

Alain Finkelkraut



La ingratitud

Conversación sobre nuestro tiempo



ANAGRAMA
Colección Argumentos

Alain Finkielkraut

La ingratitud

Conversación sobre nuestro tiempo

Traducción de Francisco Díez del Corral



EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA

Título de la edición original:

L'ingratitude

© Gallimard

París, 1999

Diseño de la colección:

Julio Vivas

Ilustración: foto © Jerry Bauer

© EDITORIAL ANAGRAMA, S. A., 2001

Pedró de la Creu, 58

08034 Barcelona

ISBN: 84-339-6151-9

Depósito Legal: B. 9768-2001

Printed in Spain

Liberduplex, S. L., Constitució, 19, 08014 Barcelona

INTRODUCCIÓN

El anhelo de ahorrarme, por una vez, el trago de escribir ha tenido seguramente algo que ver en mi decisión de aceptar, pronto hará tres años, la propuesta de preparar un libro de conversaciones que venía haciéndome con insistencia mi amigo quebequés Antoine Robitaille.*

El despertar ha sido duro y el veredicto de la transcripción inapelable. Me ha bastado con leer el principio de lo grabado para comprobar que hablar no es —o ya no es— escribir, que ha pasado el tiempo de la feliz continuidad entre la lengua filosófica o el estilo literario y el arte de la conversación. Nada menos vivo hoy que la palabra viva, cuando es abandonada a sí misma. La aproximación reina entonces con la improvisación, y el automatismo nivelador es la triste recompensa a la pura espontaneidad. Cuanto más natural se es, más se ve uno atrapado por el cliché. Así, creyendo que podía tomar un atajo intelectual, me había aventurado por una falsa pista. Decididamente, Béatrice Berlowitz y Vladimir Jankélévitch tenían razón: el magnetófono no es otra cosa que «la miserable y exorbitante autorización concedida por la técnica para escapar a

* Cronista en el periódico *Devoir*.

la soledad del libro y a la responsabilidad de la escritura». ¹ Sólo podía, pues, hacer honor a mi promesa renunciando a la quimera del libro indoloro y tomando como modelo la inaccesible gracia de *Quelque part dans l'inachevé*.

Mas con la conversación nunca se finaliza. Ocurre en esto igual que con el erizo de Grimm, que, para estar seguro de ganar en su carrera con la liebre, manda a su hembra al otro extremo del campo, con lo cual la liebre, vaya donde vaya, al final siempre se encuentra con un erizo que le grita «¡Aquí estoy!». ² La conversación espera en su santuario silencioso al que decida escaparse de ella para no eludir ya más la prueba de la verdad del papel y la pluma. Todo el mundo ha salido ya y la conversación, sin embargo, sigue allí. Pues para razonar, en efecto, no basta estar en su sano juicio, hace falta también verse obligado a hacerlo. El pensamiento está en uno mismo, pero la inspiración viene de fuera. Tú hablas, luego yo pienso. «La conversación que somos»: una penetrante fórmula de Hölderlin que muestra la misteriosa parte que los otros tienen en la elaboración de nuestras más solitarias reflexiones. En el propio corazón del uno-mismo se produce debate. No hay *cogito* que no inicie o prosiga un diálogo. Ni hay cabeza bien amueblada que no sea también una cabeza llena de amigos exigentes o de obsesivos contradictores. Y lo que en esta ocasión debo a mi amigo de Quebec —esa pequeña nación cuya divisa reza «Recuerdo»— es haberle tomado la medida a esta otra frase de Hölderlin: «El lenguaje —el más peligroso de los bienes— ha sido dado al hombre para que pueda testimoniar que ha heredado lo que es.»

En determinados lugares de la tierra, frágiles y amenazados, el hombre se piensa a sí mismo como un heredero, lo que a veces conlleva el peligro de carecer de capacidad de participación, ante la novedad del presente. Fuera de ellos, en el resto del mundo, se felicita por su victoria total

sobre lo que se suponía que el espíritu tenía que dar siempre como sentado, y cuando cede a las conminaciones del deber de recordar, es para celebrar la superioridad de la conciencia actual sobre un pasado todo él tejido de prejuicios, exclusiones o crímenes.

Ahora bien, al desligar así al ser de la herencia, ¿se es realmente más libre, más lúcido y abierto, como nuestro tiempo cree? Tal es la pregunta que la conversación ha hecho alumbrar y que este libro querría, pacientemente, analizar.

I. Enemigos y demonios

La caída del muro de Berlín se ha presentado a menudo como el primer acto de la desaparición total de las fronteras. Después, no obstante, el número de países miembros de la Organización de las Naciones Unidas ha experimentado un gran aumento. Un importante intelectual francés me ha dicho: «Se nos había anunciado la globalización, ¿y qué es lo que vemos? La balcanización.» Esa balcanización ¿le ha pillado a usted, como a tantos otros, por sorpresa?

Contra todos los pronósticos, una serie de Estados, en efecto, se han desunido *después* de la reunificación de Alemania. El fin del comunismo no ha puesto a la orden del día la comunión, sino la separación. Han reaparecido antiguas fronteras y sobre el rostro de la humanidad europea han resurgido olvidadas arrugas. En sí misma, esta erupción no me ha causado tristeza. Y si no he denunciado la balcanización ni pedido una buena limpieza o un baño de juventud para el Viejo Continente, ello se ha debido a la lectura de un artículo, ya antiguo, de Milan Kundera, «Un Occident kidnappé, la tragédie de l'Europe centrale».¹ «¿Qué tenemos que no hayamos antes recibido?», dijo san Agustín. Lo que yo entonces recibí de Kundera es otro vo-

cabulario político y una imagen diferente de la realidad. Ciertamente, yo ya había empleado la palabra «tragedia» para calificar la suerte de las democracias populares. En 1983, fecha en que apareció ese texto, la seducción de la Revolución de Octubre había ya dejado de actuar. Seriamente tocada por el aplastamiento de la rebelión húngara en 1956 y de la Primavera de Praga en 1968, la ilusión comunista había finalmente expirado tras la proclamación del estado de sitio en Polonia y el desencadenamiento de la guerra en Afganistán. Los carros habían aplastado el sueño, la brutalidad repetida una vez tras otra había dado cuenta de las más coriáceas obcecaciones. Decididamente, la Unión Soviética no podía ya seguir apareciendo como la patria de la esperanza: uno tras otro, los compañeros de viaje se habían ido marchando. Por más que se tocara a rebato intentando resucitar el Frente Popular a través del Programa Común, casi nadie en la *intelligentsia* se mostraba dispuesto a oponer la satisfacción de las exigencias vitales a las libertades formales, y las virtudes del bloque comunista a las devastaciones del capitalismo o las fechorías de la burguesía. Como agudamente observó Michel Foucault, la campaña lanzada en Francia por la izquierda en el poder contra el *silencio de los intelectuales* disfraza de constatación —«¡Calláis!»— lo que era una conminación —«¡Callaos!»— dirigida a los insolentes sabihondos que denunciaban el «¡Naturalmente, permaneceremos al margen!» del Quai d'Orsay tras la puesta fuera de la ley del sindicato Solidaridad por las autoridades polacas. En suma, el largo paréntesis histórico abierto por la toma del Palacio de Invierno se cerraba y se iniciaba la época de la rehabilitación de los derechos humanos, el sufragio universal y la economía de mercado.

Mas este espectacular cambio de manera de pensar dejaba intacta la geografía. Objeto ahora de solicitud y no ya de admiración, símbolo universal de la opresión tras haber

encarnado el ideal de igualdad, la Europa del Este seguía, no obstante, siendo inquebrantablemente... la Europa del Este. Todo se había conmovido, pero nada se había movido. Ahora bien, es precisamente esta inmovilidad lo que el artículo de Kundera impugna dando a la víctima su nombre de pila. Praga, Budapest y Cracovia, escribía en sustancia, dibujan el contorno de la Europa central. Y si esas ciudades se dieron cuenta un buen día de que pertenecían al Este, ello fue resultado de una invasión y una captura. Lector de Castoriadis, de Lefort y de Solzhenitsin, yo creía conocer perfectamente la patética historia de su opresión. Pero Kundera me descubría que en absoluto era así. Su relato me sacaba del sueño político en que me había sumergido justo en el momento mismo que denunciaba la impostura y gran miseria del socialismo real. Leyéndole me di cuenta de que, si mi conciencia era pura, mi lenguaje no era inocente. Ya podía desgañitarme: por el simple hecho de trasplantar a la realidad el lenguaje de los secuestradores, disimulaba sus crímenes y, al hacerlo, los aprobaba tácitamente.

Y no acabaron ahí mis sorpresas. Si Kundera reactualizaba el concepto de Europa central, era sólo para eludir el de *Mitteleuropa*. Su centro no estaba afectado de gigantomanía. La palabra «centro» no se le había subido a la cabeza. No se tomaba por ombligo metafísico de la tierra habitada. El *páthos* germánico de ese Medio entre el socialismo bolchevique y el individualismo occidental le era totalmente ajeno. No tenía vocación de liberar a la humanidad de esos dos materialismos que, combatiéndose a muerte, la conducían juntos al abismo. Ninguna misión salvadora se desprendía de su posición, ni la Historia ni el Espíritu del mundo le habían confiado investidura alguna. Ese centro era simplemente, si así puede decirse, una porción de Occidente arrancada de él: un Occidente *secuestrado*. Para el

dócil intelectual francés que soy, no cabía fórmula más provocadora y paradójica que ésta. Semejante alianza de palabras ultrajaba mis certezas más sólidamente ancladas, puesto que, según lo aprendido por mí antaño, Occidente representaba la fuerza, el poder: demasiado joven durante la guerra de Argelia, había nacido para la política mundial con las manifestaciones contra la guerra del Vietnam, es decir, contra las maldades del imperialismo norteamericano. Después cobré conciencia de que Occidente significaba también la democracia y los derechos del hombre. Y si a partir de ese momento intenté arreglármelas con esta dualidad constitutiva, nunca llegué a pensar que una parte del propio Occidente pudiera enfrentarse con imperialismo alguno. Sin embargo, hete aquí que me designaban un lugar en la tierra, muy cerca de mi propio país, en el que Occidente no era dominante, sino dominado. Un lugar donde se había producido una catástrofe cuyo horror no se agotaba en la idea de totalitarismo.

Totalitarismo: palabra que durante mucho tiempo había gozado de mala reputación, en 1983 salía por fin del purgatorio en el que la guerra fría la había sumergido. La izquierda intelectual había dejado ya de percibirla como un instrumento de propaganda de la Alianza Atlántica y hacía poco tiempo que formaba parte del vocabulario político corriente. Ahora bien, Kundera no la emplea nunca. No es que rechace su pertinencia, no; ocurre sólo que lo que esa gran rehabilitación del léxico que acababa de producirse olvidaba era el carácter importado del modelo comunista en los países de Europa central. Y también la melancólica constatación de Vassili Grossman al final de su *Tout passe*:² la alianza rusa del progreso y la servidumbre, perpetuada e incluso agravada por el sovetismo. Como asimismo la permanencia de la oposición a los valores occidentales formulada en estos términos, hace más de un si-

glo, por el jurista ruso Mijaíl Katkov: «Si allá todo se basa en las relaciones contractuales, aquí todo se basa en la fe; un contraste derivado en su origen de la posición adoptada por la Iglesia en el Oeste y la que adoptó en el Este. Mientras allá existe una doble autoridad fundamental, aquí tenemos una autoridad única.»³ Escuchemos ahora a Kundera: «Es, sobre todo, en la frontera oriental de Occidente donde mejor puede percibirse a Rusia como un anti-Occidente; en esa frontera no sólo aparece como una potencia europea semejante a otras, sino como una civilización singular, como *otra* civilización [...]. De ahí que la Europa que yo llamo central sienta el cambio de su destino sobrevivido después de 1945 no ya como una verdadera catástrofe política, sino como la puesta en tela de juicio de su propia civilización. El sentido profundo de su resistencia es, sencillamente, la defensa de su identidad. O, dicho de otra forma, la defensa de su occidentalidad.»⁴ Una occidentalidad, añade Kundera en el mismo artículo, de rasgos específicos, ya que define la Europa central como «esa zona incierta de pequeñas naciones entre Rusia y Alemania».⁵

«Pequeña nación»: una expresión no demasiado brillante, pero que, sin embargo, me ha abierto un mundo.

¿Qué mundo? ¿El de «small is beautiful»? Pero eso era un eslogan alternativo veinte años antes de que usted descubriera de pronto la existencia y singularidad de la Europa central...

Eso no tiene nada que ver. No es el tamaño ni la superficie lo que caracteriza a la pequeña nación, sino su destino. Pequeño quiere decir en este caso precario y perecedero y no, como en el caso del famoso «small is beautiful», fraternal y sociable. Ni ecologista ni comunitario, Kundera no opone ahí lo pequeño a lo grande como lo orgánico a lo mecánico, o como el calor afectivo de la *Gemeinschaft* al

impasible funcionamiento de la *Gesellschaft* racional y anónima. He aquí su definición: «Una pequeña nación es aquella cuya existencia puede ser en cualquier momento puesta en tela de juicio, aquella que puede desaparecer y lo sabe.»⁶ Y añade: «Un francés, un ruso o un inglés no acostumbran a plantearse la cuestión de la supervivencia de su nación. Sus himnos sólo hablan de grandeza y eternidad. Ahora bien, el himno polaco comienza con el verso “Polonia aún no ha perecido”...”⁷ Dicho con otras palabras, las pequeñas naciones son seres que no tienen razón de ser. No tienen plaza en el tren de la historia, e incluso, si quieren subirse a él, quienes tenían ya derecho a hacerlo, los que contaban con un billete en regla, llaman escandalizados al revisor para que inmediatamente los haga bajar.

En una recopilación de escritos recientemente traducida al francés, he descubierto la *carta abierta* que el novelista húngaro Dezsö Kosztolanyi escribió en 1930 a Antoine Meillet, profesor del Colegio de Francia. Este sabio de renombre internacional acababa de publicar un gran libro descriptivo y programático titulado *Les langues dans l'Europe nouvelle*. Para Meillet, se trataba, en efecto, de una Europa nueva —y que concitaba por eso el entusiasmo— en vías de verse racionalizada por el pensamiento científico aliado al progreso técnico y al espectacular desarrollo de los medios de comunicación. Sin embargo, señalaba, el viejo mundo cacofónico retrasaba la instauración de aquel mundo homogéneo y armonioso. La marcha de la Europa moderna se veía obstaculizada por la Europa heredada y su delirante confusión babeliana. Así, pues, la indispensable implantación de la razón en el gran desorden vernáculo pasaba por el sacrificio de las pequeñas lenguas. «Cuanta más conciencia cobren de su poder sobre la lengua», escribía Meillet, «los ciudadanos de ese nuevo mundo que se está creando surgido de la sangre y de las ruinas, en mejores

condiciones estarán de someter la semianarquía lingüística reinante a la disciplina que imponga la civilización universal de mañana. Y ello sin tiranizar ninguna nación, sólo a través de la libre, mas concordante, elección de los individuos, de los grupos sociales y de los pueblos.»⁸

Nacido en Hungría y expresándose en el idioma más insular de la Europa complicada —«ese maravilloso huérfano de la familia ugrofinesa cuyos padres fallecieron tempranamente y cuyos primos fueron dispersados por las tormentas de la historia, pero que, no obstante, sin padres, sin hermanos ni hermanas, ha logrado sobrevivir, arrojando las intemperies»⁹—, Kosztolanyi, el magiar, se siente tocado en la fibra más sensible de su ser por la arrogante lógica del gran profesor. Pues, en efecto, el programa de Meillet implica que «los peces grandes se acaben comiendo a los chicos, y no por maldad, sino de forma pacífica y dulce, en nombre de la cultura humana y para mayor gloria del progreso».¹⁰ Pero, pregunta Kosztolanyi, incluso admitiendo que ese mundo nuevo llegue un día a realizarse, «¿estarán los pequeños pueblos dispuestos a marchar cogidos de la mano y animados por un común entusiasmo hacia un suicidio redentor? Me resulta difícil creerlo. No, no haremos nada de eso, ni progresiva, ni consciente, ni inconscientemente».¹¹

Como usted ve, el rechazo de los dictados de la razón por parte de Kosztolanyi no está precisamente inspirado por el irracionalismo, y no es tampoco el oscurantismo lo que le lleva a preferir el batiburrillo europeo a la hermosa simplicidad prometida de la Europa nueva. Si, con la vida, todo hombre ha recibido también la lengua que habla, aquel cuya lengua materna es huérfana tiene para con ella el deber de defenderla contra la 'hostilidad implacable del mundo o contra su desdenosa indiferencia.

¿No apuntará, a través de ese debate, el conflicto de lealtad entre la construcción europea y la pertenencia nacional?

Meillet y Kosztolanyi son, ambos, profundamente europeos. Pero confieren a esa pertenencia dos significados rigurosamente contradictorios. Cantor de la homogeneidad, precursor de la Eurolandia, el moderno Meillet quiere una Europa clara y neta, imponerle reglas precisas, someterla a la razón. Por el contrario, para Kosztolanyi Europa consiste en esa testaruda realidad que no se deja disolver en pura funcionalidad. Esos europeos que «se visten casi todos de la misma manera, utilizan los mismos cepillos de dientes, se nutren con los mismos alimentos»,¹² deben forzosa y fatalmente, según Meillet, hablar la misma lengua. Mientras que Kosztolanyi, en cambio, se obstina en amar al Viejo Continente por su mapa lingüístico, que «con sus manchas rojas, verdes, amarillas y azules recuerda el atavío de un payaso». ¹³ Dime lo que llevas, uniforme o traje de Arlequín, y te diré de qué Europa eres...

La no coincidencia de lo real y de lo racional, que para Meillet constituye un *escándalo*, resulta para Kosztolanyi un *recurso* y un *don*. En la Europa de Meillet, el método se anexiona triunfalmente el mundo de la vida; en la de Kosztolanyi, el método se estrella. La Europa de Meillet se asemeja a la isla de Laputa descubierta por Gulliver, cuyos habitantes comen paletillas de cordero cortadas en triángulos equiláteros o morcillas cicloidales, pues su ciencia cartesiana modela el orden de las cosas en lugar de seguirlo. Kosztolanyi, en cambio, es el heredero de Swift y de su disputa con los modernos.¹⁴ Pero éste no es ya el momento de la sátira. Ocho años después de la profética y vehemente diatriba del novelista húngaro contra «los abusos a que puede conducir un racionalismo sin medida»,¹⁵

los acuerdos de Munich sellaban la suerte de Checoslovaquia. Un acontecimiento que se recuerda como una concesión de las democracias a Hitler para calmar sus ardores bélicos y no reeditar en 1938 el guión de 1914, es decir, la transformación de un conflicto local en conflagración general por la simple mecánica de las obligaciones de alianza. E incluso se señala, cada dos por tres y muy justamente, que el deshonor y la guerra fueron entonces el precio de ese cálculo puesto que, lejos de amansar a la fiera, las concesiones agudizaron incluso su insaciable apetito: menos de seis meses después de los acuerdos que deberían haber asegurado la paz para una generación, Hitler renegaba de su palabra y la Wehrmacht entraba en Bohemia, prácticamente sin disparar un solo tiro. En vísperas de la invasión de Noruega, en abril de 1940, Joseph Goebbels podía, pues, afirmar con toda tranquilidad, en el curso de una reunión secreta: «En 1933 un presidente del Consejo francés tendría que haber dicho (y así hubiera dicho yo de haber sido presidente del Consejo francés): “El nuevo canciller del Reich es el hombre que ha escrito *Mein Kampf*, que dice esto y lo otro. No podemos tolerar a un hombre como éste en nuestra vecindad. O desaparece de la escena, o actuamos.” Pero no lo hicieron. Nos dejaron tranquilos, dejaron que nos deslizáramos por la zona peligrosa y fuimos capaces de evitar todos los escollos. Y cuando estábamos dispuestos, y bien armados, mejor que ellos, nos declararon la guerra.»¹⁶ Por eso el desastre de Munich se saca ritualmente a colación cada vez que se quiere poner en guardia a los Estados democráticos contra el declive del coraje, las quimeras del realismo y las falsas buenas razones para inclinarse ante la fuerza bruta. De ahí que, para decir hoy «cobarde», cualquiera que sea la situación, en Francia se diga «muniqués».

Y con razón, ¿no?

Con razón, sí, pero de manera insuficiente. Munich se ha incorporado, en efecto, al vocabulario común, pero al precio de una verdadera amputación. La dimensión de cobardía ha hecho desaparecer todo lo que ese acontecimiento implicaba de ignorancia y arrogancia. Se ha olvidado el desprecio compartido por todos los protagonistas, por la fiera y los representantes de la humanidad civilizada, respecto a los pueblos no importantes. El nombre de Munich nos impide recordar la indignación de Léon Daudet ante la idea de que se pueda enviar al soldado francés «a un oscuro y lejano pueblucho del que no tiene la menor idea para palmarla allí», ni el terrible diálogo de sordos entre Benes: «En esta ocasión combatimos por Europa, aunque Europa nos abandone», y Chamberlain: «¡Qué horrible, qué fantástico, qué increíble resulta que tengamos que cavar trincheras y experimentar máscaras de gas por una disputa que ha ocurrido en un lejano país y entre gentes de las que nada sabemos.»¹⁷ En suma, se olvida pertinazmente lo que esa capitulación europea tiene que ver con la condescendencia de Antoine Meillet.

¿Es que acaso, en su opinión, olvidar ese fenómeno equivale de algún modo a reconducirlo?

Sí, una reconducción que se lleva a cabo sin el menor sobresalto, con toda buena conciencia. Puesto que, según una dialéctica puesta al día por Walter Benjamin, lo que significa *catástrofe* para las pequeñas naciones, para el resto de los hombres significa *progreso*. ¿Para qué otra cosa sirven esas lejanas etnias y sus indescifrables gorjeos sino para retrasar, con sus historias, la marcha de la Historia? El ángel de la razón exige su fin. Pues sólo desapareciendo

del mapa pueden aportar una contribución positiva a la obra universal.

Sin embargo, hay una vieja, muy vieja tribu, y muy tempranamente condenada, que ha resistido. Por más que la Nueva Alianza extinga la antigua, los judíos no han querido escuchar esas palabras. Han dicho no al veredicto del progreso osando subsistir tras haber engendrado a Cristo y a la religión cristiana. Expulsados por el espíritu del mundo, se han aferrado a la existencia. «De ahí un motivo», recuerda Bernard Lazare, «para que el odio sea aún mayor (*obstinatio perfidia judeorum*). Concluida ya la misión, esa persistencia irrita.»¹⁸ Y de ahí también, a la inversa, el espontáneo sentimiento de identificación en el caso de Kundera: ¿pues qué son, en efecto, los judíos, sino una pequeña nación, la pequeña nación por excelencia? «La única de todas las pequeñas naciones de todos los tiempos que ha sobrevivido a los imperios y a la marcha devastadora de la Historia.»¹⁹

De acuerdo, la pequeña nación por excelencia, si así lo quiere, pero también, desde finales del siglo XIX, un objeto de odio para los nacionalistas de todos los países, pequeños o grandes.

Lo cual ha hecho decir a Simon Dubnov, uno de los más grandes historiadores del judaísmo, que «todo acceso de pasión nacionalista en un pueblo, sea cual fuere éste, suscita en primer lugar y ante todo una degradación en la actitud de ese pueblo respecto a los judíos que viven en su interior».²⁰ Aunque el mismo Dubnov critica a los judíos que, justificándose en este estado de cosas, toman ojeriza a cualquier forma de sentimiento nacional y, pretendiendo aparecer como exclusivos cosmopolitas, suscriben la sentencia que la Razón histórica había dictado contra su pueblo.

Pero otra trampa, y no menos temible, se tiende hoy a los judíos. Bajo el shock de la exterminación, la Historia mira hoy con ternura a sus antiguos parias. Los alza al rango de referencia moral y paradigma de la desgracia. Y cualquier proyecto que emprendan necesita, pues, ese sello. De creerla, cuando desencadena sus rayos y truenos, es para vengar sus sufrimientos; si tiene las manos sucias, es para hacer pagar a los pogromistas y los verdugos; si Vukovar es destruido, es para castigar a los ustachis; si Quebec ha de permanecer bajo tutela, es a causa del antisemitismo. En suma, la nación judía no es ya una supervivencia. Ha sido reciclada para encargarse ahora de este sublime apostolado: convertir en progreso las catástrofes de los pueblos apartados, o en regresión su acceso al aire libre. Y lo que antes era intragable veneno se convierte ahora en el indispensable antídoto de todos aquellos que se lo tragan. Comprometiéndome sin reservas por la independencia de Eslovenia y de Croacia, he querido, sobre todo, denunciar el carácter degradante de esa espectacular promoción. No me parecía glorioso, sino horrible, que, *en nombre de los míos*, se pudiera conceder o negar el derecho de ingresar en el gran mundo. De ahí que pensara que debía rechazar la instrumentalización de que hemos sido objeto mediante la Historia con igual obstinación que mis antepasados pusieron en subsistir, ahora que ya ha pasado su turno.

Pero en junio de 1991, en el momento de la invasión de Eslovenia, sólo un puñado de gente como usted tomaba claramente partido por esas pequeñas naciones de la Europa central. En su inmensa mayoría, intelectuales y periodistas mostraban su inquietud ante la desintegración de Yugoslavia. Ahora bien, el artículo de Milan Kundera al que usted se refiere no apareció precisamente en forma clandestina. Por el contrario, tuvo un considerable eco. Todo el mundo lo leyó y,

al parecer, apreció. ¿Por qué, entonces, esta discordancia de puntos de vista?

Por la sospecha, e incluso el tabú, que desde la Segunda Guerra Mundial afecta a toda tentativa de pensar los conflictos entre los hombres a la luz de su diversidad cultural.

En 1844 el gran escritor checo Karel Havlicek «ponía en guardia a sus compatriotas contra la rusofilia estúpida e irrealista. Irrealista, puesto que, durante su historia milenaria, los checos nunca tuvieron contacto con Rusia. A pesar del parentesco de sus lenguas, ningún *mundo* común había entre ellos, ninguna historia común, ninguna cultura común. Lo que no podía decirse de los polacos, cuyas relaciones con los rusos siempre fueron una lucha a vida o muerte». ²¹ ¿Sigue siendo todavía lícito, después del apocalipsis, hacer hincapié en la oposición, e incluso la inconciliabilidad, de los mundos? Desplazando la frontera entre las dos Europas, para mejor respetar su verdadero trazado, ¿no se correrá el riesgo de oscurecer la idea de comunidad humana alfombrando así el camino para un regreso a la barbarie? Obsesionado por ese peligro, el Occidente democrático no ha tenido en cuenta al único país oeste-oriental del Viejo Continente: Yugoslavia. Una Yugoslavia donde las ataduras sentimentales de los serbios con Rusia cohabitaban con las ataduras sentimentales de los eslovenos y croatas con la Europa central, algo en lo que no se ha querido ver la prueba del carácter diferente de las dos Europas. Y, así, nadie se ha preguntado sobre «la posibilidad o imposibilidad de su coexistencia, por no hablar de su unidad». ²²

En los años cincuenta, Czeslaw Milosz se había encontrado ya con este problema. Reflexionando sobre lo que su compatriota Joseph Conrad llamaba la *incompatibility of temper* entre polacos y rusos, acabó dándose cuenta de que no disponía de un vocabulario que le permitiera

hacer las necesarias matizaciones, una laguna que no sólo él tenía que colmar. «El siglo XX», escribió Milosz, «presa del pánico ante las tonterías de los nacionalistas y los racistas, se esfuerza en colmar los abismos del tiempo con estadísticas de producción y algunos nombres de sistemas político-económicos; renuncia ya a estudiar esa trama misteriosa del devenir en la que hay que atar todos los hilos, aunque se trate de las concepciones de sectas rusas hoy olvidadas. El pasado sólo se borra en apariencia: de hecho, se transforma imperceptiblemente.»²³

Dicho de otra forma: la intelectualidad poshitleriana no osa aventurarse en las peligrosas regiones de lo inconmensurable. Las cifras le tranquilizan puesto que, más allá de la oposición entre la vía rusa y la respuesta dada por Europa occidental al problema teológico-político, esos números revelan la presencia de un deseo de mejorar su condición que es común en todos los casos. La economía goza respecto a las demás ciencias sociales del privilegio moral de tratar por el mismo rasero las más variadas formas de existencia. Considerada como deshumanizante por los románticos, la reducción de la calidad a la cantidad se presenta, en este siglo de hierro, como una garantía contra las seducciones de lo inhumano.

Cuando Milosz escribía *Otra Europa*, a quien mejor le iba ese materialismo humanista era a Marx. En efecto, el autor de *El capital* brillaba entonces como un anti-Spengler. Frente a la carne de la historia y la sorprendente riqueza de formas reales invocadas en *La decadencia de Occidente* contra el concepto de humanidad, Marx tenía el mérito de presentar no un juramento o una idea reguladora, sino el hecho más profundo, la realidad más real del desarrollo de las fuerzas productivas. Un diagnóstico al que, además, añadía la promesa, en sí misma inmanente, de la abolición de fronteras, la interdependencia universal

de los pueblos y, en una tierra totalmente sometida, la adecuación definitiva de la humanidad a su idea. Ciertamente que las luchas anticolonialistas reintrodujeron un poco de geografía en este discurso a la vez prosaico e incorporal. Reaparecieron los nombres propios de Europa y Occidente. Pero se trataba de un Europa explotadora, económica, de punta a punta; un Occidente indefendible e *insecuestrable*, en cuanto predador por definición.

Pero ya no estamos en ese momento... Marx ha muerto y ese tercermundismo ha perdido mucho de su antiguo brillo...

Quizá. Pero el mismo economicismo e idéntica teleología actúan en ese liberalismo que celebra hoy su victoria. Nadie ha captado ni personificado mejor este parentesco profundo como Mario Vargas Llosa. Cuando era militante marxista, deseaba «la integración de los pueblos en un sistema de intercambio beneficioso para todos». Convertido en ferviente liberal, descubre que ese ideal de juventud «es hoy una realidad en marcha» y que no es la revolución socialista, sino lo que antes eran «sus bestias negras: el capitalismo y el mercado»,²⁴ las que han llevado a cabo la internacionalización de la vida. En suma, para los mismos partidarios del socialismo, el liberalismo habría realizado con éxito aquello en lo que el marxismo fracasó, y en el actual Vargas Llosa, al igual que en el antiguo, no hay lugar para la pregunta de Milosz, es decir, para *la prueba de la diferencia*.

Puede que Vargas Llosa sea insensible a la persistencia de las barreras étnicas, culturales o religiosas. Pero no Samuel Huntington: su libro El choque de civilizaciones, publicado en 1996, ha tenido un éxito planetario. ¿No deberíamos deducir de esto que el tabú que detenía a Milosz se ha levantado ya?

En la obra de que usted habla, Huntington la toma con la euforia modernizadora que los revolucionarios vencidos comparten con sus vencedores. Y no es que impugne la espectacular modernización del mundo. Lo que pone en tela de juicio es la equivalencia entre modernización y occidentalización. «Las sociedades no occidentales pueden modernizarse, y lo han hecho sin abandonar su propia cultura y sin adoptar los valores, instituciones y prácticas occidentales dominantes»,²⁵ escribe Huntington. Y, citando a Fernand Braudel en apoyo de su tesis, considera «infantil la idea según la cual el triunfo de la civilización» vendrá a poner fin a la «pluralidad de culturas históricas» desde hace siglos «encarnada en las grandes civilizaciones del mundo».²⁶

El fenómeno del integrismo da la razón a Huntington. Ese «desquite de Dios» no tiene nada que ver con una nueva versión del ya clásico enfrentamiento entre el oscurantismo y la Ilustración. En efecto, los talibán no son la regla, sino la excepción. En todas las religiones, la mayoría de los que hoy preconizan una fidelidad *íntegra* a la tradición son boticarios como el señor Homais de Flaubert, médicos, agrónomos, electricistas o ingenieros. El siglo XIX ha concluido, recuerda justamente Gilles Kepel: «La imagen que los militantes islamistas se complacen en dar de sí mismos es la de una estudiante cuyo velo sólo deja una rendija para los ojos y que, inclinada sobre un microscopio, se aplica en alguna investigación de biología.»²⁷

A diferencia de los reaccionarios de antaño, que fustigaban la afirmación de la Razón a expensas de la Revelación y anatematizaban la audacia impía de Prometeo, los ayatolás contemporáneos abogan a la vez por la vuelta a las fuentes y por la marcha adelante hacia la dominación técnica de lo real. Juegan en los dos tableros del Texto y del hipertexto, de la obediencia y de la hazaña técnica, de

la más rigurosa ortodoxia y de los más sofisticados ordenadores. Mientras que la secularización moderna ha nacido del divorcio del Dogma y del Método —*eppur si muove!*—, el ingeniero integrista alía ambos. Más aún: cuenta con esa combinación para derribar la ciudad secular. Aspira a la civilización que Europa ha alumbrado para vencer a la cultura europea. Al contrario que Pío XI en su célebre *Syllabus*, está dispuesto a transigir con el progreso. Ya no impera la condena de Galileo. Al mostrar que la naturaleza está escrita en lenguaje matemático, Galileo abrió un inmenso campo a las posibilidades humanas, el mismo campo del que los locos de Dios quieren también apropiarse. Lo que no significa que formen una Santa Alianza ni que vayan a desaparecer los conflictos en el interior de una misma religión o una misma civilización. Mas si a este cuadro añadimos la tentativa china de conciliar confucionismo y competitividad, hay derecho a pensar que en ese siglo XXI *tecnoespiritual* que se anuncia, el mundo será cada vez más moderno y cada vez menos occidental.

Y quién sabe qué quedará de europeo en el propio Occidente. Se han cumplido ya sesenta años desde que el novelista húngaro Dezső Kosztolanyi expresara su ferviente deseo de poner los singulares recursos de Europa a cubierto del gran programa moderno y racional imaginado por Antoine Meillet a guisa de construcción europea. Y en 1987 el escritor checo Ludvik Vaculik se mostraba a su vez encantado del batiburrillo europeo cuando el orden ruso reinaba en su país. «El alma complicada de Europa procede de su terreno:», escribió Vaculik «del contorno ondulado de sus riberas, de la altura de sus montañas, del clima y de la dirección de sus ríos. En cada bahía reinaba un duque diferente; cada isla tenía su rey. Y, como al otro lado de cada montaña se hablaba otra lengua, resultaba imposible instalar una administración única. Ningún con-

quistador pudo apoderarse de Europa de golpe, siempre tropezaba con algún obstáculo, perdiendo así tiempo y fuerza. En los territorios conquistados dejaba tras de sí comunidades sublevadas que, pese a su dimensión, se proclamaban Estado y, pese a sus dimensiones, hacían de su dialecto una lengua administrativa. Y nada ha cambiado desde entonces. Expulsados de un lugar, predicadores, profesores, artistas, sabios se establecían un poco más lejos sin que nadie pudiera nada contra eso.»²⁸

Sin dejar de ser checo, húngaro, sueco o esloveno, según Vaculik, el europeo tiene conciencia de que no puede únicamente ser eso. Sabe que más allá del canal o del río hay *otra cosa*, un nuevo idioma, gentes que ven el mundo de manera diferente a la suya. La europeidad no es, por tanto, una cualidad del ser, sino la distancia introducida entre dos seres por la proximidad de la frontera. Como ha dicho, después de Husserl, otro pensador de la Europa central, el filósofo polaco Leszek Kolakowski, «la identidad cultural europea se afirma en la negativa a admitir una identificación completa, y, por consiguiente, en la incertidumbre y la inquietud».²⁹ Y esta inicial indefinición, añade Vaculik, se inscribe en la geografía.

