beneficios económicos.

Lamentablemente, el operar de cualquier razón viciosa es contagioso y también lo son los vértigos argumentales. Por eso, quien se propone combatir tales vicios muy pronto se verá rodeado de varias murallas. Se enfrentará, entre otros, a los siguientes dos obstáculos. A quien combate uno de esos tres vicios, su altanería procurará arrimarlo a alguno de los otros dos. Si se evita este primer obstáculo, se cae en las arrogancias anti-académicas. Detengámonos un poco en ellas.

2. La arrogancia anti-académica

Se observó: muchos académicos, cuando se comunican en castellano, suelen usar como vehículo algo que se parece vagamente al castellano pero que se entiende con extrema dificultad. En cambio, los anti-académicos —mejor conocidos como "intelectuales" y, cuando vienen a menos, como "publicistas"— a menudo hilan las palabras no sólo con soltura sino a menudo con humor y hasta con brillo. Un académico cuenta con el grupo cerrado que establece una disciplina y, por ello, a menudo con la complicidad de otros especialistas (que quizá se expresan tan mal como él). Un intelectual que

tiende a repudiar o a no tener en cuenta las divisiones que impone una disciplina se dirige a un público (se prefiere decir "al público"; no obstante, tal cosa tampoco existe). Este obsesivo aspirar al *best seller* acarrea el ardor por los ruidosos premios y el desdén por promover bibliotecas que, como se sabe, exigen silencio y constancia. Sin embargo, éste no es el único mal; ni siquiera el mayor.

Agrupemos las prácticas de leer en lecturas de larga duración y de corta duración. La lecturas de larga duración requieren "infraestructura": muchísimo tiempo y, no pocas veces, hasta un lápiz y un papel para tomar notas. Sobre todo requieren un arduo entrenamiento de la atención: tener la paciencia de ir párrafo tras párrafo siguiendo con fervor las complicaciones de un argumento o las idas y vueltas de una descripción. *La crítica de la razón pura*, *La democracia en América*, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* o *Sor Juana Inés de la Cruz* o *las trampas de la fe* son, por ejemplo, libros que exigen lecturas de larga duración. En cambio, el suplemento cultural de cualquier periódico (y, en general, cualquier periódico) piden lecturas de corta duración. Y no es verdad que existe un principio de continuidad entre ambas clases de lecturas. Las lecturas de corta duración no sólo no conducen de modo necesario a las lecturas de larga duración sino que, más bien, en muchos casos, buscan sustituirlas. El desmañado lector de diarios, incluso de revistas de "alta cultura" —el lector "informado", que "está al día", el lector presa del afán de novedades— suele evitar leer los viejos libros de siempre (eso que todavía, no sin nostalgia, solemos llamar "clásicos"). Así, se produce un nuevo tipo de analfabetismo: aquel que aqueja a la gente que sólo puede leer diarios y revistas. El "analfabetismo periodístico" es el resultado del vértigo simplificador-específico de muchos "intelectuales" y la adecuada contrapartida al "analfabetismo disciplinario".

¡Qué lío! El operar de la razón arrogante en la anti-academia se constituye, entonces, promoviendo también un tipo de analfabetismo: la incapacidad de llevar a cabo lecturas de larga duración. Se cree que la vida de la cultura se reduce a lo que

publica la página cultural del diario o la revista que recibimos. Se cree que más allá del apresurado ensayo de seis o siete páginas sólo existe el sinsentido. Se cree que las lecturas de corta duración son las únicas lecturas posibles. Se cree que lo que "yo no entiendo" no se entiende.

Hace unos días, leyendo un entretenido conjunto de notas periodísticas de Felix de Azúa —su libro *Salidas de tono* de 1996—; me encontré al pasar con la siguiente lindura: "Popper (uno de los más mediocres pensadores del siglo)...". Si esta afirmación hubiera sido hecha comparando a Popper con Wittgenstein, vaya y pase; por lo menos habría que discutirla. Sin embargo, ese repudio aparece en medio de desenfrenados elogios a varios ligeros —ligerísimos— ensayistas españoles (algunos, en mi opinión sólo visibles por disciplinadamente escandalosos, como Antonio Escohotado). Así, mi reacción inmediata fue: ¿a qué esta elaborada soberbia?, ¿de qué se trata? Si usted no tiene la capacidad o, tal vez, el interés o el tiempo para leer *La lógica de la investigación científica* o algunos de los otros textos en filosofía de la ciencia.—que es donde Popper es realmente Popper—, ¿por qué meterse con lo que desconoce?

Por otra parte, no hay que olvidarse de una dura ley de la vida: todo tiene su precio. En muchos casos los vistosos textos dedicados a la lectura de corta duración no aceptan ser "reciclados" como textos para lectura de larga duración. Durante algunos años leí con interés y placer las notas que publicaba en diversos diarios y revistas el crítico literario Emir Rodríguez Monegal; cuando esas mismas notas se reunieron en un volumen con alguna pretensión teórica, el libro se me cayó de las manos. Leídas de corrido se notaba en exceso que el autor tenía ocurrencias; no ideas; que interpretaba con monotonía; que en el fondo no había nada que se buscara transmitir.

Por otra parte, los tres vicios de la arrogancia académica también se proyectan en la arrogancia anti-académica, aunque en tono menor. En los tiempos que corren de América Latina los menos son los intelectuales que se llenan la boca con nombres extraños y repudian cualquier contacto con la "cultura local". Esos que glosan oscuras traducciones de Hölderlin aun-

que jamás se “ensuciarían” —es su verbo— leyendo a Vallejo o Neruda. Sin embargo, repito, son los menos. A la inversa de lo que sucede en la academia, en la anti-academia lo más común es el entusiasmo nacionalista o, mejor aún, los entusiasmos de barriada y el culto al círculo vicioso (algunos de los tantos síntomas del espíritu sectario): los nombres que protege y difunde el periódico o revista que leo se vuelven figuras de repercusión histórica! porque las protege y difunde el periódico o revista que leo. De esta manera, a cada rato se multiplican los memoriosos locales sólo comparables, con Tucídides; cualquier desbalagado artículo de opinión política supera con mucho a los análisis de Max Weber. Y —claro— no hay mes sin que en la página cultural de algún diario no se salude la aparición de un poeta de la talla de Baudelaire.

3. Contra la impotencia

Entonces, ¿qué hacer entre tanto operar de esa razón viciosa que es la razón arrogante? Nada ruidoso. Nada espectacular. Simplemente no aceptemos que nos paralice el miedo, la impotencia. Por ejemplo... no se olvide que todo vicio es la desmesura de alguna virtud o que es necesario saber cultivar, a la vez, el recuerdo y el olvido.

Más en particular, entre muchas tareas, estemos dispuestos a realizar tanto lecturas de corta como de larga duración; tampoco hay que pensar que si se niega que Popper sea un mediocre o se reconoce que leer a Wittgenstein exige de una aparatosa “infraestructura” —entre otras herramientas, se necesita una eficiente biblioteca que contenga literatura secundaria al día— ello nos obliga a afirmar que Ortega no tiene nada que decir. No se debe permitir, pues, que la capacidad de juzgar se enrede en vértigos argumentales. Y en contra de ellos, tengamos en cuenta la movilidad de la mirada; la regla anti-sectaria:

No olvides que cualquier tipo de querencia posee un techo, un límite: más allá de él habita la aridez o la

locura; en ambos casos, poco a poco o de súbito, comienza el sinsentido

Así, frente al operar de la razón arrogante rehusémosnos a contestarle con lo que ella busca: atención fija, embelesada, vertiginosa, impotente. Eso es todo. Basta con no permitir la intimidación del sarcasmo: del desprecio estudiado o salvaje. De esta manera, no hay que asustarse ante un argumento complicado y sin oropeles, aunque tampoco tenemos que darle un cheque en blanco al vértigo complicador, el aburrimiento y la oscuridad. Porque sería caer en la “trampa de los intelectuales”, ponerse a elegir entre los “analfabetismos disciplinarios” y los “analfabetismos periodísticos”, entre las arrogancias académicas y las arrogancias anti-académicas y, a partir de todo ello, declarar —claro está, con los brazos abiertos— una “crisis de nuestra cultura”.

Sin embargo, merece la pena que se considere con cuidado esta concurrida expresión, “crisis de nuestra cultura”. Quizá conforma un campo fértil para la razón arrogante.

PANFLETO II:

¿HAY QUE DEFENDER LA PRIMACÍA DE LA MORAL?

1920

Atendamos, pues, la manoseada expresión "crisis de nuestra cultura": ¿necesita discutirse o eliminarse?, ¿estamos ante el título de un problema o frente a la señal de un pseudo-problema propio de la razón viciosa? De todo un poco, creo. Por lo pronto, dichas palabras — que suelen visitar desde los congresos académicos más eruditos hasta las más enardecidas conversaciones de café — evocan con frecuencia tanto un gesto apocalíptico como algunas metáforas médicas y, más en general, funcionalistas. Realicemos un rápido examen de todo ello, teniendo en cuenta que la propensión a los *slogans* del tipo "crisis de nuestra cultura" (otros: "el ser de los españoles", "la mentalidad de la guerra fría", "el fin de las ideologías", "el fin de la historia"... , pero también, "yo no entiendo" y "eso es obsoleto"... , pero también: "si las letras de rock son la poesía de nuestro tiempo; ¿para qué leer a Virgilio?", "la verdadera universidad es la calle y el cha cha cha", "hoy en día es indecente un libro que contenga más de cien páginas y haya que leerlo palabra por palabra") muestra hasta qué punto nos gusta no reflexionar y, en su lugar, remitirnos a lo que en un momento, en cierto medio social, "va de suyo": consuela y vanamente creemos que fortalece cobijarnos bajo el rumor de vértigos argumentales, sean éstos de la academia o de la anti-academia (y para estos amparos da igual que las palabras provengan del *Establishment* o de la marginalidad). Desfamiliarizarnos con esas frases haraganas, herramientas de ambas inculturas, combatir tanto los "analfabetismos disciplinarios" como los "anal-

fabetismos periodísticos” es una manera de resistir a la razón arrogante y comenzar a pensar.

1. Un inventario de males

Una interpretación del gesto apocalíptico a que hace referencia la expresión “crisis de nuestra cultura” es la siguiente: la cantidad de noticias que recibimos, más que ilustrarnos, ha producido desinformación y, sobre todo, una parálisis del pensamiento y de la experiencia. Estamos atosigados, “indigestados” con tanta información. Hoy en día, cualquier persona dispone de vastas posibilidades de enterarse (diarios y revistas, libros, canales de televisión, Internet...), posibilidades que nos enseñan a olvidar el esfuerzo y la alegría de pensar por sí mismo, de vivir con autonomía: hasta de gozar y de sufrir por cuenta propia. En cuanto a las metáforas, a partir de la metáfora médica, tal vez con la expresión “crisis de nuestra cultura” se sugiera que el “cuerpo” de la cultura está enfermo y hay que dejarlo morir o curarlo; en el segundo caso, la “crisis” podría incluso servir para darle dinamismo a la cultura, “mayor salud”. O, siguiendo a la metáfora funcionalista, quizá se dictamine que “nuestra cultura” atraviesa por algún momento “disfuncional” —procesos de desorientación, de pérdida de sobrentendidos, carencia de ejes rectores del pensamiento...—, “disfuncionalidades” a las que hay que sacarles algún beneficio, “disfuncionalidades” que es necesario convertir en “funcionales” so pena de destruir el “sistema” cultural. ¿Qué decir de tales noveleros diagnósticos?

En los tres casos tiende a presuponerse el mito bucólico: hubo alguna vez algo así como un “estado armónico de la cultura”, un “estado sin conflictos”; esta “normalidad” ha sido perturbada, quizá interrumpida. Los que gustan de una “actitud positiva” agregarán: a esta perturbación, o interrupción, hay que hacerle rendir alguna utilidad o, de lo contrario, la cultura “se nos morirá entre las manos”.

Obsérvese que estos discursos suelen recorrer tanto la academia como la anti-academia. Sin embargo, esa manera de

discurrir desorienta. Más todavía, fuera de un tradicionalismo ingenuo, tal vez carece de sentido. ¿Acaso no ha habido siempre demasiada información e inmensas dificultades para pensar por sí mismo, para vivir con autonomía? Además, las grandes diatribas (las denuncias solemnes, la voz cascada y el corazón sangrante) nunca han ayudado al pensamiento ni a la práctica.

Por eso, revisaré algunos de los efectos que se publicitan en eso que en casi todos los países se denomina —aunque no sin vaguedad— “crisis de nuestra cultura”. Propongo una breve enumeración, heterogénea y sin orden:

—la hipocresía, el cinismo moral, la indiferencia moral, la debilidad de la voluntad;

—el cinismo político, la burla de los procedimientos políticos, la apatía política, el descrédito de las instituciones;

—la miseria de gran parte de la población en extensas regiones del mundo y la indiferencia generalizada promovida por los mecanismos de “globalización”;

—los entusiasmos nacionalistas;

—la pérdida de posibilidades de tener “experiencias vividas” (si se me permite el pleonasma) en un mundo regido por el vértigo objetivista, la ciencia y la técnica;

—la violencia callejera, la industria de la violencia, la inseguridad ciudadana;

—los laberintos de la drogadicción;

—los exilios (políticos, económicos...) masivos;

—la impotencia de los individuos frente a los aparatos administrativos;

—el individualismo, el egoísmo, la falta de solidaridad social, el escepticismo en los proyectos comunes, el vértigo subjetivista;

—la falta de transparencia en los procedimientos legales, la corrupción de la justicia, la impunidad;

—la industria de la pornografía;

—la desconfianza general en los otros, el fanatismo, la falta de simpatía y hasta de mínimo respeto por las diferencias;

—el afán de novedades, el fervor sucursalero;

—la huída de la vida “tecnificada”, “burocratizada” y el refugio en cultos y sectas irracionales (y horrorosamente autoritarias hasta el hartazgo);

—la pérdida de los centros alrededor de los cuales se organizan los sistemas de pensamiento (ideológicos, religiosos...) y un ir a la deriva en las creencias, en los deseos, en los afectos;

—la ruptura con las tradiciones más inmediatas y la consecuente desorientación;

—la destrucción del medio ambiente.

La lista de efectos entre el vértigo de lo sublime y el vértigo de la bajeza —y, además, a veces sólo frases haraganas, máscaras— de la tan traída y llevada “crisis de nuestra cultura” podría proseguirse con facilidad. Al respecto, ábrase el periódico del día. Pero ni siquiera ese módico esfuerzo es necesario: basta con hojear la más insulsa revista del corazón o entreoir, al pasar, una difusa conversación de sobremesa. No obstante, estas ilustraciones alcanzan para indicar, por lo menos, algunas propiedades comunes de estas alarmas: perplejidad ante la vida, conflictos a menudo muy difíciles de resolver e incluso irresolublemente trágicos, abundancia casi inabarcable de problemas.

2. Final de fiesta de la “arrogancia neutralista”

Sin embargo, la caracterización de estas “perplejidades”, “conflictos”, “problemas” no es “imparcial” —¿cómo podría serlo?—. En grandes sectores tanto de la academia como de la anti-academia, a la “crisis”, hoy, de antemano, se le quiere interpretar, ante todo, como una “crisis moral”. (En otros tiempos solían interpretarse dificultades similares con otras frases igualmente haraganas como “crisis religiosa”, “crisis del capitalismo”, “crisis de la civilización”, “crisis ideológica”, “crisis de la historia”, “crisis científico-técnica”, “crisis política”...) Previsiblemente, si nos encontramos ante una “crisis moral”, se impone una “respuesta moral”. En efecto, frente a estas “perplejidades”, “conflictos”, “problemas”, en muchos ambientes

ha surgido de nuevo como la propuesta global para enfrentarlas —casi como una panacea— la invocación a la moral, las respuestas morales, la defensa de la primacía de la moral sobre cualquier otra instancia. De ahí que discutir sobre conjunciones como “moral y ciencia”, “moral y técnica”, “moral y política”, “moral y derecho”, “moral y las artes”, se haya vuelto una tarea popular cuyo contenido tiende a ser, básicamente, el mismo: defender la subordinación a la moral de esas diferentes esferas. Ello; en relación con un pasado reciente —y hay que enfatizar este hecho—, constituye un operar radicalmente nuevo de la razón arrogante, tanto en la teoría como en la práctica. ¿Cómo es esto?

Reduzco a dos o tres datos varias historias entrelazadas que merecerían contarse con más colorido y detalle (sin ignorar que las observaciones históricas azarosas suelen confundir): desde finales del siglo XIX, en la cultura académica, en la teoría, desde el positivismo lógico hasta el marxismo (incluyendo la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt), y desde la fenomenología hasta la hermenéutica, hubo una creciente tendencia a reducir las cuestiones morales a problemas de gusto individual. Lo que dominaba en el pensamiento era un generalizado escepticismo sobre la posibilidad de justificar racionalmente los juicios morales, cuando no un abierto repudio a cualquier argumentación práctica. Recordemos que para el positivismo lógico los juicios morales se reducían a interjecciones: afirmar de una acción que “es correcta” o que “es incorrecta” no tenía más valor racional que gritar “ay”. Para esta corriente de pensamiento, un juicio moral no expresaba más que la formulación confusa de las emociones de una subjetividad voluble y caprichosa (el llamado “emotivismo ético”); en el mejor de los casos, se trataba de un discurso subjetivo más o menos articulado, pero sin el menor apoyo en razones validables intersubjetivamente. El único discurso razonable, que podía tener pretensiones de objetividad, era —se conoce— el de las ciencias naturales.

A su vez, para el marxismo, o al menos para los marxismos más influyentes, en los juicios morales sólo encontramos fan-

tasmas sociales, apariencias sin consistencia real, gaseosos efectos de superficie, formaciones de la "superestructura" de una sociedad, aunque sin efectividad propia. De esta manera, la moral se convirtió en un fragmento de mera ideología que las transformaciones económicas, con el tiempo, dejarían de lado; porque importaba la "filosofía de la historia", averiguar y seguir las "leyes de la historia". En cambio, carecían de interés las discusiones morales, puesto que éstas —eso se pensaba— se reducían a propaganda más o menos disfrazada (extraña convergencia de neopositivistas y marxistas, de los acérrimos enemigos de Hegel y de los nietos más orgullosos de Hegel).

En cuanto a la fenomenología y la hermenéutica se ansiaba describir, delicadamente comprender las situaciones de la vida cotidiana o los sucesos históricos y científicos. Se buscaba, pues, interpretar con cautela y sutileza. Pero, eso sí, en todos los casos había que "suspender el juicio".

De este modo, en ese "clima epocal de ideas y pasiones" —por ejemplo, en cualquiera de las rutas de pensamiento ya aludidas— con ferocidad se urgía acatar esta forma de la razón arrogante: la festejada y poderosa "arrogancia neutralista".

Esta arrogancia neutralista, por un lado, como su cara oculta, implicó un subjetivismo o un relativismo moral. Por otro, condujo, tanto en la academia como en la anti-academia, a adoptar y defender a ultranza el distante punto de vista de la tercera persona o, más bien, si se me permite el oxímoron, el "punto de vista de nadie". Desde allí —se declaraba— se puede ya investigar, o charlar, o pontificar... con comodidad. Esto es, tanto el investigador más "serio", más militantemente académico como el periodista más palabrero y vulgar ansiaban situarse por encima de los asuntos y mirarlos —no sin cierto desdén, como recomienda cualquier arrogancia— a partir de una perspectiva teórica, "fría", "científica" (en este contexto el adjetivo "científico" no significa más que otro elogio a dicha "neutralidad"). Recuértese, entre tantos ejemplos, el espanto y la indignación de los investigadores sociales si a sus quehaceres se los denominaba, como en el siglo XVIII, "ciencias morales", y aquellas agitadas polémicas sobre "la neutralidad

valorativa de las ciencias sociales", pues de ello dependía su respetabilidad, su carácter de ciencias y, por lo tanto, que recibiesen financiamiento del Estado o de Fundaciones Internacionales, que se pudiese asistir a congresos y ser "gente decente". Así, los problemas morales, en tanto asuntos enfáticamente normativos, podían posponerse o se apelaba a la tradición, o al arbitrario juego de las subjetividades en el mundo de la vida. En cualquiera de estos casos, en relación con la moral, no estábamos ante nada que hubiera que tomar demasiado en serio, y a cualquier molesto que discrepase se lo callaba con el clásico "usted no entiende" o "lo que usted dice es obsoleto".

Algo de este operar de la razón arrogante, de toda esta arrogancia neutralista, se filtró en las prácticas, incluso en las más alejadas de cualquier teorización, y acabó permeando la vida cotidiana. La moral se convirtió en cosa de curas de provincia y de tías solteras; ningún asunto que debiera preocupar a la "gente de hoy" que, por fin, se guía por hechos y sólo hechos. "Amoralidad" y "modernidad" casi se volvieron palabras sinónimas. Los problemas genuinos, importantes —rumoraban con placer tanto los científicos sociales más serios como los periodistas más distraídos— piden elaboraciones científicas y técnicas y, tarde o temprano, serán ¡por fin! solucionados por el progreso científico-técnico, o por la estrategia política (estrategia que, no seamos bobalicones, no pocas veces debe incluir el ejercicio más nauseabundo de la corrupción y hasta "licencias para matar"). Además, en lo que atañe a la política y a las artes, para ser eficaz, ¿no es indispensable defenderles su "autonomía" —y hasta su "soberanía"— de cualquier restricción moral?

Entiéndaseme bien: no es que en el pasado reciente —desde fines del siglo XIX hasta hace muy poco— no haya habido problemas y discusiones morales. Sólo que obedeciendo a la razón arrogante, en este caso, bajo el imperio de la arrogancia neutralista, se buscaba reformular tales problemas como si no se tratase de problemas morales, y también se solía discutirlos con un vocabulario en el que las palabras característicamente

morales (“bueno”, “malo”, se “debe” hacer, no se “debe” hacer, “correcto”, “incorrecto”, “valiente”, “cobarde”, “egoísta”, “benevolente”...) por vergüenza, se omitían. Porque —así se solía razonar— los problemas morales son simulacros. Se trata siempre de síntomas de otra clase de dificultades: intereses económicos, lucha de clases, sexualidad reprimida, maniobras históricas de la voluntad de poder, desencuentros “ontológicos” con lo Otro. Se quiso de este modo ignorar que la institución de la moralidad, que por supuesto tiene que ver con estas instancias, a la vez posee voz propia.

En los años recientes —alrededor de la década de los setenta— la situación cambió de raíz. Rápidamente se abrieron paso dos opciones opuestas. Por un lado, se acató —como de costumbre— la máxima sectaria:

Siempre es bueno más de lo mismo

y a quien se salga de filas se le aplica el “usted no entiende” o “eso es ya obsoleto”. Así, se radicalizó la arrogancia neutralista, convirtiéndose ahora en “tendencia anti-humanista” (otra frase tan haragana como “tendencia humanista”). Con alegría, luego de repasarse los sucesivos “descentramientos del sujeto”, se profetizó su definitiva muerte: “el hombre se borrará, como en la orilla del mar un rostro de arena”, anunció bellamente Michel Foucault. De esta manera, la arrogancia neutralista sucumbió en el vértigo de la bajeza; muchos se volvieron obedientes discípulos de la escuela de la sospecha: se acostumbraron a desdenar “esas fantasías del deseo que se llama voluntad”. Se detectó que cualquier institución —que cualquier cosa— no era más que una herramienta del poder. Con estudiado entusiasmo, o con cinismo, las personas nos convertimos en “túteres” —o “dispositivos”, o “pliegues”, o “puntos nodales”... —de algún “poder”: del Sistema, o del Lenguaje, o de las narraciones, o de la genética, o de lo que sea.

Por otro lado, junto con una revitalización —quizá excesiva, lo que es explicable como reacción— de la teoría moral (fuera de la ciudad de París y sus correspondientes fervores

sucursales, todo el mundo intelectual se puso de nuevo a discutir *ad nauseam* teorías y problemas morales), otra vez encontramos que en la vida cotidiana el lenguaje de la moral vuelve a permear también nuestros intentos de tratar los más diversos problemas, conflictos y perplejidades (incluso aunque se sea inmune a la retórica de la academia norteamericana del *political correctness*). Hasta se ha regresado en los medios de comunicación masiva —sin la menor ironía— al lenguaje de las virtudes y los vicios. La opción por la moral ha ido ganando, pues, cada vez más terreno.

De este modo, la arrogancia neutralista se encuentra ya en plena decadencia. Por decirlo así, en la vida intelectual, desde las tortuosas clases en la escuela de Frankfurt y sus alrededores, hasta las discusiones más claras, sutiles y técnicas en la filosofía analítica, pasando por las animadísimas charlas en los cafés más concurridos de Madrid o Buenos Aires, otra vez la moral está en boca de (casi) todos y tiene buena prensa —recuerdo uno o dos nombres célebres: Jürgen Habermas, John Rawls...—. Sólo algunos pocos trasnochados —confundidos positivistas de izquierda o de derecha, o naufragos de las penúltimas modas francesas— todavía se le rehúsan.

Sin embargo —y ésta es la preocupación que busco explorar en este segundo panfleto— con ello; con este apasionado regreso a la primacía de la moral sobre cualquier otra consideración, ¿se ha logrado alguna gran victoria, tanto para la teoría como para las diversas prácticas? ¿Hay que defender esa enérgica subordinación de todas las razones a las razones morales?

Presionando un poco más quiero averiguar: ¿escapamos realmente al operar de la razón arrogante o, más bien, por un previsible movimiento de columpio, ahora nos dedicamos a abrazar los efectos opuestos, pero igualmente característicos, de esa razón viciosa?

Examinaré ante todo una pregunta todavía más enmarañada: ¿qué se entiende por “moral”? Luego me dedicaré a elaborar cuáles son los “pros” y los “contras” de esta reciente y exaltada “re-moralización” del mundo.

3. Sobre la institución de la moralidad: dos modelos

Intentaré esbozar una respuesta, aunque sea breve y excesivamente abstracta, a la oceánica pregunta: ¿qué se entiende y se debe entender por "moral"? Al menos, es posible formular dos clases de modelos para pensar, entre otras, en la institución de la moralidad. Me refiero a los "modelos formales" o, como prefiero llamarlos, los "modelos criterios", y a los "modelos reflexivos". A partir de un modelo criterial, se piensa en la moral como un conjunto de reglas precisas, fijas y generales: cuchillos afiladísimos capaces de decidir en cualquier caso y con la mayor certeza si una manera de creer, desear, sentir o actuar es moralmente buena o mala. Pero, ¿cuáles son algunos de estos "criterios"?

Parecería que en una moral no tradicional, en una moral en donde no valgan ciegamente las costumbres de cierto medio, la primera característica de una regla moral es la de valer para cualquier persona: el principio de universalidad. Una expresión de este principio es la llamada "regla de oro", que de esta manera se convertiría en la meta-regla de todas las reglas morales, el mandato de igualdad: "no hagas a nadie lo que no quieras que te hagan a ti". Otra fórmula la ofrece la regla de imparcialidad de cualquier fiesta infantil: "quien parte el pastel elige al último". (Que es un modo elementalísimo, pero adecuado, de expresar lo que que en la teoría de la justicia de John Rawls se denomina situarse "detrás del velo de la ignorancia" para decidir moralmente: se trata de aplicar el *test* "cómo decidiría usted si, cuando decide, ignora qué le va a tocar a partir de esa decisión".) La formulación de Kant de tal principio es su conocido "imperativo categórico": Actúa sólo de acuerdo con aquellas máximas que puedes querer que se conviertan en ley universal.

Otra regla moral imprescindible —no sin vínculos internos con el principio de universalidad— es el principio de autonomía de las personas. Cualquier agente debe autodeterminar su vida, sin permitir que sus decisiones le sean "arrancadas" por la opresión externa o la propia incontinencia: el agente moral

debe ser —para usar una ambiciosa palabra de la tradición kantiana— "autoleislador".

El principio de universalidad y el principio de autonomía son, en efecto, reglas morales imprescindibles: reglas constitutivas de la institución de la moralidad. Pero, ¿constituyen estas reglas criterios precisos, fijos y generales para generar y juzgar los pensamientos, los deseos, las emociones, las acciones, como lo requiere un modelo criterial?

Creo que no. Entre otras razones, con frecuencia es difícil caracterizar tanto las situaciones como las acciones. Por ejemplo, ¿no conforma a menudo un problema describir —configurar, articular...— una acción teniendo cierta propiedad como rasgo predominante? ¿Qué quiero decir?