Es en este punto donde el libro de Huntington, por otra parte tan sugestivo, de pronto pierde interés y se vuelve discutible. Para evitar la guerra de las culturas, prescribe a Occidente que se limite a sí mismo, le aconseja que sea él y nada más que él, sin mezclarse en los asuntos de los demás. Si el pez grande chino quiere devorar al pez chico tibetano, es su problema. Nosotros no tenemos por qué intervenir: «En un mundo multipolar y multicivilizacional esta regla de abstención es la primera condición para la paz.»³⁰ Dicho con otras palabras: los grandes principios no son exportables. Los Estados Unidos de América tienen que entrar en el siglo XXI libres, ligeros, sin el lastre,

en fin, de ese idealismo que el presidente Wilson quiso imprimir a las relaciones internacionales, para corregir así a Europa y salir del Antiguo Régimen. Pero el realismo político de Huntington no hace blanco en la realidad. La atención que presta a lo heredado y a la heterogeneidad de las herencias le lleva a perder de vista que sin indeterminación, sin la capacidad de los seres humanos para influir en el curso de las cosas y modificar lo que han recibido, no habría vida política sobre la tierra, sino, múltiple y monótona, vida a secas. Ocurre además que el idealismo intrusivo cuyo sacrificio exige es precisamente resultado de esa occidentalidad a la que tanto valor concede y a la que no quiere ver, y con toda la razón del mundo, totalmente fusionada con el actual proceso de modernización planetaria. Reservarse el uso de los derechos del hombre, equivale a tratar como una costumbre occidental lo que es precisamente una conquista del propio Occidente resultado de la liquidación del imperio de la costumbre. En efecto, Occidente es el resultado de una tensión entre lo que es suyo y lo que es bueno, una tensión, añade Leo Strauss, que «puede conducir a una ruptura, aunque lo que se rompa sea sólo un corazón».³¹ Sería necesario que los occidentales cayeran en el olvido de sí mismos y que perdieran toda fuerza espiritual para que llegaran a decir: «Nuestros principios son buenos, pero sólo para nosotros, ya que estamos educados para la libertad y la crítica como otros lo están para la obediencia.»

Con su «a cada cual su fatalidad», su denuncia de la mala conciencia y su rehabilitación del etnocentrismo, Huntington exige de alguna manera a Occidente que renuncie a sí mismo para así realizarse mejor. Una inconsecuencia que le ha sido fatal. Pues sus lectores, mayoritariamente, han visto en ello la prueba de lo peligroso que para el pensamiento resulta seguir la huella de Spengler. Y el

éxito de *El choque de civilizaciones* ha tenido como primer efecto ratificar la prohibición de pensar la pluralidad de los mundos.

Así pues, a pesar de Milosz, a pesar de Kundera y, en cierta medida, a causa de Huntington, el lenguaje moral y político dominante sigue sin atreverse a seguir la misteriosa trama del devenir. Más que nunca el miedo del esencialismo hiela la comprensión de las cosas. El rechazo humanista del determinismo cultural conduce a la desrealización de las diferencias. Imaginar que la diferencia entre la Europa latina y la Europa ortodoxa pueda alimentar la menor discrepancia equivale, en plena agresión serbia, a una ofensa a la humanidad. Es sintomático en este sentido el análisis de la guerra en la ex Yugoslavia propuesto por el filósofo francés Étienne Balibar en 1993, el mismo año en que Huntington publicaba en la revista *Foreign Affairs* la primera versión de su tesis en forma de artículo: “croatas”, “serbios” y “musulmanes” no son, desde luego, ni naciones ni religiones. En realidad, sólo veo un nombre que les convenga exactamente, el de: “razas”. Y entiendo con esto racismos recíprocos. Yugoslavia es un punto triple de las relaciones raciales europeas. Por eso, lo que ante nosotros y para nosotros se está jugando allí es la cuestión de saber si un Estado, una nación, una democracia, una sociedad se construyen por la disociación o por la combinación de los componentes de toda cultura europea entendida tanto a escala continental como a escala de cada una de sus partes, de sus proyecciones locales». ³²

Como usted ve, Antoine Meillet sigue haciendo estragos. Igual, por lo demás, que la soberbia ignorancia muni-quesa de esta Patagonia europea. Por su tamaño, por su centralidad, por su apertura a todos los vientos, las naciones grandes se sienten protegidas contra el provincianismo. Ahora bien, lo cierto es lo contrario. A un filósofo

serbio, croata o bosnio que reflexionara sobre las guerras europeas, nunca se le ocurriría poner a los franceses y alemanes entre comillas. Hay que pertenecer a una gran nación y participar desde hace lustros en la historia mundial para castigar con la inexistencia a todo aquello que no se conoce.

Pero el provincianismo no explica todo. En Balibar el desprecio es inconsciente. Lo que es explícito, e incluso vehemente, es la inquietud. Y el empleo, aplicado a los beligerantes, del vejatorio vocablo «raza» supone la potenciación a lo absoluto de las diferencias colectivas y la asignación de los individuos a una genealogía ampliamente imaginaria. Dicho de otro modo, como los intelectuales congregados entonces para un gran coloquio sobre la guerra titulada «Europa y las tribus», Balibar no estigmatiza el salvajismo de poblaciones atrasadas o lejanas, sino que la emprende con los *discípulos yugoslavos de Barrès*. En efecto, tribal es el «vértigo en que el individuo se abisma para re-encontrarse en la familia, la raza, la nación».³³ Tribal es el encadenamiento de la razón. Tribal es la obligación de los hijos de situar sus pasos en los de la andadura de sus padres. Tribal, en fin, es el hecho de pensar o de sentir exclusivamente en su terruño o en su lengua. Ahora bien, si es cierto que a toda definición sustancial Europa opone la insolente cuestión que abre entre los diversos seres el espacio de la libertad y la propia posibilidad del cuestionamiento —¿cómo se puede ser lo que se es?—, no lo es menos, y así lo ha demostrado ampliamente la historia, que el tribalismo constituye una permanente tentación europea. En suma, tanto en Estrasburgo como en París, y en todos los parlamentos internacionales de la cultura suscitados por el desgarramiento de Yugoslavia, se ha producido una movilización contra los *demonios* de Europa.

Unos demonios muy reales. Porque esa tentación no es ninguna fantasía. Usted mismo acaba de demostrar que cuando Huntington exhorta a los occidentales al etnocentrismo y les pide la inmolación de sus escrúpulos y sus principios en defensa de su identidad, cede a dicha tentación.

Sin duda. Pero tanto Milosz como Kundera han querido que esa Europa que cultiva hasta la obsesión el sentimiento de vergüenza por sus conquistas y sus rechazos oiga ahora el imperceptible murmullo del Occidente débil, de la Europa conquistada. En 1953 Milosz escribió en *El pensamiento cautivo*: «La invasión española de México tuvo que ser terrible para los aztecas: las costumbres de los conquistadores eran para ellos incomprensibles; ajenos sus ritos religiosos; impenetrables los caminos de su pensamiento. Pero la invasión del Ejército rojo no constituyó, para los letones, los estonios y los lituanos, un choque menor. Los más ancianos se acordaban del tiempo de los zares. Pero el nuevo orden no se parecía en nada al zarismo: era mil veces peor. En los años transcurridos desde el derrocamiento del zarismo, Rusia, lejos de aproximarse a Europa, se había, por el contrario, alejado hacia principios de organización que Europa nunca había tenido.»³⁴

Europa, nos dice ahora Milosz, no sólo tiene demonios, tiene, también, *enemigos*. El otro no siempre es la víctima de su racismo nacionalista o imperialista; el otro, a veces, es ella misma. Europa ha destruido las civilizaciones precolombinas, pero hay también aztecas europeos. Para quienes combaten los demonios, el Viejo Mundo gravita como una instancia opresiva. Y de ahí que su abolición esté para ellos a la orden del día. «Deseamos con todas nuestras fuerzas que las revoluciones, las guerras y las insurrecciones coloniales aniquilen finalmente esta vieja civilización occidental cuya podredumbre defienden ustedes incluso en

Oriente y anhelamos esta destrucción como el estado de cosas menos inaceptable para el espíritu»,³⁵ escribían los surrealistas en 1935 en una *Carta abierta al señor Paul Claudel*. El mismo deseo que, más de treinta años después, aparecería en la famosa fórmula «¡Corre, camarada, atrás dejas el viejo mundo!» El seductor radicalismo de estas consignas ha sido siempre ajeno a los pensadores y a los artistas, incluso a los más subversivos, de la Europa sumergida. Percibían demasiado bien la fragilidad y el desamparo del Viejo Mundo para olvidar, en beneficio del *páthos* de la novedad, de la ruptura y de la tabla rasa, que también ellos eran herederos. Al permanecer obstinadamente sordos a esta distinción capital y al abordar el problema yugoslavo con categorías procedentes del caso Dreyfus, los intelectuales franceses han incurrido en el más devastador de los contrasentidos. En el momento mismo en que Europa occidental era machacada en Dubrovnik, en Osijek y en Vukovar, acusaban a sitiados y asaltantes de ceder a sus demonios identitarios. Y, por ser inadecuado, ese flamígero dreyfusismo ha contribuido a hacer aceptable la violencia misma que denunciaba. ¿Qué hacer, en efecto, contra un furor particularista generalizado, sino lamentarse ante el vientre abierto de un país, un vientre aún fecundo, o colmar de injurias a los «enragés» de toda laya? Desde los primeros días había ya en esa guerra algo absoluta y ostensiblemente escandaloso: la utilización deliberada de la violencia contra los civiles, las iglesias, los monumentos, los hospitales y las escuelas. Mas la caza a los demonios y el anatema lanzado sobre las tribus han hecho desaparecer ese escándalo.

Ese dreyfusismo que usted considera desplazado, en cualquier caso, ha inducido a un importante número de intelectuales europeos, franceses, sobre todo, a comprometerse sin reservas por Bosnia. La neutralidad ha durado, pues, poco.

Pero el tiempo que ha durado ha sido un tiempo precioso. En Croacia los serbios sondearon la actitud de la Unión Europea y de los Estados Unidos. Y, al comprobar que en Vukovar todo les estaba permitido, en Bosnia-Herzegovina todo les resultaba posible. «La tolerancia ante la violencia», escribió justamente Patrice Canivez, «ha provocado la exacerbación de la violencia.»³⁶ Ante la pasividad de la comunidad internacional, los serbios fueron desarrollando progresivamente un sentimiento de impunidad y un fantasma de omnipotencia. Y aunque los intelectuales, ciertamente, carecían de los medios adecuados para romper esa pasividad, al menos hubieran podido presentar razones para actuar. Ahora bien, como anacrónicos dreyfusistas, en su mayoría empezaron por hacer todo lo contrario. Justificar la inacción.

Y si su actitud cambió tras el sitio de Sarajevo, fue a costa de un enorme malentendido. Bosnia, cuya existencia se acababa de descubrir, aparecía de pronto como la alternativa cosmopolita a la afirmación visceral y obsesiva de las identidades particulares. Mientras que en el resto de la ex Yugoslavia el demonio del fanatismo cabalgaba a rienda suelta, la bandera de la tolerancia parecía ondear en Bosnia. Su caso no era el de una nación que se enfrenta con otra, sino el de un modo de vida que desafiaba todos los nacionalismos. En ese oasis los serbios no solamente vivían en buen entendimiento con los croatas y los musulmanes, sino que todos celebraban juntos sus fiestas religiosas. No había frontera ontológica y cada cual podía ser todo el mundo. La existencia no era, como en el caso de sus vecinos, rígida y unidimensional, sino relajada y calidoscópica. Frente al reino de las identidades exclusivas, se decía, Bosnia oponía el de las libres identificaciones; al fantasma mortífero de la pureza, la gozosa multiplicación de las adhesiones; y a la bárbara disociación, la combina-

ción sin prejuicios de todos los componentes culturales europeos. Esa visión de Bosnia-Herzegovina que hace de ella un paraíso multiétnico es doblemente discutible. En primer lugar, no es seguro que el bufé libre de las identidades merezca la prestigiosa etiqueta de cosmopolitismo. El cosmopolita se distingue en el hecho de que no considera temible, sino saludable, la prueba del otro, del extranjero: el otro, el que no es él, el que escapa a su influjo. Pero allá donde se vive bajo el régimen de la universal negociabilidad, allá donde las situaciones personales son intercambiables y disponibles las diferencias, la alteridad ha desaparecido. Ya no hay un afuera. Y este planeta de la promiscuidad puede situarse bajo el signo de la apertura; sus habitantes pueden saborear con igual glotonería el cuscús, la paella, los sushis, las tortillas o el chile con carne, pueden llevar ropa *made in Taiwan*, escuchar tonadas de Verdi cantadas por una princesa maorí en una cadena japonesa, embriagarse con lo insólito, festejar el Halloween, celebrar el nuevo año chino y recurrir a técnicas de meditación oriental. Su alma ávida no encontrará nunca nada de lo que pueda decirse que carece de los medios para apropiárselo y engullirlo. El filósofo checo Jan Patocka tiene, por tanto, razón al retirarle la aureola de cosmopolitismo y darle el nombre de «alma cerrada». Nomadismo, mestizaje, polivalencia o incluso criollismo son los lisonjeros nombres con que, sin vergüenza alguna, se disfraza esa conversión en turista del hombre contemporáneo. Por lo demás, y sobre todo, no es en Sarajevo, sino en Nueva York, en Londres, en París, en San Francisco, donde se pueden consumir los estilos de vida del mundo entero y jugar libremente con todas las herencias.

El escritor esloveno Drago Jancar cuenta a este respecto una significativa anécdota: invitado a Sarajevo con otros intelectuales de Liubliana en octubre de 1994, es de-

cir, en el momento más intenso de la guerra, mantuvo una conversación con el presidente bosnio sobre una curiosidad lingüística en uso en el país ex yugoslavo del que él es ciudadano. Los eslovenos, dijo en sustancia, tienen desde hace mucho tiempo la costumbre de cerrar una discusión sin salida con la fórmula: «¡Paz en Bosnia!» «Seguramente porque la historia de Bosnia no ha sido pacífica», le contestó Alija Izetbegovic. Paz en Bosnia: se hará justicia y la verdad aparecerá el improbable día en que la concordia llegue a este país.

Ciudad auténticamente plural, vertiginoso encabalgamiento de confesiones, calendarios, ceremonias y arquitecturas, Sarajevo no ha sido, sin embargo, nunca ese pequeño esquife neoyorquino encallado en medio de los Balcanes que algunos, con emoción, han creído descubrir. A pesar de su muy real arte de vivir y de su innegable urbanidad, este lugar de amalgamas ha permanecido también, como atestigua toda la obra de Ivo Andric, atravesado por invisibles barreras. Y el comunismo no ha arreglado las cosas con su tratamiento de las diferencias mediante el sistema llamado de «clave nacional». Mientras que el diario *Oslobodjane* era impreso en alfabeto cirílico y en alfabeto latino [los dos con que se escribe la lengua serbocroata] en días alternos, el reparto de puestos se hacía según reglas draconianas. El director adjunto de una editorial, por ejemplo, tenía que ser croata siempre que el director general fuera serbio y el director comercial musulmán. Un procedimiento instaurado para que ninguna nacionalidad se sintiera supeditada a las demás, pero que en la práctica avivaba las tensiones, las frustraciones y el miedo.

El caso bosnio ilustra la tesis de John Stuart Mill de acuerdo con la cual la democracia, es decir, el gobierno del pueblo por el pueblo, tiene más probabilidades de establecerse cuando ese pueblo es una nación. En un Estado

multinacional, la pertenencia es el alfa y la omega de la existencia. Ciertamente que los imperios supieron incorporar las diferencias y asegurar, bien que mal, la coexistencia entre las naciones. Pero, como dice Michael Walzer, allí donde se trate de instaurar «una coexistencia de tipo imperial sin burocracia de imperio, y sin la distancia que garantice el carácter más o menos imparcial de la acción de esa burocracia»,³⁷ el mandato asignado a los representantes es el de velar celosamente por los intereses de su comunidad, no el de proponer una visión de la sociedad o del mundo. Para hacer valer sus derechos y asegurar el equilibrio de fuerzas, cada una de las naciones debe hablar con una sola voz. Dicho de otra forma: el pluralismo comunitario hace las veces de pluralismo político. «Los croatas saben por quién votar. Los serbios saben por quién votar... Y usted, ¿lo sabe?» Tal era, durante las elecciones de septiembre de 1996, el principal eslogan de la campaña del partido de Alija Izetbegovic, el hombre que, para la opinión pública, encarnaba la Bosnia pluricultural.

Robert Legros recuerda con razón que «una argumentación no podría nunca comenzar, y menos aún continuarse, sin premisas específicas, acuerdos tácitos, referencias implícitas, una determinada forma de entender los lugares comunes, una cultura, una tradición, en fin, sin una memoria común».³⁸ Pero es posible que los individuos olviden, en cierta medida, esa memoria cuando la comparten con la mayoría de sus compatriotas. Las referencias implícitas que alimentan su discurso ya no prestablecen el sentido de éste. La lengua común que les permite hablar entre sí no proporciona ya a sus palabras singulares un mensaje obligado. *Quiénes son* deja de ser reducible a *lo que son*, y su argumentación no responde a los requerimientos formulados por el grupo al que pertenecen. La fidelidad comunitaria es ahora compatible con la

diversidad de puntos de vista. Esa sentencia que los condenaba, para defender su identidad, a ver el mundo desde una sola perspectiva ha quedado abolida. En suma, es en la discusión y no en la coagulación donde se realiza su ser comunitario. Así, con palabras de Hannah Arendt, podemos definir al pueblo que componen como «la infinita variedad de una multitud cuya majestad reside en su propia pluralidad».³⁹

¿Quiere eso decir que habría que haber abandonado Bosnia-Herzegovina a su suerte?

Por supuesto que no. Pero, a partir de la toma de Vukovar, es decir, sin esperar al anunciado desastre, lo que había que defender no era la versión moderna del idilio, sino una manera civilizada de salir de las crisis y de resolver los conflictos. Después de todo, la Europa contemporánea no está fundada en la promesa de un hipermercado de las pertenencias, sino en la negativa política a seguir regulando las diferencias mediante la guerra. Ahora bien, como es sabido, durante cuatro años las grandes potencias han actuado contrariamente a los principios que proclamaban. En vista de lo cual es la fuerza bruta lo que ha modelado el nuevo rostro de Bosnia. Ciertamente que se produjo un parón en la agresión serbia, pero sólo después de haber ocurrido lo irreparable. Tan dispuestos siempre a denunciar la irresponsabilidad de las almas cándidas, mira por dónde, los políticos encargados del problema yugoslavo no se convirtieron al realismo hasta que el mal ya estaba hecho. Cuando a través de la intervención militar abrieron el camino para la diplomacia, ya era tarde. Resultado: la paz de todos contra todos, es decir, una guerra sin vencedor, un acuerdo que ratifica a la vez la limpieza étnica y la integridad de Bosnia, y unas comunidades replega-

das en sí mismas y tanto más llenas de odio cuanto que todas ellas se sienten estafadas.

Ciertamente, la lección no ha caído por completo en saco roto. Y cuando, diez años después de haber suprimido todos los derechos de los albaneses, los serbios decidieron resolver por las armas la cuestión de Kosovo, las grandes potencias occidentales no permanecieron pasivas tanto tiempo como en Bosnia. Sólo —si así puede decirse— fueron necesarios seis meses de granjas incendiadas, ciudades sitiadas, poblaciones desplazadas y matanzas de civiles para tomar la decisión de doblegar a Belgrado con una amenaza creíble. Pero sin una verdadera perspectiva política y sin el empuje, en esta ocasión, de un gran movimiento de opinión. Porque, como ha afirmado uno de los más elocuentes defensores de la causa bosnia en Francia, «Sí, desde luego, Kosovo. Pero, al mismo tiempo, el origen del malestar puede verse con claridad. Si el culpable ha quedado claramente designado (Slobodan Milosevic, nuevo promotor de la guerra en los Balcanes), la causa kosovar no cuenta ya con las mismas razones para movilizar a la gente (cabe preguntarse si el nacionalismo albanés suscitará en Europa, con igual fe, las adhesiones que la Bosnia cosmopolita, encarnación de una cierta idea de Europa, suscitaba)».⁴⁰

Si las naciones se hubieran comportado mejor y, si, por ejemplo, los croatas no hubieran roto la alianza con los musulmanes y desencadenado, según el modelo serbio, la segunda guerra de Bosnia, ¿no habrían tenido mejor prensa?

Como Paul Garde ha mostrado, esa segunda guerra comenzó cuando todos los protagonistas se dieron cuenta de que, para sobrevivir, y en vista de que el gendarme se mostraba impotente y se obstinaba en seguir siéndolo, cada uno de ellos tenía que arramblar con lo que pudiera.

Una lección que todos ellos, sigue diciendo con razón Garde, aprendieron bien. La aprendieron bien los croatas, que, en una *apocalipsis de ingratitud*, volaron el puente de Mostar «como si fuera una pared de la montaña, y no una fundación piadosa, un regalo, la belleza misma». ⁴¹ Pero también los musulmanes, expulsados en muy elevado número de los territorios conquistados por los serbios, amontonados en regiones con gran población croata, y tanto más tentados de tomar el control sobre ellas cuanto que los planes de reparto de la comunidad internacional no les dejaba ninguna esperanza de regreso a sus hogares.

Por lo demás, no podemos únicamente atenernos a la acusación de la comunidad internacional: hay que ir más lejos que lo que supone la defensa de las pequeñas naciones. Y, para decirlo con nombres propios, añadir a la lectura de Milan Kundera la del historiador húngaro Istvan Bibó.

En un texto escrito nada más concluir la Segunda Guerra Mundial, Bibó analiza el destino de la Europa danubiana a través del caso de tres pequeñas naciones históricas: Bohemia, Hungría y Polonia. Esas naciones, explica Bibó, no han conocido esos altibajos normales en los países cuya realidad y permanencia nadie discute. En sus comienzos no disponían de esas «premisas elementales, algo banal en el caso de las naciones occidentales, como son la existencia de un marco nacional y estatal propio, una capital, una cohesión política y económica, una élite social homogénea». ⁴² No nacieron precisamente de pie. Para ellas, «el marco nacional era algo a crear, o a restablecer, o a lograr mediante dura lucha, y había que preservarlo celosamente no sólo frente a las ambiciones de los Estados dinásticos, sino también contra la indiferencia de una parte de la población y contra los eclipses de la conciencia nacional». ⁴³

De ahí seguramente que, a diferencia de lo que ocurre en el caso de nuestros intelectuales, surgidos de la tradi-

ción de la Ilustración, la de estas oscuras comarcas se haya formado en el romanticismo. El modelo de intelectual fijado por Francia, según la enfática fórmula de Julien Benda, concibe a éste como oficiante de la justicia abstracta, conciencia crítica de la nación, abogado de los principios universales en un país concreto, enemigo jurado de las pasiones partidistas. En cambio, la primera tarea de la *intelligentsia* romántica no es la de vigilar la particularidad, sino la de velar por ella. Esta *intelligentsia* testimonia por su pueblo, habla al tiempo por él y para él, revela a los otros lo que en él hay brindándole el espejo que necesita para sentir que existe. Le ofrece, pues, simultáneamente, los medios de ser reconocido y de reconocerse.

Y lo que aproxima, por lo demás, a esos países, es la experiencia de la catástrofe. Han sido aplastados, se han visto desaparecer en algún momento de su historia. «Hablar de “la muerte de la nación” o de su “aniquilamiento”, algo que para un occidental es sólo una frase hueca, para las naciones de la Europa del Este es una realidad tangible. En efecto, aunque el occidental pueda concebir la exterminación, el sometimiento o la asimilación lenta, el aniquilamiento político que acaece de un día para otro resulta para él nada más que una grandilocuente metáfora.»⁴⁴ Ahora bien, como señaló Péguy en un contexto diferente, los terribles padecimientos sufridos no necesariamente embellecen a las víctimas. Con mayor frecuencia, por el contrario, la miseria envilece: sólo «quienes hacen filantropía de andar por casa, y son, propiamente hablando, los pedantes de la filantropía, pueden pensar que la miseria hace relucir las virtudes».⁴⁵ Las virtudes son «hijas de la fuerza y de la salud», mientras que «la miseria no sólo hace desgraciados a los miserables, lo que ya es grave, sino que los hace asimismo malos, débiles, feos, lo que no lo es menos».⁴⁶ Para el caso que nos ocupa, la fealdad del alma, su alteración men-

tal y moral, nace de un temor perfectamente justificado y de un resentimiento en sí mismo legítimo. Es en el marco nacional donde la unidad del pueblo puede más fácilmente concordar con la pluralidad de opiniones. Mas el miedo por la existencia de la comunidad, ajeno para los que gozan del derecho de la Historia, compromete ese equilibrio y, con él, la causa de la democracia. Las naciones débiles tienden siempre a ver en lo Múltiple al enemigo jurado de lo Uno, y en los adversarios políticos a los traidores a la patria. «Ser demócrata», dice con profundidad Bibó, «es estar libre del miedo.»⁴⁷ Y Albert Thibaudet, de manera más general, afirma que, cuanto más expuesta esté una nación, más convencido está el nacionalismo de que «la intensidad del sentimiento patriótico basta para satisfacer todas las funciones del espíritu».⁴⁸ Cuanto más se contrae una nación para defenderse, más se extiende sobre territorios que no le pertenecen y más difícil resulta, también, a los ciudadanos resistir a su imperialismo mental, a su histeria comunitaria. En su *Diario* Gombrowicz expone maravillosamente en qué consiste esa fuerza implacable de la debilidad. Es su absoluta impotencia, dice en sustancia, lo que permite al poder colectivo ser tan imperioso. Y es asimismo apoyándose en la tragedia polaca como la polacidad captura a los polacos absorbiéndolos en el anonimato de una esencia. Hasta el propio Kundera es consciente de esto y no se deja engañar por esas pequeñas naciones que con tanta ternura defiende. En un texto dedicado a su compatriota Janacek muestra cómo esas pequeñas naciones resultan también familias asfixiantes que maniatan a sus hijos y, en concreto, a los artistas, esos hijos pródigos, «de múltiples formas, mediante múltiples ligaduras».⁴⁹

Segunda alteración del alma, segundo afeamiento que la ferocidad de la historia produce: esas naciones tienen tendencia a no preocuparse más que de sus dolencias. Bajo

el efecto de los duros golpes sufridos, adquieren, dice Bibó, «una mentalidad de acreedores».⁵⁰ Piensan que el mundo les debe todo y ellas no deben nada. Ignoradas por naciones sólidamente implantadas en la existencia, la ruina de las catástrofes y el miedo a lo que vendrá acaparan, obnubilan y finalmente acaban por expulsar de la conciencia colectiva toda idea de obligación. Ahora bien, como dice un apólogo del Talmud, citado por Emmanuel Levinas y, también, por Hannah Arendt: «Si yo no me preocupo por mí, ¿quién se preocupará? Y si no es ahora, ¿cuándo? Pero si sólo me preocupo por mí, ¿quién soy?» En 1946 esa amenaza rusa totalmente inexistente para Bibó es mucho más acuciante que el peligro de obnubilación del que habla. Y ocurre que en este momento me es imposible leer la frase siguiente sin pensar en las pequeñas naciones cuyo destino me preocupa: «Atormentada por el miedo y el sentimiento de incertidumbre, deformada por los traumatismos de la Historia y los consiguientes resentimientos, el alma se nutre no de sus propios recursos internos, sino de las exigencias que formula respecto a la vida, la Historia, en suma, respecto a los otros. Y en esta situación, pierde cada vez más el sentido de su deber y de sus responsabilidades comunitarias, y las reglas morales sólo le sirven ya como apoyo a sus reivindicaciones.»⁵¹ Esta alma deformada es en primer lugar el alma serbia, esa alma que, desde la derrota de Kosovo Polje en 1389 hasta la Yugoslavia de Tito, no deja de conmemorar sus sufrimientos, de llorar por sí misma, de llevar la cuenta de todas las humillaciones sufridas, y funda sus pretensiones políticas o territoriales en esa perpetua letanía. «Allí donde hay una tumba serbia, ahí esta Serbia»: patético dicho que, para empezar, ha justificado primero la instauración de un régimen de apartheid en Kosovo, la agresión después a Croacia y a Bosnia-Herzegovina y, finalmente, el intento

de imponer una solución militar a la cuestión albanesa. Verdugos porque son mártires, los nacionalistas serbios no tienen ninguna deuda que saldar, sino únicamente desquites que tomarse y derechos que reivindicar. Pensando siempre que sus sufrimientos absuelven sus pecados, o, para decirlo con palabras de Shakespeare, *more sinned against than sinning*, extraen de los crímenes cometidos contra ellos el deber e incluso la misión de actuar como criminales absolutos. Mas la reflexión de Bibo aclara igualmente el comportamiento de los croatas en Bosnia. El furor mostrado contra los musulmanes, cuya dominación temían, es a su vez la moneda con que han redimido su propia vulnerabilidad e infortunio. Y nada indica que después de la guerra hayan cambiado de comportamiento. ¿Qué decir, pues, sino que la desgracia da fe también de su existencia en las enfermedades que engendra y que la simpatía por las naciones vulnerables tiene necesariamente que ser vigilante?

Pero la opinión pública de la grandes naciones, ay, no se ha mostrado comprensiva y ni tan siquiera vigilante. Y en París, en Londres, en Los Ángeles, en Madrid, en Milán y en Estocolmo, a modo de locución final, la palabra elegida, como usted mismo ha pronunciado, ha sido «balcanización». «Se nos había anunciado la globalización, ¿y qué es lo que vemos? La balcanización.» Mas ¿qué ve aquel que ve la balcanización? Nada, y menos lo que ocurre en los Balcanes.

«Derivado», como recuerda Eric Hobsbawn, «de la división en pequeños Estados independientes de los territorios que formaban parte del imperio turco»,⁵² el término «balcanización» pertenece al vocabulario del insulto político. Connotación negativa que hoy conserva. Ese gráfico sinónimo de «parcelamiento» o «fragmentación» expresa la actual aversión por la proliferación de fronteras. Aplicado

a su área geográfica original, la despoja bárbaramente de su historia y de lo que en el tapete de esa historia se ha jugado. Suprime, para confundirlas mejor, las identidades de los participantes en la última guerra que ha tenido lugar, en el siglo XX, sobre el suelo europeo. Los conquistadores y los agredidos, los que querían escapar de la impulsiva y tumultuosa fraternidad balcánica y los que la reivindicaban, son todos introducidos en el mismo saco, condenados a igual oprobio, destinados a encarnar, cualesquiera que sean, la misma regresión étnica, la misma crispación identitaria, la misma alergia ante el Otro, idéntico espíritu de odio y de desunión. Diplomáticamente, no sé quién ha ganado la guerra. Pero, ideológicamente, no me cabe la menor duda: Antoine Meillet, o, dicho seguramente de manera más exacta, la alianza entre un incorregible desdén cultural y un dreyfusismo surgido en falso.

II. El olvido del presente

Usted ha dicho antes, citando a Kundera, que los judíos «constituyen la pequeña nación por excelencia». ¿Puede actualmente seguir aplicándose eso a Israel, un Estado lo suficientemente poderoso para desanimar el ardor bélico de sus enemigos y hacerle pagar caro sus favores a la primera potencia mundial?

La fuerza de Israel procede de su debilidad. Y es esta debilidad la que ha fijado la atención sobre Israel de todos los judíos del mundo. «El periódico matutino», dice Hegel, «es la plegaria del hombre moderno.» Yo he nacido en una de esas familias judías deshechas por la guerra y que han dejado las preces cotidianas por la lectura periodística de las noticias del frente, es decir, del conflicto israelo-árabe. Con la pérdida de *sus* padres, los míos perdieron el gusto por la tradición. Carecían ya del ánimo necesario para retomar el hilo. Por tanto, en mi casa, la actualidad ha ocupado el lugar de la tradición. Y el epígrafe Próximo Oriente ha suplantado al vínculo ritual con los muertos. Así, a manera de educación religiosa, mis padres huérfanos me han transmitido su febril solicitud por el pequeño Estado judío frente a la hostilidad de sus inmensos vecinos.

Al igual que Kurt Blumenfeld, el amigo y mentor a quien Hannah Arendt dedicó su libro *Los orígenes del totalitarismo: antisemitismo*, yo hubiera podido decir: «Como no tengo relaciones con la religión, sólo mediante el sionismo puedo mostrar quién soy.»¹ Lo mostré pues: «sionista» es una de las primeras palabras del vocabulario político que me ha sido dado aprender y utilizar. Pero el sionismo que me impregnó no era ni la solución moderna de la cuestión judía ni un proyecto de emigración; era algo así como un amor reflexivo o una ternura especial. Amaba a Israel por sus tomates en el desierto, por sus cuadros de césped y por el socialismo, por sus kibbutz, por sus ministros en camiseta, por el tsahal, su ejército de ciudadanos, y por las noticias radiofónicas que acompañaban por todas partes la vida social, hasta en el autobús. En Israel no había ni melindres, ni ceremonias, ni zalemas, ni gobiernos cargados de prosopopeya, ni reclutas rapados, vejados, animalizados por las novatadas. Lo que a mí —que era, y sigo siéndolo, solidario de Israel— me hacía vibrar no era tanto la tumba de los Patriarcas o el muro de las Lamentaciones como el espíritu de igualdad y participación de todos en una vida pública siempre intensa. Hasta mediados de los años ochenta, en cada viaje a Israel quedaba subyugado y elevado el voltaje de mi entusiasmo ante la pasión israelí por los asuntos públicos. Era un país que escapaba a la deprimente síntesis europea entre el culto secular de la etiqueta y la moderna privatización de la existencia. Ni formalidades ni, en especial, futilidades: sobre aquella estrecha franja de tierra había otra idea de la felicidad que no la identificaba con el consumo sin fin de productos o la decidida resolución de vivir sólo para los propios deseos. La vigilante Israel no era aún ese conjunto de hombres de negro de Jerusalén contra la lasciva Tel-Aviv: era, frente a las grandes democracias liberales, la versión ateniense de la demo-

cracia. Y el Estado judío era una ciudad griega donde todo se debatía, quebradiza, febril, perpetuamente amenazada. Como en Francia, había allí también una derecha y una izquierda. Mas no era la cuestión económica del modo de producción de la riqueza o de su reparto lo que las oponía, sino la definición del proyecto sionista, la forma que habrían de revestir la paz y el futuro de Israel. Las opiniones políticas no se deducían de los intereses materiales, y la prosperidad no constituía el objetivo exclusivo a alcanzar de la vida colectiva. Abocada, como todas las sociedades modernas, a la búsqueda de la abundancia, la nación israelí tenía, sin embargo, otras urgencias y otros ideales. Ni el bien público se plegaba al bienestar ni las preocupaciones del ciudadano se supeditaban a las demandas del individuo. Y fue en Israel donde, por primera vez, y mientras los políticos franceses se proponían hacer cada vez más rentable *la empresa Francia*, percibí la diferencia entre las actividades relativas a un mundo común y las que se refieren al sostenimiento de la vida.