Supongamos que una persona, llamémosla Roberto, miente y luego, de manera muy legítima, se disculpa por su mentira. En situaciones como la de Roberto, ¿cómo sabe una persona si tiene que describir: a) "esta es una situación en donde el rasgo predominante es decir la verdad" o b) "esta es una situación en donde el rasgo predominante es proteger a este amigo en apuros, aunque para ello se tengan que decir muchas mentiras"? Sin duda, las situaciones en las que transcurre la existencia no vienen "encajonadas" y "etiquetadas". Ah... si la vida fuese más fácil. ¿Qué hacer, entonces?

Por lo pronto, no plantearse este tipo de dudas acerca de cómo hay que describir una situación, una creencia, un deseo, un sentimiento o una acción es propio de quienes piensan a partir del modelo criterial. Pasemos, pues, al otro modelo.

Un modelo reflexivo acerca de la moral no es un modelo anti-reglas. Más bien, en moral, quien siga este modelo buscará reintegrar las reglas morales a la trama de los otros fenómenos propios de la institución de la moralidad, institución cuyo propósito es vivir una vida digna; o, para citar una expresión con resonancias aristotélicas, una "vida buena". (Quiero, pues, recuperar —como diría Ortega, "salvar"— palabras subversivas como "vida buena" y, también, como "buena vida". En efecto, las expresiones "vida buena", vida digna, no suelen ya evocar más que mentiras de tías solteras o embustes de políti-

cos ingenuos y en apuros. A su vez, no mejor aura acompaña a conceptos como el de "buena vida", vida gozosa, vida feliz, que se han devaluado a fórmulas de canciones sentimentales o a propaganda apta para hoteles de lujo, perfumes caros y licores que no se acaban de vender. En cualquier caso, todo ello no habla en contra de ese insustituible y, repito, subversivo vocabulario—"vida buena", "buena vida"...— sino en contra de nosotros.)

A partir del modelo reflexivo, respecto de la institución de la moralidad lo primario será, pues, ese propósito—vivir una "vida buena"— y la trama configurada, entre otros fenómenos, por la vida moral efectiva de un pueblo (la *polis* de Aristóteles, la *civitas* de los romanos, la *Sittlichkeit*, la vida moral efectiva de una comunidad, de Hegel...) y por los agentes morales y sus rasgos de carácter, sus hábitos, sus percepciones morales, sus emociones morales (responsabilidad, culpa, remordimiento, indignación...), su imaginación moral...

Por eso, para quien piensa los diversos aspectos de la vida moral como el dato primario de la reflexión, no habrá una clase única de preguntas sino varias, de valor más o menos similar. Junto a las preguntas dependientes del modelo criterial acerca de las reglas morales correctas—y no "en lugar de ellas"—tendremos también que interrogarnos: "¿qué rasgos de carácter conforman a una persona generosa?", "¿sentir de cierto modo es parte de lo que constituye a una persona honrada?", "¿cuáles son las instituciones más apropiadas, privadas y públicas, para que surjan y se desarrollen virtudes como la prudencia, el coraje, la templanza...?" A partir de un modelo reflexivo no se oculta esta variedad de dudas; así, por un lado, se niega que las respuestas morales tengan que ser prescriptivas de manera inmediata. Más todavía, se insistirá en que las relaciones entre preguntas y respuestas morales a menudo resultan mediatas y complicadas y que, además, muchas respuestas morales de modo inevitable serán vacilantes y hasta, quizá, sólo exploradoras. Por otro lado, se negará también que en cualquier circunstancia tenga que haber una respuesta moral disponible: hay conflictos morales en los que el o los agentes se

encuentran tironeados por varias respuestas, y perplejidades morales frente a las que acaso falten las palabras, como en los conflictos trágicos.

Regresemos al ejemplo de Roberto. Roberto vacila al tener que describir las circunstancias en las que se encuentra; no está seguro de si el rasgo predominante de la situación que está viviendo es:

- a) decir la verdad; o
- b) ayudar a un amigo en apuros.

Tanto la descripción a) como la b) son *en principio* candidatos a rasgos morales predominantes de una situación. ¿Cuál sería la respuesta que, a partir de un modelo reflexivo, habría que ofrecerle a Roberto?

En primer lugar, a partir de un modelo reflexivo, nadie más que la persona misma puede dar respuestas morales a sus preguntas morales. Pensar de otra manera sería robarle la autonomía al sujeto moral. Las reglas morales, constitutivas y regulativas, están ahí, en esa "alacena de principios y virtudes morales" que es una tradición, "alacena" que el sujeto, no pocas veces, tendrá que reflexivamente consultar, criticar, modificar, discutir... según sus bosquejos de una "vida digna". Por eso, una moral de acuerdo con un modelo reflexivo no propone que la persona tiene que balbucear "desde la nada de su pura libertad", o lo que es lo mismo "a solas y a ciegas", como que-rían, patéticamente, los existencialismos. Por el contrario, el sujeto tendrá que debatir consigo mismo o con otras personas los distintos aspectos de su situación; tal vez calcule las consecuencias que posee para su forma de vida si actúa de esta u otra manera; acaso explore en qué clase de persona se transforma o en qué clase de sociedad convierte a su entorno social si siente, desea, piensa o actúa de este u otro modo; o podrá confiar en respuestas habituales y, así, reaccionar de inmediato.

En segundo lugar, por lo anterior, para quien piense a partir de un modelo reflexivo, una parte fundamental de la vida moral sucede *antes* que la persona se vea enfrentada a perplejidades, conflictos y problemas en los cuales *tiene que* decidir. De ahí que dentro de un modelo reflexivo no sólo importe la

pregunta urgente, de corto plazo: ¿qué debo hacer? Interesan también preguntas de largo plazo a la manera de: ¿cómo debo educar mi carácter y el carácter de quienes dependen de mí?; ¿qué emociones debo cultivar y cuáles desechar?; ¿qué tipo de principios y de hábitos debo adquirir y ejercitar y cuáles debo evitar o, si ya los adquirí, deshacerme de ellos lo más rápidamente posible?; ¿qué tipos de instituciones debo promover?

Sin embargo, ¿cómo se vincula todo esto con las maneras de sentir y actuar día a día?; ¿en qué medida estas reflexiones teóricas integran las preocupaciones más cotidianas?

Recordaré una historia que recoge una exasperante variación del ejemplo de Roberto. Como en todos los relatos no inventados para ilustrar un pensamiento, en él habrá que tener en cuenta varios aspectos, no todos convergentes.

En los años setenta yo era estudiante en la entonces Alemania Occidental; años gozosos y turbulentos, de rebelión estudiantil que llegó incluso a la violencia criminal. El episodio que quiero narrar se desarrolló más o menos (tal vez mi memoria confunde algunos detalles) de la siguiente manera: una mujer, perteneciente a la guerrilla urbana, al ser acosada por la policía le pidió a un íntimo amigo, un maestro de secundaria, creo (que nada tenía que ver con la guerrilla), que le brindase refugio por una noche en su departamento. El amigo aceptó con gran amabilidad, pero indicó que, como no tenía comida suficiente, mientras ella se acomodaba iría a hacer algunas compras. En lugar de ello, se dirigió al teléfono más cercano y llamó a la policía.

A la tarde siguiente, yo tomaba tranquilamente un café con un compañero catalán y uno de mis profesores alemanes, a quien no consideraba en ningún sentido conservador, o tonto, o estrecho de miras. Con esa espontaneidad un tanto loca que da la juventud, en algún momento de la plática, así, sin más, expresé irritación frente a la conducta del maestro que traiciona con tanta frialdad a una amiga íntima, aunque aclaré que estaba en total desacuerdo con la estrategia guerrillera y, en este caso, hasta con sus ideales. El profesor alemán me respondió, malhumorado y cortante, con dos observaciones:

primero, el maestro en cuestión se vio enfrentado a un dilema moral objetivo, que no eligió: el dilema entre hacerse cómplice de una criminal o de cumplir con su deber ciudadano de avisar a la policía. Segundo; yo sólo podía sentir el desasosiego que expresaba porque, pobre de mí, provenía de un continente "caliente y violento y con poco sentido de la moral" —esas fueron sus palabras—, pero si uno vivía en un país en donde la violencia ha sido, qué logro, una desconocida y se poseen rigurosísimos principios morales, entonces... El amigo catalán, que hasta ese momento había callado, interrumpió al profesor y se puso a hablar de fútbol (el siguiente sábado jugaba, creo, el equipo barcelonés en Munich).

Seguramente la interrupción fue un error, pues si el amigo catalán hubiera tenido más paciencia para escuchar, tal vez nuestro profesor podría haber echado mano de la razón arrogante y habernos dado una excelente justificación moral de su primera observación, siguiendo un modelo criterial de pensar. A partir de este modelo se puede reconstruir la situación como sigue: el maestro actuó moralmente en tanto podía querer sin contradicción que su conducta se universalizara. En efecto, como respaldo a su acción, el maestro podía desarrollar un perfecto silogismo a partir de la siguiente máxima universal: cada vez que alguien se enfrente con criminales es un deber ciudadano llamar de inmediato a la policía, en esta situación yo me enfrento con una criminal, *ergo...*

Pero tratemos de evitar esa trampa tan conocida de la razón arrogante que es el vértigo simplificador. Estas palabras de mi profesor y la posible justificación que le atribuí ¿son todo lo que se puede comentar moralmente de las circunstancias que estamos discutiendo? Por lo pronto, a partir de un modelo reflexivo de pensar, la situación se ramifica en varias direcciones. Ante todo, no es verdad que el maestro se enfrentase sin más a ese dilema, sino que él había elegido tal enfrentamiento al actuar de cierto modo y al describir la situación a partir de un rasgo predominante y no de otros. Por ejemplo, el maestro también podría haberle expresado a su amiga que, como no compartía para nada sus actuales ideas políticas y/o la manera

de procurar realizarlas, no estaba dispuesto a darle alojamiento, pero que en nombre de la amistad tampoco la traicionaría.

De esta manera, a partir de un modelo reflexivo, en la descripción de la situación aparecen otras aristas —otros posibles rasgos predominantes—, pues con sus actos, insisto, el maestro también mentía y traicionaba a una amiga. ¿Mentir y traicionar a los amigos es una conducta sin más universalizable? Extrañamente, expresiones como “amistad”, “deberes de la amistad”, “lealtad”, “honradez”, “sinceridad”, “traición”, “amigos con cuyas ideas y/o actos se está en desacuerdo pero que continúan siendo amigos”... no aparecieron para nada en el discurso del seguro profesor, como si estos conceptos no fuesen también parte de una “vida buena”, de una vida digna y, así, posibles candidatos a rasgos predominantes para describir moralmente una situación.

Porque no sólo quienes vivimos en un continente “caliente y violento y con poco sentido de la moral” valoramos la amistad. Montaigne (que era con delicadeza un espíritu del Mediterráneo) afirma, acaso para excitar nuestras pasiones y desarreglar nuestras creencias, que “una amistad disuelve todas las otras obligaciones”. También es conocido el (inconfundiblemente británico) desafío de E. M. Forster:

Odio la idea de causas, y si tuviera que elegir entre traicionar a mi país y traicionar a un amigo, espero tener el coraje suficiente para traicionar a mi país. Tal elección puede escandalizar al lector moderno, que de inmediato extenderá su patriótica mano al teléfono para llamar a la policía. En cambio, no hubiese escandalizado a Dante. Dante sitúa a Bruto y a Casio en el círculo más bajo del infierno porque eligieron traicionar a su amigo Julio César en lugar de a su patria, Roma.

Dante, Montaigne o Forster nos provocan al valorar la amistad sin condiciones —al considerarla allí donde se presente como el rasgo predominante de esa situación—; nos provocan, digo, pues la amistad suele generar ásperos problemas

morales, incluso a veces conflictos trágicos; entre otras perplejidades, introduce un tipo de iluminadora parcialidad que es incompatible con la imparcialidad propia de un valor moral tan central como la justicia... Sin embargo, no me demoraré ahora en esos conflictos que tanto comprometen el concepto de una vida digna, de una “vida buena”. Me limito a subrayar que la narración del maestro que llama a la policía para cumplir con su deber posee más facetas de las que se nos propone a partir de un modelo criterial, y que el enojado profesor podía aplicar criterialmente el principio de universalidad sólo presuponiendo su descripción de la situación. Pero ¿por qué no describir mejor esa situación como la de un falso amigo que ha ofrecido su hospitalidad como un subterfugio para la traición? Tal vez la segunda observación del profesor alemán (su falta de imaginación para darse cuenta lo que implica que un habitante del siglo XX acuse, así, sin más, a otro pueblo de violencia y de falta de moral...) sea parte de esa cerrazón mental —también de esa insensibilidad o algo peor— que le impide considerar los aspectos más dramáticos de las circunstancias en que se hallaba el maestro de nuestra narración.

Podríamos proseguir discutiendo este y otros ejemplos y mostrar cómo los principios morales, las virtudes y las descripciones de una misma situación pueden entrar en conflicto. Las apresuradas observaciones anteriores sugieren, sin embargo, que no es fácil responder a la pregunta sobre qué entendemos por la institución de la moralidad. Detengámonos ya, pues, con un “retrato mínimo” de esa institución, tratando de eludir los vértigos simplificadores y defendiendo, por eso, un modelo reflexivo: pensemos, entonces, en la moral a la manera de una “alacena” tradicional de reglas, entre las cuales no pueden faltar, como reglas constitutivas, el principio de universalidad —de justicia, de igualdad— y el de autonomía —de libertad, de “autolegislación”— de las personas, ni como reglas regulativas virtudes como la generosidad, la benevolencia, la honestidad..., y todo ello como materiales que conforman nuestra capacidad de juicio, teniendo ésta como propósito lograr una vida digna, una “vida buena”.

Después de este rodeo, vayamos, pues, a la pregunta acerca de qué “pros” y qué “contras” podemos defender en relación con esta recientemente publicitada primacía de la moral.

4. La re-moralización del mundo*

Defender los “pros” del *revival* teórico —pero no sólo— de la moral es bastante fácil, y quien lo hace no sucumbe a ningún afán de novedades, tampoco a algún fervor sucursalero. Las teorías sobre los fenómenos morales que se manejaron, por ejemplo, en la temprana filosofía analítica (que en el mejor de los casos redujo su interés en la moral a marometas en torno a una metaética arbitrariamente desvinculada de preocupaciones normativas) y en el marxismo eran tan inadecuadas, le hacían tan poca justicia al papel de los conceptos morales en nuestras vidas, que los excesos en el teorizar actual se comportan como una saludable restitución. (Por ejemplo, respecto del relato de la guerrillera urbana, muchos marxistas se hubieran negado a discutir moralmente, y sólo habrían encontrado legítimo un debate acerca de la “corrección técnica” de la estrategia empleada para luchar; en cuanto a los fines mismos de esa lucha, es probable que se nos remitiese a consultar las “leyes de la historia”. Y, por supuesto, los deberes de la amistad no hubiesen figurado en la discusión.) Algo similar hay que señalar en relación con la fenomenología y la hermenéutica y sus vanos intentos “ontológicos” —¿o magias ontológicas?— de “superar” la injerencia de planteamientos morales con oscuridades, según parece, “profundas” y un uso excesivo de atolondradas mayúsculas (mucho preocuparse del grandioso Otro, pero nada acerca de las complicadas y, con frecuencia, amenazantes otras y otros).

En cuanto a la vida cotidiana, resultó vano autoengaño querer solventar con arrogancia neutralista asuntos tan diferentes —pero varios tan espinosos, tan impostergables— como algunos de los que comencé a enumerar cuando anoté ciertas dificultades que se cobijan bajo el título “crisis de nuestra cultura”:

problemas como la indiferencia ante la miseria, los malos tratos infantiles, las desigualdades sociales, la opresión femenina, el hambre, la drogadicción, la corrupción judicial y política, la impunidad, la prostitución, las guerras... Pues la solución de ninguno de estos enredos puede lograrse —como se pensó— de manera exclusivamente científica, o técnica, o en el mejor de los casos, política.

No existen, pues, esas añoradas “Soluciones Científicas y Técnicas Neutrales”, esos prestigiosos abanicos de la Historia que irresistiblemente vendrían por encima del blanco mar, con el “Progreso” de los liberales, o con la “Revolución”, pero eso sí, sin involucramos para nada en argumentos morales: como si un mundo en el que los conceptos morales no desempeñasen ningún papel se pudiera seguir calificando de “mundo humano”; como si los inevitables conceptos de *persona* y de *relaciones entre las personas* no fuesen ya conceptos morales; como si se pudiese suprimir la capacidad de indignación moral ante los ataques a la autonomía de una persona y retener el concepto de persona. Pero aunque este punto es decisivo, no me detendré más en él.

Vayamos, pues, a los “contras”, a lo que considero como abusos de esta “re-moralización del mundo”, para la teoría y la práctica. Casi diría que, felizmente, en la vida diaria la palabra de desmesura “moralismo” continúa arrastrando un significado peyorativo. Si no me equivoco, se sugiere que la introducción por todas partes de razones morales —como se ha vuelto ya un indolente hábito en el periodismo, escrito y oral— es un fenómeno casi tan equivocado como su total olvido. La dificultad consiste en distinguir —siguiendo usos comunes de estas palabras en la experiencia cotidiana— la moral de su correspondiente “palabra-ismo”: eso que designamos con la ya introducida palabra de desmesura “moralismo”, tan propio de la razón arrogante. Por lo pronto, un desquiciante gesto del moralismo lo demarca con claridad de la reflexión moral virtuosa: el moralista no respeta la autonomía del otro, sino que busca descalificarlo con crueldad, rumora por la espalda para condenar a los otros, a la vez que evita sintomáticamente la

reflexión acerca de su manera de ser, sobre las propias dificultades y presupuestos. Como todo operar de la razón arrogante, el moralismo se autoafirma mediante el desprecio. Para el discurso moralista la culpa por fuerza la tienen los otros. El mal son las otras y los otros; es todo lo otro.

No obstante, más allá de reconocer ese gesto, urge elaborar más la oposición entre la moral y el moralismo. Si no me equivoco, en primer lugar, es necesario combatir el prejuicio —que, como observamos, proviene del modelo criterial de pensar— que nos invita a concebir las reglas constitutivas de la moralidad, el principio de universalidad y el principio de autonomía, como “criterios precisos, fijos y generales”. Así, otorgándole una aplicación más o menos mecánica a tales principios, lo que podemos llamar el “criterialismo moral”, se busca vanamente ahorrarnos la intervención de la capacidad de juicio.

En segundo lugar, distingamos también entre tener en cuenta razones morales cuando las circunstancias lo permiten y hasta lo exigen, e insertarlas en cualquier momento e inmediatamente, incluso cuando ello no es pertinente y sólo perturban la mirada y hasta la corrompen; en este último caso se podría hablar de “totalismo moral”: el dogma que declara que la introducción de un juicio moral respecto de cualquier persona, o de las varias situaciones sociales, *siempre* tiene sentido y es loable.

Sin embargo, ¿cómo apartar el “criterialismo moral” y el “totalismo moral”, característicos del lúgubre gesto moralista, tan propio de la razón arrogante, de las genuinas consideraciones morales que elabora una razón virtuosa?

5. Ejemplos (con el propósito de elaborar la distinción entre la moral y el moralismo)

Atendamos algunas circunstancias en las que las consideraciones morales distorsionan nuestro punto de vista y se convierten en moralismo. Una vieja tendencia, persistente en varias

civilizaciones, ha sido moralizarlo “todo” (el “totalismo moral” de que hablaba), incluyendo algunos fenómenos naturales como las enfermedades: así, en muchos pueblos se enaltecía la epilepsia —un don divino— y aún hoy se descalifican moralmente a los portadores de enfermedades que en alguna medida tienen que ver con la sexualidad, como la sífilis o el sida. Al respecto, es fácil detectar que un ámbito de elaborada fascinación (a menudo, de repulsiva fascinación) para el “totalismo moral”, en general, para el moralista ha sido la sexualidad. No sorprenderá por ello que a veces se declare la urgencia de un “código moral sexual” para enfrentar la “crisis de nuestra cultura”; como si debiera haber tal magia: un “código moral sexual”. ¿Por qué afirmo que no debe haberlo?

Sin duda, la sexualidad ocupa un papel central en la condición humana. Para cada persona su sexualidad es un momento constituyente de su identidad personal. Como se sugerirá en el tercer panfleto, se trata de una de las maneras más profundas que tenemos de comprendernos y de comprender nuestro entorno, pero no sólo, también de gozar y de sufrir, de hacer proyectos y de frustrarlos. Después de todo, de su mano recorreremos el mundo. Sin embargo, esa dimensión de la vida no necesita a cada paso de normas especiales de aplicación más o menos mecánica: el aporte de un “código moral sexual”; son suficientes las normas que rigen el resto de la existencia, principios como el de la universalidad o el de la autonomía que, a partir de un modelo reflexivo, la capacidad de juicio tendrá que aplicar en situaciones de perplejidad o conflicto.

Recordemos el principio de universalidad. Este principio nos compromete con la justicia, con la igualdad: obliga a enfrentar casos semejantes de manera semejante. Se trata de actuar con imparcialidad en los asuntos que así lo requieran (aunque ya observamos respecto de la guerrillera alemana que pide hospedaje, qué difícil puede resultar ponerse de acuerdo acerca de cuál es el rasgo predominante para describir una situación). No deben hacerse, pues, diferencias que no sean moralmente pertinentes (aunque qué es y qué no es moralmente pertinente es un asunto que la capacidad de juicio

muchas veces tendrá que descubrir en cada circunstancia particular). Por ejemplo, hay que defender que las preferencias sexuales de una persona, tanto como el color de su piel o su procedencia étnica, no son diferencias moralmente pertinentes. Si estas consideraciones son correctas, entonces, no hay ninguna razón moral para discriminar a nadie en el trabajo porque sea homosexual.

Otra norma moral decisiva, que en algunos tipos de situaciones se nos ha vuelto rutinaria y, por eso, su aplicación suele adquirir la engañosa forma de una simple deducción, es el respeto a la autonomía de cada persona. Por ejemplo, la violación es un crimen: un acto de agresión en el cual la víctima es despojada de su autonomía (y como la sexualidad ocupa un lugar tan central en la vida humana, el despojo de esa autonomía se convierte en una experiencia particularmente traumática).

En casos como estos, "moralizar la sexualidad" significaría enfrentar dificultades como la represión de la homosexualidad y las violaciones con normas morales "específicamente sexuales", con un conjunto de presuntos principios de aplicación mecánica (como se propone en un modelo criterial), cuando lo que estos problemas requieren es exploración de los hechos y sus recovecos, reflexión y, por lo demás, nada tienen que ver con el sexo en sí mismo. Afirmar lo contrario implica algo así como pensar que los oftalmólogos y los pintores, en tanto tales, poseen algo interesante que comunicar en debates sobre el odio racial. Pero no; en ambas situaciones nos encontramos ante problemas en los que se están violando principios universales, y no simplemente frente a normas que versan sobre la sexualidad o los colores de la piel.

Subrayo: la introducción de códigos morales particulares, de normas concretas —¿de una "ética aplicada" de acuerdo con el modelo criterial?— para enfocar estos casos a veces no sólo no ayuda, sino que confunde en tanto puede sugerir que en la moral es posible prescindir del ejercicio reflexivo de la

capacidad de juicio. De esta manera, con frecuencia incluso se inventan problemas en donde no los hay o se enredan los problemas genuinos con pseudo-problemas (¿de pronto, la homosexualidad es un problema!).

En cambio, hay algunas circunstancias en que las razones morales, aunque muy pertinentes en sí mismas, si se las aísla con arrogancia de otras consideraciones, por ejemplo de argumentos políticos y legales, también pueden distorsionar el juicio: angostan la mirada y, con facilidad, nos conducen por caminos sin salida para, tarde o temprano, hacernos naufragar en el "totalismo moral" propio de cualquier moralismo. Al respecto, detengámonos por un momento en la áspera pregunta: ¿cuándo comienza la vida humana, y a partir de qué momento debe ser valorada y protegida en condiciones de igualdad con la vida de los seres humanos ya nacidos?

Recordemos dos conocidas respuestas:

a) Hay vida humana tan pronto se unen los cromosomas del esperma del padre con el óvulo de la madre; por lo tanto, en el momento de la concepción nos encontramos ya frente a una persona en relación con la cual rige el principio de autonomía. De ahí que, salvo tal vez en el caso de poner en peligro la vida de la madre, tratándose de una persona, sacrificarla implica cometer un asesinato.

b) Antes del nacimiento, el *conceptus* (embrión, feto...) puede destruirse si la madre así lo requiere, pues es parte de su cuerpo y ésta, haciendo uso de su autonomía, en cualquier momento tiene el derecho de eliminarlo, como en otras operaciones decide eliminar su apéndice o sus amígdalas. Quien acepte esta analogía concluirá: puesto que una operación de apendicitis no necesita justificación moral, tampoco lo pide el término de un embarazo.

Sospecho que tanto la posición a) como la b) suelen resultar presas succulentas de la razón arrogante. Por supuesto, caen en vértigos simplificadores aquellos partidarios de b) que, con espíritu "científico", piensan que quienes sostengan el conjunto a) de creencias sólo lo hacen porque ignoran algún hecho de la embriología y que, de esa manera, una clase rápida en

ciencias naturales podría quitarles todo respaldo a sus convicciones. O que se trata de gente horriblemente agria y dura de corazón... Pero, ¿cómo atribuir insensibilidad a quienes dicen que sólo buscan proteger vidas humanas inocentes? Contra la mucha arrogancia que se propaga por los partidarios de las creencias b) enfatizamos, pues, que los defensores de a) no tienen que necesariamente ser ignorantes o carentes de genuino espíritu científico, o insensibles.

No obstante, respecto de la posición a) apremia introducir una distinción. Se puede defender a) por razones naturales y explicar, por ejemplo, que en el momento de la concepción resulta un organismo que, siendo capaz de una vida independiente, es una persona autónoma. O se puede creer en a) por razones supra-naturales: en el momento de la concepción humana, se adquiere un alma y, por lo tanto, ese organismo es una persona autónoma.

Imaginemos un comienzo de debate entre los partidarios de a) por razones naturales y quienes defienden b):

—Tú no puedes sostener que unas pocas células entreveradas conforman una persona o siquiera un organismo con vida independiente. Eso es una locura.

—¿Por qué “es una locura” si esas pocas células contienen todo el equipamiento genético?

—Ese equipamiento permitirá que, dado cierto desarrollo, a partir de esas células “se haga una persona”, pero en *este* momento hay sólo eso: unas pocas células entreveradas que la mujer tiene tanto el derecho de eliminar como tiene el derecho de deshacerse de un tumor.

—La analogía de un aborto con una operación para suprimir un tumor o el apéndice es una salvaje, malísima, porque todos los datos a disposición ilustran que la vida humana aparece en el momento de la concepción: No estamos, pues, ante una degeneración celular o ante un órgano más de la mujer, sino ante un organismo independiente. Recordemos que a partir de la concepción se suceden varios estados en el desarrollo: alrededor de la tercera semana se establece el plan fundamental del cuerpo, hacia la cuarta y la quinta semanas se

funda el sistema de todos los órganos, en las semanas novena y décima aparecen los movimientos reflejos y espontáneos... ¿Cuándo, entonces, se podría afirmar que comienza la vida humana si no es en el momento de la concepción?

—Sin duda, hay vida desde el momento de la concepción, como existe vida en cualquiera de los muchos animales que matamos —para defendernos o para alimentarnos de ellos— y, constantemente, se llevan a cabo esas muertes sin plantearnos el menor problema moral. En cambio, las propiedades que hacen “humana” a la vida que se comienza a desarrollar con la concepción se presentan poco a poco, cada vez más a medida que nos acercamos al nacimiento. Por eso, un aborto debe realizarse tan pronto se descubre el embarazo. No obstante, insisto, “vida humana” en sentido estricto sólo existe a partir del nacimiento.

—Sin embargo, no negará que en los diferentes estadios del desarrollo encontramos una persona en potencia.

—Una persona en potencia no es una persona. Pues en ese sentido la persona ya estaría en potencia en el óvulo no fertilizado de la mujer y en el espermatozoide del hombre, y a nadie se le ocurriría acusar que cierta mujer y cierto hombre, por no tener relaciones sexuales, están cometiendo un asesinato... Los argumentos sobre “x en potencia” son respaldados: con cierto ingenio se puede establecer que cualquier cosa está en potencia en cualquier cosa...

La discusión podría proseguirse en diferentes direcciones, y es posible que alguna de las partes convenza a la otra; sin embargo, también quizá se dé el caso de que ambas partes permanezcan en conflicto. Por el contrario, no me puedo imaginar ningún diálogo entre los partidarios de a) por razones supra-naturales (y los hay por millones) y quienes defiendan b). Por definición las “razones supra-naturales” son aquellas que apelan a una instancia diferente de la razón, por ejemplo, se recurre al argumento de autoridad de una fe religiosa. En este sentido, habrá algún momento en el que esas razones se vuelvan inaccesibles a quienes no comparten esa fe. ¿Qué hacer, entonces?

Sospecho que nos encontramos en circunstancias tales que, si se busca lograr algún consenso, debemos pasar de la discusión moral a otro tipo de discusiones, por ejemplo, a una discusión legal. Necesitamos, pues, hacer uso de la técnica de la reformulación de problemas y debates. Esa técnica permite en muchos casos reconstruir el problema en cuestión como perteneciendo también a otro ámbito —o esfera de interés...— diferente de aquel que produce las perplejidades que nos paralizan; de esta manera, al replantear el problema con otro lenguaje se abre la posibilidad de un tipo diferente de abordaje. (La técnica de reformulación de problemas y debates tiene algunos puntos de contacto con la técnica del “ascenso semántico” que introduce Quine en las últimas páginas de su libro *Palabra y objeto* de 1960. Quine observa que a veces una discusión sólo se puede proseguir por medio de un “ascenso semántico” —yo agregaría: o también “sintáctico”, o “pragmático”—; de manera similar puede defenderse que discusiones de cierto tipo, por ejemplo, morales, sólo pueden proseguirse con cierta esperanza de alcanzar un consenso, al menos práctico, si se lleva a cabo su reformulación en otro tipo de lenguaje, por ejemplo, haciendo uso de conceptos legales o políticos.)

Un argumento para pasar del plano moral al legal, y apoyar de este modo la reformulación legal del problema del aborto, podría ser el siguiente: vivimos en sociedades plurales en las que hay diversas concepciones razonables acerca de cuándo comienza la vida humana y a partir de qué momento debe ser moralmente valorada y protegida en condiciones de igualdad con la vida de los seres humanos ya nacidos, y un consenso moral en torno a estos problemas ha sido hasta ahora imposible, y es probable que lo continúe siendo. No obstante, los partidarios de a), de identificar el origen de una persona con el momento de la concepción —si no sucumben en una arrogancia de signo opuesto, porque moralista, pero equivalente a los partidarios “científicos” de b)— tendrán que conceder que si su posición se defiende con razones naturales está respaldada en “creencias razonablemente discutibles” (como lo sugiere nuestra discusión imaginaria) y, si se lo hace con razones supra-

naturales, por definición, estaremos también ante apoyos de “creencias razonablemente discutibles”. Entonces, en ambos casos se trata de creencias que son tan razonablemente discutibles como aquellas de quienes sostienen que el origen de una persona debe situarse en el tercer mes de embarazo. ¿De qué hablo?

Dos creencias morales son “creencias razonablemente discutibles” si personas honestas, teniendo en cuenta los principios morales constitutivos (universalidad, autonomía) y conociendo los hechos públicamente accesibles y pertinentes respecto de esas creencias, entre otros, las informaciones científicas pertinentes, pese a ello, otorgan diferente valor de verdad a cada una de esas creencias, incluso le otorgan valores de verdad contradictorios. En situaciones como éstas, los participantes se encuentran ante un desacuerdo racional y, por lo tanto, obligados legalmente a tolerar las creencias morales de los demás porque todas son “creencias razonablemente discutibles”.

Si ello es verdad, entonces, ningún Estado debería obligar a una mujer a llevar a cabo un aborto (como se hizo en la India de Indira Ghandi, o como ocurre todavía en China), pero tampoco ningún Estado debería impedirlo (como sucede, por ejemplo, en tantas legislaciones de América Latina). Habrá, pues, que concluir que el aborto no puede ser legalmente penalizado (aunque cada persona, según sus creencias morales razonablemente discutibles, podrá penalizarlo o no desde el punto de vista moral).

Hay que insistir, sin embargo, que la reformulación de un problema con otro tipo de conceptos y como perteneciendo a otro ámbito de intereses no es una actividad más o menos mecánica, y respecto de esta dificultad en nada nos ayudaría la introducción de una “ética aplicada criterial”. Por ejemplo, en contra de la posibilidad de una reformulación legal del problema del aborto se han dado argumentos que niegan que en relación con este problema nos encontremos ante un desacuerdo racional. So pena de enredarnos en alguna forma de la razón arrogante, la capacidad de juicio debe tener muy en cuenta esos argumentos:

En primer lugar, se afirma que la despenalización del aborto hace crecer la tasa de abortos pues, ya legalizado, las mujeres tienden a utilizarlo sin la menor reflexión, incluso como un medio de control de la natalidad.

En segundo lugar, el uso a discreción del aborto socava instituciones sociales tan centrales como la familia, y provoca una total falta de responsabilidad acerca de las actividades sexuales. Si una pareja heterosexual tiene relaciones sexuales, ya sea que usen o no contraceptivos, deben saber que puede resultar un embarazo, y no se puede sacrificar una vida humana por simple "capricho" o "falta de cuidado".

En tercer lugar, la legalización del aborto posee un "efecto dominó": puesto que a diferencia de otros "asesinatos" su resultado tiende a ser invisible —pues en el aborto nadie es confrontado con el "cadáver"—, es fácil empezar a tomar a la ligera el respeto a la vida humana. Pero una sociedad en donde no se venera con la mayor seriedad a la vida humana tarde o temprano acaba en genocidios como los de la Alemania nazi.

Creo que estos tres argumentos que atacan la clasificación de los desacuerdos morales en torno al aborto como desacuerdos racionales contienen confusiones en torno a ciertos conceptos, a la vez que presuponen falsedades empíricas. En contra de los dos primeros argumentos hay que observar que se comienza por confundir la palabra "despenalización" con palabras como "propaganda" y hasta "incitación" o "estímulo". Así, los dos primeros argumentos parecen presuponer que comenzarán a realizarse abortos a partir de la "propaganda" y el "estímulo" llevados a cabo por la promulgación de una ley de despenalización. Ello es empíricamente falso. La ley que despenaliza el aborto no inaugura su práctica. Ésta existe tanto en los países que la admiten en su legislación como en aquellos que la prohíben, y lo que hemos aprendido de la historia hace pensar que esta práctica continuará, ya sea protegida por la ley, ya sea al margen de ella.

Una ley que despenaliza el aborto no lo promueve; sólo permite que algunas mujeres, a partir de creencias morales razonablemente discutibles, puedan interrumpir sus embar-

zos dentro de condiciones de higiene y sin que puedan ser condenadas de manera legal. Además, a nadie se le ha ocurrido proponer un recurso tan doloroso (física y/o psicológicamente) como control de la natalidad. En cuanto a la irresponsabilidad sexual, ésta no se combate penalizando el aborto, sino educando la capacidad de juicio.

Vayamos al tercer argumento. No se dispone de datos empíricos que sugieran que existe alguna conexión —por vaga que ésta sea— entre la legalización del aborto y la pérdida de respeto por la vida humana. El genocidio nazi en nada —absolutamente en nada— tuvo que ver con leyes de esta clase.

Por lo demás, la legalización del aborto en muchas democracias occidentales —de Francia al Reino Unido, de Italia a Alemania, de Holanda a los Estados Unidos...— no ha provocado las consecuencias empíricas que se temen en esos tres argumentos que niegan que muchas de las creencias morales incompatibles entre sí acerca del aborto puedan ser "creencias razonablemente discutibles".

Un argumento todavía en favor de la reformulación legal de este problema que nadie que no haya sucumbido a la razón arrogante podrá negar: ya se atendió qué difícil es aplicar el principio moral de autonomía; los partidarios de a) insisten en respetar la autonomía del *conceptus*, los partidarios de b) en respetar la autonomía de la madre. Sin embargo, en favor de una reformulación legal nos habla con más claridad el principio moral de universalidad, en tanto requisito de igualdad. Porque de hecho la prohibición legal del aborto posee casi exclusivamente efectos discriminatorios en relación con las mujeres de pocos medios. Una vez más, pues, nos encontramos con leyes que sólo legislan para discriminar: para condenar a los que ya están condenados, a los pobres. Para realizar un aborto, las mujeres con recursos, si así lo han decidido, pueden sin mayores dificultades pagar especialistas privados o viajar al extranjero. Por el contrario, los pobres recurrirán a sórdidos aborteros clandestinos que hacen sufrir a sus clientas, las explotan y, con alarmante frecuencia, las matan.

Pero atendamos ya otros ejemplos de invasiones de la razón arrogante. Tampoco suele ayudar demasiado una "ética aplicada criterial" propia de la política. Al respecto, la reflexión tiene que evitar los dos puertos equivocados: pensar que el ejercicio de la política tiene que reducirse a la moral ("totalismo" característico de cualquier moralismo) o creer que las consideraciones morales no deben desempeñar ningún papel en la vida política. Por eso, hay que rehusarse por igual a las banderas "las consideraciones morales en política siempre son pertinentes", "las consideraciones morales en política nunca son pertinentes". En el primer caso, el moralismo conduce a la total ineficacia de la política, a robarle su propia dinámica y convertirla en la novela rosa de alguna Utopía..., como si la política no tuviera que tratar con inciertas relaciones de poder, de seguridad, de control, de dominación, de gobernabilidad. En este sentido, a partir del moralismo, la expresión "moralizar la política" significa arrogantes tonterías como: disolver las relaciones de poder, destruir de una vez por todas las relaciones de dominación, como si ello fuera factible o como si la política no fuera el "arte de lo factible". Nos encontramos ante esas "almas bellas" o terroristas —el vocabulario es de Hegel— que de antemano quieren desterrar de la política lo que la caracteriza: opacidad, astucias, estrategias en medio de circunstancias contingentes y a menudo inesperadas, decisiones urgentes, conflictos de intereses, negociaciones, luchas, turbias alianzas, cálculos, coordinación de expectativas, prudencia, compromisos y, en situaciones no tan infrecuentes como deseáramos, hasta la necesidad de cooperar con el mal en el conflicto de las "manos sucias" (también a veces llamado "el problema de Maquiavelo").

Me detendré un poco en los siguientes ejemplos de "manos sucias", porque por ser algo extremos, iluminan muchas situaciones políticas más cotidianas, menos trágicas:

Ejemplo 1: Un político socialdemócrata debe decidir si "mira en otra dirección" cuando, para obtener cierta información de vida o muerte, se tortura a los dirigentes de un grupo armado que ha puesto bombas en varios lugares públicos (decisiones

que han debido tomar algunos políticos socialdemócratas que se enfrentan al terrorismo urbano, y no sólo en Alemania y España).

Ejemplo 2: Los diputados de un partido político de oposición en un país semi-democrático deben decidir si denuncian la persecución de homosexuales en un país aliado, cuyo apoyo les es, en varios sentidos, importante. (Al respecto, recuérdense los debates internos de muchos de los partidos de izquierda de América Latina en relación con la Cuba de Fidel Castro.)

En alguno de estos ejemplos, no pocos pensarán que hay que cooperar con el mal, en el mejor de los casos, calculando evitar un mal mayor, pero a menudo haciendo tal cálculo no sin gran incertidumbre sobre su valor moral e incluso sobre su valor político. Se plantea lo que desde un punto de vista moral, y con un lenguaje tal vez pasado de moda, se llama una "situación trágica". O, lo que con el vocabulario más aséptico de la teoría de los juegos, se denominará una situación de "no ganador absoluto": cualquier decisión que se tome tendrá, en alguna medida, algunas malas consecuencias.

Ahora bien, en relación con las dos situaciones, un modo de introducir el moralismo en la política consistiría en tratar de evitar el conflicto y, operando con la razón arrogante, aislar los principios morales (una manera de fortalecer el ya mencionado "criterialismo moral") de las contingencias de la vida y de las relaciones de poder ya dadas. Por ejemplo, quizá se proponga distinguir (como se ha hecho en la tradición kantiana) entre llevar a cabo una acción y permitir que algo suceda (¿"mirar en otra dirección"?) y, en consecuencia, se agrégue que sólo se tiene responsabilidad moral sobre lo primero (la llamada doctrina del doble efecto). Sin embargo, un político que se apoyara en tal distinción para mantener sus manos limpias (digamos, un político socialdemócrata que decidiera "no enterarse" de cómo "interroga" la policía de su país) sería un pésimo político. Entre otros vicios, este político acaso posea una fuerte tendencia a la auto-indulgencia más irresponsable: aquella que hace que no le importe calcular las consecuencias a

corto y largo plazo de lo que hace en un mundo en el que de manera dolorosa pero irremediable actúan otros agentes con deseos, creencias e intereses opuestos a los suyos.

Por eso, tampoco podemos saludar a quien resignada o cínicamente defiende que en la vida pública las consideraciones morales son asunto de gente ingenua o tonta —de almas simplísimas a las que les gusta mirarse en el espejo y no hacer nada antes que “ensuciarse”—, o de “ciegos fundamentalistas morales” que han hecho de la pureza su consigna. Así, tales políticos “realistas” —que se han deshecho de cualquier reflexión moral o la han reducido a una dimensión “privada” (digamos, a un asunto que sólo atañe a sus íntimas relaciones con la familia)— frente a una acción repugnante (torturas, asesinatos...) siguen viviendo como si nada hubiese pasado, sin la duda más nimia sobre el curso de acción que eligieron, sin ningún remordimiento o sentido de la culpa, sin la menor reflexión que busque evitar en el futuro tales prácticas (siguen viviendo, pues, con la insensibilidad o tranquila desvergüenza de tantos políticos “profesionales”).

Al respecto, interesa discutir algunas de las ideas de Fernando Escalante, porque, creo, son representativas de cierto pensamiento latinoamericano que, espantado por los desmanes del “pensamiento utópico” de los “dorados” años sesenta, enronquece la voz al final de los noventa y, en relación con la política, busca convertirse en “pensamiento adulto”, “realista”, “que le entra al ajo”. En su libro *Ciudadanos imaginarios* de 1992, Escalante nos narra las “desventuras de la virtud” de los liberales del siglo XIX mexicano que se encuentran con un orden social que supone y respalda valores que poco o nada tienen que ver con sus propios ideales ilustrados: “el proyecto explícito de toda la clase política decimonónica de crear ciudadanos, de dar legitimidad y eficacia a un Estado de derecho, democrático y liberal, estaba en abierta contradicción con la necesidad de mantener el control político... Donde no había ciudadanos, actuar como si los hubiese suponía un riesgo inaceptable”. Sin embargo, desde un punto de vista moral, y no necesariamente moralista, se podría preguntar: ¿se trata de “la

necesidad” de quién y para qué “de mantener el control político”? Y ese denunciado “riesgo”, ¿a partir de qué valores es “inaceptable”?

Tampoco se formulan ni se responden preguntas de este tipo en su polémico libro *El principito* de 1995. Aquí, Escalante nos aclara: “son hoy las repúblicas de dos clases: burocráticas o mafiosas. En las repúblicas burocráticas los hombres sirven a las leyes con rigor, e incluso con escrúpulo y miramiento. En las repúblicas mafiosas ocurre lo contrario: esto es, que los hombres se sirven de las leyes, sin por eso prescindir de ellas, como ocurriría en el despotismo”. Si no me equivoco, todo el libro es un elogio más o menos velado a las “repúblicas mafiosas”; en algún sentido, un elogio a nuestras *llorosas* —el adjetivo es de Martí— repúblicas latinoamericanas. Así, Escalante repudia por igual a liberales y socialistas que, desde el siglo XIX, intentan cambiar las formas de vida morales efectivas de nuestros pueblos. Sin embargo, en contra de Escalante pienso que lo correcto es afirmar que las repúblicas no pertenecen a dos clases, sino que se pueden desbaratar, deformar, ir a pique de dos maneras. En contra de su declarada intención, lo que Escalante describe —con indudable brillantez— son dos estrategias comunes en que una república se corrompe: dos peligros que el convivir republicano debe tener constantemente ante los ojos so pena de suicidarse.⁷¹

Algo similar a lo dicho respecto de las relaciones entre la política y la moral podría elaborarse de las relaciones entre el derecho y la moral. Sin duda, hay que rechazar cualquier forma abierta o disfrazada de “positivismo jurídico”: la totalidad de un sistema jurídico y, en primer lugar, la Constitución, no puede dejar de ser juzgado moralmente: sus principios más generales no deben escapar al escrutinio moral. Así, no hay que aceptar ningún sistema jurídico que no defiende la universalidad de la justicia y el respeto a la autonomía de las personas. Pero ello no implica que el derecho no posea, a su vez, una dinámica propia. Supongamos que existe un gran consenso popular en torno a la condena moral y/o política a una persona, pero desde el punto de vista legal no se le puede

ejecutar, ya sea porque se carece de pruebas suficientes, ya porque, aunque las hubiese, no se han cumplido ciertas formalidades (los peritos que revisaron las pruebas no eran, en realidad, los pertinentes; los plazos en que se presentaron las pruebas—el “desahogo”—no fueron correctos...). En este caso, creo, hay que defender, ante todo, la pulcritud del procedimiento. De esta manera, con frecuencia defender el funcionamiento correcto —desde el punto de vista técnico— del subsistema “derecho” es más importante que castigar inmediatamente a este o aquel culpable (incluso aunque estemos ante un “monstruo moral”).

La siguiente pequeña —diminuta— historia ilustra un poco algunos conflictivos vínculos entre el derecho y lo que a menudo se suele considerar como los “mandatos de la moral”, esta vez representados por las “evidencias morales” del derecho natural y del sentido común. Dos jóvenes argentinos, Gabriela Osswald y Eduardo Wilner, se casaron y se fueron al Canadá para que él pudiese hacer estudios de posgrado. Tu vieron una hija. Después de algunos años se separaron y Gabriela regresó con su hija a la Argentina sin la autorización paterna. El padre promovió un juicio en Canadá y logró la custodia de la niña; la madre llevó el conflicto a los tribunales argentinos, que confirmaron la sentencia canadiense. Hasta aquí, los hechos. Ahora atendamos el espectáculo público que en torno de este asunto, a primera vista estrictamente privado, hizo la televisión argentina. Porque se trató precisamente de eso: de la puesta en escena de un desgarrador “tango”, el cual procuró —y logró— que una inmensa cantidad de argentinos, desde el presidente de la República hasta los jugadores de fútbol, se “decidieran moralmente” en favor del derecho natural, del “instinto materno”, y en contra de las instituciones, en contra de las “horriblemente frías” leyes de la justicia establecida.

Obsérvese al pasar cómo una vez más se comprueba que en nuestros países una parte importante de la población, e incluso las autoridades, desconfían del arreglo institucional —entre otros, de los arreglos regidos por el derecho— abrumadas por experiencias que no dejan de verificar el lema “no

hay institución que no esté minada por la corrupción”. Sin embargo, ese individualismo arrogante —ese individualismo salvaje, fanfarrón— que sueña con prescindir de las instituciones, es quizá más peligroso todavía que la fe ciega en ellas.

Pero regresemos a la historia. El transfondo del drama fue la humillación nacional (eso que designa la expresión de desmesura “entusiasmo nacionalista” siempre sirve para confundirnos): la televisión instala el caso en la perspectiva, por un lado, de una diplomacia argentina que se deja intimidar por naciones más poderosas como Canadá y, por otro, en el “drama humano” de una niña que no debía volver al país donde había nacido, pues allí sólo valdría como una ciudadana de segunda. A partir de tal escenario, entre otros, un popular locutor de televisión “descubre” el conflicto trágico entre el derecho, la complicada ley formal e inhumana de los jueces (tanto canadienses como argentinos), y la moral que “naturalmente” poseemos todas las personas bien nacidas (según repitieron a coro varios periodistas locales). Al comentar esta historia en su libro *Instantáneas* de 1996, Beatriz Sarlo indica con justeza: “la democracia de la opinión se contrapone a la democracia de las instituciones; se denuncia el carácter formal-abstracto de las instituciones frente a la flexión concreta y humanizada de la opinión que no pretende manejarse con otras leyes que no sean las de la naturaleza”. De esta manera “la justicia de los jueces es juzgada por la justicia del sentido común y ésta se muestra, como no podría ser de otro modo, más humana, más comprensiva y más ‘natural’.”

Así, en nombre del “derecho natural” y de la “moral” o, más bien, del moralismo de cierto sentido común, la “videopolítica” ofrece una de esas coartadas para no dejar de revolcarnos en la estupidez a las que nos tienen tan acostumbrados los medios masivos de comunicación. Comenta Sarlo: “la televisión, que logra hacer banal hasta los hechos más horribles..., domina la pedagogía de simplificar lo que sólo puede juzgarse si se respeta su complejidad”.

Quiero todavía detenerme en otro ejemplo que, en una dirección diferente y más cargada y hasta sobrecargada de

consecuencias, vuelve a poner en juego las ásperas relaciones entre la política, el derecho y la moral. Me refiero al problema —gravísimo— de la impunidad que suelen gozar los violadores de los derechos humanos. Recordemos que, respecto de esos violadores, si gozaban de alto rango militar, el mensaje que produjeron los aliados al finalizar la segunda guerra mundial *quiso* ser rotundo: había que juzgar y castigar. Era una manera de cumplir con el punto de vista moral, sin concesiones y con toda la fuerza del derecho.

A partir de la década de los ochenta, en varios países de América Latina se cambió de actitud. Invocándose sin razón la ejemplar transición española (el proceso por el cual España se despidió del franquismo), este cambio se justificó como impuesto por los requerimientos políticos, aunque —y no pocas veces se ha confesado sin ambages— se encuentra en contra de los dictados de la moral. De este modo, en muchos de estos países se razonó: después de las dolorosas dictaduras que han aterrorizado y dividido a grandes sectores de nuestra población, el primer paso es reconciliar y estabilizar a estas pobres repúblicas; por lo tanto, en lugar de la estrategia moral “juicio y castigo”, se nos apremia a que implementemos la estrategia política “perdón y olvido”. Así en Brasil, en 1979, una amplia amnistía precedió el fin del régimen militar de 1985. En Uruguay la ley de caducidad de la pretensión punitiva del Estado de 1989 fue también una ley de amnistía. En Argentina, las leyes de “obediencia debida” y los decretos de “punto final” acabaron con los juicios a militares de 1986 y 1987. En Chile, en 1978, un decreto de amnistía liberó de cargos a los agentes militares acusados de violaciones a los derechos humanos. A partir de 1981 se han ofrecido varios indultos y amnistías en Colombia... ¿Qué decir de esa estrategia política?

Hay que señalar que no se trata de un recurso nuevo. Al respecto, recordemos a uno de los maestros de la tradición de la prudencia, a Cicerón, hablando en el Senado luego de la muerte de Julio César, y mientras las intrigas y los rumores y, sobre todo, las legiones amenazaban en la calle:

Tal era hace poco tiempo el estado de la República que se doblegaba al yugo de los que con las armas en la mano nos dictaban nuestras decisiones, en lugar de dejarnos prescribir lo que habíamos de hacer. Hoy han cambiado las cosas... Y siendo así, pienso que es absolutamente necesario borrar toda especie de discordia, olvidar todos los resentimientos, abjurar de todas las enemistades, para volver a la paz.

Podemos retomar el argumento de Cicerón y proseguir: en situaciones como las de América Latina en las últimas décadas, la estrategia moral “juicio y castigo” pone en peligro los esfuerzos principales de estos países que, con razón, tienen como propósito central la transición a regímenes democráticos estables y la reconstitución de la paz y sus instituciones. Y, ¿puede excluirse a las Fuerzas Armadas de una reconciliación nacional? Sin su plena integración en la vida de una república ¿existen, acaso, posibilidades de paz y tranquilidad?

Además, la estrategia moral parece dirigirse sólo al pasado; busca castigar a ciertos individuos y, ya que el pasado de terror no se puede modificar, quiere llevar a cabo “compensaciones” de manera simbólica. De ese modo, esta estrategia de la buena conciencia tiende a polarizar la sociedad en culpables e inocentes, desestabilizando la vida comunitaria y regresándola a los peligros que se procura despedir: puesto que cualquier transición contiene muchas de las tensiones y conflictos provenientes del pasado, a cada paso estamos ante el riesgo de re-producir esas tensiones y conflictos. (Los cuatro intentos de golpe de Estado en Argentina llevados a cabo durante los juicios, el hecho de que en Uruguay la ley de caducidad fuera ratificada en 1989 en un referéndum, el prestigio que goza en una parte importante de la población chilena un ex dictador convertido en “senador vitalicio”, el éxito electoral que en algunas ocasiones han obtenido conocidos violadores de los derechos humanos, son algunos datos que dan en qué pensar y, seguramente, en alguna medida respaldan este argumento.)

Al contrario de la estrategia moral "juicio y castigo", la estrategia política "perdón y olvido" no es individualista. Tampoco es simbólica: se dirige al presente y, sobre todo, al futuro, procurando construir instituciones democráticas justas. ¿Y acaso lo que importa en la vida no es el presente y su prolongación, el futuro?

Pregunta desagradable; nerviosa: como consecuencia de este argumento, ¿se recomienda una vez más suprimir los requerimientos de la moral y abrazar sin más el lema "las consideraciones morales en política nunca son pertinentes"? ¿En pro de la conquista de aspectos muy deseables de la "buena vida" social —paz, democracia, estabilidad...— se eliminan, entonces, todas las exigencias de la "vida buena"?

Exploremos la situación a partir de un modelo reflexivo. No obstante su plausibilidad, este venerable argumento político se topa con algunas perplejidades generales muy incómodas del tipo: aunque toda historia es un relato de conmemoraciones y olvidos, un pasado de terror social empieza a gobernar si se decide darle la espalda y no se quiere enfrentarlo; cuando se procura no saber nada de lo que, sin embargo, sabemos que hay que saber. No es la única duda: pues también a veces romper con el autoengaño de utilidades inmediatas y restituir la memoria social de nuestras muchas atrocidades, son los requisitos para resignificar el presente y poder diseñar nuevos proyectos de vida; después de todo, las heridas sanan más rápido al aire libre. O quizá se procure tener en cuenta que, si bien no toda memoria libera, el "*mandato* de olvidar" encadena: nos pegotea de ese olvido impuesto o autoimpuesto; nos sacrifica a ese pasado que, en un movimiento contradictorio, a la vez, se conoce y se niega.

De esta manera, ya más en particular, quien frente al terror militar declara "perdón y olvido", inevitablemente carga con una memoria social fracturada que, sin éxito, busca desconocer; la aceptación de la impunidad frente a la violación sistemática del principio de autonomía de las personas acaba contaminando de ese mismo horror el interior de los individuos, de las sociedades.

Así, a partir del oficialísimo "mandato de olvidar" se reconstituye esa forma de la razón arrogante —invasora de las personas y las comunidades— que, sabiendo, no quiere saber más cuándo y cómo el mecanismo de autoafirmarse excesivamente, y despreciar con no menos exceso, convirtió ese desprecio por el otro en "odio absoluto": ese odio que dispone de "licencia para todo", incluyendo la "licencia para torturar" y la "licencia para matar". Por ejemplo, ¿cómo olvidar el "odio absoluto" que propagó el terrorismo de Estado de la dictadura que gobernó la Argentina entre 1976 y 1983? ¿cómo suprimir de la memoria social el decreto de "licencia para todo" que condujo a los llamados "vuelos de la muerte", organizados por la marina argentina, durante los cuales fueron lanzadas al mar, desde aviones militares, unas cuatro mil cuatrocientas personas desnudas y drogadas, asesinatos en los que se implicaron mil quinientos oficiales? ¿cómo olvidar los estadios de Santiago de Chile convertidos en campos de exterminio?

Agrego todavía a las observaciones anteriores sobre los males que conlleva un "mandato de olvidar", el hecho —en el que, como se señaló, también insisten los partidarios de la estrategia política— de que el pasado a menudo no es un pasado clausurado, un pasado *pasado*, sino que se trata de un pasado que, aunque pasado, se encuentra todavía presente: un pasado actuante. La gente no sólo habita con los vivos; también deambula entre fantasmas —no pocas veces asediada por ellos— y la memoria social conforma de algún modo las diversas memorias personales. Por eso, cuando se lleva a cabo este o aquel juicio, la persona se encuentra ya formada o deformada por cierto pasado, y hasta en frecuente diálogo con él. De esta manera, el dolor sufrido y que hemos hecho sufrir impregnan los deseos, las creencias, los afectos, las emociones. Y el hecho de no tenerlos en cuenta a menudo distorsiona el juicio; en el límite, nos lleva a no saber quiénes somos. Y, a veces, olvidar es olvidarse.