Quizá no necesitaba ir tan lejos. En Mayo de 1968 Francia fue el escenario de una impugnación radical de la obsesión económica y de la sociedad de consumo.

Según una muy acertada fórmula de Roland Barthes, los estudiantes de antes del 68 eran algo así como «señoritos». En el 68 nos convertimos en «jóvenes». Nos rebelamos —temporalmente— contra los planes de enseñanza y —perpetuamente— contra las normas burguesas. Y llegamos a aborrecer tanto los códigos, que incluso comíamos en el suelo, porque aspirábamos a la plenitud. Queríamos una vida que fuera nuestra y no estuviera aprisionada en las formas o alienada en las cosas. Dijimos, pues, no a la corbata, ese ornamento que desde hace mucho tiempo venía

ya desdeñando la élite israelí; pero no como en Israel, no en nombre de la igualdad entre ciudadanos semejantes afectados y preocupados de un mismo modo por la cosa pública, sino en nombre de la autenticidad. En las grandes democracias, el rechazo de las convenciones procedía del individualismo, mientras que en Israel se trataba de una preocupación compartida por el destino de la patria.

¿Y esa preocupación era también la suya?

Orgullo y temblor fueron, efectivamente, los primeros componentes de mi sionismo, y hasta la guerra de los Seis Días podía sentir ese temblor *ante* los otros porque esos otros se inquietaban *conmigo*. Después de 1967 todo ha cambiado. En los círculos que frecuentaba, la simpatía por el sitiado se convirtió en una acerba crítica de la cabeza de puente norteamericana en Oriente Medio. Se impuso una nueva geografía mental. Y es esa nueva geografía mental lo que me ha dejado en una posición falsa respecto a los progresistas de todos los países. Contra De Gaulle y su «pueblo de élite, seguro de sí mismo y dominador», continué aplicando a Israel la cláusula de pequeña nación inquieta y siempre en peligro de extinción. «Por tercera vez», me decía como Raymond Aron, «David venció a Goliat. No obstante, aunque de momento superior gracias a eso a lo que hoy se llama inteligencia, el dominio de las técnicas, sigue siendo David, siempre carente de reservas, sin posibilidades de retirada. La guarnición sitiada ha logrado con éxito una salida victoriosa y ha ampliado su perímetro defensivo. Pero sigue estando sitiada y seguirá estándolo durante años, si no decenios.»²

Guarnición sitiada, nación inquieta, Estado que puede desaparecer, sí, mas no por ello está forzosamente libre de culpas y por encima de toda sospecha. La legítima

preocupación por su seguridad frente a adversarios para quienes el tiempo, el espacio y el número jugaban a su favor, no ha legitimado nunca para mí la perennización de la conquista. Ni el argumento bíblico de la Judea-Samaria ni el argumento estratégico de la ampliación del perímetro defensivo me han convertido a la idea de la anexión definitiva de Cisjordania. Y al comprometerme por la creación de un Estado palestino, he descubierto que la vida no era una canción hippie, no era el *make love, not war*, como decíamos en los años sonrientes. En este caso el entendimiento no podía revestir la forma amorosa del abrazo, sino, paradójicamente, la de la separación. Para pensar esa paz había que desgajarse del modelo del idilio. Inolvidable lección. Cuando Edgar Morin, el pensador de la complejidad planetaria, pretendía encerrar el conflicto yugoslavo y los litigios entre vecinos en la alternativa *asociación o barbarie*, yo pensaba en Israel, es decir, un caso de encabalgamiento bárbaro y promiscuidad opresiva. Como en 1981 escribió el gran historiador israelí J.-L. Talmon, «en nuestros días, y aunque pueda resultar irónico o decepcionante, el único medio de lograr una coexistencia entre los pueblos es separándolos».³

Una separación que plantea tantos problemas en el Próximo Oriente como en los Balcanes, puesto que deberá ir pareja con el mantenimiento de una importante minoría árabe en Israel y, quizá, de una presencia judía en el Estado palestino. Ahora bien, esta dificultad no se ha considerado decisiva. Nadie ha pensado colocar la deshonrosa etiqueta de balcanización en los acuerdos de Oslo, que iniciaban, sin embargo, un muy delicado proceso de reconciliación disyuntiva. ¿Por qué milagro este espacio y lo que en él se está jugando escapan al desprecio de las etnias y de la política identitaria? ¿Tal vez porque el sentido de la historia —es decir, la emancipación de la humanidad— pasa

por la justa lucha de independencia del pueblo palestino, mientras que la fragmentación de Yugoslavia, en cambio, no tiene otro efecto que el de retrasar el reconocimiento del hombre por el hombre? ¿O, a la inversa, porque el problema judío, al ser también por excelencia el problema metafísico de la humanidad, no tiene equivalente con las convulsiones tribales que se producen en los márgenes del mundo humano? La palabra «pequeño», en la expresión «pequeña nación», me ha prevenido contra ambas interpretaciones.

Pero la pequeña nación judía ha venido caracterizándose durante mucho tiempo por su desconfianza respecto al Estado. Como recuerda Levinas, el judío es también el hombre al que los libros, y no la tierra, alzan y sostienen a través del tiempo.

Sin duda. Y esta enigmática longevidad diaspórica que tan duraderamente ha venido suscitando la turbación o el odio se ha apuntado hoy en nuestro haber. «La libertad respecto a las formas sedentarias de existencia»⁴ nos ha proporcionado incluso una extraordinaria popularidad filosófica. Salvo, tal vez, en algunas sectas residuales y desprestigiadas o en algunos sitios especializados de Internet, ese cubo de la basura planetario, ha pasado ya la época en que se denunciaba la pérfida obstinación de los judíos. El pueblo vestigio se ha convertido en un pueblo modelo. Su exilio es ahora un ejemplo. Esa desarmada resistencia que hasta hace poco exasperaba a las filosofías de la Historia encanta hoy a los deconstructores.

Todavía no hace mucho, los judíos eran doblemente culpables: culpables, para los románticos, de encarnar y extender la modernidad, y culpables, para la Ilustración, de terquedad y atraso por no sacrificar totalmente su he-

rencia al proyecto moderno de emancipación. Los judíos tenían que responder simultáneamente de su *particularismo* ante los liberadores de la humanidad y de su *universalismo* ante los nostálgicos de las pertenencias específicas. Proceso al judaísmo por parte de la Ilustración: en sus *Considerations destinées a rectifier les jugements du public sur la révolution française*, Fichte manifiesta que, «para transformar a los judíos en ciudadanos, es decir, en hombres universales, no hay otro medio que cortarles a todos un buen día la cabeza y sustituir esas cabezas por otras en que no anide ya ninguna idea judía».⁵ Proceso a la Ilustración judía: en *El espíritu del cristianismo y su destino*, obra de su período romántico, Hegel reprocha al judaísmo que deshumanice al hombre separándolo de la naturaleza, de lo divino y de sus vínculos comunitarios.

Todo esto ya ha pasado. No hay ya que defenderse de ser judío frente a una u otra de las versiones de la humanidad del hombre propuestas por la filosofía. Al revés, es ahora la filosofía la que es considerada culpable o, en todo caso, comprometida con ese horrible mundo que ha contribuido a modelar. El siglo XX prohíbe a la filosofía cualquier arrogancia. Y por eso, en lo que ésta tiene de mejor, se ha dejado influir por discursos, espiritualidades o actitudes que no proceden de su propio fondo. De ahí, frente a Atenas y su pasión por conocer, es decir, por englobarlo todo, la rehabilitación de Jerusalén, es decir, hablando como Levinas, de un psiquismo distinto al del saber del mundo. Vivimos el fin de la diferencia entre el judaísmo y la filosofía: «Judío» es hoy el más glorioso de los filosofemas. De ahí también que, demasiado judíos hasta una época reciente, los judíos vivos decepcionen hoy por no serlo bastante. Antes de Hitler era corriente denunciar la inquietante extranjería de esos inasimilables cuya diferencia ningún signo exterior expresaba. Nuestra época pos-

hitleriana celebra en ellos al Otro –ese otro distinto de la razón de Estado, distinto de la sedentariedad, distinto del sistema, ese otro de Hegel– y se alarma, se entristece o se indigna al ver que sus héroes se desprenden de tal alteridad. El pueblo elegido dilapida su pasado e incumple sin vergüenza su promesa. Comparado con el admirable judío conceptual, el judío carnal resulta una pálida figura. Para decirlo sin tapujos: cuanto más sublimes somos filosóficamente, más legítimo parece detestarnos en la realidad. La simpatía por nuestra imagen nutre la antipatía por nuestros comportamientos. Los Fichte actuales miden consternados la distancia que va aumentando entre nuestras elecciones políticas y la misión subversiva que se nos había asignado. Y si un buen día pudieran cortarnos a todos la cabeza, lo harían para poner en su lugar otras en las que la idea judía prevaleciera sobre cualquier idolatría de la tierra, cualquier aburguesamiento del espíritu.

Usted niega para Israel la cláusula de nación inocente. Pero, al mismo tiempo, realiza un severa crítica de la crítica del sionismo. ¿No resulta eso contradictorio?

El delito de Israel, pues delito hay, no consiste en alejarse de esos famosos valores judíos que tanto cotizan hoy en la bolsa de la filosofía, sino en remontar más atrás aún la corriente del ideal sionista original. Se rechaza a los judíos chauvinistas en nombre del judío auténtico cuando lo que habría que oponer a la actual retórica israelí es la fervente búsqueda de normalidad de los fundadores de Israel. Normalidad: cierto que, comparada con palabras tan llamantes como marginalidad, revuelta, extraterritorialidad, insumisión o insolencia no es un término de muy buen tono. Y, sin embargo, es en dicha normalidad donde anida este grandioso y modesto proyecto: estar en pie de

igualdad con los demás. *Con* y no *como*. Una búsqueda que no lleva consigo ningún sacrificio identitario, ninguna renuncia a sí mismo, ninguna liquidación del judaísmo o de la judeidad en beneficio de una sociedad homogénea y universal, sino el deseo de desprenderse de la precariedad efectiva y el confort intelectual de un mundo binario en el que, frente a los judíos, no habría más que la malevolencia proteiforme y monótona de los *goyim*. Hannah Arendt señala muy justamente que el Estado de Israel fue creado para hacer de los judíos un pueblo *entre* otros pueblos, una nación *entre* otras naciones, un Estado *entre* otros Estados, dependiendo así de una pluralidad que excluía la secular dicotomía entre cristianos e hijos de Israel. Cuando los sionistas quisieron que el rechazo a seguir siendo durante más tiempo objetos de la historia cobrara la forma de Estado judío, no hicieron hincapié en la imitación sino en la participación. Antes había judíos y naciones; a partir de ese momento habría una nación en un mundo de naciones. Nación singular, nación notable, pero nación dotada de las mismas prerrogativas, en igual situación que las demás naciones y sometida a las mismas leyes. Pueblo aparte, quizá, pero que no permanece ya aparte y que cuenta entre los demás pueblos. «¿Dios ha hecho al hombre o al judío? Tal es la pregunta que yo planteaba al principio de mi compromiso sionista. Desde hace muchos años, la palabra “goy” ha desaparecido de mi vocabulario»,⁶ decía magníficamente Kurt Blumenfeld.

Después, bajo los sucesivos golpes de un rechazo árabe que nunca se ha privado de extraer sus argumentos de la batería del antisemitismo europeo, la guerra de los Seis Días y la resolución de las Naciones Unidas equiparando el sionismo al racismo, la promesa original no se ha cumplido. El viejo concepto del Otro ha acabado por anegar a los demás y su imprevisible diversidad. Menahem Begin

es el hombre responsable de este cambio. Al acceder al poder, el jefe de la derecha nacionalista no sólo inspiró un nuevo curso político, sino que dotó, también, a Israel de una nueva elocuencia. Por primera vez, y de forma sistemática, se establecía una vinculación entre las vicisitudes del Estado y las desgracias de la diáspora. Ninguna ruptura histórica en el discurso de Begin: frente a todos sus predecesores, Begin proyectaba incansablemente la sombra de la gran matanza sobre el tapete de las apuestas actuales. Afirmaba sin reposo la continuidad, e incluso la inexorabilidad de un destino que hacía del hoy la repetición del ayer y del judío de las naciones, como de la nación judía dispersada, el blanco de un inminente desastre que el antisemitismo provocaría. Recordando en todo momento y con toda sinceridad las atrocidades del holocausto, sustituyó el rechazo de la analogía entre realidad israelí y pasado judío por una verdadera orgía analógica. Dicho de otra forma, con Begin la ferviente búsqueda de normalidad se transformó en vibrante proclamación de la anomalía eterna. El doloroso y complaciente dualismo del *kulam negednou* («todo el mundo está contra nosotros») pudo más que la pluralidad humana; las categorías anteriores a la existencia política se apoderaron de la acción política y las opciones más inquietantes, por más radicales, quedaron justificadas por la radical inquietud. Así, por ejemplo, en 1988 Ariel Sharon declaraba: «Supongamos por un momento que, tras el exterminio de millones de judíos, Adolf Hitler, envejecido y cansado por todos sus combates, propone al Estado de Israel negociaciones de paz e indemnizaciones de guerra. ¿Alguien podría imaginarse que negociáramos con él?»

Cansados, efectivamente, de la guerra, del maximalismo y de los discursos enardecidos, tres ancianos, Rabin, Peres y Arafat, han intentado otorgar a la negociación

derecho de ciudadanía. Hay un tiempo para todo, cada cosa bajo el cielo tiene su hora, pensaron los tres de común acuerdo: resultado, los acuerdos de Oslo. Pero esta comunidad de cansancios se ha roto. A los setenta y tres años Itzhak Rabin caía bajo las balas de un joven y ardoroso asesino, embriagado de todas las palabras de la Biblia, salvo las del Eclesiastés, y que no le perdonaba haber negociado con Hitler. Pues en un mundo reducido a una exclusiva e inmutable alternativa, la idea de paz se confunde con la de victoria. No hay tercera vía ni tercer término. Hay que incorporarse forzosamente a uno de los dos campos enfrentados: la preocupación por el compromiso no es más que una cobardía declarada, una mentira incluso, una impostura destinada a favorecer los manejos del enemigo.

Pero la mayoría de los israelíes se sintieron horrorizados por ese asesinato y condenaron sin rodeos la retórica incendiaria que lo hizo posible

La impresión fue tan fuerte, que, para conjurar lo irreparable, para suavizar la espantosa noticia, la gente se aferró, patéticamente, a una especie de «El rey ha muerto, ¡viva el rey!» en nueva versión. Rabin ha caído, se decía una y otra vez, pero el proceso de paz sigue. La palabra «proceso» es muy reconfortante porque sustrae la acción a la tragedia o al azar al hacer de los hombres las encarnaciones provisionales e intercambiables de un movimiento automático, anónimo e irreversible. Sólo que no siempre se puede *matar a la muerte*: a veces es coriácea. Y es que hay momentos, dicho con otras palabras, en los que la dialéctica se detiene, en los que la contingencia resulta irreductible, en los que el acto político no se deja convertir en río de la Historia. La frágil relación que se había te-

jido entre aquellos tres hombres agotados y mutuamente indispensables no pudo sobrevivir a la desaparición de uno de ellos. El vacío creado por la muerte de Rabin no se ha colmado, y sus desoladoras consecuencias nos obligan a disociar el concepto de paz del de proceso. Por supuesto, nada está cerrado. Quizá pronto nuevos acontecimientos modifiquen la situación. Pero si la sabiduría política prevalece, no se deberá a la fuerza de las circunstancias, sino al comportamiento de hombres lo suficientemente cansados para liberarse del pensamiento binario, y lo suficientemente intrépidos para enfrentarse con él.

Lo cual no impide que un año después del crimen de Igal Amir los islamistas hayan desencadenado una campaña de atentados suicidas en Tel-Aviv y en Jerusalén que ha causado decenas de muertos. Como en otras capitales europeas, también en París se organizó una manifestación de apoyo a Israel, bajo la cobertura de los derechos del hombre. Yo estuve en esa manifestación, y, en medio de una multitud abrumada y silenciosa, vi a algunos jóvenes enfurecidos blandiendo una pancarta donde podía leerse: «Proceso de paz = Auschwitz.» Si el viejo combatiente Rabin hubiera concurrido a las elecciones con Peres, curtido diplomático, quizá hubieran triunfado juntos frente a esa monstruosa ecuación. Para aniquilar al miedo y sus fantasmas, el político necesitaba indispensablemente el apoyo y la presencia del héroe. Para encarnar, en cualquier momento, la diferencia entre la firme voluntad de paz y la debilidad del pacifismo, el brillante negociador tenía una imperativa necesidad del taciturno soldado. Solo, entregado a sí mismo, Peres no tenía ya peso. Gracias sean dadas a los terroristas de Hamas: es el espíritu presionista de una juventud embriagada por la desgracia judía y la perpetua hostilidad de las naciones lo que actualmente anima la política israelí.

Sin embargo, al cabo de diecinueve meses de inmovilidad diplomática, el jefe de ese gobierno se ha visto obligado a firmar, el 23 de octubre de 1998, un memorándum por el cual Israel se compromete a transferir a los palestinos el trece por ciento de Cisjordania. Al final, la fórmula del compromiso territorial parece haberse impuesto incluso a quien por nada del mundo quería aceptarla.

Es posible que, a fin de cuentas, la paz sea más fuerte que los individuos. Y que este invencible proceso haya hecho del asesinato de Rabin una desafortunada peripecia y de Benjamin Netanyahu, su detractor y sucesor, *un Rabin a su pesar*. El furor de los colonos ante lo que para ellos constituye un abandono del Gran Israel va por ahí.

No obstante, sigo creyendo que los hombres no son intercambiables. «Todo tiene sus dos caras de sombra», le gustaba decir, citando a uno de sus tíos abuelos, a Kurt Blumenfeld. Y si los unos son toscos y astutos los otros, idéntica aspiración anima a quienes recurren a la palabra traición en cuanto se habla de acuerdo con los palestinos y a quienes confieren a su negativa de un verdadero reparto territorial la dócil apariencia de una continuación del proceso de Oslo. Sabemos que, nombrado ministro de Asuntos Exteriores para las negociaciones de Wye Plantation, el general Sharon se negó a saludar al jefe de la Autoridad Palestina: no se estrecha la mano de Hitler, ni aunque tenga la enfermedad de Parkinson... No se trata sólo de una ruptura de los usos normales. Se trata de una declaración: el combate continúa.

«La guerra», escribió Levinas, «es la emboscada. Es apoderarse de la sustancia del otro, de lo que el otro tiene de fuerte y absoluto a partir de lo que tiene de débil. La guerra es la búsqueda del talón de Aquiles.»⁷ Los nuevos negociadores israelíes han transferido esta manera de hacer la gue-

rra al proceso de paz. Netanyahu está emboscado. Acecha los fallos del adversario para contar con una razón diplomática que le permita detener todo. Y juega con el tiempo. Ha podido comprobar —él, que está en plena forma y desbordante de energía— el estado de agotamiento de sus interlocutores. Roído por el cáncer, el rey Hussein de Jordania se vio obligado a interrumpir su tratamiento para ofrecer sus buenos oficios; los labios de Arafat tiemblan convulsivamente. Un desgaste que deja ya de ser una ocasión que hay que aprovechar. Un agotamiento que deja ya de ser percibido como cualidad o tonalidad que incline a los jefes del otro campo a una actitud de sabiduría o de feliz moderación. Un agotamiento que es su debilidad, su talón de Aquiles. La vida los abandona y, después de ellos, todo es posible: lo peor, ese peor tan deseado, es decir, la radicalización de los palestinos en los territorios ocupados, o lo mejor, es decir, la instalación en Ammán de un Estado palestino con el que negociar un nuevo mapa y al que transferir las poblaciones molestas u hostiles. Sometidos por el momento a la presión norteamericana, los dirigentes presionistas de Israel aprietan los dientes y cuentan los días.

Habla usted de espíritu presionista sin morderse la lengua. Pero en cuanto a la controversia que tanta pasión levanta hoy en Israel se muestra, en cambio, muy pusilánime. Lo que los «nuevos historiadores» de ese país denuncian es la ideología sionista. Para salir de este callejón sin salida, preconizan una reforma de la propia naturaleza del Estado. Ha llegado la hora del postsionismo, dicen incluso los más audaces. ¿Es la fidelidad a su infancia lo que le impide seguirlos?

«Todo patriotismo se basa en una inculcación, y ésta en edificantes simplificaciones»,⁸ dice con razón el gran historiador francés Maurice Agulhon. A lo que puede añá-

dirse que, cuanto más pequeña sea una nación —es decir, más débil, amenazada e impugnada—, más se aferra a su leyenda nacional. Cuanto menos aceptada es, más necesidad tiene de creer en sí misma. Mientras que la existencia de países inmemoriales es algo natural que no necesita razón ni justificación alguna, Israel, desde su nacimiento, tiene que comparecer ante el tribunal del progresismo. En este clima de proceso permanente, era inevitable que los investigadores más rigurosos fueran también, al menos parcialmente, abogados. Ahora bien, de pronto aparecen historiadores que no juegan ya ese juego y que, a semejanza de sus colegas franceses o norteamericanos, renuncian a las edificantes simplificaciones y las sustituyen por la implacable desmitificación. Y he aquí a universitarios y periodistas que no aceptan así como así el relato canónico del establecimiento de los judíos en Palestina, la actitud del movimiento sionista frente al exterminio y, sobre todo, la guerra de Independencia. No es cierto, afirma, por ejemplo, Benny Morris, su primer portavoz, que en 1948 los árabes de Palestina abandonaran sus ciudades y sus pueblos siguiendo la llamada de sus dirigentes con la esperanza de regresar cuando hubieran finalizado los combates. El minucioso trabajo de Morris muestra que «de seiscientos mil a setecientos mil palestinos huyeron porque su sociedad, en vías de descomposición, no era capaz de afrontar la guerra y porque eran objeto de actos de expulsión e intimidación por parte de judíos. La gran mayoría de refugiados huyó al principio de la guerra, es decir, antes de la invasión de los ejércitos árabes del 15 de mayo, en la época en que tenía lugar una violenta y mortífera guerra civil».⁹

Aun rechazando la tesis, sostenida por numerosos intelectuales árabes, de un plan global de expulsión o de traslado, con sus investigaciones Benny Morris intenta que Israel se desprenda de su leyenda y reconozca su parte de respon-

sabilidad en la creación del problema palestino. «Lo que se formó durante la guerra», escribe, «es un consenso mayoritario en torno a la idea de que, en interés del Estado de Israel, y desde el doble punto de vista político y de seguridad, lo mejor sería que permaneciera en él un número lo más reducido posible de árabes.»¹⁰ Una rectificación saludable, puesto que, tanto en una parte como en la otra, el mayor obstáculo para la paz es una memoria acrítica, apologética, exclusivamente habitada por la machacona repetición de los daños y sufrimientos padecidos. Mas los nuevos historiadores no saben detenerse. Embriagados de sí mismos, imbuidos de su propia audacia, sacando pecho y sucumbiendo a la megalomanía iconoclasta como otros sucumben al engrimiento nacional, practican apasionadamente eso que Raymond Aron llama la ilusión retrospectiva de la fatalidad: «Trátese de una victoria militar o del hundimiento de un imperio, siempre se descubren razones lejanas y válidas que, a posteriori, confieren una aparente necesidad al desenlace efectivo.»¹¹ El presente parece deducirse del pasado, y la tentación de olvidar que ese pasado ha sido un día presente, es decir, frágil, aleatorio, rico en posibilidades, incierto de futuro, es por eso muy grande. Para los nuevos historiadores no hay contingencia ni incertidumbre: su desconfianza extrema y sistemática respecto a los testimonios (forzosamente absolutorios) de los participantes en los acontecimientos de que tratan los lleva, con total ingenuidad, a proyectar el poder actual de Israel sobre su situación inicial. Para esos desmitificadores, tan ingenuos como suspicaces, el fin ilumina el comienzo. Puesto que el Estado judío ha ganado todas sus guerras, eso quiere decir que no podía perderlas. Cuatro veces victorioso, era entonces el más fuerte y siempre lo había sabido. Frente a un estrepitoso, pero desorganizado, mundo árabe, el verdadero Goliath, en principio, era él. Poco importan la angustia y el senti-

miento de ahogo, el número de víctimas judías de la guerra de Independencia... el pasado es sólo nuestra prehistoria. Esta pequeña nación, aparentemente tan vulnerable, ha sido siempre grande, es decir, segura de sí misma, militarista, dominadora y conquistadora. Renovadora, aunque llena de tergiversaciones, la nueva historiografía israelí, dicho con palabras de Levinas, cuenta «de qué manera los supervivientes se apropian las obras de las voluntades muertas. Se basa en la usurpación llevada a cabo por los vencedores, es decir, por los supervivientes.»¹² Y el veredicto de esos vencedores es inapelable. Los *demonios* sionistas son peores que los *enemigos* del sionismo. Por tanto, para encontrar la paz, hay que abatirlos. Lo que, resumiendo, quiere decir que, en beneficio del principio *cívico*, hay que romper con la idea de nación étnica, elegir la igualdad jurídica frente a la identidad fáctica, lo electivo frente a lo nativo, la voluntad frente al destino y el horizonte universal frente a la comunidad de sangre o de cultura. El actuar debe disociarse del ser para que Israel se convierta en una república formal y postribal de puros ciudadanos. Pero ¿la ciudadanía ha sido alguna vez pura? Tras la matanza de treinta palestinos en el panteón de los Patriarcas por Baruch Goldstein, un colono judío de Kyriat Arba, Itzhak Rabin habló del «abominable hombre de Hebrón que nos ha sumido a todos en el oprobio, aunque seamos inocentes». El mundo entero se estremeció ante ese acto espantoso. Y, sin embargo, ese «todos» no es el mundo entero, no es la opinión de la tierra habitada, no es la conciencia universal. El crimen ha *impresionado* a la humanidad, pero sólo ha *comprometido* a quienes comparten la identidad del asesino. En efecto, hay una frontera más allá de la cual uno deja de estar comprometido por el abominable hombre de Hebrón y esa frontera es la del pueblo o la nación. La nación es esa colectividad donde lo que ocurre a los otros me ocurre también a mí. Y si la política

de la nación me afecta personalmente, es precisamente porque la actuación de mis compatriotas, lo que hagan o padezcan esos desconocidos singulares, pone en juego mi ser. Israelí, sionista o judío, no me puedo contentar con expresar sin rodeos mi reprobación o indignación ante el bárbaro acto de Baruch Goldstein (o el de Igal Amir). A la repugnancia ante esas acciones se mezcla un extraño y tenaz sentimiento de deshonor: soy inocente, pero estoy comprometido, y tengo por eso que hacer algo. El imperativo sólo es *categorico* si es *carnal*, como atestiguan todavía las decenas de miles de israelíes que cada año recorren las calles de Tel-Aviv en memoria del primer ministro asesinado. La acción cívica o incluso ética no se disocia del ser particular tan fácilmente como pretenden los teóricos del postsionismo.

Ciertamente, uno puede separarse de su nación y repudiar toda identidad común. Mas un desarraigamiento tal no libera entonces al ciudadano y sus ideales, sino al hombre privado y al consumidor. Israel tiende a convertirse en un Estado postsionista, pero, como habría dicho Tocqueville, en un determinado sentido: en el sentido de que el gusto por el bienestar ha pasado a ser allí el gusto nacional y dominante. Muy lejos ya de los padres fundadores, la normalidad a que aspiran los nuevos israelíes es la de la economía capitalista, la de la sociedad de la abundancia y de esa libertad que Benjamin Constant definía como el apacible goce de la independencia privada. También en Israel la libertad política *ha envejecido de golpe*. Algo que Ilan Greilsammer observa con cierta tristeza: «La imagen de marca de Israel, además de la correspondiente a una tupida red de autopistas que destruyen a su paso cualquier zona verde y de un conjunto de rascacielos carentes de gracia, pasa a ser la de sus empresas *high tech* en busca de informáticos bajo el incentivo de suculentos salarios.»¹³

Y frente a ese economicismo triunfante los únicos en denunciar en voz alta y con fuerza la idiotez o la pérdida de sentido de las vidas privatizadas, los únicos que se niegan a aceptar que el éxito material sea la sola vía de acceso a la autonomía y la felicidad, los únicos, en fin, que se sienten concernidos por la cosa pública de manera no esporádica, sino hasta lo más íntimo de su ser, son los colonos de Judea-Samaria y los partidarios del Gran Israel, idealistas que se consideran herederos de los pioneros. Los nuevos historiadores —y éste es el principal reproche que se les puede hacer— ratifican esta impostura. En efecto, a fuerza de «demonizar» el sionismo, hacen de Igal Amir, su asesino, el discípulo de Itzhak Rabin y reducen así a la nada la diferencia, sin embargo, fundamental entre los que han asumido el riesgo de reinsertar la historia judía en el mundo común y los que, en estos momentos, apuestan cínicamente en los dos tableros de la existencia estatal y del pueblo paria.

«En política», escribió Hannah Arendt, «el “conoce a tu adversario” es al menos tan importante como el “conócete a ti mismo”.»¹⁴

Y porque sabían esto, los primeros dirigentes sionistas se negaban a utilizar como comparación el holocausto cuando se referían a la debilidad de Israel y a la dureza de los tiempos. Este distanciamiento del pasado corre hoy peligro: la memoria se apodera de la actualidad y al conocimiento sucede la ceguera política. En cada conmemoración, en cada manifestación, en cada celebración, los colonos y sus partidarios, encerrados en sí mismos, se cogen de la mano o se enlazan por los hombros, levantan rítmicamente la pierna y hacen el corro salmodiando o cantando. Ese país que yo he amado tanto se escinde cada vez más profundamente entre laicos americanizados y ciegos que danzan.

¿Quiere eso decir que usted impugna el deber de recordar y que, frente al aire de los tiempos, preconiza una especie de derecho al olvido?

¿Derecho al olvido? ¿Con qué fin? El olvido es una fuerza irresistible. Para olvidar basta con abandonarse al tiempo que pasa, nadar en el sentido de la corriente, dejar que las cosas sigan su curso, en suma, vivir. Como escribe Jankélévitch: «No es necesario predicar el olvido, es inútil recomendar ese olvido a los hombres: siempre habrá muchos bañistas en las aguas del Leteo. Demasiada tendencia a olvidar tienen ya los humanos, hasta podría decirse que no piden más que eso. ¿Por qué, entonces, exhortarlos a tomar un camino que tantas ganas tienen de seguir y que, de todas maneras, seguirán? Hacerlo sería precipitar una caída que la fuerza de los instintos hace en todo caso inevitable, fortalecer con una aceleración moral esa irresistible tendencia, suscribir la bárbara superioridad del presente, volar cobardemente en auxilio de la victoria.»¹⁵ Por lo demás, la idea de un deber de recordar es reciente. Algo impuesto a las generaciones que, nacidas después de la guerra, no se acuerdan, propiamente hablando, de nada. Lo que ese extraño imperativo expresa es la negativa a que sólo la objetividad de la historia se encargue del genocidio nazi. Se trata de seguir siendo los contemporáneos de un acontecimiento que, sin embargo, no hemos vivido. Se ha hablado del deber de recordar para expresar, por una parte, que, con su saber, los especialistas de ese pasado tenían que mantener en la opinión pública su recuerdo, no ahorrárselo, y, por otra, que la ecuanimidad, el distanciamiento o la neutralidad ética respecto a él no eran de recibo. Ante Auschwitz es imposible abstenerse de todo sentimiento y aplicar al pie de la letra el gran precepto de Spinoza: «No burlarse de las acciones humanas, no lamentarlas, no maldecirlas, sino comprenderlas.»

Cierto que otros desastres, otros terribles crímenes esmaltan también la historia humana. Pero los historiadores, salvo quizá Michelet, no vierten lágrimas al relatarlos. De ahí la pregunta de Ernst Nolte y algunos otros: «¿Por qué Auschwitz? ¿Por qué suspender ese pasado sobre nuestro tiempo y reservarle de forma exclusiva, entre todas las tragedias ya acaecidas, el angustioso carácter que para sus contemporáneos tuvo?» La respuesta procede del horror sin voz ante la fabricación sistemática de cadáveres. La barbarie aparece, en este caso, fundida en las formas de la industria y de la burocracia. Con Auschwitz se ha producido la alianza del rojo y del gris, de la violencia orgiástica y de la monotonía de los días. La banalidad humana, demasado humana, ha sido aquí el vehículo de lo inhumano. La administración se ha hecho cargo de la violencia. La competencia técnica se ha puesto fríamente y sin dificultad al servicio del frenesí asesino y los judíos han sido sus víctimas. Los judíos, es decir, un pueblo vinculado desde siempre a la Historia occidental. Y ese crimen ha sido perpetrado por una de las naciones europeas más desarrolladas contra la muy vieja tribu de la que Europa es en parte heredera —y a la que esa misma Europa ha perseguido con ahínco— y que ha contribuido en gran medida a su modernización. Nuestra civilización asesinada por las armas de nuestra civilización: ¿cómo pasar página? «Auschwitz», escribió Hannah Arendt, «no debería haber ocurrido nunca. Algo ha pasado que seguimos sin lograr dominar.»¹⁶ Y si la destrucción de los judíos de Europa nos obsesiona hasta tal punto, si su recuerdo nos atormenta en vez de simplemente movilizar nuestra atención, ello es debido a que no podemos penetrar su enigma, ni exonerar totalmente al mundo en que vivimos. Auschwitz alimenta, según la expresión de François Furet, un inagotable «sentimiento de horror respecto a nosotros mismos».¹⁷ Y no conviene que la heri-

da infligida al humanismo occidental y a su idea del progreso se cierre demasiado pronto. En la moderna civilización técnica e industrial se ha abierto una falla que el deber de recordar nos prohíbe colmar.

Pero la obnubilación pasional de los militantes que ven el proceso de paz como algo que inevitablemente conduce a Auschwitz es algo muy distinto. Esos hipermnésicos no están desorientados: están fanatizados. No están atormentados: son imperturbables. Arropados en el pesimismo, no temen ni hermosas sorpresas, ni malos encuentros. Ninguna grieta en ellos. Ni un punto flaco en su coraza intelectual y afectiva. Lejos de inquietarlos, el pasado bíblico y traumático que monopoliza su pensamiento y actuación es para ellos una garantía de seguridad perpetua puesto que proporciona a cada acontecimiento un precedente. ¡Muelle aflicción! ¡Confortables pesares! Nada ocurre que no haya ocurrido ya, lo nuevo queda automáticamente clasificado entre lo antiguo, lo desconocido es un engaño que enseguida se revela como el último avatar de algo hace ya mucho tiempo conocido. Lo ya visto, lo ya vivido, lo ya sufrido, el saber de la Tradición y la experiencia del Dolor se abalanzan sobre todo acontecimiento y reinan soberanos sobre el porvenir. Para comprender basta con haber comprendido. Así, esa memoria obsesionada es una memoria perezosa que evita a quienes seduce el esfuerzo de salir fuera, es decir, en este caso, de ponerse en el lugar de los ocupantes de los territorios. No se pone uno en el lugar de los amalecitas o de Hitler. Si es cierto, como ha escrito Ricœur, que ser hombre «es ser capaz de esa traslación a otro centro de perspectiva»,¹⁸ habrá que concluir considerando que un uso semejante de la memoria funciona como una *dispensa de humanidad*.