Entonces, para no olvidarnos de nosotros mismos, ¿no debemos en ningún caso olvidar? Sin embargo, ¿un homogéneo "mandato de recordar" no resulta tan pernicioso, tan parali-

zante, como su simétrico y no menos homogéneo “mandato de olvidar”?

Quizá este es uno de esos momentos en que hay que enfrentar la alternativa propuesta —o, mejor, la alternativa impuesta— “juicio y castigo” *versus* “perdón y olvido”, y sospechar que la elección que allí se articula se reduce a una construcción más de la razón arrogante.

Por lo pronto, creo que de nuevo nos hemos dejado confundir por una invasión de esa razón, esta vez, de la mano del derecho. Porque el derecho no conforma la única vía de resolver los conflictos sociales: dispone sólo de uno de los vocabularios con el cual se puede repensar una comunidad. Sí, sin duda, el derecho es un instrumento imprescindible de cualquier vida civilizada; sin embargo, no agota ni las posibilidades personales ni las sociales de juzgar.

En un Estado de derecho sólo se puede en un juicio legal juzgar individuos aportando pruebas contundentes de acuerdo con ciertos procedimientos que establece la ley. Sin embargo, tal vez lo que más importa en relación con un pasado social hecho de horror es, si bien no olvidar y juzgar, a la vez, como propone Pablo de Greiff, “despersonalizar el juicio”, resistiendo, entre otras tentaciones, los comprensibles deseos de venganza. (En ningún momento dejemos de tener en cuenta que toda venganza siembra en el viento.) Pero ¿cómo nos compromete este nuevo uso de la técnica de la reformulación de problemas y debates, en este caso: a qué nos obliga esa reformulación política del juicio? A abandonar la esfera de competencia del derecho e institucionalizar en la vida pública la memoria social del terror. Toda historia elige cómo empieza, qué cuenta, cuándo acaba: toda historia recuerda y olvida. Después de catástrofes sociales como una dictadura militar o una guerra civil, hay que rehacer las “historias patrias” incluyendo en ellas el sufrimiento de las víctimas: reconociéndolo como una parte del pasado, de la propia tradición e incluso —dura sabiduría— como una amenaza latente para siempre.

Así, recontar esas historias obliga a participar en un combate moral por lo que debe recobrase y, con frecuencia, se de-

sea suprimir. Es construir con las torturas y los crímenes monumentos que adviertan, que nos adviertan y que, por eso, no se dirigen hacia el pasado.

¿Todo ello resulta muy poco frente al sufrimiento vivido? Quizá. Sin embargo, además de una exigencia moral con respecto a nosotros mismos, a nuestra identidad como personas y como comunidad, preservar la memoria social del terror puede servir también como herramienta para no repetirlo. Es —no nos engañemos— una herramienta frágil, pero es la única.

Cuidado, sin embargo, de no perversamente malinterpretar la discusión de estos ejemplos: estas argumentaciones más o menos generales. Pues ningún razonamiento de este tipo sustituye las discusiones locales, llenas de variables y particularidades. Un debate más o menos general, en moral o en política, suele poseer como primera función la de articular algo así como un mapa de posibles rutas para argüir y de elaborar una caja de herramientas conceptuales —de iluminar de cierta manera las diversas piezas del rompecabezas— a partir de una perspectiva amplia y abarcadora, y la conclusión o conclusiones alcanzadas por esos debates no tiende a conformar, como se dice, más que una propuesta *prima facie* o “en principio”. Pero, en debates como éstos, habrá muchas discusiones locales que aportarán datos inéditos que, quizá, configuren buenas razones para actuar en contra de esa “conclusión en principio”.

Por ejemplo, respecto de asesinatos masivos, tal vez haya una o varias personas que tomaron la mayoría de las decisiones políticas —un tirano odiosamente responsable— y, en esa situación social, quizá esté muy justificado juzgarlas legalmente, sobre todo si, como en los juicios de Nürenberg, o en 1998, en el caso de los jueces españoles en relación con la antigua dictadura chilena, el juicio se lleva a cabo por una instancia externa a la comunidad en conflicto y que, por ello, no pone en peligro los esfuerzos “de transición” de esa comunidad. Por supuesto, urge en este tipo de situaciones conformar genuinos Tribunales Internacionales —pues de lo contrario los jue-

ces del país que juzga con facilidad se abrazan de la razón arrogante—. Ah..., se protestará, ¿y la patria?, ¿y la soberanía nacional? Extraña arrogancia “nacionalista” de quienes explícita o implícitamente defienden que no debe haber fronteras para los negocios pero sí para la justicia, como si el dinero poseyera prerrogativas—por ejemplo, la extraterritorialidad—de la que carecen los derechos humanos.

En este sentido, evitemos la arrogancia de lo general—de las perspectivas más abstractas—creyendo que las discusiones más o menos abarcadoras todo lo resuelven “para siempre” y, a la vez, la arrogancia de lo particular—de las miradas bien situadas y locales—y su creencia de que cada situación es tan específica, tan cerrada sobre sí misma, que nada podemos aprender de otras análogas o de puntos de vista generales. Porque, ¿acaso no se establece, en el argumentar productivo, un juego de iluminaciones recíprocas entre las discusiones con distintos grados de generalidad?

Después de éstos—¿alarmantes?—ejemplos, regresemos a la discusión acerca de las razones en “contra” de una remoralización del mundo.

6. La “arrogancia normativa homogeneizadora”

Ante todo, no niego que sea posible reformular cualquier problema de tal manera que se ofrezca de él una descripción puramente moral (y no simplemente moralista, como lo hace la televisión argentina en el ejemplo discutido de la niña argentino-canadiense). Sin embargo, ello no es privativo del punto de vista moral: de todo problema es seguro que se podría dar también una descripción sólo científica, técnica, política o estética.

Por eso, con todos estos ejemplos y argumentos, lo que quiero atacar es una maniobra que, si bien se opone a la arrogancia neutralista, se arma—en un movimiento de columpio ya sospechado—como su simétrica (y hasta cómplice) contrapartida: este nuevo operar de la razón arrogante consiste en proseguir una vez más acorde con la máxima:

Siempre es bueno más de lo mismo.

De este modo, se reducen o subordinan con ansiedad todos los puntos de vista normativos—como el moral, el político, el legal, el científico, el técnico, el estético...—a un solo punto de vista o “arrogancia normativa homogeneizadora”.

Con frecuencia la arrogancia normativa homogeneizadora recibe un fuerte apoyo del modelo criterial de pensar. Así, esa forma de la arrogancia normativa homogeneizadora que es la arrogancia moralista, tiende a hacernos sucumbir a un doble vértigo simplificador: reduce o subordina todos los bienes y normas a bienes y normas morales, y reduce la argumentación moral al moralismo.

Para combatir estos vértigos argumentales enfatizamos que hay muchas clases de bienes y de normas, como se quiso subrayar—¿excesivamente?—cuando se articuló el conflicto entre los bienes políticos y los bienes morales en relación con el juicio respecto de los ex-violadores de derechos humanos. Además, las descripciones morales de un problema, por un lado, no pocas veces resultan muy difusas, o resbaladizas, o llenas de esquinas insospechadas (en contra de las pretensiones del modelo criterial de pensar). Y, por otro lado, vale la pena insistir en que también a menudo esas descripciones morales, incluso aunque legítimas desde una perspectiva teórica, resultan prácticamente condenables por imprudentes; digamos, porque “suenan” ingenuas y hasta ridículas; de ahí la conveniencia en situaciones de este tipo de volver a usar la técnica de la reformulación de problemas y debates, esta vez basándonos en razones pragmáticas. Una ilustración de esto último: la crítica de una fábrica o empresa comercial que, de “manera mafiosa”—para usar el vocabulario de Escalante—, en lugar de contratar “de modo burocrático”, “firmente” a las personas más calificadas, contrata a parientes, amigos, y amigos y parientes de parientes y amigos (como a veces obligan a hacerlo los sindicatos, entre otros, los sindicatos mexicanos); esa crítica, digo, es más astuta si comienza por formularse en términos de costo/beneficio, que si desde un principio se

emplea un lenguaje directamente moral; más todavía, en casos como éstos sospecho que es hasta contraproducente comenzar con una crítica moral. La minuciosa descripción de una fábrica o de una empresa en ruinas es más efectiva —“impresiona más”— que la de una fábrica o una empresa en donde se cometen “ciertas” injusticias en nombre de “algunos buenos sentimientos”.

7. Más razones en contra de esa arrogancia normativa homogeneizadora que es la “arrogancia moralista”

¿Qué conclusiones podemos sacar de esta embrollada discusión acerca de la reciente re-moralización del mundo, del valor tanto de la “descripción moral” de ciertas perplejidades, conflictos y problemas cobijados bajo el rimbombante título “crisis de nuestra cultura”, como del ardor de la “respuesta moral” a tales dificultades? Reitero, por lo pronto, que sucumbir —como lo hacen la academia y la anti-academia— al vértigo simplificador, que recurrir con obsesión al vocabulario moral para formular el diagnóstico y la respuesta a cualquier “crisis de nuestra cultura” es un grave error: tiende a confundir la moral con el moralismo y a convertirse en una forma de esa arrogancia moralista que busco atacar.

Las consideraciones morales —respeto a la igualdad y a la autonomía de cada persona, virtudes como la integridad, la compasión, la generosidad, el coraje, entre otros, el coraje de recordar las propias atrocidades o las atrocidades que pertenecen a nuestra tradición...— importan, y mucho. No obstante, es necesario también tener en cuenta otras consideraciones normativas, otros bienes que los bienes directamente morales: el control político que posibilita la estabilidad de una república, la seguridad judicial, la eficacia administrativa, las satisfacciones y los placeres individuales... En este sentido, una vez más recuerdo la máxima anti-sectaria:

No olvides que cualquier tipo de querencia posee un techo, un límite: más allá de él habita la aridez o la locura; en ambos casos, poco a poco o de súbito, comienza el sinsentido.

También las consideraciones morales poseen, pues, un techo, un límite. Pero ello, ¿no es ya una razón para combatir todo aquello que designa la palabra de desmesura “moralismo” y hasta para precavernos frente a cualquier consideración moral?

Una vez más hay que insistir: *ni tanto que queme al santo, ni tan poco que no lo alumbre*. En relación con una “buena vida”, con una vida feliz, la sexualidad, el ejercicio del poder, el derecho, la administración, poseen espacios y dinámicas propias en los que, según la situación, pueden ser pertinentes y/o eficaces las argumentaciones morales, como pueden serlo las consideraciones políticas, o legales, o científicas, o técnicas, o estéticas y hasta los caprichos personales. Aunque —tampoco hay que olvidarlo— en cierto espacio, en cierto tiempo, muchas veces cualquiera de esos puntos de vista también puede ser poco fecundo e incluso encontrarse por completo fuera de lugar y hasta resultar pernicioso.

De ahí que no quiera proponer que, en vez de la respuesta moral, haya que ofrecer a la “crisis de nuestra cultura” otra respuesta en singular, otra arrogancia normativa homogeneizadora: la respuesta política (¡la democracia como remedio de todos los males de un país!), o la respuesta legal (¡acudir para resolver cualquier conflicto a los tribunales, como en los seriales de la televisión norteamericana!), o la respuesta científica (¡convertir a cada ciudadano en un investigador universitario!), o la respuesta técnica (¡el correo electrónico en cada hogar), o la respuesta económica (¡el desarrollo!), o la respuesta estética (¡hacer de la vida una obra de arte!, ¡escuchar lo Otro!, ¡multiplicar los festivales de música nueva!).

Sin embargo, ¿por qué este apasionado rehusarse a defender la primacía de un lenguaje normativo, de cierto tipo de descripciones y de razones? O, más bien, ¿por qué este negar-

se a un operar de la razón arrogante que sucumbe al vértigo simplificador respecto de nuestros bienes y normas?

Porque el origen de los diferentes valores no es homogéneo, como tal vez creyó Platón y, con él, una venerable tradición que no se resigna a morir.

¿De qué hablo?

En contra de la razón arrogante hay que insistir: los requerimientos y las motivaciones de los valores son dispares y apelan a muy variados aspectos de nuestras necesidades, deseos, creencias, afectos, aspiraciones y, sobre todo, ensueños de alcanzar eso que se suele llamar una "buena vida", una vida feliz. Casi diría que lamento que la "vida buena", la vida moralmente digna, es sólo uno de los componentes de la "buena vida", de la felicidad.

Pues no todo bien es un bien moral. Cantarle a Dios, pertenecer a un grupo, ampararse en firmes instituciones, comer mole poblano, dejarse envolver por la música de Debussy, resolver un difícil teorema, disponer de un trabajo seguro, acostarse con quien se desea, andar en bicicleta en un lento atardecer, consultar una nueva edición de Gracián, nadar, bailar rumba, investigar en física, cuántica, conversar con viejos amigos y, de vez en cuando, emborracharse con cerveza... para muchas personas pueden resultar bienes en alguna medida indispensables para darle no sólo gozo sino incluso sentido a la vida. En ninguno de esos casos se trata de bienes morales.

En conexión con lo anterior, hay que enfatizar que varias de las implicaciones de la expresión "crisis de nuestra cultura" que se han ido anotando, apelan a diferentes tipos de bienes y pueden describirse y explicarse con lenguajes muy variados: la violencia callejera y la consecuente inseguridad ciudadana acaso se originen —en parte al menos— en dificultades económicas que no tienen por qué estar conectadas con la pérdida de posibilidades de tener "experiencias vividas". A su vez, ambos fenómenos quizá se den de modo independiente entre sí y de la falta de transparencia en los procedimientos legales. Por su parte, los escenarios criminales que rodean el consumo de las drogas son tal vez más un efecto de los intere-

ses económicos que se ocultan detrás de la prohibición de las drogas que consecuencias de alguna "crisis de la cultura"; y así sucesivamente.

No es, pues, que el mismo platónico Bien o Mal "se diga" — se "instancie", se "encarne" — de varias maneras. Hay muchas clases de bienes y de males, de virtudes y de vicios, que provienen de fuentes diferentes y hasta en conflicto.

Por ejemplo, es conocido que tendencias políticas de avanzada pueden convivir con actitudes regresivas en el plano legal, científico, técnico, artístico o sexual. Al respecto es una tentación común pero fatal de la razón arrogante aferrarse a "posiciones" y, siguiendo el mecanismo del "todo o nada", pensar "en bloques de pensamiento", respaldarse en la regla:

Siempre es bueno más de lo mismo.

Así, con desaforada pasión, suele considerarse que una perspectiva adecuada respecto de varios bienes —por ejemplo, de ciertos bienes morales— tiene que resultar de manera mecánica válida en relación con todos los bienes, morales y no morales. Se trata de un falso generalizar. Algunas ilustraciones, entre tantas, y de signo opuesto: el universalismo de los estoicos no les impidió aceptar la institución de la esclavitud; tampoco su razonado universalismo obligó a Kant a incluir legalmente en él a las mujeres y a los obreros. O, más cerca de nosotros, quienes compartimos algunos aspectos de la crítica social de la llamada "filosofía de la liberación latinoamericana" y sus justos reclamos en favor de los marginados, no tenemos por qué sentirnos obligados a aceptar lo que Enrique Dussell defiende en su *Filosofía ética latinoamericana* de 1977, donde en los párrafos 46 y 47 se iguala al aborto con el asesinato (filicidio); se proclama que la heterosexualidad es un deber moral y "la homosexualidad feminista (?) termina por sumar todas las perversiones", a la vez que se afirma —extraña ocurrencia— que el matrimonio no es totalmente ético ¡hasta que la pareja quiera tener hijos!

Por otra parte, tampoco es posible la métrica ideal, tan propia de cualquier arrogancia normativa homogeneizadora, a

partir de la cual se podría, de una vez y para cualquier persona, cualquier situación y cualquier tiempo, establecer la escala precisa, fija y general de los bienes, dando primacía en esa escala a la moral, o a la ciencia, o a la política, o al derecho, o a la técnica, o al arte... De ahí los embrollos que se producen cuando se juzga a la personas —esas totalidades heterogéneas, esas identidades en conflicto— a partir de un parámetro fijo. Declaraciones características de la razón arrogante como “no leo a este novelista porque detesto sus opiniones políticas” o “¿cómo voy a votar por ese político con una vida familiar tan confusa?” presuponen el falaz pero frecuentado “pensar en bloques de pensamiento”; este razonar sugiere argumentos tan malos como aquellos propios de quien concluye: “no me dejaría operar por un cirujano que juega con tanta ineptitud al fútbol”.

Por eso, necesitamos educar la capacidad de juicio con imaginación, con realismo y, sobre todo, alejarla de su suicida tendencia al “más de lo mismo y nada de lo otro”; en este caso, hay que prevenimos tanto de la seductora arrogancia neutralista, como de las no menos tentadoras arrogancias normativas homogeneizadoras —las arrogancias moralistas, científicistas, esteticistas...—. Entre otros entrenamientos, sensibilicemos esa capacidad a los tironeos de las diferentes clases de bienes. Si ello se logra, se tendrán mayores posibilidades de formular juicios correctos y tomar decisiones apropiadas en situaciones a menudo “llenas de variables libres”. Se podrán, pues, armar evaluaciones, aunque se carezca de criterios precisos, fijos y generales para juzgar de manera más o menos automática (como falazmente lo requiere un modelo criterial de pensar y una de sus consecuencias, el “criterialismo moral”). Pero, ¿a qué nos conduce todo esto?

8. Pensamiento “aspectal”

Llamo —con un neologismo osado y, tal vez, vanidosamente enigmático— “pensamiento aspectal” a la reflexión que distingue y vincula los varios aspectos de un asunto: que se de-

tiene morosamente en cada detalle conceptual o empírico y, a la vez, lo integra con algunos otros, situándolo en un horizonte más o menos abarcador, pero cuidándose de no afiliarse a bloques de pensamiento. Me refiero, pues, a ese impulso que, en contra de cualquier operar de la razón arrogante, desde diferentes perspectivas sopesa, gradúa, matiza, separa y relaciona las varias facetas de una cuestión, como se buscó hacer en los anteriores ejemplos y argumentos. Entonces, propio del pensamiento “aspectal” será el examen de pormenores respecto de algún conjunto que los abarque, y se efectuará con matices e incertidumbre: una reflexión, pues, capaz de elaborar a cada paso lo particular y la tensión entre lo particular y lo general. Todo ello me recuerda el siguiente poema de Ida Vitale (que muy razonablemente pertenece a un libro titulado *Para bajar a tierra*):

CAPÍTULO

DONDE AL FIN SE REVELA
QUIÉN FUI, QUIÉN SOY,
MI FINAL PARADERO,
QUIÉN ERES TÚ, QUIÉN FUISTE,
TU PARADERO PRÓXIMO
EL RUMBO QUE LLEVAMOS,
EL VIENTO QUE SUFRIMOS,
Y DONDE SE DECLARA
EL LUGAR DEL TESORO
LA FÓRMULA IRISADA
QUE CLARAMENTE
NOS EXPLICA EL MUNDO.

Pero luego el capítulo
no llegó a ser escrito.

Los poemas nos apartan del ruido de la comunicación cotidiana. Un poema provoca con ráfagas de nuevas percepciones, con invitaciones a soñar y a repensar la realidad y sus

perplejidades, exaltando la plural experiencia de vivir... Creo que este poema de Ida Vitale provoca (o, al menos, puede provocar) en una dirección —que diversifica y hasta enreda— similar a aquello que mis argumentos han procurado defender. ¿Cómo es esto?

Leamos la primera parte —el texto del poema— como girando en torno a una oración suprimida, que funciona como metáfora esencialista: “este capítulo es la etapa de la vida donde...” o “este es el momento de la sabiduría donde...” se descubre el Único Significado Verdadero de las Cosas. Precisamente, las oraciones subordinadas (oraciones adverbiales de esa oración principal no dicha) nos anuncian que se nos va a dar la interpretación unitaria de... “Todo”: el luminoso espacio donde encontraremos ese Bien platónico sin diferenciaciones ni fisuras. El poema comienza indicando que “se revelará” (un verbo rotundo) y lo que “se revelará” es ese definitivo inventario de nuestro “ser auténticos”. ¡Qué descanso: un relato capaz de volvernos transparentes tanto a mí, como a ti, como a la historia! ¡Ah, las leyes de la historia están ahí, a la mano! Podemos explicar por qué pasó lo que pasó, “el viento que sufrimos”, y predecir lo que pasará y explicarlo, “el rumbo que llevamos”. No tendremos que sorprendernos por nada (ni desesperar porque en esquinas oscuras de la vida nos interrumpa y haga pedazos la “rueda de la fortuna”). La contingencia ha sido abolida. No habrá ya que zozobrar.

Además, se ha encontrado ese Centro que es el núcleo de todo valor: “el lugar del tesoro”. La opacidad de la historia se disipó como una mala nube felizmente pasajera. No hay complejidad real en la vida.

He aquí, pues, el viejo sueño del vértigo simplificador: se coloniza el mundo entero con una sola fórmula, que lo abarca a la manera del arco iris. ¡Qué triunfo de la razón arrogante!

Sin embargo, los dos últimos versos del poema —contratexto “para bajar a tierra”— en minúscula, en tono menor, nos retrotraen a la conflictiva realidad y comprueban que tal relato que todo lo abarca no es más que vana utopía: el CAPÍTULO, clave de esa arrobadora autenticidad (para seguir usando una

palabra-fetiché que tanto ha engolosinado y engolosina y de la cual tendremos que ocuparnos en el próximo panfleto), “no llegó a ser escrito”. Porque —me atrevo a agregar— es imposible escribirlo, porque... sólo es una aduladora fantasía.

Regresemos otra vez a la discusión general. Las observaciones anteriores, al criticar las arrogancias normativas homogeneizadoras, atacan la unidad del valor y toda tentativa de lograr una métrica absoluta de los bienes y, con ello, iluminan con terquedad los embrollos empíricos y conceptuales de cada circunstancia y la necesidad de sondearlos y describirlos con escrúpulo: la pertinencia de un pensamiento “aspectal”. Correlativamente se niega la posibilidad de obtener la fórmula —moral, política, legal, científica, técnica, estética...— “que nos explica el mundo” y, también, “la fórmula que nos permita juzgar el mundo”. Nadie se alborote: ello no tiene por qué conducirnos a la desorientación o hacernos regresar a la arrogancia neutralista. ¿De qué hablo?

Tal vez se insista en reprochar: si se objeta cualquier arrogancia normativa homogeneizadora, entre otras, la arrogancia moralista, por ejemplo, si se niega que las consideraciones morales son siempre pertinentes o “totalismo moral” y siempre pueden formularse como “criterios precisos, fijos y generales” o “criterialismo moral” y así, se vuelve indispensable apelar a la capacidad de juicio y sus alimentos, la tradición y el reflexionar, ¿no se nos condena a un vagabundeo en la intemperie normativa? En general ¿cómo saber cuándo importa introducir cierto tipo de razones normativas —morales, políticas, legales, científicas, técnicas, estéticas...— y no otras? De esta manera, ¿no se escapa el suelo firme bajo nuestros pies?

No lo creo. Más bien, sospecho que sólo se deshacen algunas “certezas simples” de la razón arrogante. En realidad, esas “certezas simples” no son ni simples ni certezas, sino engrèidos autoengaños (como las “certezas simples” del seguro profesor alemán en su condena “moral” —ideológica— de todo un continente; como las “certezas simples” en las que algunos locutores de la televisión argentina respaldaban la defensa de las irrefutables evidencias “morales” en contra del derecho

positivo; como las "certezas simples" de una estrategia puramente política o puramente moral frente a los violadores de los derechos humanos; en fin, como las "certezas simples" que expresa cualquier frase haragana).

Entonces, tal vez no se dispone de otra salida fuera de ejercitarnos en el pensamiento aspectal. De ahí que haya que sensibilizarse con las complicaciones y enredos en la teoría y en la práctica, aunque la tendencia a los *slogans* de cualquier razón viciosa busque resistirlos. Debemos aprender, pues, a hablar a partir de diversas virtudes—no pocas veces en conflicto— y desde diferentes puntos de vista (científicos, técnicos, políticos, sexuales, jurídicos, administrativos, económicos, ... y no sólo desde el punto de vista moral) de "perplejidad ante la vida, de conflictos a menudo muy difíciles de resolver e incluso irresolublemente trágicos y de abundancia casi inabarcable de problemas". Pero reconociendo que ello no implica defecto o carencia de "autenticidad" (y de la imposible pureza que presupone cualquier autenticidad).

Por eso, rehusarnos a la arrogancia normativa homogeneizadora respecto de los vocabularios con los que se puede describir una situación y, así, de vez en cuando usar la técnica de la reformulación de problemas y debates, implica negarnos al miedo que delata el esconder los conflictos no pocas veces trágicos entre los diferentes bienes y entre las aspiraciones para alcanzarlos. Pero ello no nos obliga a retornar (en otra vuelta del columpio) a la vieja arrogancia neutralista, postulando con frases haraganas alguna "crisis de nuestra cultura". Ese rotar la mirada entre las virtudes, los puntos de vista y los conflictos es una acertada manera de entender la condición humana: su inevitable complejidad.

Precisamente, en el próximo panfleto se procura reflexionar un poco sobre esa, además de inevitable, gloriosa complejidad de las personas.

PANFLETO III:

LA IDENTIDAD PERSONAL EN CONFLICTO:
EL RECONOCIMIENTO DEL OTRO,
¿TAMBIÉN EN CONFLICTO?

Répasso. Se comenzó a combatir la máxima sectaria:

Siempre es bueno más de lo mismo,

en lo que atañe a los vicios tanto de la academia como de la anti-academia (vicios como el afán de novedades, el fervor sucursalero, el entusiasmo nacionalista). En el panfleto I esa máxima se descubrió como una guía de la razón arrogante que, con frecuencia, la formula y la exhibe. Por eso, no sorprenderá que a partir de esa máxima se corrompan nuestras relaciones con las normas: se genere la arrogancia neutralista y la arrogancia normativa homogeneizadora. En contra de ambas, como uno de sus antídotos, en el panfleto II se propuso el pensamiento que se detiene en los diferentes aspectos de una cuestión y los va ubicando en un horizonte que los abarca: el pensamiento "aspectal". Este tipo de pensamiento nos desafía a que recojamos de manera minuciosa y matizada, entre otras, también las viejas preguntas que quiero abordar en este panfleto III: "¿quién soy yo?" y "¿quién eres tú?"

Ante todo, se nos invita a sospechar que quizá no pueda haber buenas respuestas a esas preguntas si cuando se intenta enfrentarlas no se es capaz de adoptar diferentes puntos de vista; si con energía no se aprende, a la vez, a concentrar y desconcentrar la atención.

Por otra parte, como al pasar, cuando se negaba en el panfleto II que fuese fecundo y hasta factible establecer la escala

precisa, fija y general de los bienes, dando primacía en esa escala a los bienes de la moral, o de la ciencia, o de la política... se concluyó: "De ahí, los embrollos que se producen cuando se juzga a las personas —esas totalidades heterogéneas, esas identidades en conflicto— a partir de un parámetro fijo". Rechazo a la mirada fascinada y, por eso, detenida; rechazo al pensamiento poco móvil, no aspectal; rechazo a los vértigos argumentales; rechazo a la impotencia... ¿De qué hablo?

Comencemos a reflexionar sobre la identidad personal y sus posibles reconocimientos a partir de ciertos datos comunes y en torno a la expresión "identidad en conflicto". Con ello nos introducimos en lo que Hume llamaba el "laberinto de la identidad". Sin embargo, este es sólo el primer paso de este panfleto: recoger algunos datos para esbozar una teoría, o al menos, un concepto de identidad personal. Apoyándome en él, daré un segundo paso (que abarcará la mayor parte del panfleto): se discutirá sobre las diferentes prácticas de reconocimiento de la identidad de los otros, y ello —ay— nos conducirá al borrascoso laberinto de las identidades colectivas.

1. Algunas características del concepto de identidad personal

Parto, entonces, de las preguntas "¿quién soy yo?", "¿quién eres tú?". ¿Qué decir de ellas, además de que son prestigiosas y de que, tal vez, sus respuestas nos invitan a algún nuevo operar de la razón arrogante?