Y esta memoria perezosa es asimismo una memoria olvidadiza. Practica, con tranquilidad apocalíptica, el ol-

vido del presente. *Jewish with a vengeance*, judíos superlativos, como dice Woody Allen en *Deconstructing Harry*, sus adeptos llevan la *kipa* no tanto para mostrar su identidad judía como para expulsar del judaísmo a esos judíos sin atuendo de tales que no piensan como ellos, y sustituyen el presente en lo que éste tiene de irreductible, la realidad en lo que tiene de perturbadora y de incontrolable, el acontecimiento en la medida en que éste excede tanto la categoría de causa como la de consecuencia, por la bella coherencia ficticia de un mundo de dos dimensiones. Dicho con palabras de Valéry, su deliberación, en lugar de considerar un estado cosas como algo que hasta ese momento nunca se ha presentado, consulta sobre todo sus recuerdos imaginarios. De ahí que esos apacibles pesimistas no lleguen nunca a responder a los argumentos de sus adversarios. Deliberan *solos*. Su mente permanece herméticamente cerrada frente a la posibilidad de que el otro, cualquier otro, tenga razón, y, si por ventura mañana llegaran a ser minoritarios, nada permite esperar que admitieran su derrota y consintieran, para que la paz reviva, el desmantelamiento de Kyriat Arba o de otros asentamientos especialmente agresivos. Para ellos la esfera política no se presenta ya amueblada por la discusión, aunque sea vehemente, sino por la confrontación radical entre el buen principio que ellos encarnan y la inagotable maldad del mundo. Así pues, la cuestión que ahora se plantea no es ya sólo la de saber si renacerá la dinámica de la paz antes de que sea demasiado tarde; la cuestión en este momento es saber también si, para llegar a la paz con los palestinos, el Estado judío podrá evitarse una guerra civil. «Incluso en el caso de que hubiera que utilizar la fuerza contra los asentamientos, estoy convencido de que ningún judío llegaría a matar a otros judíos»,¹⁹ afirmó Itzhak Rabin en una entrevista publicada

por la revista *Politique internationale* días antes de ser muerto por otro israelí.

Así están las cosas. Debo a Israel, al menos en parte, el no haber sucumbido, como tantos otros pensionistas de la Gran Historia, al desprecio o al olvido de las pequeñas naciones. Para pagar mi deuda, me esfuerzo ahora, aunque sin gran éxito, por recordar a todos los judíos *with a vengeance* sumidos en el recuerdo lo que podía haber de audaz y noble en la voluntad de ser una pequeña nación entre otras y tocar también su parte de la partitura en el concierto.

III. El abandono de la lengua

Desde hace bastantes decenios Quebec duda entre la opción de la soberanía y la perpetuación del federalismo. A un referéndum sigue otro referéndum, y, a pesar del cansancio, el debate continúa con igual pasión. El más célebre de los franceses se declaró en un tiempo todavía no lejano partidario de la soberanía. Hoy día el soberanismo, e-incluso la defensa del francés, tienen más bien mala prensa en el extranjero. ¿Cómo interpreta usted esto? ¿Como manifestación del clásico desprecio por las pequeñas naciones o como una sana vigilancia democrática, dado que el Canadá y Quebec, en cualquier caso, forman parte de la misma civilización?

Quebec es un territorio cinco veces mayor que Francia, aunque en otro tiempo Voltaire le concediera el status de pequeña nación al relegar su «puñado de fanegas de nieve» a la periferia del sentido en el *no man's land* de la gran Historia. Y la broma de Voltaire todavía sigue.

Ustedes mismos nos lo han enseñado: la eclosión del movimiento independentista en Quebec coincide con la desaparición del modo de vida patriarcal, rural y clerical que confería a esa sociedad una identidad sustancial y hacía de ella un mundo aparte en el continente americano.

Es, pues, en el momento en que los francófonos se adhieren sin reticencias a los valores modernos y liberales de sus conciudadanos anglófonos cuando toman conciencia de sí mismos y aspiran mayoritariamente a romper con ellos. Y es justo cuando esos consumidores distendidos por la publicidad planetaria, vestidos por Gap y Benetton y bronceados por el sol de Miami no resultan ya reconocibles, cuando insistentemente quieren ser reconocidos. Una misma revolución tranquila ha disipado el clericalismo y el oscurantismo y ha puesto la soberanía política a la orden del día. De ahí la tentación de recurrir, para explicar esas curiosas coincidencias, al famoso «narcisismo de las pequeñas diferencias». Cuanto más se parecen, menos se juntan, nos dicen los neovolterianos, nutridos de Freud y de René Girard. Cuanto más borrosas son las diferencias, más se elevan éstas al absoluto. Y cuanto más se vacía de significado su autoctonía, más exclusivo se hace el apego de los quebequeses a ese puñado de fanegas de nieve. El reino de lo Mismo suscita en ellos el culto exacerbado de esas cualidades íntimas que, aun artificiales, les hacen ser otros. Su reacción nacionalista no es resultado de la opresión, sino de la indiferenciación. Ahí como en otras partes, afirman los observadores con una leve sonrisa inteligente, la fragmentación es una consecuencia de la mundialización. La hinchazón identitaria nace de la intercambiabilidad. Maravillosa interpretación: convierte la ignorancia de las situaciones históricas en conocimiento de los móviles escondidos que animan a sus actores. Quienes no se dejan embaucar sólo ven lo que creen. Su psicología de las profundidades los pone así al abrigo de la realidad. Imperturbables, ciegos para otros paisajes, tras la sorprendente variedad de las situaciones descubren la verdad portátil que llevan con ellos a todas partes. Del sur de Europa a América del Norte, de los Balcanes en llamas al

Bajo Canadá en ebullición, encuentran constantemente la confirmación de sus propias certezas. El «narcisismo de las pequeñas diferencias» es para ellos esa llave maestra a la que ninguna cerradura de ninguna casa de la tierra puede resistirse.

Vamos, que los franceses le resultan unos psicólogos demasiado sutiles...

En todo caso, son más volterianos que gaullistas. Y si tan gustosamente recurren a la interpretación niveladora, ello se debe a que en la tradición francesa no hay lugar para la atención a las particularidades.

Así, mientras que en la Alemania romántica, como señala Louis Dumont, se es primero alemán y hombre en segundo lugar a través de la condición de alemán, en la Francia de Montesquieu, de Voltaire y de Condorcet se piensa espontáneamente que se es hombre por naturaleza y francés por accidente. La nación cuya soberanía Francia ha proclamado a la cara del mundo no es una identidad que se expresa, es un conjunto de ciudadanos que rechazan la condición de súbditos que la historia les ha legado y la religión les ha impuesto a través del axioma paulino según el cual todo poder procede de Dios. La nación no es en principio *esta* nación con relación a las otras; es la ciudad que accede a su edad adulta liberada, de una vez por todas, del imperio de lo religioso. No es un *étnos* que hace valer sus derechos, es el *démos* que se rebela contra los abusos del rey. No es un pasado que se sacraliza, es la consagración del cuerpo social.

Con un mismo gesto revolucionario, lo Anterior es expulsado en nombre de la razón y lo Superior en nombre de la igualdad. Ni la genealogía ni la teología, ni la tradición ni la trascendencia justifican ya el mantenimiento de

los pueblos bajo la tutela de los príncipes. Lo vivo se deshace de lo muerto y la voluntad general depone la monarquía de derecho divino: todo poder procede de la nación.

«Llaman constitución del Estado a lo que en el fondo no es más que su constitución. Para justificar esas formas y esas leyes, se basan en su antigüedad, pero la antigüedad de una ley no prueba otra cosa que el hecho de que es antigua. Se basan en la historia, pero nuestra historia no es nuestro código»: ¹ he aquí lo que responden, con Rabaut Saint-Étienne, los patriotas a quienes quieren a toda costa preservar el vínculo entre la nación y sus venerables costumbres. Y, con Mirabeau, proclaman: «Es preciso que todos los hombres sean hombres.» Dicho con otras palabras, la nación transforma a hombres apegados a sus creencias particulares en hombres universales y racionales. En suma, Francia ha legado al mundo una definición de la nación no *cultural*, sino *política*. El francés se sentía, ante todo, ciudadano, escribe Louis Dumont. «Para él, Francia es la democracia, la república y, si es persona algo instruida, dirá que Francia ha mostrado al mundo la vía de los derechos del hombre y del ciudadano, que es la maestra del género humano.» ²

Nadie en Francia ha dicho mejor eso que Victor Hugo. En su introducción a la *Guide de Paris*, publicada por un editor amigo suyo con motivo de la Exposición Universal de 1867, el poeta se abandona a la grandiosa visión de un mundo a la vez pacificado y unificado por los progresos espectaculares de lo que todavía no se llama comunicación: «Todas las utopías de ayer son las industrias de hoy. Miradlas. Fotografía, telegrafía, aparato de Morse, que es el jeroglífico, aparato de Hughes, que es el alfabeto corriente, aparato de Caselli, que envía en pocos minutos lo que escribimos a dos mil leguas de distancia, cables transatlánticos, sonda artesiana, que se aplicará al fuego tras haberse aplica-

do al agua, máquina perforadora, locomotora vehículo, locomotora arado, locomotora navío, y la hélice en el océano a la espera de la hélice en la atmósfera. ¿Que qué es todo esto? Sueño condensado en hecho. De lo inaccesible al camino transitable.»³ Tecnófilo y filántropo a un tiempo, Victor Hugo ve cómo las distancias se reducen, se aceleran los transportes y la humanidad forma así una totalidad solidaria: «Todos los hechos supremos de nuestro tiempo son hechos pacificadores. La prensa, el vapor, el telégrafo eléctrico, la unidad métrica, el librecambio no son otra cosa que los agitadores del ingrediente Naciones en esa gran mezcla que disuelve Humanidad. Todos esos ferrocarriles que parecen ir en tantas direcciones diferentes, San Petersburgo, Madrid, Nápoles, Berlín, Viena, Londres, van a un mismo lugar: la Paz. El día en que la primera aeronave alce el vuelo, se hundirá bajo tierra la última tiranía.»⁴

La Revolución Francesa lo quiso; el progreso científico lo ha realizado. Corresponde, pues, naturalmente a París —la ciudad de la que todo el mundo es ciudadano— convertirse en la capital del mundo mundial y a Francia ser la mensajera de la unidad: «¡Qué fenómeno tan magnífico, tan estimulante y formidable, el de esta volatilización de un pueblo que se evapora en fraternidad! ¡Adiós, Francia! Eres demasiado grande para ser sólo una patria. Nos separamos de nuestra madre, que se convierte en Diosa. Un poco más de tiempo, y te disiparás en la transfiguración. Tan grande eres, que pronto vas a dejar de ser. Dejarás de ser Francia, serás Humanidad; no serás ya nación, serás ubicuidad. Estás destinada a disolverte por completo en la benéfica influencia que vas a ejercer sobre el mundo, y nada tan augusto en esta hora como la desaparición visible de tu frontera. Resígnate a tu infinitud. ¡Adiós, Pueblo! ¡Salud, Hombre!»⁵ Francia es esta nación especial, elegida para anunciar a todas las demás naciones de la tierra la su-

peración de la nación. Ocurre con ella como con la filosofía según Marx: sólo con su abolición puede realizarse. Para validar las ideas de 1789, debe desaparecer en una reconciliación universal que borre las diferencias entre las naciones y los hombres. Y su misión habrá de cumplirse acompañando hasta el final el movimiento en cuyo curso las particularidades se difuminan y caen las barreras que separan a los hombres. La ciencia, que aproxima a los pueblos, y Francia, casa de la democracia, destruyen juntos, con dificultades, pero de forma irreversible, el Antiguo Régimen de la humanidad. «¿Quién está interesado en las fronteras? Los reyes. Dividir para reinar. Una frontera implica una garita, una garita implica un soldado. “No pasar”, expresión de todos los privilegios, de todas las prohibiciones, de todas las censuras, de todas las tiranías. De esta frontera, de esta garita, de este soldado proceden todas las calamidades humanas.»⁶

Un siglo y medio después, Michel Serres se maravilla también: filósofo francés y orgulloso de serlo, más atento que sus colegas a las modernas innovaciones, celebra con acentos hugonianos la paz perpetua prometida por la revolución tecnológica: «Dentro de poco, el hombre recorrerá la tierra como los dioses de Homero recorrían el cielo, en tres pasos. Unos años más, y el cable eléctrico de la concordia rodeará el globo y ceñirá el mundo»,⁷ declaraba ayer, entre grandes aplausos, el autor de *La légende des siècles*. Al contemplar nuestros aeropuertos, nuestros cruces de autopista a diferentes niveles, nuestros cables coaxiales, nuestros flujos migratorios, nuestros sitios, nuestros satélites, nuestras emisiones interactivas, nuestras imágenes y nuestras redes de transporte, el autor de *La légende des anges* entona hoy el mismo canto de gloria: «Henos aquí todos primos o hermanos. ¡Ya no hay escala única, sólo innumerables círculos que se entrecruzan! ¡Ya no hay je-

rarquía, sólo buena vecindad! ¡Ya no hay desprecio, sólo equidad! ¡Ya no hay injusticia, sólo visitas!»⁸

Y es precisamente a través del universo electrónico de los hacedores de imágenes como ha llegado la movilización «ciudadana» contra las restricciones puestas a la entrada y estancia de los extranjeros en Francia. Gran estreno en la historia de las peticiones al Estado: los cineastas han tomado el relevo de los intelectuales, porque, como ha dicho uno de ellos sin rodeos, «para un cineasta, no hay *extranjeros*.» En efecto, el *lugar* que habitan es para esos cineastas menos importante que el *medio planetario* en que evolucionan. Y nadie tiene el poder de restringir la admisión en esta cosmópolis, en esta ciudad universal. Al deducir así la fraternidad de la globalidad, los militantes de la red recuperan la inspiración de Victor Hugo. Como él, ungen a la interconexión total con la ideología francesa. «Decimos “todos”», proclaman con nuestro bardo nacional, «y no nos oponemos a ninguno de los sueños que contiene esa inmensa palabra de dos sílabas.»⁹

Cierto que el mesianismo tecnopolítico tiene que suscribir compromisos con el mundo real y que el gobierno de izquierda acaba de lograr sin demasiados problemas la adopción de una política de domeñamiento de los flujos migratorios. Queda, en cualquier caso, que, como señala Valéry, «la especificidad de los franceses consiste en creerse, sentirse, *hombres de universo*.»¹⁰ Un sentimiento que induce a los más universales de esos hombres de universo a no considerar la fidelidad a la herencia otra cosa que frivolidad. Orgullosos de su falta de ataduras, es para ellos cuestión de pundonor denigrar todo aquello que, de cerca o de lejos, pueda parecerse a una defensa de la francesidad. Y cuando ceden al chauvinismo, lo hacen con la certeza de infligirle un golpe fatal y servir una vez más la causa de la Gran Fraternidad. Con motivo de la última copa del

mundo de fútbol, los comentaristas franceses han celebrado hugonitamente la epopeya mágica de un equipo multicolor, crisol de los más diversos pueblos, coalición arco iris, lugar de encuentro de la humanidad, símbolo de una *Francia mundial*.

Francia mundial. ¡Qué admirable expresión! La patria victoriosa no es una parte del todo, sino el todo mismo, el fenómeno magnífico, estimulante y formidable de esa universal mezcla que fulmina por eso los crispados particularismos. Por lo demás, para mostrar que no había en su excitación nada de carnal o identitario, los periodistas del *Nouvel économiste* se han regocijado en inglés del camino recorrido por los «azules» y sus positivas consecuencias. *France is back!*, titularon a guisa de canto triunfal, después de que el público entonara a pleno pulmón *We are the champions* y *I will survive*. Este éxtasis cosmopolita y esta *francofobia francesa* preparan más para la entrada en el ciber siglo que para la comprensión del hecho quebequés. En suma, rechazo no es razón. Lo queramos o no, nuestra historia es nuestro código. Francia carece de esa experiencia de la debilidad y de la angustia de perecer indispensable para comprender a las pequeñas naciones.

Una experiencia, sin embargo, vivida por Francia durante los cuatro años que duró la ocupación alemana. Una página que ustedes aún no han pasado. A diferencia, por ejemplo, de la guerra civil española, esos años negros son en Francia objeto de interrogación e incluso de interrogatorios que no cesan. Un pasado que no quiere pasar. Una historia omnipresente. Y parece como si los fantasmas y sombras de esa historia asediaran obsesivamente a su país...

En efecto, fue el desastre. Por primera vez en su historia, Francia se sintió vulnerable e incluso mortal. Con-

quistada, humillada, ocupada, llegó a concebir la eventualidad de su propia desaparición. Ese gran país inmemorial descubrió entonces que, como Polonia, podía ser eliminado del mapa. El miedo por la existencia de la comunidad se convirtió súbitamente en un miedo francés: en Francia, es decir, en ninguna parte. Para un occidental, dice Istvan Bibó, hablar de la muerte de la nación o de su aniquilamiento pasa por ser sólo una frase hueca. Sin embargo, con la Ocupación, en Francia el aniquilamiento político sobrevenido de la noche a la mañana se convirtió en una realidad tangible, tan tangible como lo era para las pequeñas naciones de la Europa central.

Algunos vieron en el armisticio el medio de no desaparecer y asegurar así la continuidad de Francia. Otros, como Chardonne o Benoist-Méchin, se felicitaron virilmente del hundimiento del Viejo Mundo. Para estos modernos, Alemania representaba el rostro subyugante de la Historia. El derecho se encarnaba en el hecho, y el porvenir en el poder de las máquinas. Se consolaban de la derrota interpretándola como la sentencia del progreso, el veredicto del espíritu del mundo. Identificando victoria y verdad, se inclinaban ante la supremacía del Reich y su aptitud, demostrada por la fuerza de las armas, para dirigir la civilización europea. «Sólo siento estima por las opiniones políticas de la Historia», escribió Chardonne. «Opiniones que están escritas en acontecimientos irrefutables, en catástrofes llenas de razón. Y aplaudo de antemano el acontecimiento que haya de padecer si su autoridad es la del huracán.»¹¹ Los mismos términos resueltamente progresistas con que Benoist-Méchin apelaba a la constitución de una *Europa de una sola pieza*: «No penséis ya en fronteras. ¿Qué otra cosa son, las fronteras, sino el símbolo de viejas querellas dinásticas? Crear un mundo a partir del vestigio de esas fronteras carece ya de

sentido. Romped de una vez por todas con los errores del pasado.»¹²

Pero en la Francia alemana no sólo había realistas dispuestos a todas las concesiones para salvar los muebles e idealistas capaces de sacrificar con entusiasmo su pequeña herencia a la marcha grandiosa de la Razón. Aparecieron también los Kosztolanyi franceses. Así, el liberal Raymond Aron. En 1942, y en nombre del derecho de las nacionalidades, grandes o pequeñas, a disponer de sí mismas, Aron rechaza en Londres el argumento según el cual «las unidades políticas deben estar cortadas a la medida de los medios materiales de que la humanidad dispone»¹³ y se alza contra esta capciosa idea: «En la era de la aviación y de la telegrafía sin hilos, la división de Europa en una veintena de Estados soberanos es tan anacrónica como la hoz o el arado romano.»¹⁴ Pero veamos también la extraordinaria trayectoria de Simone Weil. Ha heredado de su maestro Alain una sano horror las batallas. «Eso no debe volver jamás.» Una expresión que, tras la gran matanza inmóvil del 14-18, significa para ella, como para la mayoría de sus contemporáneos, *la guerra no debe volver jamás*. Y nada quebrantará, mientras el peligro aumenta, su pacifismo absoluto. «Las palabras “dignidad”, “honor” son seguramente hoy los términos más asesinos del vocabulario»,¹⁵ escribe en 1936. Y un año más tarde insiste: «Si analizáramos así todas las palabras, todas las fórmulas que a lo largo de la historia humana han suscitado a la vez el espíritu de sacrificio y de crueldad, seguro que nos parecerían igualmente vacías.»¹⁶ Una apasionada desmitificación que protege a la irreductible Simone de las objeciones morales frente a los acuerdos de Munich. Poco importa la existencia de un pacto entre Francia y Checoslovaquia, la guerra es algo tan atroz, que, para evitarla, todo está justificado. En la misma época, Milena Jesenska (la famosa Milena de Kafka) expre-

sa su estupor y angustia en forma de carta a Jules Romain, hombre de buena voluntad, gran novelista europeo y ferviente muniqué: «Somos una nación corajuda y adulta, pero una pequeña nación. Las pequeñas naciones son víctimas de muchas catástrofes simplemente por el hecho de ser pequeñas. Algo que nosotros aceptamos como la más habitual de las realidades. Pero precisamente porque conocemos esta realidad, va a ser difícil lograr que nos creamos que una gran potencia puede suscribir una alianza con nosotros, simplemente, por nuestra cara bonita.»¹⁷ Francia, afirma entonces Milena, defendía sus intereses al firmar un tratado militar con Checoslovaquia. Al faltar a su palabra, ha traicionado esos intereses puesto que, en la nueva coyuntura europea, la miseria de las pequeñas naciones anuncia las grandes desgracias del continente. El abandono de los pueblos sin importancia sella el destino de los importantes: «Querido maestro, mientras hable de los acontecimientos de septiembre como de una catástrofe que se ha abatido sobre Checoslovaquia, y no como de una catástrofe que se ha abatido sobre Francia, sus argumentos no tendrán objeto.»¹⁸ Simone Weil cobra conciencia de esta comunidad de destino, y rompe definitivamente con el pacifismo, cuando los alemanes entran en Praga, en marzo de 1939. Tres años después, en Londres, emplea para describir la catástrofe palabras que pueden aplicarse indistintamente a Francia o a Checoslovaquia: «La realidad de Francia se ha hecho sensible a todos los franceses por su ausencia»,¹⁹ escribe en *L'enracinement*. Dicho de otra forma, es el desarraigo lo que revela el arraigo a uno mismo. Para dejar de creer en una libertad sin condiciones es preciso que falten las condiciones de una vida libre. La privación de Francia ha hecho comprender a sus ciudadanos que son habitantes y no puras conciencias. Crefan poder deducir la existencia del *cogito*, y heles aquí obligados a de-

ducir el *cogito* de su existencia particular: «De la misma manera que hay medios de cultivo para determinados animales microscópicos, y terrenos indispensables para ciertas plantas, así también hay en cada cual una cierta parte del alma, así como una cierta manera de pensar y actuar, que circulan de unos a otros y que únicamente pueden existir en el medio nacional y desaparecen cuando un país es destruido.»²⁰ No hay, en este amor a la nación, ni asomo de patrioterismo, ni postura marcial, ni toque de trompeta. Lo que Simone Weil relata no es una epopeya, es un temblor. No es un hecho heroico, es la experiencia de una doble humildad: la nación, como necesidad del alma, rebate la pretensión individual de autosuficiencia, y, como ser precario, aniquila la pretensión colectiva a la eternidad o a la universalidad.

He aquí el castigo que la derrota ha reservado a Francia: vivir desde dentro el destino de las naciones marginadas; ser amada no por su poder o su misión, sino por su debilidad; asemejarse en la desolación y en la falta de realidad a esa inverosímil Syldavia donde, en 1938, Hergé sitúa la acción de *El cetro de Ottokar*. Sin precedente en nuestros anales, este traumatismo de la modestia iba a hacer surgir un sentimiento ajeno al patriotismo tradicional de la grandeza que Simone Weil denomina magníficamente «patriotismo de la compasión». Pero seguramente eso no era bastante para trastocar la ideología francesa. Finalmente, nuestro código ha podido más que esa parte de nuestra historia y ese sentimiento de punzante ternura por algo bello, precioso y percedero que Simone Weil describe. En el recuerdo obsesivo del acontecimiento no ha quedado rastro alguno de la quiebra que produjo. Y es que hemos *cambiado de memoria*. «Hoy en día», escribió muy justamente Philippe Burrin, «Vichy se rememora y se denuncia mucho más por su política de represión y persecución de

individuos o minorías que por la firma del armisticio. La colaboración con el vencedor alemán choca ya menos que la colaboración con el vencedor nazi y la contribución aportada a su guerra ideológica. Hemos pasado, en cierto modo, de un régimen culpable de haber lesionado a una persona colectiva, "Francia", a un régimen culpable de haber vulnerado los derechos del hombre.»²¹ Ciertamente que después, e incluso durante los cinco años de guerra, la preocupación por la nación había relegado a un segundo plano la preocupación por los judíos. Y es verdad asimismo que entonces no se sabía todo respecto a la empresa de exterminio nazi. Pero ni resistentes ni aliados se mostraron dispuestos a fijarse con detenimiento en lo que sobre esa cuestión se conocía y concederle una importancia central. Mientras Roosevelt quería evitar a toda costa presentarse como el hombre del *Jew Deal*, Radio Londres, a partir del verano de 1943, permaneció obstinadamente silenciosa sobre las persecuciones antijudías: persecuciones que, sin embargo, había denunciado en varias ocasiones durante el verano anterior. En su magnífico libro *La France libre*, Jean-Louis Crémieux-Brihac se pregunta sobre esta enigmática omisión y, sin olvidar lo que de ignorancia había en ella, escribe en una nota de su libro: «Varios informes de Francia subrayan que si la propaganda pudiera dar a entender que el mundo libre se bate por la salvación de los judíos, se haría el juego a los enemigos. Tal es el caso de un informe de *Combat* zona norte enviado por Frenay y recibido el 14 de abril de 1943: "Cuestión judía: aunque nuestro deber sea suprimir toda distinción racial, en la práctica hemos de tener en cuenta la actitud de la población [...]; tenemos que evitar que el General sea visto como el hombre que de nuevo trae a los judíos." Y en el mismo sentido se expresa un informe de principios de 1944 del movimiento de resistencia de los prisioneros de guerra.»²²

La ambigüedad que supone combatir el proyecto nazi de acabar con la idea de humanidad y jerarquizar las razas, pero sin luchar explícitamente por los judíos, resurgirá dolorosamente con el apoyo que algunos indiscutibles resistentes prestaron a Maurice Papon. Esos héroes de los tiempos sombríos no se preguntaron nunca, ni en la clandestinidad de ayer ni en el proceso de hoy, sobre la cohabitación en la misma persona de un honorable colaborador de la Resistencia y de un eficaz funcionario encargado de las cuestiones judías. Levinas tiene razón: «Lo que hace único el período comprendido entre 1940 y 1945, es la dejación de responsabilidades.»²³

La memoria colectiva quiere ahora expiar esa dejación. Y lo hace colocando los derechos del hombre por encima de la nación. A la inversa de Louis Dumont, cuando habla de ideología francesa es para estigmatizar la traición de esa Francia de los derechos del hombre y el intento de anclar a los hombres en su comunidad. Simone Weil se sienta, pues, en el banquillo de los acusados. Aun concediéndole ser poseedora de un pensamiento más generoso que el de Barrès, el puntilloso humanista Tzvetan Todorov considera que cometió un error al emplear la palabra «arraigo» y proyectar así lo humano en lo vegetal.²⁴ Aunque legítimo, este escrúpulo de humanidad y reparación no es pertinente. Los colaboracionistas que fulmina Todorov no defendían tanto una herencia étnica como los atributos políticos de la independencia. Focalizada sobre la obsesión de la identidad, la nueva memoria olvida el papel desempeñado por la obsesión de la soberanía en la enfeudación al poder ocupante y en la ejecución de lo peor. Como ha dicho muy justamente Henry Rousso, «para los responsables franceses, la organización de la redada del Velódromo de Invierno, más que resultado de una declarada voluntad de deshacerse de esos judíos presentados en

1940 como elementos de disolución del tejido nacional, es consecuencia del deseo de afirmar que Vichy es capaz de ocuparse por sí misma de los trabajos de policía y mostrar así su autonomía y legitimidad». ²⁵ En suma, lo que inspiraba entonces las actuaciones de Maurice Papon, René Bousquet e incluso Pierre Laval no era el nacionalismo orgánico, sino una mezcla de afán personal de promoción profesional y de servicio al Estado. Ninguna mística de la comunidad nacional había en ellos; sólo una escrupulosa entrega respecto a la administración francesa. Ninguna idolatría de la pertenencia, sólo una cierta idea del cargo que ejercían y de la institución a la que representaban. Ninguna regresión telúrica o ctónica, ningún abandono al genio del lugar, sólo un puro patriotismo de miembro del aparato administrativo. Su obsesión no era la pureza de sangre, sino la autoridad del gobierno. Esos eminentes funcionarios no concebían otra fuente de legitimidad que la investidura legal, y sus criminales actuaciones eran, sobre todo, resultado de la voluntad de transformar las exigencias enemigas en iniciativas francesas para ser así los dueños de su casa. Cuanto más querían una Francia soberana, más participaban en su envilecimiento, toda vez que el Estado al que servían sólo podía conservar sus prerrogativas regalistas encargándose directamente de la detención de los judíos extranjeros y su envío a los campos. De eso, nuestra reparadora memoria nada ha registrado. Codificando de nuevo el desastre en términos de ideología, hace ratificar *a contrario* por el régimen de Vichy la preeminencia del principio cívico respecto a la dimensión étnica de la nación. Nuestra historia, concluye, da la razón a nuestro código y nos conmina a elegir entre la Ilustración francesa y el romanticismo alemán, es decir, el ideal de autonomía, de separación de toda determinación particular frente a la representación de un irreductible arraigo del

hombre. Lo que sitúa a los franceses en una posición difícil respecto a los quebequeses. Éstos, para justificar sus reivindicaciones políticas, hacen prevalecer su pertenencia cultural. No quieren —ustedes no quieren— abandonar la lengua francesa o verla reducida a una bonita nota folklórica en el continente americano, como dice Fernand Dumont. ¿Y qué responden a esto los anglófonos? Pues que no hay un *ustedes* y un *nosotros*, sino un *nosotros* al que *ustedes* pertenecen. Porque no es la memoria, ni la tradición, ni la lengua común, lo que hace una nación, sino sólo el nexo racional que tejen los hombres, unidos más allá de toda identidad de pertenencia, en torno a los valores de la democracia. Ustedes nos rechazan en nombre de su herencia, y nosotros los recibimos con los brazos abiertos en virtud de nuestra idea de ciudadanía. Su nación es una comunidad histórica, celosa de su continuidad, y la nuestra un pacto político abierto a todas las buenas voluntades. Su historia está cerrada para quienes no sean sus depositarios, mientras que nuestro código permanece abierto a todos aquellos, cualesquiera que sea su origen, que abracen sus ideales.

A las referencias concretas y específicas, los federalistas canadienses prefieren, pues, los principios universales y abstractos. A las filiaciones exclusivas, oponen el credo compartido; y a la oscura veneración de los muertos, la límpida aspiración de los vivos a participar en los asuntos comunes. En suma, las palabras son inglesas, pero los conceptos son nuestros. Una argumentación que inmediatamente despierta en nosotros un eco: *it rings a bell*. Son los quebequeses quienes reciben la reprimenda, pero es Benda quien les echa la bronca porque, aun expresándose en francés, hablan una lengua extranjera: su idioma político es el alemán. Entre el parentesco cultural pregonado por Montreal y el acuerdo filosófico demostrado por Ottawa,

la ideología francesa elige sin complicarse la vida. Ironía y vigilancia se aúnan en ella para rechazar ese espejo quebequés que le devuelve la imagen no del hombre sometido a sus propias leyes, sino de una identidad obsesionada consigo misma.

No sé si usted sabe que los grandes diarios alemanes no se quedan atrás. Hacen un retrato poco grato e incluso repelente del nacionalismo en Quebec. «Un perfume de Sarajevo flota sobre la cosmopolita ciudad de Montreal», se podía leer en el Frankfurter Allgemeine Zeitung un año después del referéndum. E incluso esto para remachar el clavo: «Los ayatolás eliminan las libertades políticas y dedican más energía a la limpieza lingüística que a la recuperación de la economía.» Idéntica canción en el Süddeutsche Zeitung. La prensa de izquierda y la de derecha coinciden en afirmar que en el Canadá hay una silenciosa guerra de los Balcanes en la que los soberanistas quebequeses desempeñan el papel de los serbios.

Realmente, no me sorprenden esas reacciones. Son aberrantes, pero lógicas. Injustas, pero inspiradas en los más nobles sentimientos. Para gran número de alemanes, la enseñanza principal del período nazi es que ya no es posible sentirse a gusto en sus tradiciones. Auschwitz les prohíbe toda reconciliación con la Alemania milenaria, y ello pese a los esfuerzos de ciertos historiadores para «liquidar los daños», como dice su adversario Habermas, o, como afirma Nolte, el más célebre de ellos, «para hacer pasar ese incómodo pasado que no quiere pasar». Nuestra historia no puede ya ser nuestro código: los mejores alemanes de Alemania no se imaginan otra forma de salvación, para ellos y para el mundo, que el repudio de su ideología nacional. Por eso no se han sentido ofendidos, sino, al contrario, encantados por el acusador libro de Daniel Gold-

hagen: *Los verdugos voluntarios de Hitler: los alemanes corrientes y el holocausto.*

Y, sin embargo, el autor no se muestra precisamente tibio. Recoge y continúa la investigación de Christopher Browning, otro historiador norteamericano, sobre las matanzas cometidas en Polonia por el 101 batallón de reserva de la policía alemana. Pero mientras Browning explica lo horrible a través de lo banal, y las actuaciones de esos policías en cuya formación no entraba el matar por su resistencia a permitir que sus camaradas hicieran solos el trabajo sucio, Goldhagen infiere de esos hechos la germanidad del mal. «¿Banalidad?», pregunta. Ocurre que quienes han realizado la matanza no son *hombres* corrientes, son *alemanes* corrientes, contesta él mismo. Toda su tesis se contiene en esta afirmación: «El término más apropiado, e incluso el único apropiado, para designar a los alemanes que realizaron el holocausto, es el de "alemanes". Eran alemanes que actuaban en nombre de Alemania y de su idolatrado jefe, Hitler.»²⁶ Así, Daniel Goldhagen es el hombre que ha hecho reaparecer con todas sus consecuencias la palabra «alemán» en la historiografía del genocidio nazi. Como aquellos a quienes se llama intencionalistas, piensa también que la solución final es el cumplimiento deliberado de un programa y no una salida improvisada a una situación indomeñable. Sin embargo, a semejanza de los funcionalistas, hace de Hitler un dictador débil o, como mínimo, subalterno, puesto que la voluntad asesina que se desencadenó entonces en Alemania no era únicamente suya, sino la de todo el país. Goldhagen está en contra de la extendida idea según la cual «después de 1933, aunque Hitler no hubiera existido, habría habido un Estado autoritario; y hasta quizá una guerra; pero en ningún caso ese asesinato de millones de judíos».²⁷ Para el historiador norteamericano, no es Hitler quien condujo a Alemania por la vía del horror

absoluto, sino Alemania la que encontró en Hitler el implacable y, por tanto, dócil instrumento de su pasión exterminadora. Propuesta que ha alzado contra Goldhagen a todos los especialistas del período. Quienes, en primer lugar, le han reprochado la rehabilitación del siglo XX que supone la sustitución de la insostenible contemporaneidad de «la matanza industrial de millones de seres humanos en fábricas de la muerte ordenada por un Estado moderno con el concurso de una afanosa burocracia y el apoyo de una sociedad respetuosa de las leyes, patriota, “civilizada”»,²⁸ por un interminable pogromo medieval, horrible, en efecto, pero tranquilizador para nosotros. Un reproche justo y de peso, sí. Pero igual de cierto es —como con una altivez que le perjudica sostiene el exuberante Goldhagen— que, centrándose exclusivamente en la especificidad técnica de ese genocidio, se corre el riesgo de olvidar los innumerables asesinatos que no tuvieron como arma las cámaras de gas y, en definitiva, se *despoja de realidad* al crimen. A fuerza de describir los engranajes de la máquina de matar, se pierde de vista a los asesinos. A fuerza de incriminar a la burocracia anónima, la trivialidad del mal o la inquietante metodicidad del mundo moderno, se acaba por silenciar a Alemania y los alemanes.

De ahí el segundo reproche dirigido a Goldhagen por la comunidad de historiadores: habría adoptado un punto de vista esencialista poniendo de nuevo en circulación el arcaico concepto de culpabilidad colectiva. Sin embargo, así como la primera de esas críticas era legítima —aunque discutible— la segunda, en cambio, yerra totalmente. «Mi libro no invoca en ningún momento y ni siquiera alude mínimamente a una definición étnica, racial o biológica de los alemanes, no postula absolutamente nada respecto a un carácter nacional eterno de los alemanes; no habla en ninguna forma de una disposición psicológica invariable

de los alemanes que formara parte de su esencia»,²⁹ responde con razón Goldhagen. La Alemania nazi *era* una sociedad fundamentalmente diferente de la de hoy; abolida esa diferencia, el autor de *Los verdugos voluntarios de Hitler* reconoce gustosamente que la cultura democrática ha vencido en Alemania a la cultura nacional. Y ha podido comprobar, durante su triunfal gira de promoción por Hamburgo, Berlín, Frankfurt y Munich, que Alemania era el país del mundo donde esa desnacionalización de la democracia era más calurosamente recibida. Y de Alemania procede hoy la idea de la necesaria separación que debe establecerse entre la lealtad republicana y la comunidad de destino histórico. Son filósofos alemanes quienes, con el nombre de «patriotismo constitucional», predicán hoy la denuncia de las filiaciones culturales en beneficio del asentimiento dado a instituciones y símbolos políticos que remiten a lo universalizable. Y es Jürgen Habermas quien ha señalado la imperiosa obligación de no referirse ya más a una procedencia común o a una misma identidad narrativa, sino a procedimientos y principios abstractos, para asegurar así la integración de los ciudadanos. Pues es, efectivamente, en Alemania, según la muy acertada observación de François Furet, donde el crimen de Auschwitz como acompañamiento negativo de la conciencia democrática y encarnación del mal a que esa negación conduce más relieve ha cobrado. En la nueva configuración ideológica de Europa, los pensadores más franceses, los *pensadores superfranceses*, son hoy alemanes.

¿Superfranceses?

Superfranceses, sí, puesto que hoy los atletas de lo incorporal son ellos. Son ellos quienes dictan hoy lecciones de universalismo a los hombres atrapados en sus diversas

herencias. Y hasta dan cien vueltas a Renan, que, aunque combatiera elocuentemente la teoría étnica de la nación, se negaba a establecer cualquier dicotomía radical entre el espacio jurídico o legislativo de la ciudadanía y la herencia cultural que se da por sentada. Porque conjuga, en lugar de disociarlos, el deseo de actuar juntos y la voluntad de hacer valer la herencia indivisa, Renan, en cierta medida, está todavía demasiado imbuido de germanismo para esos intelectuales alemanes definitivamente de vuelta de la ideología alemana. Y que van también mucho más lejos que De Gaulle, quien, ciertamente, salvó a Francia, pero a costa de una impura y caduca confusión entre la adhesión a los valores republicanos y el romántico amor a la nación. En lugar de combatir sólo contra el nacionalsocialismo, como en el caso de la resistencia alemana, en Francia se combatía también contra el ocupante extranjero. Su lucha no representaba únicamente una toma de partido por la democracia, sino también la defensa de la propia tierra. El noble rechazo de una inhumana ideología aparecía confusamente mezclado con el turbio odio hacia el invasor. Y aunque el 30 de enero de 1944 De Gaulle declaraba en Brazzaville «lo que está en juego en esta guerra es, ni más ni menos, la condición humana», lo cierto es que la salvaguardia de las patrias carnales estaba para él por encima de todo. Así pues, Alemania nos señala el camino para salir de este peligroso encabalgamiento y convertirnos por fin en impecables republicanos. Legitimada por su traumatismo, separa el grano ciudadano de la paja nacionalista y al hombre en sí mismo de sus culpables encarnaciones. Apoyada en Auschwitz, predica el nuevo evangelio de la *posnacionalidad* a todos esos pueblos a los que una historia no tan abominable ha mantenido en un estado de preocupante atraso. Escaldada por la doble catástrofe alemana del *nacionalismo*, es decir, la del sueño de una comunidad sin mezcla, y la del *apoliticismo*, es decir, la

de la obediencia ciega al Estado, esta nueva *Aufklärung* habla *urbi et orbi* en favor de una socialización y de un compromiso público incólumes de todo compromiso identitario. De ahí la vindicativa hostilidad de los grandes rotativos germánicos respecto al culturalismo quebequés. Ustedes y su manía de escribir todo en francés, dicen, están en alguna medida pagando por los crímenes y alaridos de la *Lingua Terti Imperii*. Quienes saben, porque tienen experiencia del mal absoluto, os conminan a elegir el mundo de la argumentación frente al relato nacional y la participación política frente al arraigo cultural.

Pero ¿acaso el sentimiento de corresponsabilidad en la cosa pública puede materializarse sin que la historia y el Estado sean objeto de identificación? ¿A qué puede sentirse *obligado* alguien cuando no está *afiliado* a nada? Una pregunta que con la realización del sueño de Victor Hugo ha dejado ya de ser teórica. La globalización está en marcha. En efecto, todas las utopías de ayer son las invenciones de hoy. El ordenador y, con él, la comunicación universal reinan por doquier. La informática ha hecho del mundo, de su opacidad y sus asperezas, un espacio transparente y navegable. Una misma y única actualidad reina simultáneamente sobre toda la superficie de la tierra. Se está creando un nuevo medio vital no compuesto ya de cosas, sino de no cosas, es decir, de imágenes o de programas, para el que ni fronteras ni territorios significan ya nada. Vivimos en la época hugoniana de las distancias abolidas, de los intercambios instantáneos, del mestizaje de los recuerdos y de una élite sin solar y libre de cualquier enraizamiento. Quienes componen esta nueva aristocracia, proveedores de información, creadores, científicos dedicados a la biotecnología, especialistas en relaciones públicas, juristas, banqueros, investigadores, consultores, arquitectos, planificadores de estrategias empresariales, productores y mon-

tadores de películas, directores artísticos, editores, autores, periodistas, todos los participantes en el gran juego *high tech*, se dicen y pretenden ser *ciudadanos del mundo*. Ciertamente que el cosmopolitismo es su elemento: para acceder a la dimensión mundial, no necesitan producir un esfuerzo intelectual o moral de desarraigo respecto a su pequeño mundo. Conectados, informados, en red, todos ocupan la misma planta en el planetario. La inexistencia de distancias es la regla de ese mundo moderno en el que evolucionan. Un mundo en el que los grupos de rock y los coches tienen nombres de ninguna parte e inmediatamente identificables en todas. Un concierto del grupo U2 celebró en Sarajevo el fin de las hostilidades, y en los desplazamientos no virtuales circulan hoy, en todas las latitudes, Xsaras, Xantias, Kangoos o Twingos. El nacionalismo es tan ajeno a la élite de la aldea global como el cosmopolitismo podía serlo a los antiguos aldeanos. Pero una aldea, incluso planetaria, sigue siendo una aldea y el refugio del alma encerrada. Hay en el neocosmopolitismo una cara oculta, como observa en *El trabajo de las naciones* —un libro, sin embargo, escrito a la mayor gloria de los manipuladores de símbolos— Robert Reich, ex ministro de Trabajo de Bill Clinton: «El individuo cosmopolita, que tiene una perspectiva mundial, ¿puede acaso actuar con equidad y compasión? Los actuales y futuros manipuladores de símbolos carecen y carecerán de cualquier sentimiento de responsabilidad respecto a una nación concreta y sus ciudadanos; ¿cómo van a compartir entonces sus riquezas con sus congéneres del mundo menos favorecidos? ¿Van acaso a dedicar sus recursos y energías a mejorar las posibilidades de los demás para contribuir así a la riqueza mundial?»³⁰ No, se ve obligado a responder Reich, que ve en Norteamérica —pero ¿hasta cuándo sólo en Norteamérica?— la secesión de los *best and brightest*, su abandono de todo compromiso con el resto de

la nación, su manera de vivir apartados de los demás y uniendo los respectivos recursos para su exclusivo beneficio. En lugar de financiar los servicios públicos, esta «superclase» —o, como dice también Jacques Attali, «hiperclase»— surgida de la revolución tecnológica invierte el dinero que gana en la administración y mejora de sus voluntarios guetos. No duda en dedicar una parte de sus ganancias a equipamientos colectivos, pero siempre que se trate de clubs privados, gimnasios privados, escuelas privadas, policía privada e incluso sistema privado de recogida de basuras. Se indigna por la impunidad de lejanos dictadores, aplaude la creación de un tribunal de justicia internacional, profesa y propaga con Benetton la religión civil de los derechos del hombre, sí, pero esta sensibilización universal aparece acompañada de una irresponsabilidad cada vez mayor e incluso de un salvaje resurgimiento del espíritu aldeano. El compromiso efectivo de esos nuevos ciudadanos del mundo no sobrepasa la frontera de su barrio residencial. Alían la práctica tribal de los nuestros con los nuestros con la condena moral del repliegue en la propia clase social. Cultivan simultáneamente el exotismo y la sobreprotección. Predican la moral abierta en sus espacios cerrados y, aunque rindan gustosamente honores a las diferencias, no reconocen ninguna de las obligaciones que normalmente implica la ciudadanía. Porque, como subraya el ya citado Robert Reich, «aprendemos a sentirnos responsables de los demás porque compartimos una historia común, porque pertenecemos a una misma cultura y nos enfrentamos con un mismo destino».³¹ En suma, la *desimplicación* va a la par con la *desafiliación*. El apoliticismo es el precio del desarraigo. El hombre sin ombligo es un feroz defensor de los derechos del hombre, pero un detestable ciudadano. El rechazo de cualquier herencia no se compensa en absoluto con la vinculación al bien común. Aun-

que pueda decirse, a la inversa, que el bien común de la humanidad pasa hoy por la salvaguarda de sus herencias: «Un ciudadano del mundo que viviera bajo la tiranía de un imperio universal y que hablara y pensara en una especie de superesperanto no sería menos monstruoso que un hermafrodita.»³² Y este monstruo que describe Hannah Arendt, Dezsö Kosztolanyi lo encontró en la persona de Antoine Meillet, que respondió a sus propuestas —como se recordará— con un contundente «No es de recibo». Pues bien, en la obsesión lingüística quebequesa oigo el mismo «No, gracias». Ignoro si, en Norteamérica, para evitar la decadencia de un francés convertido en folklore, Quebec tendrá mañana que pasar por alguna forma de independencia. Lo que me parece, en cambio, indiscutible, es el carácter político, e incluso cosmopolita, de ese empecinamiento por vivir en francés dentro del continente americano. La obsesión quebequesa es, efectivamente, resultado de la resistencia a la uniformidad, no de un rechazo a lo universal y a la democracia, como pretenden esos periodistas alemanes demasiado prestos a hacer expiar a las pequeñas naciones la monstruosidad hitleriana.

Según lo que usted dice, la pérdida de popularidad de los quebequeses estaría directamente relacionada con el triunfo en todas partes de la ideología francesa. Pero contra el superesperanto hoy día en vigor, y más o menos veinte años después de la aprobación por la Asamblea Nacional de Quebec de una carta de la lengua francesa, Francia ha tenido a su vez que recurrir a la ley. Nosotros hemos querido que la lengua francesa se convierta en lengua oficial única; y ustedes han querido que siga siéndolo. Hay un matiz, pero entre pasajeros del mismo barco. Quienes se consideran hombres por naturaleza y franceses por accidente ¿no estarán acaso descubriendo, contra su voluntad, que son también un poco quebequeses?

Por la ley de 4 de agosto de 1994 el empleo de la lengua francesa es obligatorio en la designación, presentación y publicidad de bienes, productos o servicios, así como en los convenios de empresa y contratos de trabajo. Y esta ley impone asimismo tres tipos de obligaciones a los organizadores de coloquios: todo participante habrá de poder expresarse en francés; habrá una versión francesa de los documentos de presentación de los programas; y los documentos distribuidos a los participantes o publicados después de las reuniones incluirán, como mínimo, un resumen en francés.

Estas nuevas disposiciones reglamentarias no fueron elaboradas en el secreto de su despacho por algunos gramáticos inflexibles y ajenos a las realidades del mundo. Ponían, simplemente, de manifiesto la voluntad de no abandonar por completo el espacio público de nuestra parcela de mundo a eso que George Steiner llama «el espe-ranto del comercio internacional, de la tecnología y del turismo».³³ Con retraso respecto a la ordenanza de Villers-Cotterêts, la ley defendía, con firme modestia, la existencia de otra lengua del reino distinta del angloamericano de aeropuerto y congreso. Nada, pues, había aquí de terrible. Y, sin embargo, las élites política, jurídica, mediática y publicitaria de mi país consideraron las obligaciones que la ley implicaba como atentatorias a las libertades fundamentales. Respondiendo a un requerimiento de profesionales de la comunicación, los doctos miembros del Consejo Constitucional le opusieron victoriosamente el artículo 11 de la Declaración de los Derechos del Hombre: «La libre comunicación de pensamientos y opiniones es uno de los derechos más fundamentales del hombre: todo ciudadano puede hablar, escribir e imprimir libremente, lo cual no excluye que haya que responder del abuso de esta libertad en los casos determinados por la ley.» Los derechos del

hombre contra los excesos del derecho, tal fue el guión seguido. Pero no ha sido necesario llegar hasta la derogación total de la ley considerada liberticida. Ha muerto por la hilaridad que ha suscitado. Más que ser combatida por solemnes adversarios, ha sido neutralizada por una burlona opinión pública. El poder legal se ha expresado; el poder social se ha desternillado. Lo que quiere decir que éste ha ganado la partida de manera totalmente incruenta. Pues en Francia, ese país en el que Baudelaire, según sus propias palabras, se aburría «en especial, porque todo el mundo se parece a Voltaire», nada se puede hacer si quienes se ríen no están de tu parte.

Quienes se ríen y ahora los niños: «No quiero que mi hijo, que tiene ahora cinco años, tenga problemas con la justicia porque emplee la palabra “tee-shirt”», dijo, en sustancia, una representante del partido socialista, convertida en ministra adjunta de Enseñanza. Frase de insondable mala fe: ninguna represión policial, ningún maltrato penal amenazaba a la progenie de esta mamá al acecho. Pero frase altamente significativa y cuyo alcance he comprendido hace poco leyendo *The American Scene*, de Henry James. De regreso en su país natal tras veinte años de ausencia, James anota todo lo que le asombra y, en especial, describe a los niños de Boston como «pequeños demócratas endiablados por la democracia».³⁴ Por supuesto, James no quiere decir que en los Estados Unidos de 1904 la pasión por los asuntos públicos se haya apoderado súbitamente de los niños. La democracia de la que habla no es tanto un tipo de gobierno como una forma social. No es el régimen político lo que atrae su atención: es ese nuevo régimen de la mirada donde el Otro, cualquiera que sea su rango, no es ya contemplado como superior o inferior, sino, ante todo, reconocido como igual y semejante. Una revolución antropológica a la que ningún sector de la existencia esca-

pa. La experiencia de la igualdad es inderogable: «*In a genuine democracy, all things are democratic*»,³⁵ continúa diciendo James, siguiendo a Tocqueville. Nada escapa a la horizontalidad en democracia. Las cesuras se borran, los muros caen. La idea de lo mismo es imparabile: ni la clase social, ni el color de la piel, ni el sexo, ni la edad, pueden resistir de forma duradera su progresión. Bajo su potestad, las instituciones más venerables y horizontales van cayendo una tras otra. A las jerarquías heredadas y a las preeminencias protocolarias, el instinto democrático opone en todas partes la identidad de las personas, la intercambiabilidad de posiciones, la reversibilidad de papeles. De ahí, indica James, que en los Estados Unidos, patria de la democracia, sólo cuente la juventud. Miss Sturdy, personaje de uno de sus cuentos, comprueba con premonitorio pavor: «Las gentes hablan de la juventud, la consideran, la respetan, se inclinan ante ella. Está en todas partes y allí donde está todo lo demás sobra. A menudo es magnífica, maravilloso el esmero con que cuida su físico; su ropa es higiénica; está cepillada y relimpia; va todas las semanas al dentista. Pero el muchachito os da patadas en las espinillas y la muchachita puede daros una torta en cualquier momento. Hay una enorme literatura dirigida exclusivamente a ellos donde las patadas en las espinillas y las tortas se recomiendan vivamente. Y yo, como mujer de cincuenta años que soy, protesto. Quiero que sean mis iguales quienes me juzguen. Pero es demasiado tarde, pues varios millones de pequeños pies se ocupan activamente de golpear el suelo para interrumpir la conversación; y no veo muy bien qué hacer para evitar que finalmente la controlen. El futuro les pertenece; la madurez irá desvalorizándose cada vez más de forma manifiesta. Longfellow escribió un encantador poemita titulado “La hora de los niños” pero que hubiera podido titular “El siglo de los niños”. Y no hablo

sólo de los niños pequeños; hablo de todos los que tienen menos de veinte años.»³⁶ Lo que James veía surgir, en una época en que la sociedad aparecía todavía muy compartimentada, se despliega masivamente en nuestros días. Tanto nosotros, europeos, como los norteamericanos, estamos en el siglo de los niños, ya que el dique europeo no ha podido resistir el gran alud. Y si la ideología francesa sigue aún reinando en Francia, lo hace revisada y corregida por la democracia.

Con arreglo a esa ideología francesa, recordémoslo, se es hombre por naturaleza y francés por accidente. Lo que significa que para cada uno de nosotros la señal de humanidad es la autonomía, no la pertenencia; el desprendimiento de todo anclaje temporal o geográfico, no la adscripción en una humanidad específica. Nuestra historia no es nuestro código: para la razón de la Ilustración, cuya ideología francesa representa su más puro producto, la tierra natal y las tradiciones, el lugar ocupado en el mapamundi y en el tiempo, son sólo contingencias subalternas o detalles desdeñables. Ayer, escribe Condorcet, «todos se identificaban tanto con la condición de noble, de juez, de sacerdote, que apenas se acordaban de que también eran hombres». Con la Revolución, este maléfico olvido deja de existir. Los individuos de las «clases usurpadoras» no pueden ya basar «su nulidad personal en títulos» o «vincular su existencia a la de una corporación». Privados de los oropeles de la grandeza, viven la experiencia de hombres, a secas, y, sigue diciendo Condorcet, «se creen aniquilados porque sólo les queda ya su propia persona». En cuanto a los esclavos, «amaestrados para el servicio o el placer de un amo, [...] se han despertado asombrados por la desaparición de ese amo, asombrados al sentir que sus fuerzas, sus industrias, sus ideas, su voluntad sólo a ellos mismos pertenecen».³⁷ Separados de todo lo que les es ajeno (rango, ex-

tracción social, linaje), opresores y oprimidos se descubren huérfanos y, por tanto, libres. Hombres, nada más que hombres, tienen ahora que acostumbrarse a no ser más que ellos mismos. En un tiempo de tinieblas, añade Condorcet, este despertar sólo habría durado un momento: los hombres habrían deseado poner de nuevo su vida bajo tutela. En un siglo de luces este riesgo queda descartado, puesto que sabemos que sólo un pueblo ilustrado puede ser un pueblo emancipado; sabemos que la independencia no se decreta y que para poder pensar, juzgar y actuar por sí mismo hace falta antes haberse liberado de muchas cosas. Hay, pues, que proveerse de los medios para esa liberación. Dicho de otro modo, la instrucción pública va pareja, en la ideología francesa, con la valorización de la autonomía. Allí donde haya de establecerse la libertad, hay que instituir la escuela obligatoria. Para la Ilustración no se nace autónomo, se adquiere progresivamente la autonomía. Al principio no hay seres autónomos, sino embriones de seres autónomos. De ahí la necesidad, para convertirse en el hombre que se es, de ser enseñado.

Los pequeños demócratas endiablados por la democracia son, a la inversa, individuos que pretenden *ya* ser autónomos, porque todo el mundo los considera así. Esa libertad que la ideología francesa convertía a la vez en norma suprema y programa de educación es algo que aparece como ya dado en el universo ultrademocrático presentado por James y hoy realizado. En nuestro tiempo no es ya el niño quien tiene necesidad de porvenir, es más bien el porvenir el que necesita niños. La autonomía que se ha de conquistar ha pasado a ser la autonomía que se ha de respetar. Antes era el objeto de la formación, y ahora es una condición que todo ser humano recibe al nacer. En el Siglo de las Luces se pensaba que para ser libre había que ser ilustrado; en el siglo de los niños, ser ilustrado es tratar a

cualquier individuo, cualquiera que sea su edad, como un hombre completo. La escuela de la Ilustración tenía sólo que entenderse con alumnos; la escuela democrática acoge a jóvenes, desde la primera enseñanza a la universidad. Antes, el alumno quería que se le educara; el joven de hoy quiere ser reconocido, considerado, quiere gozar de los mismos derechos que los otros protagonistas de la comunidad educativa. Instruir, significaba iniciar al alumno en lo que en principio lo superaba. Hoy se razona «como si el yo hubiera asistido a la creación del mundo».³⁸ Nada excede las propias fuerzas, todo el mundo es un ser autónomo, es decir, un rey. Y la actual exigencia de situar al niño en el centro del sistema educativo, como si antaño se colocaran allí lámparas o macetas, tiene realmente como finalidad sustituir la obligación impuesta al alumno de escuchar a los profesores por la obligación exigida a los animadores de la primera enseñanza y de la enseñanza secundaria de escuchar a los jóvenes. Lo que liberaba al alumno es vivido por los jóvenes y por la opinión como una dominación cada vez menos soportable. Las horas de estudio son ya sólo horas de trabajo y el propio trabajo no es más que una fuerza ajena, opresiva, exterior a la verdadera vida. Las asignaturas de la autonomía en la escuela de los alumnos se han convertido, en la escuela de los padres de alumnos, en pesadas obligaciones arcaicas y heterónomas. Antes, cuando se era alumno, para aprender a expresarse había que pasar por los poetas, porque, como dijo Alain, «son los únicos que conocen las lenguas».³⁹ Lo que hoy se considera como un fastidioso extravío, rodeo inútil e incluso insultante para un joven; ¿acaso no es un individuo parlante que, como tal, merece ser escuchado por las mismas razones por las que se escucha a esos grandes hombres ante los cuales, sin preguntarle siquiera su opinión, queríamos verle prosternado? Ciertamente hay jóvenes, bastante solitarios y clarividen-

tes para vivir como una maldición el culto del que son colectivamente objeto. Y también profesores obstinados que no se resignan a ese cambio de escuela. Querrían que quienes ellos siguen llamando sus alumnos puedan matizar su pensamiento, sustraer los sentimientos que conmueven su espíritu de la lógica binaria del me gusta/no me gusta, hacer justicia a la ambigüedad de las cosas humanas y disponer de otras palabras que los tópicos más manidos para nombrar el entusiasmo o la delectación. Y comprueban dolorosamente, incluso en los cursos superiores, que esto ocurre cada vez menos. «Los alumnos», me escribe un profesor de filosofía, «no carecen de la curiosidad necesaria para poder seguirme en las cuestiones más abstractas. Lo que les falta, en primer lugar y sobre todo, es sentirse en la lengua francesa como *en su casa*.»

Pero esta clase de lamentaciones es algo que los profesores han expresando siempre.

Sí. Y de ahí, por lo demás, que no se les tome en serio. E incluso inspiran tanta risa, con sus largos sollozos, que se les llama «las lloronas». Cuanto más se lamentan, más risa les da a los expertos, que muestran entonces, con el apoyo de documentos, que justo cuando creen estar describiendo nuestro degradado presente no hacen más que repetir machaconamente una vieja cantinela, tan vieja como la enseñanza pública. «¡Baja el nivel!», suspiraban ya el primer año al realizar el primer examen.

Ese ridículo suspiro no deja, sin embargo, de tener su nobleza y razón de ser. En efecto, la transmisión no es un *proceso* automático, sino un *drama* cuyo desenlace nunca puede conocerse de antemano. Enseñar equivale a tejer una relación entre los vivos y los desaparecidos. Se trata de entregar el testigo. Y nada está decidido de antemano: la

relación puede no establecerse o romperse; el testigo puede caerse. Ningún determinismo biológico o sociológico hace de los alumnos herederos de la cultura. Esa transmisión simbólica no depende de la herencia, sino de la responsabilidad de los maestros. De ahí la inquietud fundamental de esos transmisores de cosas invisibles. Si no tuvieran miedo, estarían locos.

Por lo demás, la melancolía actual se destaca y se distingue de ese sempiterno lamento. Ayer, cada uno se quejaba por su parroquia, cada asignatura hacía sus cuentas y presentaba sus dolencias particulares. Hoy, en cambio, todas las inquietudes convergen: los profesores de matemáticas, de biología o de historia descubren igualmente, como el antes citado profesor de filosofía, que los alumnos no comprenden bien los enunciados de los problemas que tienen que resolver. La primera transmisión de todas, la de la lengua, no se ha producido: el testigo ha caído al suelo. Los profesores se dirigen a sus alumnos en una lengua que creen común y, más tarde o más temprano, se dan cuenta de que hablan en una lengua extranjera.

«¡Extranjera no, muerta!», replican con vehemencia los modernos. En el reloj de la técnica y de la democracia ha sonado la hora de la comunicación viva, de la autenticidad, de la afirmación en la lengua que habla de lo que cada cual siente y cada cual es. El pedagogo quiere ahora vencer el silencio y superar la intimidación mediante la elocuencia o las bellas letras y en beneficio de un continuo intercambio, sin exclusivismos ni tabúes. Como ha escrito un periodista a propósito del último sondeo sobre la opinión de los jóvenes respecto a su escuela: «Se trata, nada menos, de que institutos y alumnos pasen hoy de la hora de la clase magistral a la hora multimediática, comunicativa, abierta a la ciudad y a la vida, de la enseñanza secundaria.»⁴⁰ De la autoridad indiscutida de la cultura a los foros

de discusión sobre el paro, la droga o esas difíciles periferias, tal es la vía triunfal de la igualdad en la educación.

No forcemos, sin embargo, las cosas. La escuela de los jóvenes no es sólo un lugar de expresión y de diálogo. Se va allí para adquirir conocimientos. Pero como hay que dar derecho de ciudadanía a todas las creencias y todas las convicciones, el esfuerzo de inculcación se concentra cada vez más en los conocimientos instrumentales, en las formas de saber que permiten inscribirse en la realidad del entorno. En lugar de una lengua pasada por los grandes autores, ésta se aprende de las etiquetas o de los prospectos de las medicinas. En la vida moderna, es más fácil encontrar la palabra «posología» que la palabra «prosodia». Y para colocar un supositorio en el lugar adecuado no hace falta leer ni a Racine, ni a Verlaine, ni a Nerval, en este sentido incompetentes. Incompetencia médica, la de estos autores, que, sobra decirlo, es igualmente extensible, pese a todos sus talentos, a Goethe, Pushkin, Leopardi o Coleridge: *La balada del viejo marino* es un relato que no lleva a ninguna parte. Así, las lenguas extranjeras se tratan con el mismo criterio funcionalista que el idioma nacional. Es Berlitz, más que Platón, quien ha sido capaz de expulsar a los poetas de todas las ciudades de la tierra. ¿Para qué sirve, en efecto, Nerval? ¿Para qué Pushkin? ¿Porque su lengua es hermosa? Pero ¿hermosa según qué ideal? ¿En virtud de qué canon histórico? Contra la añoranza de la belleza, la democracia radical moviliza simultáneamente el criterio de lo útil, el principio de la libertad subjetiva y el argumento del relativismo cultural. No hay genio de la lengua: sólo construcciones históricas y actos de comunicación.

Mas, a la inversa, hablar del genio de la lengua ¿no es acaso ceder al fetichismo? Y al utilizar para defenderla un

concepto tan mítico, tan confuso, tan discutible, ¿no se prestará un flaco servicio a su belleza?

La idea del *genio de la lengua*, ni clara ni precisa, lleva la huella del combate emprendido por lo que Dante llama «elocuencia vulgar» para destronar al latín. Hablar en la lengua propia: tal es lo que en la Europa cristiana y romana no aparece como algo obvio. Es preciso ennoblecer lo vernáculo, mostrar que podía rivalizar eficazmente con la lengua del imperio y del estudio. Siempre dispuesta a resignarse ante su inmensidad, Francia no quiso quedarse en eso. Y presentó su candidatura a la sucesión del latín. «Segura, sociable, razonable, no es que sea la lengua francesa, es la lengua humana», escribía Rivarol con varonil seguridad a finales del siglo XVIII. Si cabe hoy sonreír ante semejante pretensión, la voluntad de reservar el espíritu exclusivamente al ser humano no resulta menos arrogante. «El hombre que se prefiere a Dios colocándose en su lugar en cuanto a la inteligencia»,⁴¹ dice Barbey d'Aurevilly, no cree en el genio de las cosas, de los lugares o de los idiomas. Ahora bien, si es cierto que la lengua no es un hecho natural, igualmente lo es que no ha surgido tampoco del hombre, de su decisión o de una convención establecida por él. «La lengua», escribe Humbolt, «surge de las capas profundas de la humanidad; lo que nos impide para siempre entenderla como un simple valor y una creación de los propios pueblos. La lengua posee una espontaneidad que se nos impone con evidencia aunque no podamos explicarlo. Desde esta perspectiva, hay que ver en ella no un producto de la acción voluntaria, sino una emanación involuntaria del espíritu; no una obra fabricada por las naciones, sino un don que su más íntimo destino les ha concedido graciosamente.»⁴² Sensibles a ese don gratuito, los poetas escuchan las palabras. Más que sus usuarios son,

por así decirlo, sus deudores: prestan oídos a sus resonancias, sus armonías, sus estremecimientos, a las significaciones depositadas en ellas desde lo más profundo de los tiempos. «Las palabras saben de nosotros lo que nosotros ignoramos de ellas», dice René Char. Los poetas saben que las lenguas saben. De ahí que las conozcan mejor que cualesquiera otros. Pero es el momento de la expresión, no de la atención. La liberación prevalece sobre la abnegación y la reivindicación sobre la gratitud. Cada cual debe poder manifestar su pensamiento como lo entienda, pues todos los estilos, todas las formas de vivir, todos los enunciados son equivalentes. Ningún mérito singular distingue de los demás esa variedad lingüística promovida por la educación al rango de lengua patrimonial. A la prescripción y a la represión de las faltas suceden invenciblemente la tolerancia y la descripción de las formas. Nada es ya superior a nada, ni el arte del discurso a la palabra espontánea, ni el francés normativo al francés norteamericanizado, ni la poesía al grafiti, ni Nerval al periódico. La redacción en la que cada uno se expone destrona la disertación en la que cada uno se difumina, el amor a la lengua deja de entorpecer con sus escrúpulos y sus tormentos la comunicación de las informaciones o de los *feelings*. De una vez por todas, la declaración combinada de los derechos del hombre y de la equivalencia de las culturas ha dado cuenta de la humildad y de la atención respecto a las palabras.

En suma, la democracia no repara en medios. Se desenvuelve con virtuosismo en el registro liberal de la independencia y en el —comunitario— de la procedencia. Respeta al joven en lo que tiene de ser autónomo que piensa de sí mismo, y por sí mismo, al tiempo que como miembro de una o varias comunidades (la que forma con sus iguales y el grupo étnico o religioso del que ha salido). En lugar de una sospechosa iniciación a la belleza, y como

sustituto de ésta, en la escuela preconiza simultáneamente el intercambio de opiniones y el diálogo intercultural. Con la Ilustración, y contra la escuela de la Ilustración, nuestro tiempo afirma que la verdadera vocación humana reside en la autonomía; con el romanticismo, y contra la utilización romántica del lenguaje, declara que el hombre realiza su humanidad inscribiéndose en una humanidad particular. Fin del antagonismo entre el ideal del desarraigo y el de pertenencia. Las metafísicas contradictorias de la modernidad no son ya otra cosa que dos variantes de un mismo discurso: todo es igual porque todos los hombres son iguales. Frente a ese triunfante nihilismo, sólo quedan ya pequeñas naciones y débiles herencias. Todos somos quebequeses. Todos estamos en el mismo barco. Mas no lo sabemos, pues la amenaza que gravita sobre nosotros se presenta en la forma anestesiante y hasta entusiasmante del genio de la libertad.

IV. La insolencia de los vivos

Ha llegado el momento, quizá, de poner las cartas sobre la mesa. Defender las herencias contra la democracia radical ¿no es acaso el programa del conservadurismo?

En cualquier caso, un programa que actualmente resulta inconfesable. Ningún discurso asume hoy la desconfianza respecto al cambio, una desconfianza que desaparece progresivamente tanto de la esfera privada como de la escena política e intelectual. Apenas se encuentran ya aristócratas ni burgueses siquiera para reivindicar la observancia de los usos o celebrar la obra del tiempo. La burguesía actual se compone casi exclusivamente de *antiburgueses* que prefieren la pasión a la razón, que se burlan del espíritu de seriedad en nombre del espíritu de aventura, que sacrifican alegremente la duración a la intensidad y que, desde hace tiempo, han sustituido el árido lenguaje de la virtud por la abigarrada lengua de la pluralidad de valores. La época del «buen padre de familia», como la del amor eterno, ha desaparecido. A los miembros de la nueva élite les gusta «crear, gozar, moverse». ¹La práctica de la navegación virtual y el teléfono móvil les hace considerarse orgulloosamente «nómadas» y subrayar así su ruptura con el tri-

pudo filisteo. Nada más odioso para esos estoqueadores de la reacción que las homilías pontificales; nada más irritante que la permanencia o la inmovilidad. «Nuevo» quiere ahora decir «mejor». Nadie invoca lo «conocido» contra lo «todavía por conocer», todo el mundo se dice del partido de la innovación frente al de la tradición. Trátese de Europa, de la escuela, de la cultura, de la empresa o de la intimidad, siempre hay que mover las cosas, dinamizar las instituciones y los hombres. Lo que en nuestras sociedades se honra no es ya la experiencia, sino la efervescencia, la energía, el entusiasmo. Y el respeto a la ancianidad se ha sustituido por la glorificación de aquellos viejos que han sabido permanecer jóvenes.