Cualquiera que se enfrente a estas preguntas espontáneamente tenderá a afirmar que sus respuestas deben incluir un concepto multi-referencial. En efecto, como esa respuesta posee la forma general "yo soy un x", "tú eres un x", la respuesta consistirá en satisfacer la variable x introduciendo diversas referencias biológicas, psicológicas, sociales. Sin duda, en la respuesta a la pregunta "¿quién soy yo?" encontraremos referencias físico-biológicas: soy una suma de órganos y su funcionamiento; o tal vez mejor, tengo un cuerpo con deter-

minados atributos. Junto a las referencias corporales habrá varias referencias psicológicas: las personas no son sólo seres conscientes sino autoconscientes. Así, en este contexto, con la palabra "identidad" en gran medida indicamos ese proceso mediante el cual la persona va elaborando a lo largo de una historia un proyecto de sí misma que no deja de reconsiderar mientras vive. Además, esa historia se hace con referencias enfáticamente sociales: soy parte de numerosas comunidades, por ejemplo, soy ciudadano de cierto país, soy esposo, padre, tengo cierto oficio...

Previsiblemente, el Estado conoce mejor esta multi-referencialidad entrelazada que muchas teorías de la identidad. Recuérdese que los documentos de identidad proporcionan mi nombre, mi sexo, el color de mi piel, de mis ojos, de mis cabellos, mi altura, lugar y fecha de nacimiento, nacionalidad actual, situación familiar, trabajo... Esos documentos de identidad, en tanto me identifican, me sitúan como perteneciendo a diversas clases naturales, sociales, políticas: mujer, hombre, blanco, negro, asiático, soltero, casado, sin hijos, con hijos, ciudadano de cierto país, que puede votar, que no puede.

Cuidado: las respuestas que buscan preguntas como "¿quién soy yo?", "¿quién eres tú?" no se hallan sólo en referencias aisladas a la manera de "soy un hombre de tez blanca", "un esposo", "un ciudadano de México"... y ni siquiera en una adición de esos enunciados. Recuérdese alguna de esas pensativas ocasiones cuando nos ponemos a repasar la vida; por ejemplo, en un lento atardecer de verano meditamos —como debe ser, con rigor y hondura— acerca de quién soy yo y de quién eres tú. En esas circunstancias la respuesta pide que las diversas características se articulen en narraciones en las que se vinculan esos atributos. Ni yo ni tú somos desordenadas acumulaciones de predicados de la biología, la psicología, la sociología. Cada uno de nosotros es una narración singularísima que va "totalizando" de cierta manera esas varias atribuciones.

Entonces, tarde o temprano tomo conciencia de que yo —según la perspectiva de la primera persona— no soy ante todo la suma de ciertos órganos y su funcionamiento. Ni si-

quiera tengo simplemente un cuerpo: soy mi cuerpo. Porque ninguna persona experimenta su cuerpo como una cosa más entre las cosas, sino que lo vive como un haz de disposiciones o límites, de capacidades o imposibilidades, de perspectivas de experiencia y de acción, o de murallas más allá de las cuales no es posible avanzar. Mi cuerpo es el punto cero en que "me son dados" los otros, en que "me es dado" el mundo: a partir de él las otras personas, los objetos y los sucesos reciben sus calificaciones como cercanos o lejanos, a la derecha o a la izquierda, arriba o abajo, audibles o inaudibles... y, sobre todo, de mi mismo sexo o de sexo opuesto, atractivos o repugnantes, placenteros o dolorosos, benéficos o peligrosos... Consideremos la fatiga corporal: si he caminado al sol quince kilómetros, no es mi cuerpo quien se cansó, soy todo yo quien está postrado y sediento, y quiere sombra y descanso; es a mí, no sólo a mi cuerpo, a quien le resulta muy difícil proseguir un kilómetro más. Sin embargo, si careciéramos de cuerpo no tendríamos cansancio ni sed ni tampoco las creencias y deseos que el cansancio y la sed provocan; así, no sintiendo sed, desconoceríamos los deseos de saciarla, y también el goce y los peligros de la embriaguez. Algo similar sucede con el hambre, el dolor, el placer sexual, las sensaciones sinestésicas. No se olvide tampoco la lección de las enfermedades y el significado no meramente corporal que éstas poseen respecto de la vida. De ahí que se pueda afirmar —sin hipérbole— que los cuerpos humanos, a diferencia del resto de los otros cuerpos, es ~~án de manera indisoluble tras pasados de mente~~. Al menos de este modo vive su cuerpo cada persona en tanto primera persona. Pues si la mente es el punto de vista del sujeto —el punto de vista de la subjetividad— ~~cada persona es un cuerpo mentalizado, subjetivado~~. De este modo, mi cuerpo no sólo se encuentra en el espacio sino también en el tiempo. Y ello se debe tanto a que, como todos los cuerpos, se modifica en el correr de los años —las moléculas que componen mi cuerpo están constantemente renovándose y, tarde o temprano, no queda ni una de las originales— como por ser un cuerpo subjetivado, y ninguna subjetividad —ninguna

mente— lo es simplemente del presente. ¿Cómo adquirimos el pasado? Por la memoria, o, más bien, por mi memoria personal. ¿Qué es la memoria? No es la exhibición en la actualidad de una sucesión de ahora pasados, como si cada vez que recordásemos se volviese a proyectar una misma película de nuestra vida y el yo actual no fuera en cada proyección más que un espectador imparcial. En cada ahora el yo varía la película y, con ella, los varios acontecimientos, los escenarios y hasta la fisonomía de los actores y de las actrices: ningún presente está encapsulado; todo ahora psicológico se "impregna" por varios ayeres y por varios mañanas, por lo que ha sucedido y por lo por venir. Esas "impregnaciones" conforman narraciones de un carácter que, no obstante, se reconoce como más o menos el mismo.

Por otra parte, esas "impregnaciones" de ~~ayeres, ahora y mañanas~~ conforman inevitablemente narraciones sociales. ~~La conciencia es un producto social, es parte de una tradición;~~ sin ir más lejos, la conciencia no es independiente del lenguaje y éste no es propiedad privada de nadie. Además, el pasado personal no es un conjunto de momentos de un solitario abstracto: son los ayeres de una persona concreta, en comunidad, soltera o casada, con o sin hijos, de un ciudadano de cierto país en cierto tiempo, con un trabajo o sin él, con éxitos y fracasos y un montón de creencias, de esperanzas y de reconocimientos que provienen de todo ello. Más todavía, no estamos en disposición de adscribirnos ningún predicado, ya sea físico, mental o social, si no podemos atribuirselo a los otros, y viceversa. Pues toda adscripción de predicados —físicos, mentales, sociales— tanto a mí mismo como a los otros debe regirse por ~~criterios públicos, sociales~~. De ahí que el conocimiento de nosotros mismos no sea independiente del reconocimiento de los otros.

Cuando se aplica a los seres humanos el concepto de ~~identidad~~ nos encontramos, pues, ante un concepto ~~multi-referencial~~. Por eso, la identidad personal no es una identidad simple —la que podría proporcionar, por ejemplo, un ego metafísico, como propuso Descartes— sino compleja, como

la identidad de un tapiz. No se pueden modificar todos los hilos sin que se pierda totalmente la identidad del tapiz, pero en alguna medida se puede modificar cualquier hilo; sin embargo, en relación con ello hay que tener en cuenta que los hilos son de diferente grosor, color, largo y fuerza y contribuyen de modos radicalmente variados a los dibujos del tapiz. Algo similar sucede con la identidad. La identidad personal consiste en esas cambiantes configuraciones de "hilos" corporales, psicológicos, sociales: una configuración que aunque persiste también cambia a través del tiempo. Sin embargo, sobrevive lo suficiente para que se pueda atribuir sin demasiado abuso la identidad —o si se prefiere, una "identidad relativa"—. Por otra parte, sólo por abstracción se puede hablar por separado de esos "hilos": no olvidemos que nuestro cuerpo es un cuerpo subjetivado, y que toda subjetividad se encuentra socializada.

Entonces, ni la continuidad corporal, ni la memoria o la similaridad del carácter, ni mis reconocimientos sociales por separado hacen la identidad personal. Todo ello la conforma. Afirmé que las respuestas a las preguntas "¿quién soy yo?", "¿quién eres tú?" se formulaban con ciertos conceptos multi-referenciales. Esas respuestas contienen también conceptos críticos; pues cualesquiera que sean las historias que seamos yo o tú, esas historias tendrán la capacidad de autorreferirse críticamente. La pregunta "¿quién soy yo?" contiene de manera implícita la pregunta "¿quién soy yo realmente?", y lo mismo la pregunta "¿quién eres tú?". Con respecto a ese uso del adverbio "realmente", atiéndase el hecho de que al menos me puedo imaginar que renuncio a cada una de las predicaciones —corporales, mentales, sociales— que articulan esas configuraciones que son mi identidad, sin por eso, al parecer, tener que renunciar a mi identidad. De esta manera, puedo llevar a cabo el siguiente experimento "cebolla". Yo me puedo "pelar" como pelo en diversas capas una cebolla: puedo imaginar que mi tez, mis ojos y mi cabello han cambiado de color, que tengo una altura diferente y otra nariz, que me he divorciado y he perdido a mis hijos, que carezco de empleo y me he empobrecido, que poseo otra nacionalidad y se han esfumado mi me-

lancolía y mis aprensiones... y todo ello, sin pensar que he dejado de ser quien soy. Sin embargo, ¿quiénes son ese yo y ese tú que pueden, en principio al menos, renunciar a cualquiera de sus "capas", de sus descripciones; sin dejar de ser quienes son?

La vieja respuesta es: yo, tú, somos, antes que nada, seres humanos. Así, al parecer me podrían quitar, o podría perder, o renunciar a cualquier fragmento de esa historia que soy, pero mientras conserve mi humanidad, no dejaré de ser quien soy? Diré que este —¿sorprendente?— resultado del experimento "cebolla" —que invita por cierto a bastantes preguntas— introduce la "identidad formal", el "yo formal", el punto de vista de la tercera persona de un ser humano. Esta "identidad formal" en cierto sentido se opone a las "identidades materiales", tanto biológicas como psicológicas y sociales.

Por un lado, atiéndase que la "identidad formal", el "yo formal", es una construcción de la autoconciencia, un punto de vista sobre mí mismo. Así, el concepto de identidad formal no tiene nada que ver con conceptos como "esencia", "estructura trascendente" o expresiones por el estilo. No obstante, por otro lado, tampoco se trata de una construcción lógica más, otro de los tantos posibles productos de la abstracción, sino de un punto de vista constitutivo de cualquier ser humano. Todos desarrollamos de modo espontáneo esta perspectiva de la tercera persona, y sin ella no tendría sentido la distinción entre apariencia y realidad; en consecuencia, serían ininteligibles los conceptos de objetividad y de verdad. Pero sin un concepto de verdad todo lo que entendemos por vida humana se modificaría de manera —horriblemente— radical.

Sin embargo, no deben olvidarse los límites de este experimento "cebolla". Retomando la metáfora del tapiz digamos que puedo abstraer de "cualquier hilo" corporal, psicológico o social, aunque no de "todos los hilos" a la vez, so pena de que desaparezca la "trama de mi identidad". Y ciertos cambios de "hilos" sin duda modifican el "tapiz".

Comencemos ya, pues, a responder las entrañables preguntas "¿quién soy yo?", "¿quién eres tú?" Soy:

- a) un cuerpo subjetivizado;
- b) una historia psicológica constantemente revisándose;
- c) un nudo de relaciones sociales y, de este modo, de narraciones sociales en medio de una tradición;
- d) un "yo formal" que me hace disponer del punto de vista de la tercera persona, construido por progresivas abstracciones a partir de a), b) y c).

Y tú eres también la configuración de esas cuatro dimensiones, de esos materiales.

Teniendo en cuenta estas respuestas, es previsible que los discursos sobre la identidad personal requieran del pensamiento aspectal y aparezcan con frecuencia en contextos de lucha: no sin cierta frecuencia se reclama por alguna de esas dimensiones en contra de las otras. El concepto de identidad personal no sólo es, pues, un concepto multi-referencial y crítico sino también polémico, lo que nos retrotrae a las expresiones acerca de las personas como "totalidades heterogéneas", "identidades en conflicto". En efecto, ¿no somos acaso eso: "totalidades heterogéneas" en las que, por así decirlo, a veces se "negocia" un cuerpo, una vida psicológica, ciertas relaciones sociales, una construcción formal?

Si hay que responder afirmativamente, lo que llamo "mi identidad" no suele designar otra cosa que —¡oh sorpresa!— una configuración de varias dimensiones que pueden entrar en conflicto. ¿Hay posibilidades de desarmar definitivamente ese conflicto o, al menos, de debilitarlo? ¿Podemos eliminar el atributo polémico del concepto de la identidad personal y quedarnos sólo con una o varias de las dimensiones?

2. Sobre el operar de la razón arrogante en relación con la identidad personal

Se respondió a la pregunta "¿quién soy yo?" enlistando cuatro grupos heterogéneos, pero indisolublemente entrelazados entre sí, de predicados: soy un cuerpo subjetivizado, una his-

toria psicológica en constante revisión; un nudo de relaciones sociales y, de este modo, de narraciones sociales; un yo formal, esto es, dispongo del punto de vista de la tercera persona. Y, además, se afirmó que todas esas dimensiones, aunque mezcladas entre sí —pues conforman un tapiz—, en varios sentidos pueden entrar en conflicto. ¿Cómo es esto?

Se conoce el modo en que la razón arrogante suele formular y luego, viciosamente, acabar con los conflictos: los plantea pero sólo de manera vaga y, de hecho hace como si no existieran, los "ningunea", los esconde, los desprecia; autoafirmándose, los suprime. Después de todo, detrás de cualquier operar de la razón arrogante late un ideal de pureza —¿de vana autenticidad?— de la propia pureza frente al resto.

Lo que califico como las *arrogancias de la identidad personal* pueden ser teóricas o prácticas, y ambas resultan igualmente corruptoras del pensamiento; comienzo por discutir las teóricas.

Reitero este ejercicio en pensamiento aspectal: desde el punto de vista de la primera persona me pienso como un cuerpo subjetivado, una autoconciencia encarnada, un nudo de relaciones sociales, y sé que tengo la posibilidad de adoptar el punto de vista de la tercera persona; en principio, suelo vivir esos materiales o dimensiones de mi identidad en una armonía salpicada de tensiones.

En el nivel de la teoría, en cambio, suele desatarse un operar de la razón arrogante, ya sea de los cuerpos o de los espíritus, de las comunidades o de las formas, que consiste en absolutizar a cada uno de esos predicados corporales, mentales, sociales o formales: se convierte a esos predicados en sustancias excluyentes, omniabarcantes. Cada clase de predicados deja de ser una dimensión de esa configuración que es la identidad personal —un conjunto de hilos del tapiz— para convertirse en una sustancia que se autoafirma y hace como si no existieran o, al menos, como si tuviesen poca importancia las otras "sustancias"; así, se "ninganean" las otras dimensiones.

De esta manera, a las preguntas "¿quién soy yo?", "¿quién eres tú?", teóricamente se les responde con gestos reduccionistas

fuertes o débiles, con nuevas prepotencias del vértigo simplificador: yo no soy más que un "cuerpo", o más que una "historia psicológica", un espíritu. O yo soy ante todo una "constitución social", o ante todo una "construcción formal". Y lo mismo eres tú.

Una vez más, para prevenirnos de la razón arrogante y sus desmanes tenemos que volver a tener en cuenta la regla anti-sectaria (que es por supuesto una regla "anti-vértigo argumental"):

No olvides que cualquier tipo de querencia posee un techo, un límite: más allá de él habita la aridez o la locura; en ambos casos, poco a poco o de súbito, comienza el sinsentido.

A partir del operar teórico de la razón arrogante los seres humanos están hechos, o sobre todo están hechos, de sustancias puras y ello, sin "techo", sin límite: o somos "sustancia corporal", o "sustancia mental", o "sustancia social" o "sustancia formal".

Así, existe un materialismo reduccionista que busca hacer equivalentes el concepto de identidad personal con el de cerebro con ciertas funciones. Hay también una elaborada posición —que se remonta a Locke— que busca aislar la vida psicológica y halla en ella, en particular en la autoconciencia, la identidad; de esta manera, se han desatado —en contra de nuestras creencias más arraigadas— los experimentos mentales que permiten que una misma persona habite cuerpos separados (con idéntica vida psicológica) y varios cuerpos formen parte de una misma persona... En tiempos recientes ha sido también muy común la tendencia a convertirnos en meras "construcciones sociales": de esa manera, se identifica la identidad personal con una "identidad colectiva", o "grupala", o "comunitaria": ¡por fin volvemos a ser parte de la tribu! Frente a tales tendencias "comunitaristas", con no menos fuerza la tradición ilustrada nos recuerda a cada paso que también somos un yo formal, esa ardua construcción psicológica y social que nos permite adoptar el punto de vista de la tercera persona: el universal "cualquiera".

¿Qué hacer para combatir este operar teórico de la razón arrogante? Si no me equivoco, lo correcto es aplicar una estrategia de desabsolutización: des-sustancializar todas esas pretendidas sustancias y mezclarlas. En este contexto la palabra "des-sustancializar" significa: introducir junto con los predicados de la clase "cuerpo", "vida psicológica", "comunidad" o "forma", los predicados de las otras clases. Hay, pues, que procurar relativizar una clase de predicados con las otras: no confundir el carácter de condición necesaria de cada uno de esos grupos de predicados con el de condición suficiente. Y, en efecto, las personas no nos podemos reconocer más que como ese haz —ese tapiz— heterogéneo de predicados: con figuraciones hechas de cuerpo, de autoconciencia, de sociedad, de puntos de vista formales.

Sin embargo, no me ocuparé más de estas arrogancias teóricas en tanto tales; su contexto de discusión pertenece por entero a la metafísica de la identidad personal. Por el contrario, a partir de los apresurados datos ya reunidos —y procurando no olvidarlos— en lo que sigue abordaré los efectos prácticos, morales y políticos, de este operar teórico de la razón arrogante.

O, lo que es casi lo mismo, busco una "teoría de las diversas prácticas del reconocimiento": pues nadie construye su identidad personal más que en medio de prácticas intersubjetivas. Esta ha sido la lección que con vehemente insistencia ofrece la "tradición comunitarista" (la tradición de Rousseau, de Hegel y de tantos otros). Nos esperan, sin embargo, muchos embrollos. Por eso, en este segundo paso de mi reflexión, no dejaré de tener ante la vista la siguiente advertencia de Rafael Argullol en su libro *El cazador de instantes. Cuaderno de travesía 1990-1995*:

332. No hay gente menos recomendable que la que alardea continuamente de su identidad. Esos fanáticos no sólo creen que sus madrigueras son palacios sino que siempre están dispuestos a cavar una tumba bajo los pies de los incrédulos que les advierten de su confusión.

Indagaré cómo se vinculan y entran en conflicto algunas de las arrogancias de las identidades materiales con la arrogancia de la identidad formal.

3. ¿Es prioritaria la identidad formal?

Atendamos la siguiente protesta: “chaparra y gorda, sí, es cierto, pero de ahí a poderse reír de mí hay un gran trecho, pues también soy un ser humano; no me reduzco a un cuerpo; tráteme, pues, como una persona”. En reivindicaciones como ésta se busca que en el proceso de reconocimiento la identidad formal prime sobre la identidad corporal.

Consideremos otra situación: un inteligente e imaginativo arquitecto construye con eficacia un campo de concentración y, sin pensar en las consecuencias morales de su acto, se siente muy contento de llevar a buen término su tarea; después de todo, ese era su trabajo. Nuestro arquitecto incluso se felicita de haber finalizado su construcción de manera tan rápida. Sin embargo, en relación con él deberíamos indignarnos: “como arquitecto quizá se sienta muy feliz; en cambio, su estado de ánimo como persona debería ser muy diferente, pues ha realizado un acto de barbarie”. Así, la vida psicológica o los roles sociales se pueden juzgar a partir de estas dos dimensiones de la identidad: no es lo mismo acusar a alguien de inepto o de poco sagaz que acusarlo de inhumano. Se puede ser lo uno sin ser lo otro, y viceversa.

Por otra parte, no se olvide que en una guerra, los contendientes de ambos bandos pueden reconocer que además de los “deberes para con la patria” existen los “deberes para con la humanidad”. Dicho en otro lenguaje: junto con las obligaciones en relación con la identidad colectiva se encuentran las obligaciones propias de la identidad formal. (De hecho en la tradición se han reconocido ampliamente estas dos clases de deberes, como se puso de manifiesto en las restricciones decretadas por la Convención de Ginebra.)

Nos topamos con formulaciones clásicas de este conflicto ya entre los griegos y los romanos. Según Diógenes Laercio, cuando le preguntaron a Diógenes el cínico acerca de su pertenencia, respondió: “Soy ciudadano del mundo”. Este otorgarle predominio a la identidad formal sobre las varias identidades materiales (nacionalidad, clase social, profesión e incluso género) produjo un áspero enfrentamiento con las creencias más arraigadas de la *polis* griega, y tuvo una influencia decisiva en el pensamiento cosmopolita de los estoicos, incluyendo a los estoicos romanos: Cicerón, Marco Aurelio, Séneca. De manera elaboradamente agitada nos volvemos a encontrar con estas oposiciones entre las identidades materiales y la identidad formal de una persona en muchos textos europeos de los siglos XVII y XVIII. Por ejemplo, en ese himno a la Ilustración que es la ópera *La flauta mágica* de Mozart, en la escena 1 del acto II uno de los personajes indica: “Piensa: él es un príncipe”; a lo cual otro personaje le replica con una propuesta de reconocimiento característicamente ilustrada: “¡Más todavía! Él es un hombre”. A su vez, en la obra de teatro *Natán el sabio* de Lessing, en medio de un diálogo con un guerrero cristiano, con el Templario, el viejo sabio judío Natán se pregunta: “¿el cristiano y el judío son cristiano y judío antes que hombres?” Por supuesto, la respuesta es: no, el cristiano y el judío son, antes que nada, seres humanos.

A partir de estos ejemplos tal vez surja la sospecha de que en cualquier conflicto entre las identidades materiales —entre mi identidad como individuo con un cuerpo, cierta historia psicológica y miembro de una colectividad con una tradición— y la identidad formal, moral y políticamente hay que preferir la identificación formal: el reconocimiento formal de que más allá de cualquier predicación individual o social estamos ante un ser humano.

Si ello fuera cierto, no habría algo así como un operar formal de la razón arrogante porque en cualquier debate en que la identidad entrase en conflicto entre sus significados materiales y formal, *a priori* sabríamos que habrá más argumentos para defender el significado formal de identidad.

Sin embargo, ¿ello es verdad? ¿Conformaría éste por fin un caso en que con razones podríamos acatar la máxima:

Siempre es bueno más de lo mismo?

En relación con quienes responden positivamente a esta pregunta, podemos hablar de un "vértigo de lo sublime": en dicha tradición se defiende el concepto de la identidad formal como prioritario y hasta exclusivo. Es la propuesta que encontramos en casi todo el pensamiento ilustrado. A la pregunta "¿quién soy yo?", por ejemplo, a partir de Kant, se responderá: en el sentido práctico más relevante, yo y tú somos *cualquier* persona. Siguiendo a Kant, moral y políticamente, cada ser humano cuenta y posee el mismo valor que todos los otros seres humanos sin importar para nada sus identidades materiales, sus historias específicas. Recuérdese una vez más la primera regla constitutiva de la moral, el principio de universalidad que se introdujo cuando se caracterizó la institución de la moralidad en el panfleto II: actúa de tal manera que puedas querer que la máxima de tu acción se convierta en ley universal. Que es otra forma de enunciar un imperativo de igualdad: actúa de tal manera que *cualquiera* podría querer actuar de manera similar. Recuérdese también el principio de autonomía de las personas: actúa de tal manera que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de los demás siempre como fin y nunca meramente como medio. Ese sujeto universal, ese "cualquiera", esa "humanidad" que poseen por igual tanto mi persona como las demás personas y que nunca hay que usar meramente como medio es, claro, la "identidad formal".

Esa identidad formal es el soporte de todos los deberes y de todos los derechos universales, tanto morales como políticos, y en cualquier democracia la medida para evaluar si éstos se cumplen o no. Lo demás, las vicisitudes de nuestras historias individuales y sociales, el laberinto de las identidades de los cuerpos, de los espíritus y de las comunidades, no es más que la situación accidental en la que nos encontramos para

llegar a realizar la identidad formal, que es universal; y que es lo que cuenta. No sorprenderá, entonces, que en muchas perspectivas ilustradas los problemas morales y políticos en torno a las identidades materiales suelen casi no existir. En estos casos, las respuestas morales y políticas a las preguntas "¿quién soy yo?" y "¿quién eres tú?" son simples: yo y tú poseemos esa identidad formal que permite reconocernos como seres humanos. La trabajosa individuación en cuerpos, biografías y comunidades es un hecho, pero un hecho moral y políticamente secundario. Lo que importa: común a todas las personas es la misma identidad formal y, jurídicamente hablando, el hecho de ser ciudadanos iguales ante la ley. De ahí se saca la consecuencia política democrática más conocida, el *one man, one vote*.

4. A partir de las identidades materiales

Las protestas en contra de este vértigo de lo sublime y sus identificaciones formales, o si se prefiere, de esta versión de la tradición ilustrada, no se dejaron esperar. Consideremos las siguientes embestidas en contra de lo que se ha considerado como formas de la arrogancia formal, de ese autoafirmarse de las identidades formales y sus correlativos reconocimientos, despreciando las otras identificaciones, los otros reconocimientos.

Primer ataque: las ventajas de reconocer a las personas a partir de su identidad formal son ilusorias. Identificarse como ser humano e identificar a los otros como seres humanos es acaso la forma más pobre de reconocerse y de reconocer a los otros. Es quedarse con muy poco tanto de sí mismo como del otro. En su arrogancia, la identidad formal sólo recoge una forma resultado del experimento "cebolla": una forma sin ningún contenido. Pues yo soy latinoamericano, mexicano, zapoteca..., eso de "ser humano" no es más que una vaguedad que propicia los cosmopolitismos vacíos.

Segundo ataque: identificarse a sí mismo e identificar a los otros a partir de la identidad formal no conforma sólo un modo pobre de reconocimiento sino que, más bien y sobre todo, constituye una máscara que obstaculiza reconocer desigual-

dades precisas. Así, la universalidad casi vacía de la expresión “ser humano” tarde o temprano funciona como una forma de encubrimiento arrogante que es un utilísimo instrumento para someternos socialmente. En no pocas ocasiones, la defensa de estas abstracciones ha servido incluso como coartada para producir barbarie: declamar sobre el Hombre y sus maravillas ha sido y es compatible con un desprecio a las mujeres y a los hombres concretos. No sólo compatible; esas universalidades vacías a menudo han aconsejado desconocer; y hasta reprimir, cualquier discurso sobre las injusticias particulares. Por eso, se han atacado con razón lo que podemos llamar “las miserias del humanismo”: el discurso humanista nunca ha excluido ni la explotación, ni el sexismo, ni los diversos racimos.

Tercer ataque: El reconocimiento formal es un reconocimiento insensible, ciego a las diferencias, pues no toma en cuenta al otro en su singularidad personal, en su historia única e insustituible. Tal reconocimiento no sólo impide sino que desprecia las respuestas de la piedad, de la compasión, del acercamiento personalizado, del amor, de la generosidad en relación con un otro que, en singular, me enfrenta. El reconocimiento formal, en su arrogancia, desconoce el cuidado del otro, la responsabilidad por el otro.

Podemos incluir los tres ataques a la arrogancia de la identidad formal y su reconocimiento como perteneciendo a una tradición opuesta al vértigo de lo sublime: el “vértigo de la bajeza”. A partir de esta tradición, el reconocimiento formal es vacío, ideológico o insensible; durante los últimos siglos se despliegan por doquier estos tres ataques.

Por supuesto, la ilustrada *Encyclopédie*, que editaron Jacques Diderot y Jean D’Alembert a partir de 1747, conforma un panfleto, controvertido y ardiente, en favor de la primacía de la identidad formal de las personas: del reconocimiento de su *humanité*, por encima de los accidentes de la naturaleza, la geografía o la historia. Sin embargo, en este momento me interesa ya comenzar a enlistar sus repudios; entre tantos, recordemos algún eco desesperado de la Contrarreforma (por sintomático de algunas tradiciones muy nuestras: la lengua es

también una patria). He aquí, pues, el *Diccionario razonado. Manual para inteligencia de ciertos escritores que por equivocación han nacido en España. Obra útil y necesaria en nuestros días*. Este diccionario fue publicado en Cádiz en 1811 y su entrada *Humanidad* reza: “Humanidad es una máscara que traen ciertas fieras o animales antropófagos...”. Con lo de “antropófago” el *Diccionario* razonado tal vez haga referencia a la pretendida capacidad de triturar y comerse a los individuos humanos —a las personas concretas— que para muchos posee esa fiera enloquecida y asesina; la abstracción “Humanidad”. Luego, el *Diccionario* elabora que “Humanidad” significa también: “Amor a los malecheros, piedad con las prostitutas, inflexibilidad con los clérigos, frailes y compañía, y olvido total de Dios”.