Ha hablado usted de «conservadurismo». Pero el conservadurismo no es ya una opinión o una disposición, es una patología. Antes el orden se oponía al movimiento; ahora no hay más que partidos del movimiento. Cuando entramos en el tercer milenio la gente no sólo quiere ser moderna, sino reservarse con exclusividad esta suprema apelación. La palabra clave del lenguaje político actual es «reforma», y «conservador» el término malsonante que izquierda y derecha se lanzan mutuamente a la cara. Concepto polémico, el conservadurismo ha dejado de utilizarse en primera persona: conservador es el otro, el que tiene miedo, miedo por sus privilegios o por sus ventajas adquiridas, miedo de la libertad, de los grandes espacios, de lo desconocido, de la mundialización, de la emigración, de la flexibilidad, de los necesarios cambios. E incluso los propios ecologistas se sitúan en la punta extrema de la modernidad militante. Así, seducido, un editorialista serio ha escrito de Daniel Cohn-Bendit, figura emblemática de Mayo del 68, hoy en Francia convertido en su portavoz y siempre dispuesto a fustigar con cualquier motivo la ridícula *antigualla* que sus competidores o adversarios repre-

sentan: «Habla como un contemporáneo. Piensa como un contemporáneo. Vive como un contemporáneo. Respira como un contemporáneo. Se expresa en un lenguaje de su tiempo, sobre los problemas de su tiempo, con las palabras y las ideas de su tiempo.»² En efecto, el verde no es el color de la salvaguardia, es el color de la vida. Hoy todos los protagonistas del debate ideológico son vivos que se tratan mutuamente de muertos y la nostalgia, venga de donde venga, es sistemáticamente considerada como algo yerto.

Bueno. Planteo entonces de otra manera mi pregunta: ¿tiene usted nostalgia de la nostalgia, es decir, de un mundo donde el conservadurismo tuviera derecho de ciudadanía?

Hannah Arendt contesto un día a Hans Morgenthau, que le preguntaba con cierta impaciencia dónde se situaba políticamente: «No lo sé, realmente no lo sé, y nunca lo he sabido. La izquierda piensa que soy conservadora y la derecha que soy de izquierda, anticonformista o Dios sabe qué. Y, tengo que decirlo, la verdad es que todo eso me tiene sin cuidado.»³

Pero eso es una pirueta.

No es una pirueta, es una paradoja. Una paradoja que, lejos de ser consecuencia de la ambición, tan frecuente en los filósofos, de apoderarse del mundo a través del concepto —al mismo tiempo que uno mismo no deja por eso de seguir siendo inasible e inclasificable—, da fe, en lo que respecta a Arendt, de la experiencia misma del siglo XX.

El conservadurismo, es sabido, nace como reacción a la Revolución Francesa. Como pone de manifiesto la discusión que le dio nombre entre Edmund Burke y Thomas

Paine, el conservador es en principio el hombre que protesta contra los derechos del hombre. En sus *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, que publica en 1790, en caliente, pues, Burke sostiene que el lenguaje de los derechos del hombre atenta a las condiciones de una vida humana. La declaración de esos derechos hace de aquellos a quienes pretende exaltar —los hombres— *individuos* cuando, ante todo, son *herederos*. Y el Estado debe concebirse como «una asociación no sólo entre los vivos, sino entre los vivos, los muertos y los que están por nacer». ⁴ Contrariamente a la orgullosa razón ilustrada, la sabiduría conservadora da crédito a los muertos, es decir, a la razón oculta en las costumbres, las instituciones y las ideas transmitidas. Frente al hombre en general, el conservador opone tradiciones concretas. A la abstracción, la autoridad de la experiencia. Al individuo quimérico, la realidad efectiva del ser social. A las reivindicaciones presentes, la piedad respecto al pasado. A la filosofía, en fin, la sociología y la historia. «Uno de los primeros principios», escribe Burke, «uno de los más importantes entre los que consagran la república y sus leyes, es el de evitar que quienes poseen temporalmente su usufructo se olviden de lo que han recibido de sus ancestros o de lo que deben a su posterioridad y actúen como si fueran dueños absolutos de ella [...]. Si se concediera sin reparos la facilidad de cambiar de régimen tantas veces y con tanta frecuencia como fluctuaciones se producen en las modas e imaginaciones, se rompería toda la cadena y toda la continuidad de la cosa pública. Dejaría de haber vínculo alguno entre una generación y otra. Los hombres apenas valdrían más que las moscas de un verano.» ⁵

En *Los derechos del hombre*, libro publicado en 1791, Thomas Paine denuncia con furor esta apología de la precedencia, de la circunspección y de la humildad. La igual-

dad y la libertad, viene a decir en sustancia, no rigen únicamente las relaciones entre los contemporáneos, sino las relaciones que los hombres de hoy mantienen con las generaciones difuntas. El pasado no es decisivo, sino caduco. La jurisprudencia no es, como Burke pretende, «el orgullo de la inteligencia humana»,⁶ sino el inútil fardo que impide ejercerla. Ya Jefferson dijo: «Los muertos no tienen ningún derecho, no son nada, y ninguna nada puede poseer cosa alguna.»⁷ Y Paine remacha el clavo: «Defiendo los derechos de los vivos y me esfuerzo en impedir que sean alienados, alterados o recortados por la usurpada autoridad de los muertos.»⁸

Unos ciento cincuenta años después, Hannah Arendt continúa la discusión. Y su meditación sobre el desastre totalitario la lleva, contra toda expectativa, a tomar partido por el conservadurismo. El siglo XVIII, dice, proclamó los derechos del hombre, pero es en el siglo XX cuando el hombre hace su aparición efectiva en la escena de la historia. Hoy ya no se puede decir con Joseph de Maistre: «He visto a franceses, italianos, rusos, etcétera. Y hasta sé, gracias a Montesquieu, que se puede ser persa. Pero, en cuanto al hombre, afirmo que nunca en mi vida he encontrado ninguno. Si existe, es sin que yo lo sepa».⁹ Pero nosotros sabemos, y es un doloroso saber, que se puede ser hombre, sólo eso. El hombre a secas, el hombre sin determinativos, el hombre liberado de todo anclaje y extraído de toda comunidad, el hombre reducido a sí mismo y exclusivamente identificable con su humanidad, no es una quimera metafísica o una pura concepción mental. Al hacer de la persona desarraigada su figura distintiva, nuestro tiempo se las ha ingeniado para producir millones de ejemplares de ese hombre. Así pues, el hombre existe, y a todo existir; pero la pura pertenencia a la especie es la peor prueba de ese existir: reducido a lo que es, el ser humano pierde a la

vez la posibilidad de existir humanamente sobre la tierra y las cualidades que permiten a los otros tratarle como su semejante. El hombre que es nada más que un hombre no es ya un hombre: el argumento que Edmund Burke oponía al pensamiento de la Ilustración ha recibido, en los tiempos sombríos, «la confirmación irónica, amarga y tardía de la experiencia».¹⁰

Si le entiendo bien, la meditación sobre el totalitarismo, es decir, sobre la negación total del hombre y sus derechos, habría llevado a Hannah Arendt a ratificar la crítica reaccionaria de los derechos del hombre. Un itinerario verdaderamente singular.

Singular, quizá, pero impuesto por las circunstancias. Del desarraigo de los apátridas al internamiento concentracionario, la negación de lo humano ha tomado forma de *desolación*, es decir, de privación de suelo, de experiencia radical y desesperada de una absoluta no pertenencia al mundo. La libertad necesita un mundo. No es en cualquier sitio, ni de cualquier manera, como el hombre puede vivir en tanto que tal entre los hombres, es decir, «expresar opiniones significantes y llevar a cabo acciones eficaces».¹¹ Para eso necesita existir en el seno de un pueblo, en cierto medio vital, en el interior de una comunidad política. Tal es lo que nos enseña, *a contrario*, un siglo devastado por la voluntad totalitaria de disolver el mundo humano en el progreso de la Historia. Lucha de razas, o lucha de clases, en el universo totalitario no hay más ley que la del movimiento: lo único real es el proceso histórico y lo único vivo la humanidad en marcha. Lo que, en definitiva, equivale a lo expresado en la fórmula glacial del Angkar (la organización de los jmeres rojos): «Perderte no es una pérdida, conservarte no tiene ninguna utilidad.»¹²

En el reino del Hombre, todos los hombres acaban por ser superfluos. Dicho de otra forma: la negación ontológica del individuo va acompañada del hundimiento del mundo en el río del devenir. Así pues, son los acontecimientos, y no el capricho, lo que ha hecho que Hannah Arendt se niegue a elegir entre orden y movimiento. Porque ha sido testigo de cómo el movimiento se tragaba simultáneamente toda estabilidad y cualquier iniciativa.

Sí, Hannah Arendt es conservadora, porque tiene miedo. No por sus bienes. Tras haber experimentado la fragilidad de la permanencia, tiene miedo por el mundo. Próxima aquí de Simone Weil, tiene miedo por eso tan bello, gracioso, frágil y perecedero que es la patria no mortal de esos mortales que somos nosotros. Tiene miedo por esa ley positiva que rodea a todo recién llegado de barreras y, al mismo tiempo, garantiza la libertad de movimiento, la posibilidad de que algo nuevo e imprevisible ocurra. Tiene miedo por la trama simbólica, la comunidad de sentido que nos liga no sólo a nuestros contemporáneos, sino también a los que han muerto y a los que vendrán después de nosotros. Tiene miedo por el pasado, por el tiempo humano, por la continuidad que instituyen los objetos y las obras, por el marco duradero en cuyo interior es posible desplegar la acción y la creación.

No, Hannah Arendt no es conservadora, puesto que no aspira al restablecimiento del orden ni tampoco a la restauración de una sociedad orgánica donde las tareas se cumplan naturalmente, sin discusión, sin invención, sin proyecto, con independencia de las voluntades individuales. No se trata de ninguna manera, para ella, de restringir la facultad de actuar a lo que la tradición prescribe ni de fundir la multiplicidad de las personas en la unidad sustancial de Dios sabe qué *Volksgeist*. El mundo objeto de sus desvelos es, sí, una herencia, pero una herencia que no

se presenta ni como modelo de comportamiento ni como identidad colectiva. Arendt se contenta con saber que la autonomía no es algo dado como una naturaleza, que no constituye una propiedad inalienable de cada individuo. El siglo le ha enseñado a distinguir entre las *condiciones* de una vida humana y los *condicionamientos* o las alienaciones de la libertad. Burke: el hombre es antes que nada un heredero. Paine: el hombre es antes que nada un individuo. Arendt: el desheredado no puede alcanzar una existencia individual.

Pero no se ha comprendido el mal del siglo. Este camino seguido por el pensamiento, ay, sigue solitario. Y es Thomas Paine quien se ha llevado la apuesta. Veamos, por ejemplo, las *Réflexions sur la question juive*, de Sartre, ese vehemente librito aparecido inmediatamente después de la liberación. Ciertamente que Sartre no se muestra en él precisamente tierno con la posteridad de Thomas Paine. En efecto, le reprocha —a este demócrata, a este amigo del género humano— no haber tenido ojos más que para las «síntesis concretas que la historia le presenta. No conoce al judío, ni al árabe, ni al negro, ni al burgués, ni al obrero: sólo al hombre, ese hombre en todo tiempo y lugar semejante a sí mismo.»¹³ El hombre de la Ilustración, dice Sartre, es un hombre ciego. Ciego y cruel. Al querer separar al judío de su religión, de su familia o de su comunidad étnica, y no reconocer ni conservar así en él otra cosa que el ente humano, sujeto abstracto y universal de los derechos del hombre y del ciudadano, el demócrata lo expulsa también de su propio infortunio. Tras publicar en agosto de 1944 un artículo en el que describía, «sin darles demasiada importancia»,¹⁴ los sufrimientos de los prisioneros de guerra, los deportados, los detenidos políticos y los judíos, Sartre quedó sorprendido al recibir cartas de agradecimiento. Había escrito la palabra «judío» en un artículo: eso era su-

ficiente para que algunos judíos le expresaran su gratitud. En los años que siguieron al apocalipsis hitleriano, tanto el victorioso humanismo como el persistente antisemitismo, la generosidad como el prejuicio, silenciaron al unísono lo que les había ocurrido a los judíos por ser judíos. Sartre tuvo entonces el inmenso mérito de devolver su nombre a los supervivientes. De pronto, gracias a su pluma, los judíos volvían a ser visibles. En lugar de, simplemente, exaltar la recuperada unidad del género humano, como tantos otros hicieron, Sartre, llamando a las cosas por su nombre, se resistió a eso que Hannah Arendt denomina magníficamente «la inquietante irrealidad de la pura humanidad».¹⁵ Pero, en el ánimo de Sartre, esta situación sería pasajera. A nosotros incumbe, dice al final de sus *Réflexions sur la question juive*, realizar la humanidad. En el mundo futuro del reconocimiento del hombre por el hombre todas las síntesis históricas hoy rechazadas por los demócratas desaparecerán. Cuando finalmente el hombre se lance a su cometido de construir el reino humano, no habrá ya lugar para las identidades particulares. Con la revolución el judío y el antisemita perderán su razón de ser. El error del demócrata, su impaciencia y su impostura proceden del intento de conjugar en presente lo universal. El hombre puro de toda pertenencia, libre de todo pasado, liberado de toda particularidad, el hombre independiente, sin deuda, sin obligación, sin herencia que perpetuar, autor de sus actos y creador de su vida, está todavía por llegar. No es una realidad, es una promesa. Y ésa es la corrección que Jean-Paul Sartre hace a Thomas Paine. Ésa es la inflexión política que, acabada la guerra, introduce en el pensamiento ilustrado. Denuncia un condicionamiento histórico, allí donde Hannah Arendt enuncia una condición de la libertad.

Pero hace ya tiempo que Sartre ha dejado de ser un guía espiritual. Desde los años sesenta se ha visto desplazado por Lévi-Strauss, Foucault, Barthes, Bourdieu, es decir, por un pensamiento favorable a las herencias, las diferencias, las discontinuidades históricas, las gravitaciones sociales, los códigos culturales que a espaldas del individuo determinan sus lenguajes y su práctica. ¿No será acaso esa deposición del humanismo por las ciencias humanas el desquite de Burke?

Se podría pensar, pero no hay nada de eso. Burke concede al tiempo y a todos quienes ya no existen la confianza que retira a los individuos vivos. Piensa que el tiempo vivido debería señorearnos. Al querer reconciliar la evaluación con la experiencia y reintroducir la prudencia en la razón, invita a la modestia histórica a ese hombre que pretende establecer por sí mismo los principios de su acción. «Si hemos consagrado el Estado, ha sido para escapar a los males de la inconstancia y la versatilidad, diez mil veces peores que los derivados de la obstinación y los más ciegos prejuicios. Lo hemos consagrado para que ningún hombre se aventure a analizar sus defectos y taras sin hacerlo con toda la circunspección necesaria; para que a nadie se le ocurra iniciar su reforma y subvertirlo; para que sólo nos inclinemos sobre sus defectos como uno se inclina sobre las heridas de un padre, con temor y temblor, con piadosa solicitud.»¹⁶

Las actuales ciencias humanas no utilizan ya ese lenguaje: tras haber sustituido la piedad por la radicalidad, y el campo de la preservación por el de la crítica social, pretenden enseñarnos a perder el miedo. Vacían el presente de esos espectros y fantasmas con los que sus ancestros querían colmarlo. Cuando revelan la particularidad del mundo en que vivimos, no lo hacen para que lo amemos más, sino para despertar en nosotros la capacidad de ima-

ginar otra cosa. Cuando desnaturalizan nuestras maneras y evidencias, es para que nos despeguemos de ellas. Cuando dicen «Todo es cultural», hay que entender «Todo es posible». Y cuando muestran, en fin, que nuestros muertos sólo para nosotros tienen valor, es para liberarnos de las obligaciones que su testamento pudiera contener. Mientras Burke y los románticos invocaban la historia para hacer prescriptivas las tradiciones, el sentido histórico afirma hoy que el pasado ha prescrito y condona a los vivos toda deuda que puedan tener con los desaparecidos. No se trata ya de ampliar el sufragio a los hombres de antaño, como Chesterton quería, sino, al contrario, de desalojarlos de nuestras asambleas y de nuestras almas para que podamos vivir a gusto, es decir, sin ellos. «La tradición», dijo Chesterton, «es la democracia de los muertos.»¹⁷ A la inversa, nuestra práctica de la etnología, de la sociología y de la historia pretende desactivar a los muertos y llevarlos de nuevo a su tumba.

«Deducir de la contingencia que nos hace ser lo que somos la posibilidad de no ser, hacer o pensar lo que somos, pensamos o hacemos»,¹⁸ y «Mostrar a la gente que es mucho más libre de lo que piensa, enseñarle que considera verdaderas y evidentes ciertas cuestiones fabricadas en un determinado momento de la Historia y cuya pretendida evidencia puede ser criticada y destruida»: ¹⁹ el papel que, con Michel Foucault, se asignan los sepultureros de Sartre es todavía muy sartriano. Y si, una vez divulgada «la inmensa y proliferante criticabilidad de las cosas, las instituciones, las prácticas, los discursos»,²⁰ la libertad sigue teniendo límites ontológicos, al menos éstos son objeto de una solemne denuncia. La crítica choca con lo irreductible, pero no se conforma. A falta de acabar con la finitud, se revuelve contra sus leyes. Por eso, al Hölderlin que escribió «El lenguaje —el más peligroso de los bienes—, ha

sido dado al hombre para que pueda testimoniar que ha heredado lo que es», Barthes, en su lección inaugural del Colegio de Francia, le responde: «La lengua, en cuanto “performance” o ejecución de cualquier lenguaje, no es ni reaccionaria ni progresista, es, simplemente, fascista; porque el fascismo no consiste en impedir que se diga, sino en obligar a decir.»²¹ La estructura es opresiva, afirma el estructuralista, que, pese a las apariencias, comparte con su enemigo, el existencialista, el sueño de un ser autónomo capaz de sustraerse a todo lo que ha recibido y decidir soberanamente lo que quiere ser.

Entre Hölderlin y Barthes, nuestro tiempo ha decidido inapelablemente. E incluso se puede decir que Mayo del 68 fue el tiro de gracia dado por el *ultrasubjetivismo* al romanticismo hölderliniano.

Cuidado con lo que va a decirme ahora. Hannah Arendt, su guía, se pronunció a favor de la revuelta estudiantil. En una carta a Jaspers, llegó incluso a escribir: «Creo que a los escolares del siglo XXI se les enseñará el año 1968 como a nosotros el año 1948.»

Comprendo ese entusiasmo. Los acontecimientos de Mayo escapan a toda definición unívoca. El desprecio o la reprobación que puedan inspirar son tan reductores como su enternecido elogio. «¡Hablad con vuestros vecinos!»: unido a la penuria de gasolina, ese eslogan de Mayo liberó a la ciudad de la tiranía cotidiana de los transportes y, en el espacio de una corta primavera, la primavera del intercambio verbal, le devolvió su vocación de espacio público. Y Hannah Arendt se entusiasmó por la misma razón que indujo al muy hegeliano Alexandre Kojève a hablar de no acontecimiento: en 1968 no se vertió sangre. Las gentes de Mayo se llamaban entre sí «Camarada», se invocaba a Le-

nin, Trotsky o Mao, se exhortaba a las masas a la lucha final, se construían barricadas, había embriaguez de levantamientos, enfrentamientos y cantos guerreros, se soñaba con el maquis, la guerrilla o la toma del Palacio de Invierno. Pero toda esa felicidad en acción no era la de la comunión o la fusión en una voluntad única e implacable, no era la participación en la «marcha acompañada de los batallones de hierro del proletariado», sino, según la frase de Pierre Nora, el «festival de la palabra actuante», la euforia y la sorpresa de una interminable conversación. La política dejaba de ser un terreno acotado: todo el mundo hablaba a todo el mundo, porque el mundo concernía a todo el mundo. En lugar de avanzar cabizbajos hacia su destino, los hombres levantaban la cabeza. El ajeteo dejaba paso a la disponibilidad, y el estrés al abandono. Milagrosamente, el tedio dejaba de ser el precio que debía pagar toda existencia individual para la buena marcha de las cosas. Nada había ya de cotidiano en la vida cotidiana. París volvía a tener el aspecto que presentaba para Chateaubriand en los primeros meses de la Revolución Francesa: un maravilloso desorden donde «el género humano de vacaciones se pasea por la calle, liberado de sus pedagogos».²² Como escribió Mary McCarthy, que vivía muy cerca del barrio del Odeón, a su amiga Hannah Arendt: «El Odeón fue algo maravilloso [...], la libertad de palabra se respetaba allí hasta extremos fantásticos y gentes de toda edad y condición discutían: jóvenes obreros, hombres de negocios, un coronel, profesores, un camarero, jóvenes y guapas amas de casa [...]; en el Odeón lo que resultaba extraordinario era la capacidad de los jóvenes para mantener el orden sin desplegar ni el menor asomo de fuerza, y dentro al mismo tiempo de una total libertad.»²³ .

Pero muy cerca del Odeón, en una de las paredes de Mayo, podía también leerse: «Profesores, nos hacéis enveje-

cer.» Aquí está ese tiro de gracia del que antes hablaba: una acusación tal convertía en *crimen contra la vida* el arte de heredar, evocado por Hölderlin y descrito con gran precisión por Hannah Arendt en un artículo sobre la crisis de la educación aparecido diez años antes, exactamente, de los acontecimientos de Mayo: «La educación debe ser conservadora, justamente para preservar en cada niño lo que es nuevo y revolucionario».²⁴ Dicho de otra forma, el niño no es sólo un ser humano en formación, sino también un recién llegado a la tierra. Si hay que ayudar a los *vivos recientes*, y de esto no cabe la menor duda, a alcanzar su pleno desarrollo y a desenvolverse en la vida, la primera misión de la escuela es la introducción del *recién llegado* en un mundo más antiguo que él. La disciplina escolar aspira a los alumnos de la burbuja de lo contemporáneo, y el neófito, para que su capacidad de innovar se materialice, debe convertirse en un heredero. La libertad necesita de transmisión. Para que el género humano pueda vivir liberado de sus pedagogos se necesita la escuela. Con la enunciación de esas paradojas, Hannah Arendt no manifiesta tanto su originalidad como su fidelidad al espíritu del Renacimiento, es decir, a la idea según la cual el acceso del hombre a sí mismo se hace mediante la apropiación de los signos de humanidad depositados en las obras culturales. Ante el ascenso de un progresismo que cada vez olvida más esa apropiación, ratifica el principio fundamental del humanismo europeo, definido en estos términos por Eugenio Garin: «Al hombre se le educa poniéndolo en contacto con los hombres del pasado, porque gracias al tesoro de la memoria —a través del coloquio con los demás, en la confrontación mediante palabras precisas y no falsas ni banales— el espíritu se ve prácticamente obligado a reencontrarse consigo mismo, a posicionarse, a pronunciar a su vez palabras adecuadas y precisas.»²⁵

Muy quebrantado ya este principio en los Estados Unidos en 1958, diez años después sería solemnemente abolido en Francia. Los profesores nos hacen envejecer: semejante aserto no desecha como si fuera algo inane el ideal ascético o el orden moral, puritano y represivo, sino la idea de libertad que el Renacimiento nos ha legado. Los lapidarios grafitis de Mayo expresan de nuevo en lenguaje biológico todo lo que en la existencia se ventila y sustituyen la ya agotada problemática del humanismo por las excitantes categorías del vitalismo: de un lado, la vejez, es decir, la esclerosis, la decrepitud, la chochez, las aguas estancadas; del otro, la juventud, es decir, el dinamismo, la energía, la creatividad, la efusión cordial y corporal. He aquí, por ejemplo, lo que, fiel al espíritu de Mayo, Renaud, el cantautor rebelde, hace decir a su hija, dócilmente desobediente, en una de sus más célebres canciones:

Quieren cebarme como a una oca
con indigestas materias
cuando aprenda todo lo demás
habré olvidado todo esto
mira mi mochila
pesa como un caballo muerto
¡Diez kilos de indispensables
teoremas de Pitágoras!
¡Cuando sea mayor quiero ser feliz
saber dibujar un poco
saber manejar un taladro
saber encender un fuego
quizá saber tocar el violonchelo
tener una bonita letra
para escribir palabras subversivas
que puedan derribar todos los muros!

«Esa pequeña oligarquía de quienes no poseen otra cosa que su propio existir», como decía Chesterton, no aguanta ya tener que compartir el ser con las sombras. Quiere a toda costa expulsar lo que fue de lo que es. Libertarios y liberales a la vez, sus miembros no reconocen otra ley que la de su deseo y la de su interés. Por tanto, exigen a la escuela que a lo agradable una lo útil y que satisfaga su deseo de tocar el violonchelo o hablar por la radio adaptándolos al mismo tiempo a su medio a través de la transmisión de saberes útiles como el código de circulación, primeros auxilios o el manejo de un taladro. Y esta oligarquía se ha salido finalmente con la suya: los muros han caído, y nada diferencia ya las palabras subversivas de los discursos oficiales. Entre Renaud, el icono iconoclasta, y quienes están en el poder no hay ya ni el más pequeño asomo de barricada. Las directivas gubernamentales de hoy son los panfletos contestarios de ayer. Hace treinta años, en Francia, los comités de acción estudiantiles proclamaban que, para combatir las desigualdades, los profesores no debían ya contentarse con transmitir la cultura que poseían, sino despertar la personalidad de cada alumno y enseñarle a formarse a sí mismo. Hoy quienes se expresan en esos términos son los inspectores escolares. Sus circulares están inspiradas por la musa de la insumisión. Vivimos la alianza del poeta y de la oficina, la fusión extática del lenguaje mentiroso de la propaganda política y el alfabeto del corazón. El funcionario no es ya distinguible del cantautor. Y hasta puede decirse que nuestra época es la época en que todo el mundo dice lo mismo. El rebelde habla como el ministro, que a su vez habla como el periodista, que a su vez habla como el sociólogo, quien al final hace desaparecer sentenciosamente de nuestro horizonte de inteligibilidad esta magnífica exhortación de Alain: «Es indispensable tener un espacio propio y guardar las distancias con quie-

nes nos rodean.»²⁶ El lirismo de Mayo se ha incrustado en la lengua y ha cambiado definitivamente el sentido de las palabras. Hoy aliena lo que aleja. Lo que oprime no es ya el *hic et nunc*, no es ya la agitación, la confusión, la vulgaridad, el sentimentalismo, la parcialidad, el conformismo de nuestra época; es la educación cuando, en vez de atraernos hacia su seno, pretende incluso que salgamos de ella. Lo abrumador no es el reino de lo inmediato, es la presión *física* que los difuntos ejercen sobre la mochila de los «chavales», y de ahí que hoy se diga que a la república de los profesores ha sucedido la de los monitores. El incansable esfuerzo por aligerar a lo actual del poder de lo antiguo ha suplantado y hasta ha hecho incomprensible la «suprema tarea de liberar al hombre moderno de la maldición de lo moderno»,²⁷ propuesta por Nietzsche en sus conferencias *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*. Aún no hace mucho quedaban todavía políticos capaces de distinguir entre la cultura y la miseria de vivir. Hoy, todos los reformadores de todos los gobiernos se unen en el gran combate humanitario contra las miserias que se infligen a la vida al uncirla a una herencia.

Señala usted con tristeza la idiotización del mundo. ¿No hay en esa tristeza el júbilo de ir en contra del destino común, y hacérselo saber a los demás?

Espero no ser de esos intelectuales que se jactan sin comedimiento de alzarse sobre la mediocridad corriente y que cuando fustigan los defectos de su época es sólo para hacerse valer. Hay, en efecto, un dandismo de la postura radical: el pesimismo de la razón se alía demasiado frecuentemente (véase Guy Debord) con el optimismo de la vanidad, y la crítica pasa entonces a ser una forma solapada de autoglorificación. Si, además, esa crítica sólo apunta

a la tontería contemporánea, se equivoca de enemigo. Pues nuestra época no es sólo idiota, es también, ay, inteligente. O, más bien, esa idiotez que la distingue consiste en establecer el *reinado absoluto de la inteligencia sobre la vida del espíritu*. La cultura no desaparece en el cretinismo generalizado, sino, lo que es más grave, en la idea que nos hacemos de la actividad mental. Concebido como inteligencia, es decir, como función del cerebro, el pensamiento no necesita ya el comercio de las obras. La cultura es el arte de hacer sociedad con los muertos; la inteligencia, el arte de poner en marcha sus neuronas y sus ordenadores. El advenimiento del hombre numérico: tal es lo que se glorifica cuando se dice que el siglo XXI será el siglo de la inteligencia, y se nos prepara activamente para él eliminando de nuestro bagaje todo lo que no sea síntesis, análisis, tratamiento de datos e informática.

Pero si resulta que los hijos del siglo XXI, amaestrados para entrar en simbiosis con sus máquinas, se acuerdan todavía de Mayo del 68, ¿no acabarán celebrando ese momento fugaz en el que la nascente sociedad del consumo, la telecomunicación y la informática era radicalmente impugnada?

«Todo lo que era directamente vivido se ha distanciado en una representación.»²⁸ Tal es el diagnóstico que el movimiento sociojuvenil de los años sesenta emitía, con Debord, sobre nuestra situación histórica. El Estado del bienestar era denunciado como un estado de «voyeurismo». Se atacaba la apropiación de la realidad por el espectáculo. Se rechazaba toda vida que sólo lo fuera de fachada y, con Raoul Vaneigem, se decía: «No queremos un mundo donde la garantía de no morir de hambre se intercambia por la amenaza de morir de tedio.»²⁹ La juventud reprochaba al sistema que alienara la vida convirtiendo en

simulacros sus apetitos. El consumo era para ella el reino de la no vida, mientras que la libertad era el puro brote de la espontaneidad creadora, la insaciable voluntad de vivir todas las sensaciones, todas las experiencias, todas las posibilidades. Lo cotidiano era el nuevo teatro del gran motín lírico de los vivos contra los muertos. «Vosotros, que haréis desaparecer la pesadilla del viejo mundo», dice aún con exaltación Vaneigem, «¿por qué habéis de preocuparos de otras herencias que la del instante único que os hizo nacer y que os confiere el incomparable prestigio de ser únicos y, sin embargo, estar presentes allí donde la vida renace y se multiplica? Lo que intentáis vivir a caballo de vuestro deseo, ningún otro puede emprenderlo. Caracoleais solos, armados con la única fuerza que prescinde de armas y armaduras, desdeñando los compañeros de la muerte y el sarcasmo de los cadáveres. La risa del vivo consume los ataúdes.»³⁰

Atroz, esa risa es también mucho menos sediciosa y escandalosa que lo que él cree. Opone el hambre de vivir a las trampas de las imágenes y al fetichismo de la mercancía. Pero la sociedad de consumo consiste precisamente en ese dispositivo en el que toda realidad se ofrece para su inmediata degustación y pasa a ser, en algún modo, alimentaria. Si se quieren captar su alcance y sus peligros, hay que devolver al acto de consumir su sentido literal. Y eso es, exactamente, lo que Hannah Arendt hace en *La condición humana*: «Con esa necesidad que tenemos de sustituir cada vez más rápidamente las cosas del mundo que nos rodea, no podemos ya permitirnos su utilización, respetar y preservar su durabilidad inherente: necesitamos consumir, devorar, por así decirlo, nuestros muebles, nuestras casas, nuestros coches, como si se tratara de las *buenas cosas* de la naturaleza que, a menos de entrar rápidamente en el ciclo incesante del metabolismo humano, acaban estropeándose

sin beneficio para nadie.»³¹ La sociedad de consumo, dicho con otras palabras, no es, como su nombre indica, el imperio de los signos, sino el de la *nutrición*. No es el triunfo de lo falso y de lo ficticio, sino la apoteosis de las funciones orgánicas. No es la vida confiscada, sino la vida desencadenada, bulímica, y que no deja a salvo de su voracidad ningún objeto del mundo. No es la vida alienada, es la vida alienante y que sojuzga a los hombres a la perpetua alternancia de la necesidad y la satisfacción. Y, añadiría yo, con Régis Debray, mediante la *telefagia* esta sociedad pone fin al reino del espectáculo. Gracias a la televisión, todo lo que antes aparecía alejado en una representación resulta ahora disponible, familiar, banal. La separación entre la escena y la sala desaparece: el fuera está dentro, el planeta tiene un sitio dentro de la cocina y, en vez de *abstraerse*, para así contemplarlo, el ojo mismo *absorbe* lo que ve. Y si la televisión nos atiborra, es por nuestra propensión a atiborrarnos mirándola: de ahí que todos los días nos propongamos, sin éxito, controlar nuestra glotonería óptica. La pantalla doméstica es el lugar fatal de un perpetuo chorreo. Todas las formas, todas las diversidades, aparecen allí barridas en un océano indiferenciado, en un movimiento sin principio ni fin asignables. Todo aparece para ser inmediatamente consumido. Todo pasa y nada queda: no hay nada duradero, sólo evanescentes apariciones. La permanencia y la consistencia del mundo se disuelven en la zaramba de imágenes y en la superabundancia de informaciones. La fluidez da cuenta de la estabilidad. En la edad de lo visual, la mirada pierde su antigua altura. El ojo ni contempla ni observa: traga, engulle, se abreva, se convierte en una especie de boca. Así, sed y hambre tienden a imponerse como la única dimensión de la existencia.

Es un error, por tanto, oponer los paraísos artificiales del consumo a las necesidades naturales de la vida. Pues en

la sociedad de consumo la técnica, efectivamente, se coliga con la vida. Y como muestra la escena final de *Roma*, de Fellini, la invasión nocturna de la Ciudad Eterna por una horda de hunos acorazados, con casco y conduciendo a toda velocidad sus atronadoras monturas, ningún artificio del mundo puede resistir al furioso dinamismo de un proceso vital absolutamente motorizado.

Así pues, al decretar la sublevación de la vida, Mayo del 68 no puso, en definitiva, nada en tela de juicio. Ese movimiento de la juventud parisina y mundial no destruyó el sistema, sino aquello, que, en el sistema, no respondía a las demandas de la vida, es decir, del sistema. «Cualquier otro que no sea yo es para mí un agente de represión», se leía en una de las paredes que en Mayo tomaron la palabra. Con este individualismo radical, los contestatarios descubrían y exaltaban los principios distintivos de la propia sociedad que creían combatir. Y el combate sigue. La tiranía de la mayoría se ejerce hoy con tanto mayor eficacia cuanto que se vive como un permanente desafío a la opinión mayoritaria: en 1996, con motivo de las vacaciones de verano, *Le Monde* y France Culture, dos medios a los que no cabe calificar de marginales, proponían a la juventud un concurso de escritura redactado en estos términos: «Palabras de revuelta. Démos paso este año a las palabras de ruptura, palabras de movimiento y de rebelión, palabras de quienes saben batirse con las prohibiciones y los estereotipos.» La blasfemia y la insubordinación tienen hoy premio. Se predica el escándalo. Sólo se tolera la herejía, sólo se subvenciona la subversión, sólo los agitadores exaltan, sólo los libros «incómodos» se glorifican. Se es anticonformista al unísono. Se transgreden con ardor leyes represivas en las que, desde hace mucho tiempo, nadie cree ya. Se hace befa de tradiciones extintas, se disfruta desafiando sin cesar a prejuicios caducos porque

nadie es capaz ya de imaginar la aventura humana de otra forma que como lucha de liberación de los vivos contra los muertos.