Otras entradas de este *Diccionario razonado* (¿razonado?) son incluso más coloridas. Dos ejemplos todavía: “*Igualdad*: Cierta jarabe, lamedor, o almíbar para engañar a los niños golosos”. E “*Ilustración*: Los conocimientos que se adquieren por cualquier libro con tal que no sea español... Los Españoles siempre han sido enemigos de semejante ilustración, como de la humanidad... Véase el semanario patriótico del día 6 de octubre de 1808 página 96 en donde se leen estas palabras... *bechas estas reflexiones tan graves, tan verdaderamente españolas, se armaron algunos millarés de patriotas, y sin decir allá voy, se tiraron rabiosamente a las tropas francesas que andaban por esos campos de Dios derramando humanidad, ilustración y filantropía*”.

Estos fervores anti-ilustrados no son, sin embargo, nuestra herencia —¿nuestra adicción?— exclusiva. En sus *Consideraciones sobre Francia* de 1796, uno de los teóricos de la derecha francesa, Joseph de Maistre, famosamente escribió: “He visto en mi vida franceses, italianos, rusos, etc.; sé incluso, gracias a Montesquieu, que se puede ser persa; en cuanto al hombre, declaro no haberlo encontrado jamás”. Por supuesto, siguiendo esa línea de razonamiento, con mayor consistencia De Maistre tendría que haber afirmado no haber visto en su vida a esa abstracción, un francés; con suerte sólo habrá cono-

cido ciertas maneras de actuar de Pierre o de Marie, y ni siquiera...

Por su parte, Carl Schmitt, tan a gusto el nacional-socialismo, y siempre tan —¿posmodernamente?— irritado con la Ilustración, en *El concepto de lo político* de 1932 (¡vaya año para hablar de esa manera!), a partir de su premisa “quien dice Humanidad quiere engañar”, concluye de modo muy similar al *Diccionario razonado*: “Humanidad, Bestialidad”.

Tampoco la izquierda ha ahorrado sus insultos al reconocimiento formal: desde los teóricos del movimiento obrero hasta los grupos feministas. Se aduce, no sin razón: subir la voz e insistir en que los obreros y los patronos poseen una identidad formal, son seres humanos, es distraer la atención acerca de lo que más interesa con respecto a ellos, sus diferencias. Entre otros, Marx insistió con elocuencia en que son estas diferencias y sus particularidades las que hay que tener en cuenta. De lo contrario, nos perdemos en fantasías que, mediante abstracciones, falsean por completo las realidades a las que en vano se pretende hacer referencia. Según nuestra identidad formal somos todos iguales. Sin embargo, en realidad somos por completo diferentes: los patronos explotan, los obreros son explotados. Además, identificarse e identificar a los otros a partir de su identidad formal, simplemente en tanto seres humanos, no permite crear estrechos vínculos de reconocimiento, que son tan necesarios para las acciones colectivas: impiden, pues, la “solidaridad”. Porque mientras ha habido y hay algo así como una “solidaridad obrera” o, en otro sentido, una “solidaridad de quienes pertenecen a una misma tierra” o “patriotismo”, los apabullantes discursos en torno a la “solidaridad humana” nunca han configurado más que una retórica de sonoros oropeles, propicia a los sentimentalismos y las declaraciones oficiales, pero nada más.

De manera paralela se ha hablado respecto de la causa de la mujer, y de la incapacidad dominante de reconocer a las mujeres como individuos con intereses propios que pueden entrar en conflicto con los roles tradicionales que se les ha

asignado a su sexo. Hay incluso un feminismo radical, a veces llamado “feminismo de la diferencia”, que insiste: el feminismo debe ser algo más, mucho más, que una lucha para conquistar los derechos de la identidad formal de las mujeres; es o debe ser una “visión del mundo” basada en la experiencia de ciertos cuerpos peculiares y de historias psicológicas vividas bajo condiciones específicas de opresión. Esta “visión del mundo” procurará recoger todo lo aprendido en la cultura femenina tradicional y en sus valores, como diferentes voces de resistencia para contrarrestar la represiva cultura masculina.

Argumentos con algún grado de similitud, pero de caso en caso también necesariamente muy distintos, se han dado en tiempos recientes en relación con los homosexuales, con las culturas de muchas regiones y etnias, y hasta con áreas culturales enteras como América Latina. Attendamos algunas de estas diferencias en los pedidos de identificación y reconocimiento de las varias identidades materiales: ni los obreros ni —con mayor fuerza— las mujeres están en riesgo de que, en tanto grupos específicos, algún poder dominante los quiera exterminar; en estos casos, las dificultades se plantean como problemas de sometimiento y de reconocimiento desfigurador y perverso (en ambos ejemplos, a su vez, de manera distinta). En cambio, en muchas circunstancias, los homosexuales y culturas enteras no dominantes corren, sí, el peligro de la aniquilación.

De ahí que a veces se reaccione con palabras de desmesura, en mi opinión, de modo alocado y contraproducente (en los momentos duros no hay mejor arma que la lucidez). Una ilustración de ello es la arrogancia de las comunidades: con frecuencia a un fragmento de geografía, de historia y de cultura como es América Latina se le “sustancializa” y atribuye un *ethos* particular y hasta una “esencia” con una “personalidad” propia que hay que cuidar... (pero no se olvide que todo vicio es la desmesura de alguna virtud).

En cualquier caso, y en contraste con la sospecha inicial sobre la primacía indiscutida de la identidad formal sobre cualquier identidad material, ya podemos afirmar que esto no es así, que a menudo se defiende que el único discurso no vacío

o no fraudulento sobre la identidad personal consiste en los diversos modos de reconocer las identidades materiales y sus tradiciones: el plural de diferencias que me constituyen y constituyen a los otros, a los varios grupos sociales y sus respectivas pertenencias, reconocimientos y solidaridades.

¿Qué decir de estos ataques particularistas, contextualistas, comunitaristas... al concepto de identidad formal y sus usos ilustrados más habituales?

5. Controversias: algunas identidades materiales *versus* la identidad formal, y viceversa

Algo quedó claro: no suele haber una tranquila compatibilidad entre las identidades materiales entre sí y con la identidad formal de una persona, pese a que esta última sea una construcción de las primeras. Al respecto, sin duda ha habido y seguirá habiendo muchas discusiones de interés en las que tienen un peso similar los argumentos para defender tanto un significado de identidad como el otro y, por eso, lo primero es reconocer que la identidad de una persona con frecuencia se encuentra genuinamente desgarrada entre sus significados materiales y formales. Pero luego, ¿qué hacer?

He aludido a reacciones alórcadas y contraproducentes en relación con ciertos usos de las identidades materiales, en particular, de la identidad colectiva (recuérdese el recurso al entusiasmo nacionalista, tan popular entre los políticos en apuros).

Frénate a estas acusaciones de inmediato se propondrán, no sin razón, algunas distinciones. Una propuesta: hay que oponer un sentido defensivo, de vigilante resistencia, de la identidad colectiva a un sentido dominador. También habrá que distinguir entre el papel que desempeña la preocupación por la identidad colectiva —en muchos casos, la ansiedad por la identidad nacional— en pueblos y grupos “centrales”, o “dominantes”, y el papel que poseen esas inquietudes en pueblos y grupos “marginales”, “periféricos”, “dominados”. Pues no se puede juzgar de modo similar una marcha “del orgullo homo-

sexual” o “del orgullo náhuatl” que una marcha “del orgullo blanco”. Los discursos sobre el “destino manifiesto de los Estados Unidos” y hasta los himnos a la “España imperial” son, sin duda, más peligrosos y, por eso, más repudiables que los discursos sobre el “destino manifiesto” de Bolivia. ¿Por qué?

En los pueblos y grupos “centrales”, “dominantes”, esas banderas tienden a convertirse en degenerativas hasta la agresión. La afirmación del propio pueblo o grupo se da incitando al desconocimiento y la opresión de otros pueblos o grupos. En cambio, en los pueblos o grupos en algún sentido “marginales” o “periféricos” la inquietud por la propia autoimagen no sólo es en alguna medida legítima sino incluso vital para el autorrespeto y hasta para la existencia de cierto pueblo o grupo. Por eso, en relación con los obreros, las mujeres, los homosexuales, los indígenas e, incluso, respecto de regiones complejas como América Latina se busca defender la importancia que posee ocuparse con la propia identidad colectiva: arduos esfuerzos que deben conducir a una profunda reafirmación, a un fortalecimiento de comunidades en peligro.

Sin embargo, por compartibles que resulten algunas de estas distinciones —y muchas los son—, tampoco deben pasarse por alto sus riesgos. Así, cuando en relación con una identidad colectiva “marginal” se pide: “hay que defender nuestra identidad, cultivando los valores que rigen entre nosotros”, o: “hay que reivindicar nuestro pasado”, es necesario hacer frente a este operar de la razón arrogante y su tenebrosa retórica del “entre nosotros”. Esto es, debemos dejar de pensar en “bloques de pensamiento”, activar el razonar por aspectos y ponernos a preguntar: de qué valores en concreto se trata, qué fragmentos particulares del pasado se quiere defender. ¿Los mexicanos tienen que rehabilitar la antropofagia de los aztecas y, en el otro extremo geográfico e histórico, los argentinos, chilenos y uruguayos deben acaso asumir el desprecio reciente a la democracia y a los derechos humanos de muchos de sus militares? Al amparo de la retórica del “entre nosotros”, defender algo por el sólo hecho de que “sucedió en mi tierra”, o incluso, de que “es parte de mi tradición”, no configura ninguna hazaña moral.

Por ejemplo, cualquier latinoamericano que no considere que ser ciego y sordo a la historia son virtudes mayores y que, por eso, abandona su "entusiasmo nacionalista" (lo que, por supuesto, no implica que deje de preocuparse por lo que más inmediatamente lo rodea, por su comunidad) y, de esta manera, está dispuesto a argumentar, no podrá negarse a reconocer, por un lado, que grandes fragmentos de nuestro pasado son irredimibles (genocidio a vastas poblaciones indígenas, crueles guerras civiles sin más resultado que la miseria generalizada, regímenes dictatoriales, fuerte estratificación de clases sociales, corrupción...), y, por otro, que muchos de los valores vigentes en grandes sectores de América Latina no admiten la menor justificación. De ahí que piadosas exhortaciones como "hay que defender nuestra identidad como latinoamericanos", si es que quieren significar algo valioso y compartible, no deben tener nada que ver con consignas como "hay que fortalecer los valores que rigen entre nosotros" o "hay que reivindicar sin más nuestro pasado".

6. Sobre la autenticidad

En estos casos se impone la alerta en relación con una palabra que ya ha aparecido varias veces: "autenticidad". Es un imán de errores y vicios, una invitación a la razón arrogante: a que nos revolquemos en el regodeo acrítico de nosotros mismos, desdenando a los demás. Como si las identidades de los cuerpos, de las vidas psicológicas y de las narraciones sociales pudiesen funcionar a la manera de un salvoconducto general y no fuesen el inevitable punto de partida. Además, la ambiciosa palabra "autenticidad" arrastra irrevocablemente a cometer la falacia genética: la autenticidad tiene que ver con la procedencia, no con el valor. Por eso, es un concepto clave en el fetichismo de los orígenes. Quien comete la falacia genética acabará profiriendo barbaridades como "esa creencia es verdadera *porque* entre nosotros la creemos" o "esa política es valiosa *porque* es nuestra política". Pues la medida de la autenticidad es la fidelidad con el pasado: lo que ha sido tiene que regir lo que es y lo

que será. Mi autenticidad consiste en ser fiel a mí mismo, a mi sangre. La autenticidad de la cultura radica en ser fiel a su tradición ("¡fuera lo extranjero!", "¡fuera los cambios!").

Sin embargo, ¿por qué lo que ha sido debe ser lo que debe ser? ¿Qué razones hay para que se ambicione ser "fiel a sí mismo" y no, más bien, ser autónomos para poder ser mejor de lo que se ha sido y de lo que se es? Un poema del libro *De lunes todo el año* de Fabio Morábito acaso ayude a tomar distancia del confuso pero tentador discurso de la autenticidad. Bien leído, estoy seguro de que es capaz de desafiarnos a romper con todas esas fidelidades que enmascaran:

DE UNA LEJANA SANGRE

De una lejana sangre
viene el mosco,
viene a robarnos
lo que cree que es suyo,
viene derecho al grano.
Como los que han vivido
demasiado,
él lo ha probado todo
hasta quedarse con lo único:
la sangre;
no espera nada de la vida,
porque para vivir
hay que olvidar la sangre,
quien no la olvida ya no vive,
tan sólo zumba
en busca de más sangre,
como la sangre zumba
por las venas
que la estrechan
y no le dejan ver el corazón.

Tal vez más de un lector irritado se pregunte qué tiene que hacer este poema en un debate acerca del operar de la razón

arrogante en relación con los cuerpos, los espíritus, las comunidades y el punto de vista de la tercera persona. Si no me equivoco, la *inventio* del poema entabla una polémica respecto de uno de los tópicos más concurridos, casi diría, más sagrados de los discursos de las identidades materiales: el vínculo de sangre. Podemos leer todo el poema como un enérgico contra-texto en relación con ese vínculo: la "lejana sangre" que me pide autenticidad, las fidelidades a mi cuerpo, a mi biografía, a cierta familia, a una comunidad, "nos roba lo que cree que es suyo", pero no lo es.

Porqué cuando me rijo por el principio moral de autonomía, desbordo y hasta puedo distanciarme de mis vínculos de sangre. Soy más que identidades hechas de vínculos de sangre. Soy mucho más que mi pasado, que mi comunidad: soy mucho más que las identidades materiales que he sido hasta hoy. Y cuando sólo soy eso, cuando sucumbo al imperio absoluto de las identidades de la tierra o de la sangre, no me distingo ya de los mosquitos. De ahí que no se combatan los vicios de un cosmopolitismo vacío o colonial, como el afán de novedades o el fervor sucursalero, exigiendo autenticidad —fidelidad ciega a la tierra, a la sangre, a la tradición...— sino cultivando la autonomía de las personas.

Quizá se proteste: el vínculo de sangre es el más fuerte, el más estrecho. El poema de Morábito nos desafía a atender el revés de esa protesta: el vínculo de sangre es el más fuerte porque no espera ya nada de la vida; de ahí que sólo quiera más de lo mismo: más y más sangre. De acuerdo, es el vínculo más estrecho. Por eso mismo nos ahoga y no nos deja ver otra cosa que las peores obsesiones de la arrogancia de los cuerpos, de los espíritus, de las comunidades.

De esta manera, a partir de las identidades materiales, la sofística del

Siempre es bueno más de lo mismo

se convierte en una sofística de la autenticidad. En estos casos, las prohibiciones ya no se decretan en nombre de la identidad

formal, de la Humanidad, sino al amparo de la identidad colectiva de un grupo engegucido: de alguna sangre que

tan sólo zumba
en busca de más sangre.

Retomando la discusión del segundo panfleto en torno a la memoria y el olvido de atrocidades —pero argumentando un poco en otra dirección, aunque no inconsistente, creo, con lo que se defendió—, atendamos los fenómenos de "crisis", "debilitamiento" y hasta "pérdida de la identidad", o más bien, "pérdida de alguna identidad material". A partir del imperativo de la autenticidad —o "mandato de recordar"—, estos fenómenos resultan enfáticamente condenables, aunque en realidad son ambiguos. A veces producen catástrofes: la ruina de narraciones indispensables para mi autocomprensión, narraciones que son tanto individuales como colectivas. Se quitan varios hilos y el tapiz de una identidad se deshace. No obstante, también es posible que esa crisis, debilitamiento o pérdida configure una ocasión de cambio, de sustitución de deseos y creencias, de normas y valores suicidas en lo personal, o estrechamente grupales y hasta amenazadores de los otros grupos, por deseos y creencias, reglas y valores más compartibles. Porque en la crisis de una identidad material es posible que se haga pedazos el sentido de una vida, pero también que nos topemos con un olvido liberador: con entradas a otra identidad material e incluso a la identidad formal. ¿Cómo es esto?

Me viene a la cabeza una visita a la señora L. Había sido una brillante pianista en la Viena de los años treinta. Era judía y el nazismo la obligó a refugiarse en México. Aunque su esposo le regaló un piano al poco tiempo de llegar, le resultó imposible volver a tocar. Cuando esa tarde, mientras tomábamos un café, le pregunté por otros pianistas y por la música que interpretaba, su mirada, hasta entonces lejana y como muerta, se volvió vívida y penetrante. Comenzó a hablar sin parar y desordenadamente: sus palabras evocaban el brillo de

las salas de concierto de la época; la apoteosis de las noches de gala, incluso algunos de los grandes experimentos de la vanguardia; en fin, acontecimientos vibrantes. De pronto se miró las manos y, con un gesto de horror, se calló. No volvió a hablar; cuando me retiré, no se despidió. Quedé conmovido. Sin embargo, mientras cruzaba su espléndido jardín no pude menos que pensar en tantas mujeres y hombres que, víctimas de algún "odio absoluto" —del Holocausto o de otras persecuciones infames— aprendieron primero a integrar el horror en sus vidas, y después a olvidar; así, habían reencontrado la "vida buena" y, acaso, la "buena vida": rearmaron sus identidades materiales. Por ejemplo, recordé que, a los pocos días de llegar a México, el español republicano Rodolfo Halffter retomó sus manuscritos y prosiguió componiendo y enseñando, con pasión, con generosidad, por el resto de su vida. ¿Qué llevó a este maestro a recomponer el tapiz de su identidad —en algún sentido renunciando a los hilos que representaba el ser "músico europeo" para convertirse en "transterrado", en "músico mexicano"— y, en cambio, a la señora L. a esconderse? ¿Introducir el concepto de autenticidad ayuda en algo para comprender estas vidas? En cualquier caso, ¿qué contribuye más tanto a la "vida buena" como a la "buena vida": aferrarse con terca fidelidad a la propia historia y, repitiéndola, permanecer encerrado en sí o asumir los quiebres y hasta naufragios de la existencia y, de esta manera, cada vez que sea necesario, declararse en situación de "borrón y cuenta nueva"?

7. Reconocimientos...

Inevitablemente nos constituyen algunas identidades materiales en tanto cada uno de nosotros es un individuo con un cuerpo, una biografía, y pertenece a varias comunidades. Estas identidades materiales pueden sufrir cambios y hasta catástrofes. Sin embargo, como se puso de manifiesto en el experimento "cebolla", podemos abstraer de cualquier atributo de

esas identidades —aunque no de todos a la vez— y elaborar una identidad formal. A menudo esta identidad formal introduce un punto de vista inquietante, turbador: ser uno como los demás, ser uno cualquiera. Pero si estas turbaciones son reprimidas y las identidades materiales sucumben a sus respectivas arrogancias, se vuelven agobiantes, degenerativas. De ahí que tal vez no sea exagerado afirmar que la identidad formal puede funcionar en relación con las arrogancias de las identidades materiales como una ventana oxigenante:

porque para vivir
hay que olvidar la sangre.

Porque para vivir a veces hay que olvidar la propia historia o fragmentos de ella. Así, la identidad formal, si no sucumbe a su propia arrogancia, "abre" entonces, las identidades materiales, necesariamente particulares, al horizonte de la universalidad.

Acaso todavía se insista: ¿cuál es el estatus del conflicto entre las identidades materiales y la identidad formal o entre sus respectivas arrogancias? Reitero: no se trata de un choque entre la experiencia vivida —un cuerpo y una vida autoconsciente, en comunidades, en una tradición— y alguna teoría, la lógica o el derecho o la moral universal, sino que, en principio, estamos ante un desgarramiento entre puntos de vista que, en algún grado, son todos partes de la experiencia vivida. Sólo que mientras las identidades materiales conforman puntos de vista resultados de encuentros y desencuentros particulares, de reconocimientos o faltas de reconocimiento en una o varias comunidades (reconocimientos o faltas de reconocimiento reforzados cotidianamente por las vivencias en las comunidades a que se pertenece), la identidad formal resulta de aprendizajes "a contracorriente". Se trata de una experiencia cuyos materiales son, en gran medida, abstracciones. No obstante, esas abstracciones también pertenecen a la experiencia: podemos educar una sensibilidad para lo abstracto o lo lejano tanto como la educamos para lo concreto y familiar. De este modo, con la identidad formal se introduce en nuestras formas de

vida otra forma de vida que ya no está sometida a ningún vínculo de sangre o de privilegios usos y costumbres: la plebeya universalidad de los iguales.

Si esto es verdad y no nos queremos dejar engeguacer por alguna arrogancia de la identidad, mi autorreconocimiento y el reconocimiento de los otros no evitará la confrontación con la irreductible complejidad de la experiencia, con el alegre y agitado juego que propone un modelo reflexivo de pensar: el conflicto de las identidades de los cuerpos, de las historias psicológicas y de las narraciones sociales entre sí y con la identidad formal.

De esta manera, respondo ya a la interrogante con la que se abre este tercer panfleto con una afirmativa: sí, nuestros encuentros con el otro, nuestros reconocimientos, se encuentran tan en conflicto como nuestras identidades. Más todavía, con frecuencia tienen que estar tan desgarrados como ellas. El otro constantemente recibe diversos predicados, no todos convergentes: mujer u hombre, melancólica u optimista, seductora o antipático, valiente o cobarde, egoísta o benevolente, una persona pacífica o un agresivo intolerable... y, además de todo, un ser humano.

El reconocimiento de mi identidad y de la identidad de los otros invita entonces, de caso en caso, al pensamiento aspectal: a una búsqueda. Pluralidad de identidades y reconocimientos, no una identidad y un reconocimiento en singular.

De ahí que en los reconocimientos a veces precisemos argumentaciones en las que se rescate la identidad formal, y otras en la que lo correcto es subrayar las diferencias de las varias tradiciones, las no pocas veces sorprendentes identidades materiales, tanto individuales como colectivas.

Seguramente esta situación es en varios sentidos paralela a aquella del panfleto II en donde se recogían las tensiones entre los diferentes tipos de bienes: bienes morales, científicos, técnicos, políticos, legales, estéticos, económicos, sexuales... Más todavía, esa heterogénea tipología de bienes, ¿no resulta tal vez, por lo menos en parte, de los complejos vínculos entre las identidades materiales entre sí y con la identidad formal?

Quizá todavía se objete: teniendo en cuenta algunos de los fracasos del proyecto ilustrado, ¿no nos encontramos acaso en un momento histórico en el que con pasión hay que defender las identidades materiales, en particular las colectivas, en contra de la arrogancia de la identidad formal y sus vértigos argumentales?

8. Entrenamiento crítico

Los muchos reclamos de las identidades colectivas han sido frecuentes en los últimos tiempos, no pocos a la sombra de la enérgica bandera del "multiculturalismo". Sin embargo, el problema y hasta el concepto de *multiculturalismo* varía según la circunstancia política y la identidad colectiva en cuestión. En Estados Unidos se ha vuelto moneda corriente la exigencia de afroamericanos, asiático-americanos, hispanos... por ser reconocidos en tanto tales, pero en un mismo convivir, sin ninguna demarcación territorial. En cambio, en Europa encontramos reivindicaciones nacionalistas unidas a demandas territoriales; también en Canadá se han formulado exigencias políticas de este tipo por parte de los francocanadienses, en particular por los habitantes de Quebec y los pueblos aborígenes. Lo que tanto en el caso europeo como en el canadiense suele exigirse son ciertas formas de autogobierno —que incluso pueden llegar a pedidos de independencia—. A su vez, en América Latina el problema se ha planteado en particular (aunque no sólo) en torno a la terrible miseria y continua opresión en que viven los pueblos indígenas. Todas estas variantes de "multiculturalismo" y los problemas que plantean —a veces restos de alguna herencia colonial— son, pues, específicas. Y la primera cautela consiste en insistir en el pensamiento aspectal y su máxima: no olvidemos en ningún momento la práctica de distinguir y relacionar.

De ahí surge una duda: en varios países de América Latina, respecto de las perplejidades a que alude la palabra "multiculturalismo", ¿no nos hallamos frente a situaciones en

relación con las cuales de nuevo hay que usar la técnica de la reformulación de problemas y debates? Pero, ¿de qué hablo?

El siguiente "diagnóstico" se ha vuelto popular: respecto de los pueblos indígenas nos encontramos en medio de hondos y enredados conflictos culturales resultado de la posible pérdida de ciertas identidades colectivas y sus correspondientes usos y costumbres. Sin embargo, por lo menos en relación con muchos pueblos indígenas, ¿no nos topamos más bien con una total marginalidad económica y, como algunos de sus efectos, con una desesperante marginalidad política y legal?

Si ello es verdad, o parte de la verdad, entonces tal vez tengamos que desatender un poco el publicitado brillo con que circulan expresiones elegantísimas como "diferencia", "culturas diferentes"..., para concentrarnos otra vez —¡otra vez!— en la irritante palabra "desigualdad".

Sin embargo, reformular en América Latina el problema del multiculturalismo ante todo en clave económica, política y legal no implica eliminar de su debate los presupuestos teóricos. Por eso, tomaré como punto de partida una pregunta abarcadora: ¿qué tipo de identidad es una identidad colectiva? Respuesta: es *una* de las identidades materiales de un ser humano. Con facilidad se tiende a ignorar este hecho, lo que conduce a reclamos irrazonables: la altanera pretensión de que se trata de la única identidad material importante de una persona o, al menos, de su identidad primera. Así, una identidad colectiva a menudo busca convertirse en la condición de posibilidad del resto de las identidades personales. Soy básicamente latinoamericano —se afirma no sin soberbia— o mexicano, o zapoteca... *y nada más*.

Para combatir esta arrogancia de las comunidades que abolutiza cierta identidad colectiva, volvamos a recordar la máxima anti-sectaria:

No olvides que cualquier tipo de querencia posee un techo, un límite: más allá de él habita la aridez o la locura; en ambos casos, poco a poco o de súbito, comienza el sinsentido.

En este caso, se sabe, hay que relativizar los predicados de la clase "comunidad" con los predicados de las otras clases que configuran mi identidad (con los otros hilos del tapiz): los predicados de la clase "cuerpo", "vida psicológica" y "forma". Para decirlo con el título de un libro admirable de Carlos Thiebaut: nunca hay que olvidarse de trazar "los límites de la comunidad".

De este modo, teniendo en cuenta que también soy un cuerpo subjetivado, una historia psicológica en reelaboración y un yo formal, reestablezco, pues, la identidad personal como una "totalidad heterogénea". Así, puedo ya ejercer el juicio respecto de cierta confusión que desde hace algún tiempo se nos ha vuelto un fetiche. ¿De qué hablo?

Por lo pronto, creo que la gastada aunque imprescindible palabra "crítica" se podría iluminar con la expresión "hábitos de desear, crear y actuar disruptivos". Las palabras "disruptivo", "disrupción", provienen del latín *disruptio*, a saber, ruptura. En castellano, con esas palabras se hace referencia a la repentina descomposición de un artefacto o de un grupo social; en general, las empleamos si se modifica con brusquedad el curso de algo o si se trastocan ciertas relaciones consideradas como "normales". Todo entrenamiento crítico es, pues, en algún grado, "disruptivo": desbarata o al menos afecta tendencias habituales de sentir, desear, crear, hablar, actuar; las hace entrar en crisis. Entre otras consecuencias, suele cambiar las relaciones establecidas entre las varias facetas de un asunto. Como se indicó al comienzo del segundo panfleto, embelesados, tendemos a los vocabularios de la razón viciosa: los *slogans*, las frases haraganas, el sentimentalismo que gusta regodearse en el "más de lo mismo y nada de lo otro"..., y en contra de todo ello urge un entrenamiento capaz de recoger o producir lo otro (contraejemplos, anomalías, olvidos, descubrimientos, sorpresas, novedades, alternativas...). Quiero decir: se necesita cultivar el deseo de vivir a veces en situaciones del tipo "estar en el umbral".

No obstante, un entrenamiento crítico merecedor de su prestigio no es disruptivo a secas. Es *racionalmente* disruptivo:

descompone, modifica, trastoca, desbarata... pero con razones, argumentando.

He aquí, entonces, una vez más, el intento de resistir esas magias mortíferas, los "amores absolutos" y los "odios absolutos". Esa resistencia configura una propedéutica ineludible si se quiere rescatar la experiencia del juicio: el viejo fervor de pensar por sí mismo. Y lo que ello implica: reformular con minucia los problemas; explorar sin miedo la fuerza de los diversos argumentos y contra-argumentos; sopesar deseos, creencias, afectos, intereses, consecuencias; decidir de modo independiente.

La confusión y hasta el fetiche que en este caso busco desbaratar es la siguiente arrogancia de las comunidades:

Quien salvaguarda sin restricciones las identidades colectivas y su consecuencia, la diversidad cultural, lucha contra la discriminación de pueblos e individuos injustamente sometidos.

¿Por qué afirmo que tal afirmar es una confusión y hasta un fetiche? Por lo pronto, la defensa a ultranza de las identidades colectivas y de la diversidad cultural, lo que he llamado la "arrogancia de las comunidades", implica, entre otros, algunos de los siguientes postulados:

Primer postulado: Postulado de la primacía de los derechos colectivos. Los derechos colectivos tienen primacía sobre los derechos individuales (por ejemplo, tienen primacía sobre la libertad de pensamiento, de expresión, de movimiento, de asociación, de religión...).

Segundo postulado: Postulado de la equivalencia de las culturas. Todas las culturas son igualmente valiosas. Por lo tanto, no defender su integridad conduce tarde o temprano al "genocidio cultural".

Tercer postulado: Postulado de la normatividad inmanente de cada cultura. Las exigencias normativas (morales, políticas, jurídicas...) de una cultura no poseen validez fuera de ella.

Sospecho que la consideración conjunta de estos tres postulados produce un ruido ensordecedor de perplejidades y hasta de contradicciones. Examinemos algunas.

Comienzo a discutir el primer postulado o *postulado de la primacía de los derechos colectivos*. Por lo pronto, distinguimos entre expresiones como "derechos colectivos" y otras fórmulas que se suelen relacionar y hasta fundir como "derechos sociales" y "derechos culturales". Respecto de estos dos últimos una dificultad tradicional consiste en su protección de modo eficaz, y es claro que muchas de las legítimas exigencias que se incluyen como perteneciendo a tales "derechos" no pueden ser defendidas en los tribunales mediante juicios de amparo. En este sentido, hay que eludir una vez más la máxima:

Siempre es bueno más de lo mismo.

Que en este caso es un modo de defender: siempre es bueno disponer más de los derechos. Pero, ¿en qué sentido no lo sería? ¿Con base en qué razones debemos resistirnos a convertir el derecho en el único árbitro de la vida social y temer, pues, una invasión de la razón arrogante en el derecho? Pues no todo lo deseable, ni siquiera las exigencias morales más compartibles, pueden reformularse en el lenguaje jurídico sin perder, en ese preciso momento, su carácter vinculante. Por eso, creo, hay que distinguir con la mayor claridad posible entre los derechos y las políticas, entre las normas constitucionales y, por ejemplo, los programas y las estrategias económico-administrativas, y defender, así, que mucho de lo que se quiere incluir como "derechos colectivos" y otras fórmulas que se suelen relacionar y hasta fundir como "derechos sociales" o "derechos culturales" se debe formular como parte de "políticas sociales" o de "políticas culturales".

En relación con esta distinción entre derechos y políticas, tal vez valga la pena recordar que hasta hace relativamente poco tiempo nos dominaba la *mala fama del derecho*, el derecho en tanto una lamentable actividad de abogadillos que todo lo enredan para salirse con la suya. Teóricamente se re-

ducía el derecho a una serie de emblemas y simulacros: vana "superestructura" sólo útil para esconder las luchas y los conflictos reales... Como contrapartida casi inevitable crecía por doquier el entusiasmo político, en su variante "reformista" o "revolucionaria": "sí, se puede" o "propongámonos lo imposible" eran algunas de las consignas del momento. A aquellos celebrados desprestigios con rapidez los sucedió —columpio predecible— la actual *mala fama de la política*: poco a poco los "representantes del pueblo" en el gobierno, y hasta en la oposición, se nos han ido descubriendo como profesionales de la ineptitud y los manejos corruptos. De ahí esa nueva pero creciente ansiedad por refugiarnos... en la fortaleza del derecho. Sin embargo, estas oscilaciones del juicio no son más que algunas de las tantas trampas del vértigo simplificador: porque ni la política puede sustituir al derecho, ni éste a aquélla, so pena de desencadenar, entre otros efectos lamentables, el tan repetido "columpio de las malas famas". Así, una vez más, hay que repetirse la vieja canción infantil:

Este es el juego de Juan Pirulero,
que cada quien atienda su juego.

No obstante, la distinción entre derechos y políticas no acaba con las dificultades en torno a este primer postulado. Pues es posible pensar y justificar los derechos, sociales y culturales, y las políticas, sociales y culturales, según varias interpretaciones y con consecuencias teóricas y prácticas muy diferentes.

Por ejemplo, los derechos sociales como el de huelga o el de libertad sindical pueden incluirse como algunas de las tantas formas de los derechos de libertad de expresión y de asociación. También el derecho a una educación gratuita puede pensarse de manera análoga, en tanto su lesión faculta a cualquier persona a interponer un recurso de amparo ante la autoridad judicial. A su vez, en el caso de algunos derechos culturales se podría también asimilar el derecho de cualquier persona a mantener su lengua y costumbres al derecho de asociación: así como nadie ejerce ese derecho asociándose consigo mis-

mo, hablar una lengua o participar en algunas costumbres requiere de un grupo. En todos estos casos podemos hablar de una interpretación "personalista" de los derechos sociales y culturales.

Una interpretación personalista puede justificar también políticas, sociales y culturales. Por ejemplo, se razonará que, a la luz de las circunstancias negativas en las que vive un grupo, deben otorgársele algunos bienes suplementarios: se aceptará así la "discriminación inversa" o "discriminación afirmativa" como medida provisoria de restitución. Por ejemplo, frente a la corrupción y el racismo que en América Latina han caracterizado a los procesos judiciales que involucran a los pueblos indígenas, podría exigirse un sistema de tribunales especiales con participación de los propios indígenas. O teniendo en cuenta que a los pueblos indígenas, a fuerza de sometimientos y despojos, se les han dejado las peores tierras y carecen de toda infraestructura técnica, se tratará de contrarrestar con abundantes privilegios (créditos especiales, instrucción técnica...) estas situaciones de atroz desigualdad.

Esa no es la única interpretación de los derechos y las políticas, tanto sociales como culturales. Por el contrario, habrá quien defienda que los derechos y las políticas, sociales y culturales, se adscriben —¿por definición?— a los grupos sociales, a las comunidades, y así, en lo que atañe a tales derechos y políticas, no rige más el principio de autonomía de las personas. Respecto de este modo de pensar tales derechos y políticas hablaré de una interpretación "colectivista": de "derechos colectivos", de "políticas colectivas". Precisamente, el postulado que estamos discutiendo ofrece una interpretación colectivista de los derechos y las políticas: una de las identidades materiales de la persona ejerce su dominio absoluto sobre las otras identidades materiales, sobre la identidad corporal y la identidad de una autoconciencia y sobre la identidad formal. De esta manera, todos los proyectos de una persona tendrán que reducirse o, al menos, que subordinarse a la tarea de preservar la identidad colectiva. Que es lo que llamó "la arrogancia de las comunidades", una arrogancia que se suele generar,

o al menos respaldar, en el mito bucólico: la leyenda de las comunidades intactas, que viven en perpetua armonía, sin el menor conflicto. Otra vez, en fin, nos topamos con la fantasía del mundo perfecto.

Pero aquí no acaban las dificultades con la interpretación colectivista de los derechos y las políticas. Distingamos entre crítica intergrupala e intragrupal, o, si se prefiere, entre crítica intercomunitaria e intracomunitaria. Por "crítica intergrupala" o "intracomunitaria", entiendo el interpelar que pone en cuestión las relaciones de un grupo o una comunidad con los otros grupos; digamos, un pensamiento aspectal y crítico intergrupala examinará con cuidado y eventualmente combatirá las decisiones económicas, políticas, jurídicas, culturales de un grupo mayoritario respecto de un grupo minoritario, procurando una mayor justicia entre los grupos.

A su vez, la expresión "crítica intragrupal" hace referencia a aquellas reflexiones cuyo objeto son las relaciones entre los diferentes miembros entre sí y con el grupo. De esta manera, cualquier pensamiento aspectal y crítico intragrupal investigará las diversas formas de coerción o, tal vez, de explotación, que ciertos miembros de grupo —más específicamente, sus autoridades, sus poderes— ejercen sobre los otros miembros de ese grupo. Cualquier argumento disidente es una forma de crítica intragrupal o intracomunitaria.

Ahora bien, mientras que la interpretación personalista de los derechos y las políticas sociales y culturales incluye ambas formas de pensamiento crítico, la interpretación colectivista sólo parece admitir la crítica intergrupala. Ah..., pero aquí comienzan nuevos embrollos. Pues este tipo de pensamiento crítico también parece quedar descalificado tanto por el postulado de la equivalencia de las culturas como por el postulado de la normatividad inmanente de cada cultura. En efecto, ¿cómo podría haber crítica intergrupala si todas las culturas son igualmente valiosas y los valores de una cultura no poseen validez fuera de ella? A a partir de la interpretación colectivista de los derechos y las políticas, parecería que debemos concluir que no es legítimo ningún entrenamiento crítico.

¿O me equivoco?

En cualquier caso, vayamos con más lentitud. Sigamos ejercitándonos en el pensamiento aspectal, haciendo el examen de algunas de las razones que invocan los otros dos postulados.

A partir del segundo postulado, o postulado de la equivalencia de las culturas, se razona: si todas las culturas son igualmente valiosas, entonces cualquier tipo de diferencia cultural —el encuentro con cualquier otro— implica un enriquecimiento decisivo y general (pero ¿quién sería el sujeto de ese enriquecimiento si todas las culturas son equivalentes?). Sin embargo, no me imagino —para citar un caso extremo— cómo nos "enriquecemos" al admitir la vieja y difundida costumbre de los sacrificios humanos, costumbre tan renovada y "mejorada" —en el sentido de: ampliada y hecha técnicamente más efectiva— en nuestro siglo por Hitler, Stalin y, entre tantos vagos aprendices suyos, algunos militares del Cono Sur. ¿Tenemos que defender los sacrificios de una multitud de cuerpos e historias psicológicas personalísimas que son nudos de relaciones sociales, so pena de cometer un "genocidio cultural"?

Quizá se proteste indicando que el ejemplo es, en realidad, una mala caricatura: el nazismo y el comunismo estalinista no eran "culturas" sino "degeneraciones de culturas" o algo por el estilo; y los sacrificios humanos tan comunes en la antigüedad, incluyendo los perpetrados por los aztecas, tenían un significado ritual por completo diferente a las masacres en los campos de concentración. Tal vez. No obstante, es difícil demarcar tanto a una cultura como a una comunidad. Además, ¿cómo distinguir una cultura de una cultura degenerada? ¿Con qué razones, si no se quiere ser ciegamente etnocentrista, se podría señalar que una cultura musulmana sólida y tradicional es una cultura degenerada... más que apelando a principios respaldados en otras culturas o en la identidad formal? Entonces, ¿se encuentra un habitante de Arabia Saudita a favor del "derecho extranjero" y del "genocidio cultural" cuando se opone a alguna de sus costumbres hondamente tradicionales como la pena de muerte, el castigo con azotes (denominado no sin ingenio "pago en sangre"), el sometimiento de las mu-

jeros, o un derecho penal que establece que al ladrón ha de cortársele una mano?

Si no me equivoco, entonces, se puede también enfrentar al tercer postulado de los defensores extremos de las identidades colectivas y de la diversidad cultural, o postulado de la normatividad inmanente de cada cultura, y poner en duda que las exigencias normativas de una cultura no poseen ninguna validez fuera de ella (postulado que ya empecé a atacar cuando en el panfleto II defendí la posibilidad de Tribunales Internacionales para juzgar a violadores de los derechos humanos).

Curiosamente, este tercer postulado suele ser un postulado favorito de los autollamados "enemigos del etnocentrismo". Sin embargo, esos atolondrados entusiastas, de la mano de este postulado, tarde o temprano acaban en el peor etnocentrismo: en la retórica del "entre nosotros", del "aquí los usos y costumbres son así" y punto. De esta manera, apelando a una costumbre milenaria un habitante de la India podría defender: "entre nosotros se quema a las viudas".

O, para poner ejemplos más cercanos: "entre nosotros" se encarcela a los homosexuales ("pues no son más que maricones y degenerados"); se tiraniza a las mujeres ("las viejas, a la cocina"); se somete a los obreros ("¿para qué les vamos a pagar más, si sólo van a usar el dinero para emborracharse?"); se esclaviza a los indígenas ("pero si son como niños pequeños; qué se le va hacer; hay que guiarlos"; en este contexto "guiarlos" significa: hacerlos trabajar de sol a sol en beneficio de quien los "guía"); se persigue a los extranjeros ("portan enfermedades y conflictos"). Cuesta mucho encontrar buenos argumentos que nos apoyen para promover o siquiera permitir que se conserve la retórica del "entre nosotros", tan propia de los fundamentalismos comunitaristas y su última consecuencia, la "limpieza étnica".

Sin embargo, esa retórica pervive con terquedad incluso en textos de indudable valor. Por ejemplo, no pocas veces frecuenta el *México profundo*, ese apasionado libro-manifiesto que Guillermo Bonfil publicó en 1988. Nada hay que objetar a una minuciosa crítica de la desigualdad y el racismo —a veces

tan invisible como efectivo— y a un correlativo respeto por la diversidad cultural. Los pueblos indígenas no son comparsas de fantasmas que alegremente danzan en muros, museos, esculturas y zonas arqueológicas, sino una realidad, a la vez desvalida y poderosa, que se encuentra a cada paso del continente. Y, sin duda, desde hace siglos, ininterrumpidamente se ha despojado y marginado a estos pueblos. En este sentido, hay que hundirse mucho en la razón arrogante para ignorar la sistemática falta de reconocimiento de sus derechos, o la violencia de que han sido víctimas por parte de las sucesivas "autoridades" (políticas, económicas, religiosas...) en el correr de una demasiada larga historia de barbarie colonial que, una y otra vez, se ha armado y "justificado" en nombre de la "civilización". De ahí la urgencia de un genuino Estado democrático y de una vida pública, donde las iniciativas sean discutidas por todos aquellos a quienes concierne.

No obstante, también estoy de acuerdo con Carlos Monsiváis cuando en su artículo "Versiones nacionales de los indígenas" le precisa a Bonfil:

Al respecto, en algo mitifica Bonfil al México Profundo, dejando de lado zonas muertas, limitaciones terribles, errores que son usos y costumbres petrificadas. (Hoy los más graves para mí son las distorsiones de la justicia comunitaria, del machismo, la oposición al control de la natalidad y la intolerancia religiosa.) El México Profundo no sólo es extraordinario; también es autoritario, ferozmente patriarcal, complacido en su inercia, intolerante, y tan capaz como sus antagonistas de asesinatos, incendios y torturas, como se probó en San Miguel Canoa, Puebla, en 1968, y los linchamientos de estos años.

Observaciones de este tipo pueden generalizarse (consideraciones análogas se aplicarían tanto al "Brasil profundo", como a la "América profunda" como a la "España profunda"...). En cualquier caso, Monsiváis prosigue su balance (su ejercicio del

pensamiento, a la vez aspectal y crítico) subrayando el revés de muchos lugares comunes. A partir de sus observaciones se debe recordar que, además de varias identidades colectivas, cada persona posee identidades corporales, psicológicas y formales cuyos conflictos suelen conducir a modificaciones e incluso a cambios radicales de esos "tapices" que somos.

Entonces, ¿se han respaldado un poco las afirmaciones opuestas y hasta contradictorias a los tres postulados propios de la arrogancia de las comunidades? Si uno no se deja sobornar por alguna razón viciosa, sin duda:

porque para vivir
hay que olvidar la sangre.

En cualquier cultura existen fragmentos de ella nítidamente repudiables; y esos fragmentos quizá resulten decisivos para la "integridad de esa cultura", para la "autenticidad" de cierta identidad colectiva. Además, ese repudio con frecuencia no se puede llevar a cabo más que apelando a normas y valores fuera de la cultura criticada, a menudo a normas y valores propios de la identidad formal: del punto de vista de la tercera persona. Una vez más hay que rechazar la ensombrecedora y, a menudo, siniestra regla:

Siempre es bueno más de lo mismo.

Ya podemos defender: por doloroso que a veces resulte, los cambios, incluso radicales, en algunas de nuestras identidades colectivas a menudo son razonables si se busca una salida de la impotencia, por ejemplo, de la marginalidad económica, política, legal. Y, en efecto, esos cambios conducirán a debilitamientos y hasta transformaciones profundas en esa identidad colectiva. Pero no necesariamente todo esto tiene que describirse en la rúbrica de las "pérdidas"; en muchas ocasiones también podremos incluirlo como "aprendizajes". Porque hay mucho que decir a favor del mestizaje, incluyendo aquello a que se refiere Néstor García Canclini con la expresión

"culturas híbridas". Además, sin la posibilidad de tales aprendizajes la identidad personal dejaría de conformar un frágil tapiz de heterogéneos hilos (corporales, psicológicos, sociales, formales) con frecuencia en transformación. Cada uno de nosotros no sería más que el fragmento de un Destino fijo, ciego, invulnerable.

PANFLETO IV

HISTORIA Y DESPRECIO

Bibliotecas y Acervos
C.U.C.S.H.

Quiero todavía explorar algunas formas del desprecio. En muchos países de habla castellana se hace referencia a varias de esas actitudes con el colorido verbo 'ningunear'. ¿En qué consisten dichas maneras de creer y de actuar? En tanto modos del desprecio, parecen configurar algunas de las tantas intervenciones de la razón arrogante. ¿Lo son? Es un asunto que habrá de explorarse. Pues tal vez el ninguneo, al menos el "ninguneo histórico", esa tradición tan enredadamente sobrecargada de olvidos y pseudo-olvidos, resulte un fenómeno variado, acaso no uniformemente negativo. Si así fuese, quizá estamos ante una grave dificultad: una razón viciosa que a veces funciona como razón virtuosa.

1. Empecemos por reunir algunos datos

Tal vez no haya deseo más hondamente enraizado, más fundante de quién soy, que aquel que se expresa en lo que podríamos llamar las "declaraciones primitivas de la identidad personal", palabras como: *deseo no ser nada, pero tampoco una cosa o un "ninguno"*. *Deseo ser alguien*. ¿Cuál es el contenido de ese "deseo ser alguien"? Deseo desear, pensar, actuar como un yo, como un sujeto; deseo depender de mí mismo; deseo formular mis proyectos y disponer de medios para llevarlos a cabo; deseo que los otros no deseen, no piensen, no decidan por mí; más todavía, deseo que los otros reco-

nozcan mis deseos, mis pensamientos, mis decisiones, mis proyectos y, en algún sentido, los tengan en cuenta.

Por eso, queda claro que "ningunear" a cierta persona desconoce o reprime ese deseo fundador tanto de mí mismo como del otro. Al convertir a cierta persona en "ninguno" tachamos su identidad: violamos ese imperativo que a partir de los panfletos II y III se ha defendido como uno de los materiales constitutivos de la institución de la moralidad, el principio de autonomía de las personas.

Distingamos entre un ninguneo débil o no tomar en consideración a alguien, no hacerle caso, y un ninguneo fuerte que consiste en procurar hundirlo en la estima de los demás. En la turbia actividad del ningunear con facilidad se pasa de lo uno a lo otro; se comienza por no prestarle atención a una persona y, si ésta protesta o un tercero se queja por ello, tarde o temprano aparece el golpe preciso, la activa carencia de reconocimiento. Nos encontramos en ese momento en que los españoles —¿más enfáticos?— proclaman: es un Don Nadie.

Cuidado, sin embargo, que el asunto no carece de aspectos enredados: en contra de cualquier rápido acercamiento hay que enfatizar que en el ninguneo o con el dictamen de Don Nadie no se suprime "del todo" a la persona en cuestión. Claro que nos comportamos como si esa persona no existiera, hasta alardeamos de su ausencia; no obstante, sabemos —y cómo— que está ahí. Así, a menudo este pliegue de la conducta se convierte en un genuino comportamiento doble: "oficialmente" se suprime a la persona y, sin embargo, otra cosa es el puntual desprecio que se le dirige "a sus espaldas". De este modo, más allá del silencio declarado, "oficioso", en la concreta charla cotidiana ese nadie, el otro ninguneado, es el centro de una multitud de discursos: sugerencias despectivas, rumores agresivos, ataques oblicuos. En el ninguneo hay, pues, reconocimiento, aunque se trate de un reconocimiento negado, no aceptado, no asumido por quien reconoce/desconoce.

En su libro *Itinerario* de 1993, Octavio Paz —a quien tanto le preocupó el ninguneo en *El laberinto de la soledad* de 1950—

nos narra una historia que tiene como protagonista ese doblez. En marzo de 1951, Paz publicó en *Sur* —la legendaria revista cultural que en Buenos Aires dirigió Victoria Ocampo— una serie de documentos sobre los campos de concentración soviéticos con una nota introductoria suya. Era la ruptura abierta con sus hasta entonces amigos comunistas. Paz escribe:

Sentí una suerte de liberación y esperé los comentarios. Hubo pocos; recibí, como dice la antigua expresión, la callada por respuesta. O a la mexicana: "me ningunearon". Supe después que los comentarios hablados habían sido duros y despectivos. En México, antes había sido visto con sospecha y recelo; desde entonces, la desconfianza empezó a transformarse en enemistad más y más abierta e intensa. Pero en aquellos días yo no me imaginaba que los vituperios iban a acompañarme años y años, hasta ahora.

El ninguneo, como cualquier reconocimiento (material o formal) negado, produce ante todo ataques oblicuos (gesto típico de cualquier moralismo) en donde no tanto se afirma como se rumora; sin embargo, éstos resultan mucho más dañinos que la crítica abierta, precisa y frontal. Como en el caso narrado por Paz, sus efectos tienden a impregnar situaciones incluso muy lejanas de las circunstancias que lo originaron. Como se sabe, en favor del rumor se aduce: "si el río suena, agua lleva"; olvidamos que en muchas ocasiones el río sólo lleva el agua que mal intencionadamente se le ha hecho correr. El ninguneo pertenece, pues, a esa clase de venenos cuyos efectos se hacen sentir no sólo en el momento previsto, sino también a muy largo plazo.

No olvidemos, sin embargo, que el ninguneo se dice de muchas maneras. Hay un ninguneo individual cuando, por ejemplo, en una cena hacemos como si una persona no existiera: no respondemos sus preguntas, no le servimos vino si nos lo pide, no le pasamos la sal e intervenimos en la conversación como si ella no se hallara presente. Y todo ello pode-

mos hacerlo con la mayor elegancia para, por decirlo así, autoafirmándonos en nuestro *glamour*, acentuar el sarcasmo, potenciar el desdén.

La situación descrita por Paz no pertenece al ninguneo individual sino al social: lo que se buscaba desdeñar era su intervención política, su persona en tanto figura pública que defendía ciertas creencias en relación con una comunidad y, por medio de ese desdeñar, se proponía una posición opuesta. No obstante, tanto en el caso individual como en el social, aunque de diferente manera, se afirma: tú no eres alguien, eres nadie; hemos tachado tu identidad personal. Así, una vez más nos encontramos con el funcionamiento típico de la razón arrogante: el desprecio del otro como medio de la autoafirmación.

Pero hay también, junto al ninguneo individual y social, un ninguneo histórico. Éste último es un tanto diferente del ninguneo individual y del social. En sus *Epígrafes y comentarios* de 1985, Ramón Xirau lo toma como tema. Transcribo primero su dictamen y luego el comentario que razona el mismo Xirau. El dictamen:

Es no sólo frecuente que en México, y en buena medida en Hispanoamérica, olvidemos el pasado: me refiero aquí sobre todo al pasado literario, artístico y, de modo más amplio, cultural. Vive Alfonso Reyes y Alfonso Reyes es una presencia constante entre nosotros; vive José Vasconcelos, y es una centella y una viva polémica; vive Antonio Caso y es entre nosotros —cómo estaba al corriente de la filosofía mundial en plena Revolución!— y todos lo tenemos presente; vive Xavier Villaurrutia y es el alma de nuestras letras (sin olvidar que acaso en sus mejores poemas sea el más grande poeta de su generación). Después de la muerte de cada uno de ellos viene el olvido, un olvido imperdonable, un dejar en el cajón de lo “ninguneado” a personas —solamente he citado algunas en el campo de la filosofía y las letras; hay muchas más— que son parte integrante de nues-

tra vida y de nuestra historia actuales; personas sin las cuales nuestra vida, nuestro pensamiento resulta inteligible. ¡Al olvido! O, cuando no van a dar al olvido, se convierten en monumentos que son piedra, también de olvido masivo.

El ninguneo histórico, a diferencia del ninguneo personal o social, se configurará como una supresión de la memoria social: una tradición del olvido. El reconocimiento negado a nivel histórico se puede desplegar, entonces, como olvido directo, como eliminación literal de nombres, obras y episodios o como un olvido oblicuo, como olvido enmascarado en piedra o en bronce, en rituales que no significan nada. Prosigo copiando la reflexión o contra-moraleja que Xirau hace a estas observaciones:

La cultura de una sociedad es un lento cultivo; un cultivo en el cual —lo saben muy bien los franceses— cuenta cada momento del pasado. Una sociedad viva es una sociedad con memoria de la misma manera que un hombre consciente es consciente gracias a su memoria. ¿Qué sentido tiene el futuro sin el pasado? ¿qué mis previsiones sin mis recuerdos?

Xirau tiene razón en su comentario y a algo de ello apunté cuando quise sopesar la estrategia moral “juicio y castigo” *versus* la estrategia política “perdón y olvido” en relación con los antiguos violadores de los derechos humanos. Pues no hay identidad personal sin esa identidad material que conforma cada memoria: sin memoria no existimos. Y no hay cultura sin memoria compartida, sin memoria social: sin tradición. Entonces, por más que defendamos el papel que debe desempeñar la identidad formal, el punto de vista de la tercera persona, tampoco olvidemos que no hay vida humana sin el lento integrarse a lo que los otros ya hicieron, sin la cándida o trabajosa pertenencia a un pasado común, sin reconocimientos materiales. La sociedad, las personas, somos también eso: recuer-

dos entrelazados, entrelazándose para luchar mejor en contra de un enemigo ciego pero, es seguro, invencible: el olvido.

Ah, qué complicación... porque —como también se discutió en los panfletos II y III— no menos fuertes son los vicios de la memoria —sus no pocas adicciones— y las virtudes del olvido: el olvido es también liberador. Porque al combatir el imperativo de autenticidad o mandato de recordar, el olvido borra humillaciones, desencuentros, desgracias; borra todo lo que fue pero no debería haber sido (borra incluso lo que no quisimos ser pero disciplinadamente fuimos). Por eso, la queja de Xirau no es legítima si acusa *en general* al olvido. ¿De qué hablo? El ninguneo histórico a que hace referencia Xirau con su dictamen admite varias formas. ¿No habrá acaso argumentos para defender algunas de esas actitudes?

Tal vez. Quiero decir: creo que las diferentes formas del ninguneo histórico, estos reconocimientos negados que se hacen de agujeros en nuestra memoria social, poseen en América Latina y, en general en lengua castellana, algunas malas razones, pero también quizá algunas razones justificables. Examinémoslas un poco.

2. Las razones coloniales

En el panfleto I, "Estrategias de las dos inculturas" se introdujeron tres vicios recurrentes, característicos tanto de la incultura académica como de la incultura anti-académica. Si no me equivoco, dos de esos vicios son sintomáticamente responsables de las malas razones del ninguneo histórico. Se trata de dos trampas coloniales que son, a la vez, graves patologías del juicio: las conspiraciones del olvido que producen el afán de novedades y el fervor sucursalero.