Dicho de otra forma, que no se sabe ya ser conservador...

Exactamente. Pero no habría que deducir de esto que la audacia y la impertinencia han acabado por vencer a la pusilanimidad. Lo que caracteriza a nuestro tiempo, como ha señalado con profundidad Hans Jonas, es la naturaleza casi compulsiva del progreso: «Nuestros propios poderes de acción se convierten en fuerzas independientes que nos someten. Es cierto que la limitación de la libertad por la objetivación de sus propios actos constituye un fenómeno que ha estado siempre presente en el destino del individuo y, sobre todo, en la historia colectiva. La humanidad ha estado siempre parcialmente determinada por su propio pasado. Pero, en general, eso se ha manifestado en el sentido de una inhibición, y el poder del pasado era más sinónimo de inercia ("tradición") que de dinamismo. Al contrario, las realizaciones técnicas actúan justamente en este último sentido dando así un nuevo giro a la compleja historia de la libertad y de las dependencias humanas, un giro de importantes consecuencias. Todo avance o progreso de la gran tecnología nos impone un paso suplementario, coerción que transmitimos a nuestros descendientes y cuya factura tendrán que pagar.»³² Dicho con otras palabras, el cambio ha cambiado de lugar y de naturaleza. El progreso no es ya algo arrancado a la tradición, sino nuestra tradición misma. No resulta ya de una decisión, vive su vida, automática y autónoma. Ya no lo domamos, es irreprimible. No es prometeico, es fijo, como si estuviera predeterminado. No hay, por tanto, ningún mérito particular en hacer mover las cosas, pues éstas se mueven solas.

En un mundo abocado al movimiento y a la permanente innovación, innovar de verdad sería frenar, actuar contra el orden establecido, dar un paso para salirse de sus márgenes. Y la subversión y la transgresión no consistirían ya en seguir con la cabeza baja, sino en mirar el paisaje; el partido del cambio sería el de la preservación, y, como decía Benjamin, sólo la interrupción de los procesos en curso merecería el nombre de revolución.

Pero ¿quién habla hoy de interrumpir algo? ¿Quién levanta la cabeza o el pie, quién se sacude la rutina del poder y la inercia del activismo? ¿Quién tiene en cuenta el hecho de que los hombres ya pueden acceder a todas las informaciones que necesitan, o quién considera esta advertencia lanzada por Allen Kay, ingeniero de Apple: «La escuela no podrá resolver con el ordenador ninguno de los problemas que ha sido incapaz de resolver sin él»?³³ No se detiene el movimiento. Al contrario, se lo acompaña, y hasta se quiere acelerar su marcha victoriosa. «En nuestros días», dijo el gran Chesterton, «se elogia el coraje y la audacia con los que ciertos rebeldes se enfrentan a una tiranía secular o a una superstición caduca. Pero enfrentarse con cosas seculares o caducas no es prueba de coraje, como no lo es tampoco que uno provoque a su abuela. El hombre realmente corajudo es aquel que desafía las tiranías jóvenes como la mañana y las supersticiones frescas como las primeras flores.»³⁴ No, nadie desafía hoy la mañana de los informáticos. El siglo XXI está en todas las bocas. ¿Y qué otra cosa es este famoso siglo XXI sino el mito que presenta como ruptura deliberada con el pasado la inexorable llegada a todos los hogares de Internet, el cable y el teléfono portátil? Los militantes de los nuevos tiempos nos prometen el cumplimiento o la consumación de un reino del que hace ya algún tiempo somos súbditos. En ese sentido, el siglo XXI no ocurrirá: tal es, maquillada por

la retórica de la discontinuidad, su inquietante hipótesis. Cuando hablan de «gusto por el riesgo», «intrepidez», «revolución», hay que entender «abandonarse a la corriente», «canonización del estado de cosas», «obediencia a la publicidad», «capitulación sin condiciones ante el poder».

Jacques Attali, que ha dedicado impacientemente al siglo recién llegado un diccionario, advierte sobre él que puede leerse de un tirón «de la A de actividad a la Z de zen». Y se puede asimismo, añade el autor, «pasearse en plan nómada de remisión en remisión. O también tenerlo al alcance de la mano para extraer de él una referencia a tono con una perplejidad, un viaje, una conversación. Por su forma misma, este libro habla de futuro: mañana se leerá como hoy se navega.»³⁵ Pronto acabará el tiempo de las coerciones. Ayer leer era obedecer una orden. Mañana será escoger el camino que cada uno elija. Ayer los vivos intentaban acomodarse a las voluntades de los muertos. Mañana cada uno circulará a su aire en un espacio preservado de toda herencia. El texto, convertido en hipertexto, no ofrecerá ya ninguna resistencia. Será íntegramente manipulable. Permitirá todos los recorridos, todas las combinaciones, y a los vivos pertenecerá finalmente la última palabra de la Historia. Y, como una felicidad nunca viene sola, a esta lectura liberada corresponderá una escritura igualmente desinhibida. «Se habla en la lengua propia, pero se escribe en una lengua extranjera», decía Sartre. Un artículo publicado hace algún tiempo en *Le Monde* anunciaba el inminente fin de esta dolorosa dicotomía: «Hay muchas reglas del francés», observa Jean-Pierre Ceton, el firmante del artículo, «procedentes de una lógica muy anterior a las modernas lógicas de la información.»³⁶

Ahora bien, ocurre que esas reglas prehistóricas desaniman e incluso torturan a todos aquellos —extranjeros o niños— que aprenden nuestra lengua. Pero he aquí que surge

Internet y que los apresurados usuarios de esta nueva red abandonan masivamente el aparato normativo legado por la tradición: «El francés que se utiliza allí es una escritura rápida, pero un poco salvaje, con mezcla de inglés. Su preocupación es comunicar, no, desde luego, jugar con la sutileza gramatical.»³⁷ Intimidado antes por la página en blanco, lo oral se extiende ahora sobre la pantalla. La comunicación vence a la inhibición. Tomemos nota, dice el autor, de ese divorcio entre el francés vivo y el de los libros; alegrémonos sin reservas de ver cómo la máquina libera a todos los recién llegados a la lengua de las viejas complicaciones...

Y, cuando no en nombre de los vivos, esta extraña voluntad de nuestra época de adelantarse a su época se justifica en nombre de la pluralidad de los mundos. Hace algunos años, Mario Vargas Llosa asistía a una conferencia de sir Edmund Leach, el gran antropólogo inglés. La escena se desarrollaba en Cambridge y el título de la conferencia era «*Literacy is doomed*» («La cultura libresca está condenada a desaparecer»). Una tesis banal. Pero lo que ya no era tan banal, y dejó estupefacto a Vargas Llosa, era la maliciosa alegría con que Leach pronunciaba esa condena. Para consolar a quienes pudieran afligirse ante la perspectiva de una humanidad donde todo lo que ayer se hacía y se obtenía a través de la lectura o la escritura iba a realizarse por medio de proyectores, altavoces o casetes, se apresuraba a recordar que el período alfabético de la humanidad llegaba a su fin: «De la misma manera que en el pasado los hombres vivieron miles de años creando culturas espléndidas y civilizaciones sin libros, así podría también ocurrir en el futuro.»³⁸ «*Not books but gadgets*», concluía sonriendo el travieso antropólogo, divertido por escandalizar a su audiencia y contento de trasladar su ternura por el pensamiento salvaje a la sociedad digital en gestación. Así va el

relativismo cultural. Antes reconocer la diversidad e igualdad de las culturas era tomar partido, con Lévi-Strauss, por los nambikwaras y los bororos; hoy consiste en ponerse al servicio de Bill Gates (o de sus competidores) y de los juegos Nintendo. Antes era defender a los pueblos sin historia de la acusación de incultura y del desprecio que Europa, engreída con sus proezas técnicas, se creía con derecho a sentir hacia ellos. Ahora es bendecir, en virtud del carácter proteico de la humanidad, la sustitución de la civilización del libro por la pantalla total. En esta nueva coyuntura, la evocación de la edad de oro sirve de garantía para un radiante porvenir y las sociedades primitivas quedan encargadas de reconciliarnos con la revolución informática. Así, la etnología, que alimentaba el remordimiento de Occidente, pasa hoy a realizar la apología del tecnocosmos.

Igual sabiduría *de quien ha visto cosas peores* encontramos entre los defensores de la clonación, así como de la disyunción final entre sexualidad y fecundación. Gente que admite, con la misma cara de malicia y contento de Edmund Leach, la transformación de las criaturas en productos fabricados, que consideran tranquilamente la aparición de individuos que sean a la vez hijos y gemelos de su progenitor o, incluso, como en el caso de François Dagognet, uno de nuestros más reputados epistemólogos, que vislumbran la posibilidad de una fusión procreadora entre células reproductoras procedentes de dos sujetos del mismo sexo.³⁹ ¿No hemos aprendido acaso, a través del contacto con otras culturas, que nuestra idea de la filiación y la paternidad, está modelada por una determinada tradición? Si, como afirma Nelson Goodman, lo que entendemos como verdad no consiste más que en una multitud de costumbres o versiones del mundo, ¿qué razón habría para que nos aferráramos a la nuestra? La preeminencia que el Occidente mo-

dermo concede a la familia nuclear no existía antes ni se encuentra en las culturas que lo rodean. El tiempo y el espacio le niegan su pretensión de universalidad. Se establecerán nuevas convenciones, una tradición barrerá a la anterior, veremos surgir, gracias a las proezas de la biología, filiaciones inéditas. ¿Y qué más da? Inquietarse por ello sería erigir en norma suprema las inclinaciones de nuestro corazón y los prejuicios de nuestra sensibilidad. Y nosotros estamos por encima de ese reflejo condicionado pequeñoburgués. Hemos expulsado de todos sus bastiones la vieja idea de naturaleza. En vez de caer en la nostalgia y replegarnos sobre nuestro espacio cultural, ¿por qué no dejar que la humanidad emprenda una nueva aventura? ¿Por qué no dar su oportunidad a los artefactos de mañana? ¿*Por qué no?* Tal es la lacónica y desenvuelta respuesta que el espíritu de los tiempos dirige a las incesantes propuestas que le hace la técnica. Un ¿*por qué no?* nihilista desarma mucho más que el plácido optimismo las objeciones que puedan formularse en nombre del amor al mundo. «¡Hay tanto que defender! Es preciso ser fiel», escribía el ya citado Hölderlin. Mas, según ese nihilismo, *we know better*: no hay nada que defender, ninguna necesidad de ser fiel. Así acaba el mundo, habría podido decir otro poeta, no con un violento estruendo, sino con un gemido.⁴⁰

Artificiosidad y culturalismo son en nuestro tiempo una sola cosa. Se ha producido la unión entre la *maleabilidad* total del ser decretada por la técnica y la *plasticidad* absoluta del hombre afirmada por las ciencias sociales. Los que creen en el progreso y los que no, los modernos y los posmodernos, pueden así comulgar en la apología de nuestro destino. Han llegado los tiempos de una feliz gnosis.

¿Y entonces?

Para los gnósticos, el universo sensible era malo en su totalidad. Concebían el mundo, o, más exactamente, lo padecían, como una fortaleza, una prisión, una abominable cloaca modelada por un malvado demiurgo. Por eso no esperaban de Dios que interviniera aquí abajo, sino que les permitiera evadirse fuera de este abismo infernal. Al creador detestado oponían la adoración del salvador, y a la oscuridad de la condición carnal la esperanza de volver al reino de la Plenitud y de la Luz.

Otra cosa es, en cambio, lo que dicen los mejores espíritus de nuestra avisada época: afirman que, a fin de cuentas, *todo es hermoso* puesto que sólo se puede llamar hermoso a lo que gusta y cualquier cosa puede gustar a cualquiera en cualquier sitio. «Tenemos», declara así Gérard Genette, «que devolver al juicio estético su libertad, su riesgo y su placer.»⁴¹ Para lo cual se dedica a mostrar la total ausencia de nexos entre ese juicio y el objeto sobre el que recae. La belleza está en el ojo del espectador: «La apreciación estética es un hecho subjetivo real cuyo contenido objetivo (el predicado de apreciación) es, como tal, ilusorio.»⁴² ¿Por qué, entonces, verter lágrimas de pesar? Alain Roger, especialista en paisajes, afirma que «si todavía no sabemos contemplar nuestros complejos industriales, nuestras ciudades futuristas, la fuerza paisajística de nuestras autopistas»,⁴³ es culpa nuestra. Y si no se nos pasa por la cabeza que «un ejército de postes en campaña pueda constituir y generar un paisaje tan intenso, si no más, que el antiguo»,⁴⁴ es porque nuestra mirada demasiado temerosa, demasiado perezosa, no quiere salir de los caminos trillados. Nuestro ideal terrestre es una vieja luna. Nuestros bucólicos modelos hace ya mucho que han caducado. Nuestro gusto chochea, nuestra sensibilidad se ha esclerosado. Tenemos, pues, que hacer un esfuerzo de rejuvenecimiento y «forjar los esquemas de visión»⁴⁵ que nos hagan

estéticas esas sorprendentes apariciones, concluye Alain Roger. Tan tonto es guardar luto por las florestas y los caminos como lamentar los buenos viejos tiempos en que las vacas tenían nombre. La realidad humana es infinitamente variable. Ningún límite puede asignarse *a priori* a sus transformaciones.

En un ensayo sobre la cultura china clásica, Simon Leys relata la hazaña del funcionario Mi Fu. A su llegada para ocupar el puesto en la administración provincial que se le había asignado, tras vestirse con sus ropas de corte, Mi, «en lugar de hacer primero la visita de cortesía al gobernador local, fue a rendir homenaje a una roca célebre por sus fantásticas formas»... Como nuestro moderno Cézanne, que no se cansaba de admirar la montaña Sainte-Victoire, ese burócrata chino del siglo XI honraba la fuerza de los lugares y, por encima de las jerarquías o convenciones sociales, hacía patente su veneración por lo imperecedero. Tiempo perdido, dicen los nuevos abogados de la inestabilidad y el cambio: las formas y los motivos no modelados por la mano del hombre sólo existen como objetos bellos o sublimes por la decisión históricamente tomada que los hace ser tales. Los pintores creen recibir las confidencias del mundo, mientras que es el mundo —palimpsesto infinito— el que recibe las sucesivas y contradictorias confidencias de las generaciones. Tierra o cielo, rocas o nubes, ningún elemento escapa a la historia, todo lleva la impronta del espíritu. No hay un más allá de las convenciones sociales. Sólo hay, propiamente hablando, lugares: en última instancia, todo procede del tiempo humano y de sus códigos. La objetividad es una ilusión; el hombre nunca es el mismo. Nunca es el mismo, pero siempre está solo consigo mismo, pues nada se encuentra en la naturaleza que no sea cultural, es decir, destinado a desaparecer y a dejar su lugar a otra configuración igual de provisional, tan arbitraria y tan legítima.

«Cultura y culto son palabras de la misma familia»,⁴⁶ le gustaba recordar a Alain. A la inversa, «cultural» rima con «residual» y disuade de cualquier culto. Las cosas pasan, las formas expiran. Quien, como el Eterno en el sexto día de la creación, se detiene para decir «Esto está bien», con el pretexto de enaltecerlo, congela al mundo. Y come-te así una flagrante injusticia respecto a todos los demás «esto» impacientes de suceder a la imagen que tiene ante los ojos. No hay, en esta feliz gnosis, menos aversión por la herencia recibida que la que había en las antiguas imprecaciones contra el malvado demiurgo.

«Cada generación se cree destinada a rehacer el mundo», escribió Camus. «Pero la mía sabe que no lo rehará. Aunque su tarea sea quizá más importante. Consiste en impedir que el mundo se deshaga.»⁴⁷ Gran tarea, en efecto, misión urgente y salutífera. Y si no hay conservador que se encargue de ella, eso significa que, allí donde se piensa, allí donde se debate, allí donde se decide, prevalece un implacable y jubiloso conservadurismo del movimiento.

V. Por qué somos tan morales

Dice usted que la afirmación de la pluralidad de las culturas acompaña y justifica el triunfo de la técnica en el mundo. Pero el multiculturalismo es, en primer lugar, el rechazo de la homogeneización, la atención a las identidades periféricas, las tradiciones minoritarias, las herencias amenazadas.

Rehabilitación espectacular, en efecto. Y una rehabilitación que, en los Estados Unidos, está desembocando en una verdadera recomposición del mapa de los saberes. Hoy el multiculturalismo no es sólo una tendencia o una teoría, es ya una taxonomía. Y lo que preside la constitución de las disciplinas universitarias y la clasificación de los libros en las librerías no es ya un principio de subversión, sino el orden. Un nuevo paisaje textual se ofrece hoy al paseante: las ciencias sociales clásicas dejan progresivamente paso a esos irresistibles *studies* que no se diferencian ya por su acercamiento histórico, antropológico, sociológico o psicológico a los fenómenos humanos, sino por su objeto: los *Women Studies*, los *African American Studies*, los *Native American Studies*, los *Asian Studies*,⁴ los *Gay and Lesbian Studies*, etcétera. El objeto es en estas obras también el sujeto del discurso. La ambición de las materias engendradas

por el multiculturalismo no es tanto abrir la investigación sobre territorios inexplorados como hacer temblar el suelo de nuestro pensamiento. El origen de esta revolución no es la voluntad de saber, sino la voluntad de romper el nexo entre saber y poder. Frente a la mirada condescendiente que nosotros, los *white males*, dirigimos a los demás, los *studies* responden con la mirada renovadora que los otros nos dirigen. Intentan sustituir la ciencia comprometida con el poder por la crítica nacida de la opresión. Y oponen a los conocimientos y omisiones de los vencedores, y hacen de ello profesión de fe, la visión de los vencidos. En suma, *hablar de* es ahora *hablar en nombre de* aquellos de quienes se habla. Estudiar a los dominados no es ya colocarse por encima de ellos, sino dar carta de naturaleza a su experiencia, a su revuelta, a sus representaciones. Esas especialidades proliferantes son, pues, como otros tantos detectives que investigaran implacablemente un mismo caso: el *White Male Study*, el estudio de las fechorías cometidas, desde que el mundo es mundo, por los heterosexuales de Occidente. Ciertamente que el paradigma multiculturalista no ha disuelto la filosofía en los *studies*. Pero la ha puesto bajo vigilancia. La filosofía no se deja ver ni se exhibe más que flanqueada por el epíteto *western*. Y siempre se puede contar con este guardaespaldas para rebajar las pretensiones de los pálidos pensadores alineados entre Aristóteles y Wittgenstein y situarlas tras el estante *Cultural Studies*, junto al estante *Gender* y frente al estante *New Age*.

Describe usted el Nuevo Mundo como otro planeta. Pero en ese planeta, que es el mío, hay un poderoso movimiento «Back to basics», los programas de discriminación positivos son cada vez más contestados y la filosofía política tiene hoy más éxito que los studies. Unos studies que, por otra parte, muestran clara predilección por el pensamiento francés...

La filosofía política norteamericana es teatro de un gran debate entre los liberales, que plantean la anterioridad del yo sobre los fines que éste se asigna, y los comunitarios, que afirman el «engarce» anterior del yo en prácticas sociales preexistentes. No obstante, en nombre de las preferencias subjetivas, los primeros, y en nombre de la diversidad de pertenencias, los segundos, ambas corrientes hacen juramento de fidelidad al multiculturalismo. Aunque tiene usted razón: no hay condescendencia externa. Antes incluso de la gran impugnación de la cultura tradicional en los campus del Canadá o de los Estados Unidos, el pensamiento crítico en Francia había ya dejado de decir, con Jaurès: «No entiendo en virtud de qué prejuicio habríamos de negar a los hijos del pueblo una cultura equivalente a la que reciben los hijos de la burguesía»,¹ para afirmar, con Bourdieu, que si los hijos de la burguesía y los del pueblo tienen hoy acceso a la misma cultura, es para hacer creer a los primeros que ellos son los mejores y persuadir a los segundos de su definitiva inferioridad. «El sistema escolar», remacha Bourdieu, «es a la sociedad burguesa en su fase actual lo que otras formas de legitimación del orden social y la transmisión hereditaria de los privilegios fueron para las formaciones sociales que diferían tanto por la forma específica de las relaciones y los antagonismos entre las clases como por la naturaleza de los privilegios transmitidos. ¿Acaso no contribuyen todas ellas a convencer a cada sujeto social de que permanezca en el lugar que por naturaleza le corresponde, a que se atenga a él y con él se contente?»² En suma, lo que Jaurès llama cultura general sería, según Bourdieu, una cultura dividida entre los que se bañan en ella y los que nacen fuera de ella. Los bañistas resultan buenos alumnos, y los demás se van a pique convencidos, además, de que se lo han merecido. Ciertamente que algunos de ellos se salvan nadando:

pero a base de docilidad. Gracias a su sumisión a las materias escolares y a su adhesión a las jerarquías culturales han adquirido cierta predisposición al respeto de las disciplinas y de las jerarquías sociales. La escuela es, por tanto, el lugar crucial donde tiene lugar la transubstanciación de una relación de fuerzas en autoridad legítima. Los privilegiados adquieren en ella la dulce certeza de que están dotados y los desheredados la dolorosa confirmación de su nulidad. No es cuestión ya de privilegios, sino de aptitudes. No hay ya excluidos, sino incompetentes. La clasificación escolar ratifica y repite la clasificación social. Tal es, pues, la impostura del sistema de enseñanza en boga en las sociedades llamadas liberales: un sistema que sólo recompensa, nos dice Bourdieu, a gentes de buena cuna por más que se vanaglorie de haber sustituido el criterio del nacimiento por el del talento.

Sólo se puede reparar la consagración o la naturalización de la desigualdad por la cultura procediendo a una deconstrucción sistemática y minuciosa de la herencia cultural. Los dominantes proclaman que su cultura es la cultura y que debe dejar de ser algo reservado para unos cuantos. Así pues, hay que demostrar, en primer lugar, que, al expresar sus intereses objetivos (materiales y simbólicos), esa cultura sólo es válida para ellos; en segundo lugar, que lo que en esa cultura valoran es el placer siempre recomenzado de desmarcarse de lo vulgar; en tercer lugar, que, simplemente con *ser*, la tienen ya, puesto que el estilo, el gusto, el espíritu, el saber hacer y el saber decir con que esa cultura se trama proceden de su medio familiar; en cuarto lugar, que la función de la escuela no es transmitir la herencia a todos los niños sin distinción, sino más bien reconocer y distinguir a los herederos; y, por fin, en quinto lugar que todo es equivalente, puesto que la cultura de un grupo o de una clase no guarda ningún tipo de relación in-

terna con la naturaleza de las cosas o con una naturaleza humana.

En cuanto representante del conjunto de adultos cerca del niño, escribe Hannah Arendt, es el profesor quien indica cómo están las cosas diciendo: «Éste es nuestro mundo.»³ Pero cuando Bourdieu excluye a Jaurès de la conciencia democrática francesa, esa presentación cobra el sentido de una desmitificación radical. «Éste es nuestro mundo» quiere ahora decir: éste es el miserable secreto de la dominación, ésta es la triste realidad disimulada bajo la embellecedora mentira de las apariencias, así es nuestro mundo una vez desmaquillado, desencantado, despojado de sus oropeles, sus sortilegios y sus prodigios, helo aquí tal como es, sin velos ni afeites, sin trampa ni cartón, un mundo devuelto a su fealdad por el conocimiento iconoclasta, devuelto a su particularismo, a su arbitrariedad natal; no *el* mundo, sino *un* mundo; nada más, ni nada menos; nuestro mundo, implacable, ferozmente desigual y cuyo arte específico consiste en hacer aceptar la injusticia de la misma forma con que pretende remediarla.

A diferencia de Estados Unidos, país de comunidades, la nueva forma que cobra en Francia la pasión de la igualdad no ha dado lugar a una recomposición del mapa de los saberes, sino que son los saberes constituidos los que, en nombre de los sometidos, han sido movilizados contra la preferencia cultural.

¿Y usted lo lamenta?

Pues sí. Porque la presencia a la vez negligente y osentosa de la *Divina comedia* en la mesa baja de un salón burgués no borra su belleza. Y los *Dead White European Males* sólo en el espíritu de quienes los denuncian constituyen un poder homogéneo y hegemónico. Incluso admi-

tiendo —lo que está por verificar— que cada uno de nosotros oculte en su interior un filisteo cultivado siempre deseoso de hacerse valer, en el gusto por las obras hay otra cosa que el disgusto por los *bárbaros* o la violencia simbólica ejercida sobre ellos. El esnobismo no es la última palabra de la cultura, ni tampoco el imperialismo. Ningún lector occidental de *Don Quijote* o de *La muerte de Iván Ilich* es tan tonto como para ver en Cervantes o en Tolstói una imagen halagüeña de sí mismo so pretexto de que, como ellos, tiene la piel blanca y es del sexo masculino. Amar a Tolstói no es anexionárselo o preferirse a través de él. Leer no es encontrarse uno hermoso, es comprender mejor la vida y la muerte. Pero atendamos a Maquiavelo: «Cuando llega la noche, vuelvo a mi casa y entro en mi estudio; nada más entrar, me despojo de la ropa de diario, llena de fango y de lodo, y me pongo los trajes de corte real y pontifical. Y así, vestido como conviene, penetro en las antiguas cortes de los hombres antiguos donde, amablemente recibido por ellos, reparo mis fuerzas con ese alimento que es sólo para mí y para el cual he nacido; no me da vergüenza hablar con ellos y preguntarles las razones de sus actos, y ellos, a causa de su modestia, me contestan. Durante cuatro horas no siento tedio alguno, olvido todos mis pesares, no temo la pobreza, la muerte no me espanta; me convierto en ellos.»⁴

Para leer Maquiavelo se viste de punta en blanco. Como *El filósofo ocupado en su lectura* pintado dos siglos después por Chardin y descrito hoy con tan punzante nostalgia por George Steiner, se pone su ropa de fiesta. «Recibe», en efecto, y no precisamente a cualquiera. Intensa es su relación con los «hombres antiguos»; libre su conversación, cada día renovada, con ellos. Mas esta intensidad y esta libertad no anulan la distancia que de esos hombres le separa. La lectura es una pasión ceremoniosa, un protocolo

lo íntimo, un encuentro *laico* puesto que los libros destronan, en ese acto de leer, al Libro. Pero es asimismo una manifestación *sagrada*, es decir, separada de la vida profana, sustraída a la ola de informaciones cotidianas, irreductible al mundo de las preocupaciones y su incesante agitación. Los ilustres huéspedes que el lector recibe con cortesía, con miramiento, tímidamente incluso, no son sólo los contemporáneos de la época de ese lector, ni tampoco únicamente los espejos de los tiempos en que vivieron. El tratamiento de usted es obligado, porque están ya fuera del dominio de la historia. No habitan en ninguna región determinada del tiempo. Se separan de ese pasado al que pertenecen sin, no obstante, dejarse capturar por los sucesivos presentes de sus destinatarios. No son amigos que siguen las modas del siglo, ni vestigios de una época pasada. Y ni siquiera son álgter ego: su ego no tiene nada que ver con el de quien los descubre y los interroga. Una trascendencia que explica el sentido y el valor que la humanidad europea, desde el Renacimiento, atribuye a la lectura. Por eso en Alain puede encontrarse un eco de Maquiavelo —«Cuando leo a Homero, formo sociedad con el poeta»—,⁵ y lo mismo ocurre con Hannah Arendt cuando define a la persona cultivada como alguien que sabe elegir su compañía «entre los hombres, las cosas, los pensamientos, tanto en el presente como en el pasado».⁶ Hasta Proust, que no creía ni en la amistad ni en la conversación, exalta el coloquio silencioso de la lectura. En los momentos pasados con un libro preferido, uno descansa de sí mismo, no defiende su imagen: la conversación carece de cálculo y el amor propio no pervierte ya la amistad. «Si pasamos nuestras veladas con estos amigos, es porque verdaderamente nos apetece pasarlas. Son amigos a quienes, al menos, nos cuesta dejar, y, cuando los dejamos, no nos asaltan esos pensamientos que echan a perder la amistad:

¿qué habrán pensado de nosotros?, ¿no habremos pecado de falta de tacto?, ¿los habremos complacido? Ni tememos haber sido olvidados por Fulano o Mengano. Esas perturbaciones de la amistad expiran en el umbral de esa otra amistad pura y sencilla que es la lectura.»⁷

Y si la palabra «amistad» se rechaza a veces, es porque resulta demasiado suave o demasiado amable para hacer justicia al impacto que causa en ocasiones la lectura. Pues hay libros, en efecto, cuya alteridad duele. Duele porque quebranta las certezas adquiridas, disloca las más arraigadas convicciones y obliga a penosas reconsideraciones. Hay libros, escasos, que nos hacen salir de nosotros mismos. Hay textos que nos impugnan sin contemplaciones y que, a pesar de nosotros mismos, nos transforman: «Leer», escribe Virginia Woolf, «es un poco como abrir la puerta de nuestra casa a una horda de rebeldes que irrumpen en tropel atacando por veinte lugares a la vez.»⁸

Entonces debería usted estar muy contento de ver el agrandamiento de la herencia y la entrada en la lid de nuevos rebeldes.

¿Por qué contento? Aunque la técnica nos permita hoy acceder a todo, e inmediatamente, no depende de los seres humanos, es decir, finitos, el convertirse en herederos planetarios. Como decía ya Flaubert a propósito de la primera Exposición Universal de París: «Esto es apabullante. Hay cosas espléndidas y ultracuriosas. Pero el hombre no está hecho para engullir el infinito.»⁹ Por lo demás, y en cualquier caso, lo que hoy sirve de base a la crítica llevada a cabo por el etnocentrismo occidental no es la utópica exigencia de una cultura global para cada individuo. Es la idea de que Platón, Rabelais, Milton, Faulkner o Kafka no son voces singulares, sino portavoces de un grupo compacto,

seguro de sí mismo y dominador: los varones europeos. Los partidarios del multiculturalismo pretenden abrir la herencia a los cuatro vientos. Mas, de hecho, cambian subrepticcia y radicalmente los criterios de su composición. Para ellos, en efecto, el valor de una obra no procede ya de su belleza, de la novedad que introduce en el mundo o de su capacidad de iluminar lo oscuro, sino de su representatividad social o cultural. «La enseñanza de la literatura se ha convertido en la enseñanza de un orden estético y político en el que ni las mujeres ni los hombres de color han podido nunca descubrir el reflejo o la representación de sus imágenes, u oír el eco de sus voces culturales»,¹⁰ escribe Henry Louis Gates junior, uno de los defensores más moderados de los *African American Studies*. Y añade: «La reconstitución de una lista canónica de obras maestras occidentales significaría la vuelta a un orden dentro del cual los miembros de mi pueblo fueron los sometidos, los sin voz, los invisibles, los irrepresentados, los irrepresentables.»¹¹ Representar lo irrepresentable; hacer visibles a los despreciados o a los parientes pobres de la historia; bajar los humos de los que tanto hablan y devolver la palabra a los sin voz: animado de las mejores intenciones, este programa intelectual sustituye un mundo de pensadores por un mundo de delegados, y la conversación de Maquiavelo por una especie de ONU de las comunidades humanas. Es preciso que en la Asamblea General de la Cultura ocupen un sillón no sólo los hombres, sino las mujeres, no sólo los heterosexuales, sino los homosexuales, los blancos, los negros, los indios, los latinos, los asiáticos, los judíos y los árabes. ¿*Política del reconocimiento*, como dice Charles Taylor? Quizá, pero una política, en cualquier caso, que, lejos de granjearnos nuevos amigos, inflige a la cultura de la amistad un golpe seguramente fatal.

El coloquio de Maquiavelo con los muertos ilustres se

basa, sobre todo, en una apuesta: que los textos antiguos tengan siempre algo que enseñarnos. Ahora bien, nuestro tiempo apenas siente ya esa necesidad. Porque en materia de lucha contra la exclusión, resulta que la historia ha hecho lo más puntilloso, lo más exigente que cupiera hacer: en este terreno es imbatible. El reconocimiento con el que gargarizamos nos exime de cualquier gratitud respecto a nuestros predecesores. Dicho con otras palabras, para ser los amigos de los muertos, *nos falta faltar*, y, como muestra el análisis de la filósofa Martha Nussbaum sobre los límites de la imaginación literaria, lo que paradójicamente alimenta nuestra *autosuficiencia* es el deseo permanente de alteridad: «Una novela que presente con gran simpatía la experiencia de las mujeres de la clase media puede perfectamente, como las novelas de Virginia Woolf, hacer a la clase obrera invisible. Una novela que reconozca las luchas obreras (como, hasta cierto punto, las de Dickens) puede mostrar una sensibilidad muy limitada respecto a la vida y las experiencias de numerosos tipos de mujeres. Si leemos estas novelas con el espíritu de los ideales democráticos de igualdad de tratamiento y consideración, acabaremos probablemente cobrando conciencia de su carácter incompleto e incluso defectuoso.»¹² El mismo espíritu de apertura lleva al profesor de literatura Wayne Booth a cerrar su puerta al sexista Rabelais: «Cómo responder a ese famoso episodio, la broma que Panurgo le gasta a la señora de París que rechaza sus insinuaciones. Esparce sobre sus ropas el flujo genital de una perra en celo y a continuación se esconde para ver cómo se reúnen los perros machos y se le mean encima. Informado por Panurgo, o Pantagrue, al que nada en esta ocasión permite distinguir de Rabelais, encuentra la broma muy bella y novedosa, y le divierte mucho. La dama, recordemos, no ha cometido otra ofensa que la de dar calabazas a Panurgo y ser de extracción noble.»¹³ Wayne Booth con-

sidera, por tanto, el pro y el contra de esta broma tan cruel. Tras haberse preguntado con gravedad sobre la risa espontánea que en otro tiempo le provocaba, y considerando otras escenas no menos feroces, así como el reglamento de la abadía de Thélème, que al tiempo que proclamaba «haz lo que quieras» reducía a las mujeres a sus actividades tradicionales, el profesor emite su veredicto: «La imaginación narrativa de Rabelais se muestra incapaz de hacer justicia a la mitad de la realidad humana: las mujeres.»¹⁴

Pero, como tantas veces ocurre, ni el moralismo ni la presunción son privativos de los Estados Unidos. En *Nous et les autres*, Tzvetan Todorov emplaza ante el tribunal del antirracismo contemporáneo toda la reflexión francesa en torno a la diversidad humana. Y resultan condenados sin apelación Lévi-Strauss por atentar contra los principios fundamentales del humanismo moderno, Diderot por cientificismo, Tocqueville por prejuicios colonialistas, Michelet por nacionalismo agudo, Péguy por belicismo febril, Segalen por pecado de exotismo y, en fin, Montaigne –pues sí, Montaigne– por haber comparado la poesía de los indios de América con la poesía griega, en lugar de amarla por sí misma. «Esta poesía», comenta Todorov, «no es bárbara, porque se parece a la poesía griega, y lo mismo ocurre con la lengua; el criterio de barbarie no tiene en este caso nada de relativo, aunque tampoco tiene nada que ver con lo universal. De hecho, es, simplemente, etnocéntrico [...]. Si esta poesía popular no hubiera tenido la suerte de parecerse al estilo anacreóntico, habría sido... bárbara.»¹⁵

¿Dónde está, pues, la fractura? ¿Dónde los rebeldes? ¿Qué se hizo de los amigos? Nada más cerrado bajo siete llaves que el actual pluralismo de las convicciones y los valores. ¡Alto a la misoginia, a la homofobia, a la xenofobia y al racismo! ¿Quién da más? Nadie. Ciertamente del dicho al

hecho hay mucho trecho, y que la época no deja de denunciar sus propios fallos respecto a ese puro ideal de manera en absoluto benevolente y sin escatimar críticas. Pero al mismo tiempo que se da golpes de pecho hasta perder el aliento, no olvida nunca que ese ideal es el suyo, que a ella le corresponde haberlo formulado y que, en la batalla emprendida contra el sectarismo o la exclusión, no tiene más guía que sí misma. La época detesta la persistencia en su interior de las actitudes de rechazo y se idolatra por detestárselas. Cuanto más negrura arroja sobre así misma, más se ensalza. Su autocrítica es también, y simultáneamente, su panegírico. O, para decirlo de otra forma, el discurso de la tolerancia generalizada, en el fondo, sólo es tolerante consigo mismo. El espíritu democrático destrona todos los modos de pensamiento anteriores o exteriores a lo que él afirma. Hoy la idea preconcebida de tolerancia respecto al otro taponan todas las fisuras a través de las que pudieran irrumpir otros lenguajes. Hannah Arendt se complacía en citar esta frase de René Char: «Nuestra herencia no ha ido precedida de ningún testamento.» Nuestra sensibilidad ante la diversidad de herencias ha hecho caducos todos los testamentos. Ningún muerto puede ya discutirnos la última palabra. De ahí que la virtuosa denuncia del etnocentrismo desemboque en su más inquietante modalidad: el etnocentrismo de lo actual. A los pensadores del reconocimiento puede muy bien aplicarse la descripción que Leo Strauss hace del *último tirano*, aquel que, al final de la Historia, habrá de reinar sobre el Estado políticamente universal y socialmente homogéneo y que se presenta a sí mismo «como la más alta autoridad filosófica, como el supremo exegeta de la única verdadera filosofía, como el ejecutor y el verdugo autorizados por la única verdadera filosofía». Y que proclama, por tanto, no perseguir a la filosofía, «sino a las falsas filosofías». ¹⁶ La tolerancia, nuestro último tirano.