En el afán de novedades la atención nunca se concentra, nunca encuentra el objeto frente al cual quiere detenerse e indagar. No hay calma. Tenemos miedo de quedarnos "al margen de la historia", de "no estar al día", de empeñarnos en esfuerzos que en los "Centros del mundo" se han declarado

"obsoletos" o ya se está "de vuelta". Nos aterra no estar *in*. Así, el desprecio de la constancia, esa vieja e ineludible virtud, promueve concurridas manifestaciones de actividad inútil. Nos condenamos a la agitación, a suprimir la mirada reposada y los proyectos de largo aliento. Lo que llamé en el primer panfleto "analfabetismo periodístico" es la escuela más eficaz de este vivir en zozobra. Por eso, una forma excelente de visualizar el afán de novedades consiste en atender el comportamiento de cualquier periódico o de cualquier canal de televisión y la actitud que generan tales medios.

Los lectores de periódicos o los espectadores de los programas de opinión o informativos de la televisión tendemos a creer —al menos esa es la actitud que se busca producir— que lo que se presenta es "la realidad tal cual es", "las cosas mismas". Ese operar de la razón arrogante que llamamos en el segundo panfleto "arrogancia neutralista" hoy ha encontrado un refugio poderoso en esa actitud.

Además, por supuesto, "la realidad tal cual es", "las cosas mismas" suceden siempre en tiempo presente; por decirlo así, configuran "instantáneas" sólo capturables por los ansiosos fotógrafos del olvido. Manuel Cruz indica en su trabajo "El futuro tras el final": "Con su constante invitación a la lógica de empezar desde cero, los medios de comunicación están configurando una determinada manera de pensar el mundo, una determinada actitud en la que el acento recae sobre la idea de novedad. En el mundo de hoy cualquier actitud que se presente como inagural es muy bien recibida. Expresiones como *empecemos de nuevo, pasemos página, nueva transición*, o tantas otras similares, se nos aparecen como cargadas, casi siempre desde su misma enunciación verbal, de connotaciones positivas".

Nos resignamos a liquidar el pasado. Invocar la memoria social para comprender el presente, para investigar por qué y cómo se cambió, pedir que se formulen razones o causas de lo que es y de sus cambios, y que no sólo se expongan —como en la vitrina de un supermercado sórdido pero con excesiva iluminación— datos sorprendentes o fulminantes

“apariciones”, en fin, pedir que se argumente es de pésimo gusto, una majadería.

De este modo no sorprenderá que esta vorágine del olvido resulte un instrumento imprescindible de cierto ninguneo histórico; incluso no sorprenderá que podamos hablar de una forma de ninguneo histórico propio del afán de novedades. Según esta forma del ninguneo, no sólo hay que borrar el pasado para hacer lugar a las novedades del presente. Más bien, si “todo” no son más que puntuales novedades más o menos fugaces e intercambiables, ¿a qué retener algunas en lugar de otras? ¿A qué detenernos a examinar lo que pasó si tanto está pasando y pasará a nuestro alrededor?

El afán de novedades acaba tarde o temprano cansando. Al tercer o cuarto vuelco de la moda hasta la casi infinita frivolidad de muchos de nuestros investigadores se agota y dice: “¡basta!”. Este es un buen momento para dedicarse con minuciosidad al fervor sucursalero: para recortar un pequeño coto de interés y convertirse en humildísimo experto o técnico o, si se posee energía desbordante, en fanático de alguna corriente de pensamiento. Estas son las dos versiones del fervor sucursalero en las ciencias sociales y en las humanidades de América Latina y, en general, en castellano. Por lo demás, ambas versiones, experto o técnico y fanático, no se encuentran muy distantes la una de la otra.

Con pavor se objetará: ¿por qué asimilar en las ciencias sociales y en las humanidades al experto, al técnico, con el fanático? ¿Y qué tiene que ver todo ello con el fervor sucursalero? Por supuesto, los expertos y los técnicos genuinos me merecen el mayor respeto. Sin embargo, hay que distinguir entre los expertos y los técnicos genuinos y los expertos y los técnicos problemáticos o incluso fraudulentos.

Se es un experto o un técnico genuino en relación con una disciplina del saber que no sólo admita claras parcelas, sino que esas parcelas bien demarcadas y, así, en algún sentido independientes, resulten de la mayor utilidad. Claramente, este es el caso de los expertos y los técnicos cuyos saberes son o dependen de alguna ciencia natural. También en las ciencias

sociales y en humanidades puede haber esta clase de expertos y técnicos, pero la situación es muchísimo más compleja. Por ejemplo, ser un experto en los principios de universalidad y de autonomía de las personas pero desconocer su contexto en la reflexión moral es una ilustración de “experto problemático”. Sospechamos que ese experto tal vez no pueda decirnos nada de genuino interés sobre el campo mismo de su estudio si no lo conecta con otros campos afines e incluso si carece de alguna perspectiva más o menos abarcadora. Y esa perspectiva no se sustituye invocando un “paradigma de investigación” o, en el límite, proponiendo la sucursal de una secta.

Al respecto, no resisto la tentación de copiar un pasaje de la novela *La cabeza perdida de Damasceno Monteiro* de Antonio Tabucchi. Estamos en el capítulo 12:

—Perdone, joven —dijo el abogado—, usted pretende estudiar literatura, incluso quiere escribir un ensayo sobre literatura, y me confiesa que no sabe pronunciarse sobre este hecho fundamental, sobre si Flaubert comprendió o no el mensaje cifrado de Louise Colet.

—Pero yo estudio la literatura portuguesa de los años cincuenta —se defendió Firmino— ¿qué tendrá que ver Flaubert con la literatura portuguesa de los años cincuenta?

—Aparentemente nada —prosiguió el abogado—, pero sólo en apariencia, porque en literatura todo está relacionado con todo. Mire, querido mío, es como una tela de araña, ¿se imagina una telaraña?, pues bien, piense en todas esas complicadas tramas tejidas por la araña, todas esas vías conducen al centro, le pondré un ejemplo, ¿cómo podría comprender usted *La educación sentimental*, esa novela tan terriblemente pesimista y a la vez tan reaccionaria, porque según los criterios de Lukács es terriblemente reaccionaria, si no conociera...? Si usted quiere estudiar literatura aprenda eso por lo menos, a estudiar las correspondencias.

Sin embargo, Tabucchi reconoce que no cualquier "correspondencia" es legítima. La consigna "todo tiene que ver con todo" no es un criterio preciso, fijo y general; más todavía, si no se ejerce esa consigna a partir de un modelo reflexivo de pensar con facilidad conduce no sólo a la falta de pertinencia, sino también al vértigo complicador. Precisamente, unas páginas más adelante, al comienzo del capítulo 14, nos topamos con nuestros dos personajes mirando un informativo de la televisión que discute el asesinato que les preocupa. El narrador informa:

En el estudio estaba el sociólogo de turno que hizo un análisis de la violencia en Europa, habló de una película americana en que se veía a un hombre decapitado y llegó a conclusiones casi psicoanalíticas.

—Pero ¿qué tendrá que ver todo esto? —preguntó Firmino.

—Tonterías —comentó lacónicamente el abogado.

Saber distinguir y saber relacionar, saber totalizar y saber acotar, y hacerlo con adecuación, con justeza: he aquí la tarea del juicio, y eso en todos los campos.

Porque algo similar a lo que pasa en filosofía y literatura sucede también en terrenos más técnicos: un especialista en estadísticas electorales, pero a quien no le preocupan en absoluto las consideraciones sociales y políticas en las que se sitúan los datos que investiga, o que le importan demasiado y es ciego a los datos que tiene enfrente, ¿podrá acaso interpretar con adecuación su objeto de estudio? Probablemente no; probablemente se niegue a argumentar aferrándose al "paradigma" que aprendió en su juventud. De este modo, detrás de cada experto o técnico problemático aparece tarde o temprano, al menos como justificación, la avidez de la secta, el fanático: el instigador de algún fervor sucursalero.

Pues, con espíritu tan descaradamente colonial o más que en el afán de novedades, en el fervor sucursalero sólo se recuerda la sucursal que se instaló: la corriente de pensamiento

que implícitamente o de modo militante se procura defender. Por eso, se carece de lugar y de tiempo para otros reconocimientos, para detener la atención en un pasado abarcador, para imaginar otras posibilidades; sobre todo, se carece de lugar y de tiempo para apreciar lo que, a partir de una razón arrogante, se llama "la mísera realidad que nos rodea". Así, podemos pensar también en una nueva forma ilegítima del ninguneo histórico: el ninguneo histórico propio del fervor sucursalero.

De esta manera, tanto en el ninguneo histórico propio del afán de novedades como en el ninguneo histórico propio del fervor sucursalero, con espíritu colonial, se viola la máxima, anti-sectaria:

No olvides que cualquier tipo de querencia posee un techo, un límite: más allá de él habita la aridez o la locura; en ambos casos, poco a poco o de súbito, comienza el sinsentido.

Para el ninguneo histórico propio del afán de novedades, por ejemplo, para quien practica el "analfabetismo periodístico" y "está al día" sólo leyendo diarios y revistas, no hay límite a su desesperante hambre de crónicas de sucesos pasajeros. En este sentido, los diarios y demás medios de comunicación masiva nos han convertido en sectarios de lo efímero. Casi no conocemos otro estado de ánimo que esta ilimitada distracción.

Tampoco el ninguneo histórico propio del fervor sucursalero pone límites a su misionero deseo de convertirse en representante de verdades o supuestas verdades elaboradas en alguna Casa Central del Pensamiento.

En ambos casos opera con ferocidad el mecanismo de la razón arrogante: tanto en el ninguneo histórico propio del afán de novedades como en el ninguneo histórico propio del fervor sucursalero, despreciando, nos afirmamos ya sea en las "instantáneas" del presente, ya sea en la "sucursal" que, con tanto celo, hemos instalado. De esta manera, se trata de formas de reconocimiento negado que se constituyen como pseudo-olvido: se hace como si se suprimiera el pasado y se actúa como

si ello fuera un hecho, pero a la vez, se sabe que el pasado sigue ahí y, "por detrás", seguimos rumorando contra él.

La ilegitimidad del ninguneo histórico propio del afán de novedades y del ninguneo histórico propio del fervor sucursalero están, pues, a la vista. Pero, ¿hay alguna otra forma defendible del ninguneo histórico?

3. Funcionarios, periodistas, figuras y valores

Ya se ha advertido: es común la tendencia a evitar el entrenamiento crítico y, así, a reflexionar disciplinadamente en bloques de pensamiento, una tendencia mimada por quienes desean, creen y actúan según la máxima:

Siempre es bueno más de lo mismo.

De esta manera, quien es malo es malísimo, es malo del todo; por decirlo así, es malo a todo lo ancho de su maldad. En su relato *La señora mayor* escribe Borges: "Las palabras *protestante, judío, masón, bereje* y *ateo* eran, para ella, sinónimas y no querían decir nada". Quien piensa en bloques de pensamiento piensa en unidades homogéneas: maldades sin fisuras, sin varios aspectos, maldades puramente malas; a la postre, todas las formas de la maldad resultan, como las heterogéneas palabras de la señora mayor, sinónimas. Este vértigo simplificador ha sido una de las constantes de la vida política entre nosotros.

Sin embargo, si estas maldades son increíbles, porque de algún modo todos sabemos que son irreales, también lo son las correlativas bondades y las admiraciones indiferenciadas, bobas, que éstas buscan provocar. Por ejemplo, se puede ser un buen poeta o un buen filósofo, un buen economista o un buen antropólogo, sin que ello implique ser un buen administrador, tener una posición política compartible o ser un buen padre de familia. (Parece mentira que una y otra vez sea necesario recordar estas tibias sensateces. No obstante, ¿a cuántos

escritores y científicos sociales de tercera hemos aprobado, y hasta aplaudido, porque eran "de los nuestros"?)

Mi sospecha: a veces el "ninguneo histórico" en América Latina es la reacción en bloque, en alguna medida saludable, a la homogeneización del Bien y del Mal, a la mirada vertiginosa que cancela las diferencias entre los varios bienes y males (diferencias que con tanta fuerza se defendieron en el segundo panfleto).

Entre tantos ejemplos importantes, tal vez no sea totalmente inútil atender el siguiente pequeño botón de muestra (uno de los tantos indicios de una burocracia que se quiere expandir, que busca apropiarse de toda la vida pública): a menudo nos olvidamos de distinguir entre varias maneras que tienen las personas de incidir en los procesos culturales, tanto de la academia como de la anti-academia. ¿A qué me refiero con estas vaguedades?

Por lo pronto, con respecto a su función en el quehacer de las ciencias sociales, las humanidades o la cultura en general, propongo demarcar entre cuatro tipos de presencias: *funcionarios, periodistas, figuras y valores*.

Un *funcionario* cultural es quien ocupa un puesto, una posición en la administración de la cultura. Este cargo puede pertenecer a la academia, al gobierno o a fundaciones privadas. En cualquier caso, un funcionario dirige o forma parte de oficinas que inician o respaldan actividades culturales (se editan libros y revistas, se hacen exposiciones, se programan conciertos, se financian obras de teatro, se organizan festivales, se otorgan becas, se proyectan seminarios...). Un funcionario cultural, como cualquier funcionario, dispone de poder en sentido estricto; pero su poder depende directamente del cargo que desempeña en tanto funcionario.

Un *periodista* cultural es quien divulga y, de manera inevitable, selecciona algunos acontecimientos en medio de todo lo que sucede en el entorno cultural. Hay muchos tipos de estos periodistas. Quienes ejercen el periodismo cultural van desde el simple reportero que informa sobre ciertos sucesos, para él o para la redacción de su diario, importantes, al crítico "de fuste" que desde las páginas de un periódico o de una

revista culturalmentè influyente intenta con sus reseñas de libros y autores hacer y deshacer reputaciones e imponer sus gustos y manías.

Por *figura* comprendo a quienes poseen un prestigio efectivo: una autoridad reconocida en cierta comunidad. Esta autoridad no depende de un cargo, sino de las cualidades de la propia persona y de su trayectoria. Estamos ante mujeres u hombres con algún tipo de influencia en uno o varios de los medios culturales que conforman una sociedad. Las figuras tienden a ser "animadores", fundadores de revistas o de tertulias; o "padrinos", gente que con consejos apoya o disuade; o "iniciadores", quienes introducen un tema o una corriente de pensamiento, o un modo de investigar en antropología, sociología, historia... en un momento clave de la vida del país. En fin, son mujeres u hombres respetados, escuchados y seguidos y así, también, con poder. Sin embargo, se trata de un poder informal: un poder independiente de los cargos del funcionario. Al respecto, se suele hablar en América Latina de "caudillos culturales". Estamos, pues, ante "gente de peso" en alguna esfera de las ciencias sociales, de las humanidades o, en general, de la cultura.

Lo que propongo comprender como un *valor* es de otro orden: nos encontramos ante mujeres u hombres con una obra de importancia efectiva. O tal vez haya que decir mejor: quien reconoce un valor reconoce la excelencia propia de ciertos textos, la materia de que están hechos los clásicos. Así, si asumimos exclusivamente la perspectiva del valor, un científico social vale sólo en tanto científico social y nada más; un filósofo vale sólo en tanto filósofo y nada más; un escritor vale sólo en tanto escritor, independientemente de sus otras presencias en un medio. Cuando reconocemos un valor se considera la perfección de una obra, sin importarnos para nada que la persona que la produjo tuviese algún tipo de afiliación o poder, sea el directo de un funcionario o de un periodista influyente o el informal de una figura.

A partir de esta tipología entre funcionario, periodista, figura y valor se distingue, pues, entre la importancia directamente social o histórica de un funcionario, de un periodista o de

cierta figura y la importancia cultural efectiva de un valor. Así, un antropólogo, un sociólogo o un escritor en tanto funcionarios, periodistas o en tanto figuras pueden tener una importancia histórica en cierto tiempo: como introductores de nuevas ideas, como divulgadores de alguna corriente de pensamiento, como promotores de publicaciones en las que se inician las nuevas generaciones... y, a la vez, su propia obra antropológica, sociológica o de escritor tal vez no exista en tanto valor. O viceversa: conocemos antropólogos, sociólogos o escritores que no poseen otra presencia que la de sus textos.

Por supuesto, hay (para multiplicar la confusión) muchas personas que con habilidad combinan varios de esos "papeles" culturales: son lúcidos periodistas y buenos escritores, o funcionarios y figuras prestigiosas... E incluso encontramos algunas raras presencias que despliegan, a la vez, gran importancia directamente histórica y gran importancia efectiva. Son los casos extremos de Goethe y, en nuestra lengua, de Ortega y Gasset y de Octavio Paz. Sin embargo, ni siquiera en estas ocasiones tenemos que ahorrarnos el pensamiento aséptico y crítico, esto es, nuestra mirada sobre ellos no tiene por qué ser fija: el juicio sobre Ortega como "empresario cultural", fundador de la *Revista de Occidente* y animador de tantos círculos, no tiene por qué contaminar el juicio de Ortega como filósofo, autor de las *Meditaciones del Quijote* o *La rebelión de las masas*. Insisto: en el primer caso evaluamos una imprescindible figura de la cultura y hasta un magnífico periodista; en el segundo caso, la validez de ciertos textos.

También, por supuesto, una comunidad no debe olvidar a los funcionarios ni a los periodistas (cuando se trata de casos excepcionales) ni, sobre todo, a las figuras, como no debe olvidar los valores. Sin embargo, la manera de recordarlos debe diferir. ¿Cómo es esto?

La importancia histórica de un funcionario, de un periodista y, sobre todo, de una figura, otorga materiales ceremoniales a una comunidad: recogiendo estos materiales una tradición reconoce a algunos de sus constructores —ya sea un funcionario o un periodista, ya sea una figura—, y en esos reconoci-

mientos se configuran en parte las identidades colectivas (aunque los excesivos "homenajes en vida" tienden a resultar contraproducentes).

Por el contrario, la importancia efectiva está dada por el uso de un autor: cómo se aprovechan las sucesivas generaciones de ciertos textos y los gozan o aprenden de ellos en primera persona, sin demorarse ni en la biografía ni en las circunstancias históricas de su producción.

Por eso, quizá un valor no se desarrolla en su justa medida sino después de su muerte, cuando su persona ya no está más ahí para ayudar o impedir que se le aprecie. Por decirlo así, la muerte de un individuo en alguna medida fija su presencia en tanto funcionario, periodista o figura; de este modo, también en ese sentido fija su importancia en tanto material ceremonial de una comunidad, pues determina su lugar en la historia (que los diversos revisionismos históricos podrán, claro, reubicar). En cambio, sabemos de antemano que la muerte de un valor sólo marca una fase provisional de su uso; será la recepción de sus textos la que irá, una y otra vez, rearmando ese perfil a cada paso corregible. No hay que olvidar que la historia de la recepción de un valor posee por lo menos una propiedad: es turbulenta e impredecible. Textos que pasan desapercibidos o casi en una época se convierten en los valores centrales de otra.

Las páginas culturales de nuestros diarios o los noticieros culturales de la televisión —que saben mentir con tanto rigor— suelen invitar al entusiasmo bruto, al pensamiento no aspectal, al aplauso que no jerarquiza y, de esta manera, funcionan como causas homologadoras de los cuatro tipos distinguidos. Así, leo hoy —y ese "hoy" puede ser casi cualquier día— una elogiosísima noticia sobre las memorias de un ex-presidente y una igualmente elogiosísima noticia sobre la última novela de García Márquez. Al dar vuelta a la página encuentro que la noticia sobre una nueva antología de la poesía de Lezama Lima recibe casi la misma atención que el volumen de previsibles poemas de un funcionario universitario y de un libro de entrevistas de un periodista muy influyente que, por casualidad, colabora en dicho diario... Por otra parte, la ruidosa actividad

pública de algunos de nuestros científicos sociales suele hacernos olvidar que el valor de sus investigaciones es por completo independiente del éxito o fracaso que puedan tener como funcionarios o como figuras culturales. Tampoco sus libros serán más perdurables porque escriban las notas editoriales del diario cuya política compartimos, incluso cuando lo hagan con habilidad y hasta con inteligencia.

No obstante, ese no tener en cuenta la tipología propuesta no es propiedad de ningún diario ni de sus páginas culturales, ni siquiera del sistema de premios y castigos tan propio de nuestras academias. Ese vértigo simplificador se ha convertido en política generalizada.

De esta manera, cuando se olvida la tipología entre funcionarios, periodistas, figuras y valores, parecería que el ninguneo histórico como reacción en bloque, lejos de ser un producto más de la razón arrogante, constituye un recurso legítimo porque nos hace espacio. ¿Tenemos, entonces, buenas razones para esta forma del ninguneo histórico, el ninguneo histórico como reacción en bloque ante la homogeneización del Bien? Después de todo, los poderosos que se mueren dan un respiro a los vivos. ¿Cómo es esto?

Respecto del poder cultural, sus funcionarios y periodistas, y hasta en relación con sus figuras, al contrario de lo que sucede con los valores, la muerte termina definitivamente con sus respectivas carreras. Por ejemplo, los funcionarios y las figuras no formarán ya parte de ningún jurado calificador. No darán más puestos ni becas; no organizarán congresos, ni pagarán viajes. No serán los amigos-consejeros de ningún político influyente. ¡Qué descanso! Ahora, por fin, ya se podrá decir la verdad. Ahora, por fin, ya se podrá ignorarlos.

Estas sensatas razones también pueden confundir: hay muchos reyes desnudos, pero no todos quienes se presentan como posibles valores lo son. Cuidado; entonces, de oponer a la homogeneización del Bien un ninguneo histórico como reacción en bloque que pueda ser él mismo otro producto del vértigo simplificador, de la homogeneización del Mal, incluso una forma del "odio absoluto".

Lo que importa en este pequeño ejemplo es subrayar que mientras no se institucionalice la distinción entre funcionarios, periodistas, figuras y valores, habrá una forma del ninguneo histórico en cierta medida justificable: obedeciendo al mandato de olvidar adoptamos el ninguneo histórico como reacción en bloque, como loco ataque al elogio engeguado.

4. De nuevo: contra la impotencia

Entonces, si esto es así ¿opera a veces la razón arrogante como razón virtuosa?

No lo creo. Lo que entiendo como casos en cierta medida justificables de ninguneo histórico, el ninguneo histórico como reacción en bloque, como respuesta a la homogeneización del Bien, por un lado, no suele implicar ni un autoafirmarse en exceso ni tampoco el desdén en exceso. En sentido estricto, este ninguneo histórico tiende a ser una forma de pseudo-ninguneo: no se formula como un reconocimiento negado, como una conducta doble que rumora "por la espalda" en contra de lo ninguneado; no resulta de hábitos coloniales como el afán de novedades o el fervor sucursalero. Más bien, se quiere olvidar "en bloque". Buscamos borrar los fraudes de nuestra memoria social, y como nos sentimos impotentes, entre otras muchas y más significativas impotencias, impotentes para distinguir entre funcionarios, periodistas, figuras y valores, tomamos la única salida que nos queda: borrar y cuenta nueva. Nos hacemos un lugar, aunque no despreciando sino olvidando.

Sin embargo, por otro lado, en relación con este olvido, tampoco se puede hablar de una razón virtuosa: al dejarnos llevar por la impotencia a reaccionar en bloques de pensamiento —al reaccionar en contra de la homogeneización del Bien con la homogeneización del olvido, con la tradición del olvido— también seguimos la regla:

Siempre es bueno más de lo mismo.

Así, cometemos graves errores de juicio. Pues quien piensa de manera no aspectral ni crítica, esto es, a partir de bloques de pensamiento —por ejemplo, a partir de bloques de pensamiento político o moral o técnico...— no distingue, no matiza, no sopesa y, así, tarde o temprano se equivoca.

De este modo, en el extremo aparentemente opuesto a la razón arrogante, pero con efectos a menudo convergentes, también la impotencia nos aconseja a enmurallarnos, al fácil no escuchar del sectarismo. En el ninguneo histórico como reacción en bloque se trata, pues, de una forma de actuar en cierta medida justificable, pues dadas algunas circunstancias sociales o personales es la más apropiada; sin embargo, en ningún sentido estamos ante una razón virtuosa.

Por eso, hay que enfatizarlo: justo y difícil y hondo es el juicio que, eludiendo tanto la sinrazón de la arrogancia —el pseudo-olvidar del ninguneo histórico propio del afán de novedades y del ninguneo histórico propio del fervor sucursalero— como de la impotencia —el ninguneo histórico del reaccionar en bloque, del olvidar en bloque— puede juzgar de caso en caso cómo, cuándo y qué hay que olvidar, y cómo, cuándo y qué hay que recordar, y todo ello sin apelar al desprecio. Esta comprobación irresistiblemente nos conduce al Nietzsche de las *Segundas consideraciones in-tempestivas* de 1874:

hay que saber olvidar a tiempo [*zu rechten Zeit*], como se sabe recordar a tiempo; es necesario que un instinto vigoroso nos advierta cuándo es necesario ver las cosas históricamente y cuándo hay que verlas no históricamente. Se invita al lector a reflexionar sobre el siguiente principio: el sentido no histórico y el sentido histórico son igualmente necesarios para la salud de un individuo, de una nación, de una civilización.

La observación de Nietzsche es generalizable a cualquier aspecto de la existencia o de una teoría, e incluso a la constitución misma de la razón virtuosa.

Y, con ello, regresamos al panfleto II y su combativa defensa de la heterogeneidad de los bienes: el sentido no político y el sentido político, el sentido no moral y el sentido moral, el sentido no científico y el sentido científico; el sentido no técnico y el sentido técnico, el sentido no estético y el sentido estético... son igualmente necesarios para la salud de un individuo, de una nación, de una civilización.

También —y en parte como causa de lo anterior— se retoma de este modo el panfleto III y su apología de nuestra “gloriosa” complejidad en tanto personas. Al respecto, ya se anotó que se sucumbe en errores, productos de algún vértigo de la razón arrogante, cuando se declara que tú o yo no somos más que un “cuerpo” —un cerebro...— o más que una “historia psicológica”, o que somos ante todo una “construcción social” de la comunidad o una “construcción formal” del punto de vista de la tercera persona: y se cometen esos lamentables errores porque tú y yo somos precisamente todo eso. Lo que también implica: el juicio tiene que tener en cuenta estas diferentes perspectivas en nuestros proyectos de una “buena vida”, de una vida feliz.

Así, esta crítica de la razón arrogante busca abrirle paso a un pensar que no se construya sobre la ruina del otro, ni de lo otro, ni de sí mismo: un modo de pensamiento autónomo que, por aspectal y crítico, ejerza el juicio minucioso y disruptivo con razones. Al autoafirmarse que se respalda por medio del desprecio totalizador se opone una reflexión que sin miedo sopesa y evalúa, con cuidado y medida, las varias facetas de un asunto: que de manera humilde se detiene en el detalle conceptual o empírico, pero a la vez trata de ubicarlo y no teme cambiar de punto de vista y corregirse, e indefinidamente ponerse en duda y completarse. Y todo sin importarle las delimitaciones impuestas por las disciplinas establecidas (los analfabetismos propios de la arrogancia de las disciplinas). Se procura, entonces, cultivar una normatividad reflexiva que nos pide una movilidad sagaz de la mirada y del razonamiento, esos antídotos en contra de cualquier vértigo argumental.

Por ejemplo, entre el mandato de olvidar y el imperativo de autenticidad o mandato de recordar, esto es, entre los pseudo-olvidos y la amnesia involuntaria o voluntaria —ese olvidar “en bloque”— por un lado, y el *Funes, el memorioso* de Borges —ese recordar “en bloque”— por otro, la razón que se ha entrenado en el pensamiento aspectal y crítico y, por eso, en la máxima anti-sectaria —*cualquier tipo de querencia posee un techo, un límite...*— es la razón que ha aprendido a habitar los lugares de la memoria y los lugares del olvido: que conoce cómo oír y desoír con justeza, en él presente y también respecto del recuerdo o de la imaginación.

Esta es la razón virtuosa que se sabe autoafirmar y responder al reclamo: *deseo ser alguien y no nadie*, pero sin apoyarse en el desprecio. Este es el juicio que, distinguiendo y argumentando, no se deja intimidar ni por la arrogancia de algún poder, ni por la impotencia.

- experimentos mentales 100,
- experimentos ceballos 96,
- las personas como totalidades
heterogéneas, identidad en
conflicto p. 98,

- entre nosotros III, 112,

Crítica de la razón arrogante terminó de imprimirse en mayo de 1999, en Litográfica Ingramex, S.A. de C.V. Centeno 162, Col. Granjas Esmeralda, C.P. 09810, México, D.F. Formación: Patricia Pérez Ramírez. Cuidado de la edición: Ramón Córdoba y Bulmaro Sánchez.