En *El libro de los amores ridículos*, Milan Kundera cuenta la desventura de un maestro de escuela de una pequeña ciudad de la Bohemia comunista que corteja a una piadosa muchacha. Ante el rechazo que en nombre de Dios ésta opone a sus pretensiones, el maestro intenta ganarse su benevolencia haciéndose pasar por un hombre, si no religioso, atormentado al menos por la duda: no cree, pero sufre por no creer. No cree, pero le gustaría creer. Fracaso total: la bella sigue rechazándole. En vista de lo cual cambia de táctica y juega la carta de desbordarla en su propio terreno: reprochando a la que codicia que sólo tenga una fe tibia y puramente formal, exhibe la suya para así dar consistencia a sus quejas. Descubierto por el portero de la escuela en el momento en que se santigua ante un calvario, Edouard (así se llama el maestro) es convocado al despacho de la directora y conminado a dar una explicación. Para salvar su puesto, tiene la inteligencia de confesar su culpa, es decir, de reconocer que cree, pero que querría con igual fe no creer. Sabia confesión. Habida cuenta de que la primera pasión de los comunistas no es la violencia, sino la pedagogía, el jurado, enternecido, no deja escapar la posibilidad de proceder a la reeducación de ese paciente ejemplar: «La lucha de lo nuevo contra lo antiguo no sólo se produce entre las clases, sino en cada individuo», declara el inspector. «Y éste es el combate al que ahora asistimos en el caso de nuestro camarada. Sabe, pero su sensibilidad le lleva hacia atrás. Tenemos que ayudar al camarada para que prevalezca en él la razón.»¹⁷ Ya no hay camaradas en Bohemia. El comunismo se ha hundido y los eslóganes que antaño hacían que Edouard se doblegara hoy hacen que todo el mundo se doblegue, pero de risa. Pero sería un error sacar por ello la consecuencia de que se ha pasado página: la solicitud pedagógica sigue estando a la orden del día. Más que nunca, educar es reeducar. A los alumnos,

pero también a los profesores cuando aún continúan sumergidos en la prehistoria. La misión de las humanidades es hoy humanitaria; se trata de reparar los daños y de cuidar las heridas infligidas a todas las minorías por la cultura dominante, de corregir la imagen despectiva que se tiene de los pueblos colonizados y de los grupos sometidos, de inculcar a los beneficiarios del orden establecido el descontento respecto a sí mismos y de dar a los otros, a todas las figuras del Otro, el orgullo de ser ellos mismos. Aquéllos son deconstruidos para que éstos puedan recuperar su autoestima y reconstruirse. Se abofetea sin descanso a los descendientes de los maestros aplicando a los herederos de sus víctimas la caricia de un perpetuo ditirambo. Una caricia que puede llegar, igual que en la época de Edouard, siquiera sea de manera menos sistemática, hasta la mezcla de distintas verdades. En las escuelas del estado de Nueva York se aprende ahora que la confederación de los indios iroqueses* habría influido en los arquitectos de la Constitución de los Estados Unidos. ¿Que esta atribución parece de lo más fantasioso? No importa, responde Nathan Glazer, célebre sociólogo y espíritu ponderado, en un libro cuyo título suena a rendición: *We Are All Multiculturalists Now*. Si una creencia semejante es capaz de cambiar la imagen del *Native American*, ¿por qué frente a ella habría que preferir lo que Hannah Arendt llama «la tenacidad inflexible e irrazonable de la pura factualidad»?¹⁸ La educación persigue otros objetivos, tan fundamentales como la exactitud histórica: la elaboración de la unidad americana, la expiación simbólica de los crímenes bien reales cometidos por los colonos del Nuevo Mundo o la reducción de los antagonismos entre grupos. Por eso Nathan Glazer mues-

* Pueblo amerindio que habitaba en lo que es hoy el estado de Nueva York y políticamente constituía una confederación de diversas tribus. (*N. del T.*)

tra tanta comprensión por la película *The Liberators*, donde aparecen negros entre los liberadores de los campos de concentración alemanes. No fue ése el caso, pero lo cierto es que en el ejército de los Estados Unidos había soldados negros, y con la película se trataba de contribuir a la mejora de las muy degradadas relaciones entre los judíos y la comunidad afroamericana. «Hay que respetar la buena voluntad de los autores», concluye el sociólogo.¹⁹ Con la humillación de los opresores y la revalorización de los perseguidos bajo el punto de mira, la enseñanza multiculturalista o, como se denomina entre nosotros, ciudadana, no prepara ni a la disciplina de lo verdadero ni a una vida sensata, sino, y por todos los medios, a una *vida curada*.

Perdóneme que utilice yo también un vocabulario médico. Pero pienso que ha tenido usted una recaída. Su negativa de contempORIZAR con las diferencias me parece sintomática de la enfermedad típicamente francesa que antes ha denunciado: el universalismo abstracto. Si Arendt tiene razón al recordar la «inquietante irrealidad de la pura humanidad», y si Sartre, en 1945, la tenía también al llamar a los judíos por su nombre, tendremos que practicar e incluso celebrar el reconocimiento.

Algo hay que decir —y que Taylor, inspirándose en Herder, señala muy bien— en favor del reconocimiento. Pero el multiculturalismo no encuentra nada que decir a favor de otras formas de comunicación, y no lo encuentra *porque no las reconoce*. Para sus practicantes el objeto y el reto de todo diálogo no es nunca la búsqueda de la verdad, sino, ni más ni menos, el mutuo reconocimiento. Y de la misma manera que, llevada a su punto de incandescencia revolucionaria, la ideología francesa (en el sentido de Louis Dumont) hace «la inaudita promesa de un mundo nuevo

para un hombre renovado»,²⁰ así también la empresa multiculturalista tiende a curarnos del pasado, vacunarnos contra esa época patógena en que el tratamiento desigual de las identidades hacía estragos. Nuestro proyecto, decía Saint-Just, es hacer del hombre lo que queremos que sea. Nada es complicado, todo es político, afirma Pierre Bourdieu, y en primer lugar «los objetos y preocupaciones apartados por la tradición política como presuntamente dependientes del orden privado».²¹ La lucha contra la violencia simbólica ejercida por la familia, por la escuela y por el Estado habría de desembocar en la desaparición de la crueldad y del dolor. Con la progresiva desaparición de las relaciones de dominio, lo negativo desaparecerá de la tierra. O, como dice irónicamente Mona Ozouf, «lo que la historia mal hecha ha producido —cuerpos dolientes, almas torcidas, corazones solitarios, vidas miserables— una historia bien hecha puede corregir.»²² Mala historia amasada con el odio y marcada por la opresión. Historia bien hecha: la que la política del reconocimiento está construyendo. Nuestro tiempo no sólo piensa que todas las desgracias de la vida proceden de la historia. Junto al paciente despiece de la visión masculina, heterosexual y blanca de la realidad, cree también ser capaz de la supresión histórica de todos los infortunios de la vida. Empieza desde su más temprana edad: «*Filo y Fobo* están en un barco», dicen los nuevos inspectores. «Y a nosotros nos corresponde, tanto mediante nuestros métodos como a través de nuestros programas, nuestras reformas lingüísticas como nuestra vigilancia interpretativa, trabajar sin descanso para que finalmente sea *Fobo* quien caiga al agua. Nosotros somos los encargados de volver la institución escolar contra sí misma y contribuir a la subversión de la ortodoxia allí donde tradicionalmente se elabora y se enseña.»

¡Ay de los obstinados, ay de los que no tienen cura!



Por muy bien situados que estén, les espera una pesadilla: nadie, ni siquiera el presidente de los Estados Unidos de América, está hoy libre de las desventuras de Edouard. Como nuestro oscuro profesor de Bohemia, Bill Clinton, el hombre de quien se pensaba que era el más poderoso del mundo, se vio obligado, el 17 de agosto de 1998, a presentar excusas por su deplorable comportamiento: «En efecto», confesó en la televisión, «mantuve con la señorita Lewinsky una relación indecorosa. Cometí una gran equivocación, fue una falta de discernimiento, un fracaso personal del que soy único y exclusivo responsable.» Espantado por la obscena precisión del interrogatorio a que acababan de someterle los veintitrés miembros de la cámara de acusación popular, el ocupante de la Casa Blanca quiso también recordar, sin dejar de hacer acto de contricción, que «incluso los presidentes tienen una vida privada». Dando naturalmente por descontado la comprensión que sus palabras iban a tener en el público.

Que la tuvo, a juzgar por los resultados de los candidatos de su partido en las elecciones parlamentarias del 4 de noviembre de 1998.

Quizá, pero antes había provocado los indignados comentarios de la prensa liberal. Los periodistas más serios fueron también los más furiosos. El ver al culpable descargarse de su culpa, siquiera parcialmente, sobre sus acusadores, no les gustó nada. Como representantes de la opinión ilustrada, consideraron que la relación sexual de un presidente con una becaria («que podría ser su hija») no remitía para nada al secreto a la intimidad, sino a una relación de fuerzas cuya perpetuación ha continuado manteniendo a la humanidad en la prehistoria. Mentir para proteger su vida personal de las miradas indiscretas, como

durante siete meses hizo Bill Clinton, suponía, para una sociedad deseosa de acabar con el imperio de los prejuicios seculares, agravar la obscenidad con el perjurio.

Parece usted olvidar que fue la derecha más reaccionaria de los Estados Unidos la que, a través del fiscal independiente Kenneth Starr, se juró hacer morder el polvo a un presidente cuyas dos victorias electorales nunca había aceptado. Ante un encarnizamiento tal, Gore Vidal llegó incluso a hablar, con razón, de una conspiración de los conservadores y de los poderosos contra la soberanía popular.

No dejo de tener presente ni la desestabilización de la democracia por los muy malos perdedores ni la obstinación absolutamente increíble de una máquina judicial enloquecida por registrar todos los recovecos y repliegues de una existencia para encontrar no al autor del crimen, sino el *crimen del autor*. Pero al centrarse en la extrema derecha reaccionaria y sus maquinaciones, es usted quien olvida el papel desempeñado por la revuelta «progresista» frente a la mentira y las máscaras convencionales en la actual pasión mediática por la intimidad de quienes acaparan hoy la escena.

«En De Gaulle», le gustaba decir a Malraux, «no hay Charles.» En Bill, al contrario, no hay, o casi no hay, Clinton. Víctima de su tiempo, este hombre se le parece. Ha cedido, sin presentar combate, a la *dictadura de los nombres*, y desempeñado, sin escrúpulos, el papel de bobalicón y despreocupado. Ha dado por bueno que la política sea cada vez menos una actividad basada en la preocupación por el mundo, y se convierta cada vez más en exhibición de uno mismo. Ha abrazado, mejor que todos sus rivales, la tendencia democrática a disolver lo público en lo privado y la continuidad histórica en las anécdotas personales. Cuando el Congreso de los Estados Unidos tomó la decisión de di-

fundir en la red las aventuras de Bill y Monica y hacer público el testimonio del presidente ante sus jueces, se dobló ciertamente un cabo: la pantalla se convirtió en el espacio de la confesión, el kitsch se hizo salacidad, el sentimentalismo moralizador se desplegó en forma de compunción pornográfica. Pero esta indiscreción final y este mortal atentado a todos los secretos no son tampoco imputables al espíritu de la reacción. Con su inflexible voluntad de colocar las costumbres bajo la férula del derecho y su codificación obsesiva de los menores tocamientos, las minorías en lucha han preparado el terreno a los ultras de la mayoría moral. La América afortunada, gazmoña y puritana, no habría podido concentrar sus ataques sobre las costumbres disolutas del jefe del ejecutivo ni arrancar los detalles más crudos de sus jugueteos amorosos a su oscuridad natural, si la América emancipada, en nombre mismo de la liberación sexual, no hubiera derribado el muro que separaba los asuntos comunes de la vida privada. Quienes trataron el pudor como un vestigio del pasado, incluso como una patología, quienes estruendosamente dieron entrada en las alcobas a la política y llevaron su furor vengativo hasta *la puesta en observación de los fantasmas*, no fueron los temibles enemigos del placer carnal, sino los resueltos adversarios de todas las formas de dominación. Es la derecha moderna del saber y no el antiguo odio por el pecado la que ha llevado la cama al estrado. El *outing*, ese chantaje ejercido sobre los hombres públicos gays para que reconozcan su diferencia, es una invención hecha en nombre de la Ilustración y para combatir la hipocresía burguesa. La ley sobre el acoso sexual, que permite a cualquiera arruinar la vida o la reputación de cualquiera, no se ha promulgado sólo para sancionar los abusos de poder, sino para introducir la claridad democrática. En suma, lo que nos está convirtiendo en *huerfános de la noche* es la lucha contra el oscurantismo. La

luz del día a perpetuidad: tal es la pena impuesta al género humano por los cruzados del igualitarismo radical.

«¿Cómo la ha tratado?», pregunta, con la mayor seriedad, la célebre feminista norteamericana Camille Paglia en *Libération*, periódico francés conocido por su audacia transgresora y su combate contra todas las prohibiciones. Y ésta es su respuesta: «Por lo que se ve, ella no habría recibido de él ninguna gratificación sexual a cambio de sus favores puesto que él no quería hacer nada contra su mujer, Hillary. No es una relación sexual, se trata de un servicio realizado al presidente, una relación servil por la cual hubiera debido por lo menos ser remunerada con un status, vacaciones, comidas. La ha tratado como a un trozo de carne. Un trato que constituye una deshonrosa degradación para el centro histórico de la presidencia. Esto es lo verdaderamente escandaloso.»²³ Un «escándalo» —desmentido por los numerosos regalos del presidente a la becaria— que los inquebrantables golpistas de la extrema derecha han querido aprovechar para utilizarlo en la rehabilitación de la familia y de los valores tradicionales. Sin ningún éxito, por lo demás, en ese sentido. Hasta tal punto es cierto que, para nuestro tiempo, los únicos extravíos y los únicos pecados sin remisión posible son las ofensas cometidas contra la visión moderna del hombre y el mundo.

Unas ofensas cuya denuncia hace hoy las veces de una ética de la discusión. Pues con la política del reconocimiento, lo que puebla el espacio público no son ya las convicciones, sino las identidades. Ahora bien, mientras que las convicciones *se argumentan*, las identidades *se afirman* y son irrefutables. Hay, sí, razonamientos mejores que otros, opiniones más justas o más convincentes, pero no hay, en cambio, mejor identidad. Impugnar la validez de una reivindicación identitaria es poner en tela del juicio el ser mismo de quien la expresa, atentar, por tanto, a su huma-

nidad. O matrimonio gay u homofobia, o reconocimiento o delito: implacable alternativa que aleja del debate cualquier otra disposición de ánimo que no sea la del odio. Según un esquema típico de ese siglo de intolerancia del que pretende librarnos, el multiculturalismo anuncia el idilio y asilvestra las relaciones humanas. Con el enemigo del progreso no se delibera: se le insulta o se le procesa. En suma, ocurre en las sociedades pluralistas de hoy lo mismo que ocurría en la sociedad –dogmática– en que vivía Edouard. Así, lo que en la batalla sin cuartel entre los titulares de una sensibilidad avanzada y los insensibles –los malos, los retrógados, esos que quieren perpetuar la opresión de ayer en el mundo de mañana– se dirime es el presente.

Hasta hace poco, la memoria combatía aún esta hegemonía del imperativo de modernidad sobre el hombre moderno: hoy, ha cambiado de campo y, en efecto, sólo se invoca a propósito de las grandes matanzas.

Invocación que ahora usted recoge y hace suya...

Ante lo que Camus llamaba el «asesinato lógico», hay que hacer lo posible y lo imposible para que el pasmo y el espanto duren. Aunque cambiemos de milenio, las atrocidades del siglo XX deben permanecer inscritas en la conciencia colectiva. El desastre de nuestra civilización no puede ser un objeto histórico como otro cualquiera. Y lo preocupante no es por eso, en ningún caso, el ejercicio de ese deber del recuerdo, sino que la memoria, en beneficio exclusivo de aquella exhortación, olvide todos los demás deberes y, convertida en pura recensión de catástrofes, haya desertado totalmente de la celebración o la alabanza. Es bueno que el horror que se aleja nos siga afectando, pero funesto que la veneración desaparezca de nuestra práctica del recuerdo. Y ocurre que la actual obsesión por el pasado

no deja sitio alguno al concepto de clásico, es decir, a la idea de que hay obras que resisten el paso de la historia y que, con palabras de Merleau-Ponty, son reconocibles en cuanto que «los hechos nuevos que acaecen no están nunca de forma total fuera de su competencia». ²⁴ Cómplice a partir de ahora del historicismo, la memoria refuerza en nosotros la idea de que la humanidad está aún por venir porque el mal que la atormenta es todo él resultante de la opresión. Antaño, el arte nos vinculaba con las épocas lejanas. Al afirmarse como portadora no de una fidelidad sino de una promesa, al desvalorizar lo de antes en beneficio del todavía-no, la civilización moderna llevó a cabo, ciertamente, una completa inversión de la relación que, hasta entonces, habían instaurado todas las sociedades entre los vivos y los muertos. Pero había la belleza de las obras, eso que Malraux llama «la herencia y la nobleza del mundo», para testimoniar que *ya existía* la humanidad del hombre. Ciertamente que se decía, con Bacon, que «la Verdad es hija del Tiempo, no de la Autoridad», que se contaba con el futuro, se desalojaba a los antiguos de su posición dominante para no ver en ellos más que niños que balbucean, debutantes sin experiencia. No importa: por muy fuertemente que se grabara en los espíritus, la idea de progreso no era motivo para conceder vacaciones definitivas al pasado, pues éste aparecía habitado por ilustres sombras y pensamientos vivos. Y cuando Marx explicaba la persistencia de nuestro gusto por la Grecia antigua a través del placer de seguir en contacto con la infancia histórica de la humanidad, su puerilidad hacía sonreír. Porque, entonces, la modernidad no era más que *moderna*. Una parte de ella iba hacia adelante, y otra hacia atrás. Orfeo coexistía aún con Prometeo.

Mientras que para el hombre de ciencia el tiempo traza una curva positiva, para «el hombre de las palabras, el cantor, se vuelve hacia el tesoro de las sombras queridas», ²⁵ es-

cribe con justeza George Steiner. Las palabras que emplea son más antiguas que él. El pasado habita su lengua. Tal es la significación de Eurídice, y nosotros la hemos perdido.



El moralismo se impone allí donde el cientificismo había fracasado. Modernos, nada más que modernos, hemos puesto fin a nuestra claudicación. El *aún no ha llegado* ha dado cuenta del *ya-existía*. Creados por un siglo monstruoso, un siglo que ha visto el despliegue de todos los colores de la intolerancia y su libre devenir, nos preparamos para el advenimiento de una sociedad reconciliada en la que, para no lesionar a nadie, no volverá a decirse ya «derechos del hombre», sino «derechos humanos». Hablamos una nueva lengua, una *love-lengua* enjabelgada, irreprochable, clara y transparente como el agua cristalina, deseosa de hacer justicia a todos, despojada de las palabras que ofenden, expurgada de todo sexismo. Y cuando convocamos a nuestros antepasados, es para leerlos bajo el prisma del delito y, salvo algunas excepciones, para reflexionar sobre su desgracia. Convencidos de haber identificado el origen de la maldad y conocer ya el camino del Bien, sometemos a interrogatorio al sospechoso imaginario de los muertos ilustres, les preguntamos sobre sus relaciones con el otro, hostigamos sus inclinaciones no igualitarias, descubrimos todos los puntos ciegos de sus discursos. «Nuestro pensamiento», decía Alain, «no es más que una continua conmemoración.»²⁶ ¿Y qué otra cosa puede conmemorar la cultura sino una grande, una inmensa negrura aquí y allá agujereada por relámpagos premonitorios? El pretérito imperfecto revela al traumatizado presente sus terribles lagunas y sus demasiado raras anticipaciones. El clima actual de remordimiento exhala más fatuidad que humildad. En efecto, nuestra manera de honrar el deber de recordar nos libera, y mucho mejor que la amnesia lo haría, de toda deuda respecto a los hombres antiguos.

Pero para que haya una deuda es necesario que los hombres antiguos tengan autoridad sobre nosotros; ahora bien, para esos modernos que efectivamente somos la verdad no sólo es hija del tiempo, sino también de la libertad. ¿No sustituye acaso la modernidad, en todos los ámbitos, el argumento de autoridad por el principio del libre examen?

«Estamos obligados a vivir con los libros. Pero la vida es demasiado corta para vivir con otra cosa que no sea los grandes libros»,²⁷ dice Leo Strauss. Si el conjunto de esos libros formara un canon, según expresión usual en los Estados Unidos, su objeción resultaría pertinente. En efecto, la palabra «canon» procede de la teología, dentro de la cual designa el catálogo oficial de los santos a quienes la Iglesia rinde culto público, o, también, la lista de los libros de la Biblia reconocidos por la autoridad eclesiástica como auténticos e inspirados. ¿Qué hacer, pues, ante una deferencia obligatoria, sino sacudirnos su yugo? La autoridad del arte procede de otro paradigma muy distinto. Las obras bellas no obligan, sino que alimentan nuestra inteligencia. Poner a un alma joven, sin preguntarle su opinión, en contacto con el tesoro amasado durante siglos por el alma humana, no constituye violencia alguna sobre ella, sino, al contrario, como dice Simone Weil, significa despertarla al pensamiento. Nada hay de gratuito en esta aserción: hoy podemos valorar lo que se pierde con el abandono de Eurídice. Emancipado de la gran herencia trágica, cómica y novelesca, el pensamiento no sabe ya problematizar la vida. No sabe tampoco iluminar las contradicciones, explorar las paradojas, seguir las tortuosidades, captar los matices. Ni hacer justicia a la ambigüedad de los seres ni a la indecidibilidad de los comportamientos. Espectacularmente abierto a las diferencias, pero definitivamente cerrado a las aporías, sólo es capaz, el pobre, de blandir triunfalmente la *solución del problema humano*. Como

exergo a una de sus obras de filosofía moral, Iris Murdoch cita esta frase de Paul Valéry: «Una dificultad es una luz. Una dificultad insuperable es un sol.»²⁸ Al contrario, la moral contemporánea nos sumerge en la bruma sentimental de la dificultad definitivamente superada. Como el marxismo de la gran época, el pluralismo de las identidades y de las preferencias constituye el enigma resuelto de la historia y él mismo se conoce como tal apoteosis. Y por eso Panurgo no hace ya reír. «El humor consiste en poner entre paréntesis la seriedad del presente»,²⁹ escribe el teólogo Karl Barth. ¿Poner tal vez entre paréntesis la lucha por el reconocimiento del hombre (y de la mujer) por el hombre? Nuestros terapeutas del alma no sólo consideran esta idea escandalosa, sino que les resulta también uno de los síntomas más graves de esa enfermedad humana que han decidido curar.

Pero, aun admitiendo la existencia de doctores Fola-mour del amor, lo cierto es que esas enfermedades están ahí, que remiten a la política y que hay que enfrentarse a ellas. Ante el racismo, el acoso sexual, la opresión de las mujeres, el maltrato en la familia o la homofobia, uno no puede quedarse cruzado de brazos.*

El sentido del respeto a la vida privada consiste, efectivamente, en limitar la acción del poder sobre los individuos y no en garantizar la impunidad de la violencia o la tiranía individuales. Pero ¿se trata, en este caso, de eso? Hegel, director del instituto de Nuremberg de 1808 a 1816, justificaba en estos términos el lugar atribuido por la enseñanza moderna a los autores de la antigüedad: «Lo que resulta de-

* Alusión al film de Stanley Kubrick *Dr. Strangelove or How I Learned to Stop Worrying and Love the Bomb*, de 1964 y proyectada en Francia con el título de *Docteur Folamour* (versión en español: *¿Teléfono rojo? Volamos hacia Moscú*). (N. del T.)

seable es inversamente proporcional a la proximidad en que se encuentra y que lo vincula a nosotros. La juventud imagina como una gran suerte la posibilidad de dejar su casa e irse a vivir, como Robinson, a una lejana isla.»³⁰ Y el mismo Hegel, que ve en la Historia la realización de la Razón, se niega a dar todo el pasado por caduco y abandonar a sus alumnos al único imperativo de vivir con su tiempo. El historicismo no elimina en él la idea clásica de una conversación de los vivos con los muertos. Y lo que descubre en los antiguos no es el origen o fundamento de lo que somos, sino la alteridad; no nuestra identidad primera, sino la distancia entre ellos y nosotros. Lo mismo estiman nuestros actuales pedagogos. Pero extraen de ello la lección contraria. Lejos de compartir con Hegel la idea de la necesidad de «buscar lo profundo en primer lugar en la figura del alejamiento»,³¹ se esfuerzan por colmar el alejamiento entre la cultura escolar y el mundo de los jóvenes. He aquí lo que puede leerse, en un informe enviado en 1992 al Ministerio francés de Educación, respecto a la dificultad cada vez mayor de lograr que *Fedra* se lea en los institutos: «Ni el nombre de Racine, ni sus versos bastan para crear cierto respeto en torno a su figura. Parece que los alumnos no comprenden en absoluto lo que esa obra plantea. El profesor deberá buscar —y no sólo a través de sus recuerdos personales o de aprendizaje profesional— los textos que, hoy, son significantes.»³² ¿Por qué obstinarse en comentar en clase una tirada de versos en la que Fedra declara su apasionado amor a Hipólito, so capa de una evocación amorosa de Teseo? ¿Qué hay de trágico, en nuestra época, en el amor de una mujer madura por su hijastro mayor de edad? Con los clásicos, en general ocurre como para Hegel con los antiguos: están lejos de nosotros. De ahí que se aconseje vivamente a los profesores elegir un *soporte* menos ingrato. Ciertamente que la época en que la institución escolar, con sus mapas, sus viejos libros

y su encerado, hacía posible que los alumnos vieran más allá de los límites de su barrio, ha caducado ya. No es ahora la escuela, sino la pantalla, lo que libera a la humanidad del dominio de lo local; no es el profesor, es el presentador quien dice hoy a los niños: «He aquí el mundo» y priva de esta forma a la enseñanza de los prestigios de la evasión o de la aventura. Puesto que la realidad, como las pizzas, se entrega a domicilio, los jóvenes dejan ya de considerar una suerte, para concebirla como una penosa tarea, el irse un día de la casa familiar. Y de ahí que tiendan a rechazar el «sufriamiento consistente en ocuparse de algo no inmediato, ajeno, de algo que pertenezca al recuerdo, a la memoria y al pensamiento».³³ En la hora, efectivamente, de lo extranjero inmediato y del nivelamiento planetario, la cosa no merece la pena.

Es justo en el momento en que la cultura clásica se aleja de nosotros de forma irremediable cuando el pensamiento crítico decide precisamente prescribirnos el distanciamiento respecto a ella. Es en el momento en que la relación de fuerzas le es desfavorable cuando justamente esa dominación es denunciada en todas partes. En fin, es en el momento en que su alteridad resulta ya para nosotros un estorbo o un peso cuando se nos prescribe que sólo veamos en ella nuestro signo particular. La distancia se ha disfrazado así de afiliación y la colaboración con las inevitables circunstancias de saludable toma de conciencia. Bajo la cobertura de un antirracismo obsesivo y totalmente ideológico, la pedagogía moderna declara la guerra a la extranjería. Puesto que se bautiza como nuestro todo lo que es otro —otro que el *hic et nunc*, otro que la moda, otro que la red—, todo lo que verdaderamente es nuestro, lo que realmente nos es próximo, familiar, cotidiano —como el *rap* o los «problemas de la sociedad»— puede hacer, en nombre del Otro, su entrada moral en la escuela.

Y el mismo guión en lo que se refiere a la lengua. En efecto, no sólo es la libertad de expresión lo que se invoca en Francia contra la defensa del francés: es el Otro y nuestra obligación respecto a él. La voluntad de codificar o reglamentar una misma manera de leer y la política de restricción de los flujos migratorios expresarían una semejante crispación identitaria, una misma obsesión ante la impureza. La xenofobia comenzaría por la gramática. La purificación lingüística prefiguraría la limpieza étnica. La expulsión de palabras extranjeras anunciaría los pogromos; seamos pues acogedores con todos los nombres, propios o comunes, de consonancia extranjera. Mas ¿que es lo que hoy es extranjero e incluso extraño? Es «apoyar» al equipo de fútbol propio en lugar de ser su «supporter», «impulsar» o «estimular» las ventas en vez de hablar de «boosters», decir «bolsa de aire» en lugar de «Airbag» o escribir incluso «música» y no «music», «disco» y no «disc», «modelo» y no «model», «patrocinador» y no «sponsor», en suma, no expresarse en la lengua de los aeropuertos y la televisión

«¿Cómo se aprende una lengua?», pregunta Alain. «Por las frases más densas, más ricas, más profundas y no por las necesidades de un manual de conversación.»³⁴ Habitadas por la elegancia, esas frases son hoy herméticas, inaccesibles. Desesperantes por su alteridad, no dicen ya nada a los jóvenes lectores o auditores. La fosa entre el mundo del que esas frases dan fe y la aldea planetaria se ahonda cada vez más. Por eso el precepto de Alain se ha ido abandonando progresivamente. Salvo testarudas y mal vistas excepciones, la escuela no enseña la lengua *a través de* la literatura sino *en* el idioma de la aldea.

Quizá no pueda hacerlo de otra forma. Para sobrevivir y, bien que mal, cumplir su misión, tiene que tener en cuenta las evoluciones de la sociedad.

El problema es que renuncia con entusiasmo, alegremente, como si se tratara de optar por la buena causa, y no por desánimo. Las motivaciones del cambio no son sólo pragmáticas, como hemos visto anteriormente, son sobre todo morales: al permitir así que la agresión técnica contra la lengua natural continúe haciendo estragos, los nuevos educadores están encantados consigo mismos de poner en práctica en todas partes una ética de la hospitalidad. Superchería total puesto que aquello a que se da libre curso, a modo de amor a lo extranjero, es la alergia a la desaldeanización y la execración de la grandeza. No sabemos, escribe Charles Taylor en su libro sobre el multiculturalismo, «si todas las culturas humanas que han animado sociedades enteras durante períodos considerables tienen algo importante que decir a todos los seres humanos».³⁵ No lo sabemos, pero, añade Taylor, debemos suponerlo. Una presunción de valor que opone a la observación efectivamente odiosa (aunque seguramente apócrifa) de Saul Bellow: «Cuando los zulúes produzcan un Tolstói, lo leeremos.» Respondiendo a Taylor, la filósofa norteamericana Susan Wolf imagina a Bellow convencido de este argumento. Le echa entonces una honorable reprimenda y, ante sus colegas y alumnos de la Universidad de Chicago, concede que sea posible la existencia de obras de arte fuera de su área de civilización. En vista de lo cual, debidamente taylorizado, el novelista no tiene inconveniente en afirmar que si Tolstói y los demás varones blancos, ilustres y muertos, no constituyen forzosamente lo mejor que esa cultura mundial puede ofrecer, representan al menos las obras maestras de nuestro mundo, de nuestra cultura, lo que es ya suficiente para justificar el lugar central que ocupan en nuestros cursos. Al actuar de esta forma, dice Susan Wolf, el nuevo Bellow, el Bellow regenerado seguiría todavía insultando a los miembros no europeos y no blancos de su auditorio. Así

pues, la filósofa ruega tanto a Taylor como a Bellow que hagan un esfuerzo más para ser verdaderamente respetuosos. Y el autor del informe francés sobre los jóvenes y la lectura antes citado dirige esta misma exhortación transatlántica a todos los profesores demasiado pagados de su asignatura y demasiado apegados a la tradición de la que proceden. Como es el caso de esta profesora que hace comentar a sus alumnos el poema de Victor Hugo, *Mors*:

He visto a esa segadora, estaba en sus campos.
Marchaba a grandes pasos segando y cosechando,
negro esqueleto que filtraba el crepúsculo.
En esa sombra donde parecería que todo tiembla y recula,
el hombre seguía con la mirada los resplandores de la hoz.
Y los triunfadores, bajo los arcos triunfales
caían; de Babilonia desierto hacía,
en cadalso convertía al trono y al cadalso entronizaba,
en estiércol mudaba las rosas, en pájaros los niños,
en ceniza el oro, y en arroyos los ojos de las madres.

«Explicado por los alumnos», nos dice esta profesora en el libro que ha dedicado a su experiencia como tal, «en esto se convierte el texto de Victor Hugo: la segadora es una máquina recolectora-trilladora como demuestra el hecho de que esté en el campo. Variante: es una pequeña esclava negra trabajando sin respiro en un campo de algodón mientras el amo la mira. Así pues, el texto sería un himno a la liberación de la mujer o de los pueblos. Victor Hugo expresa en su poema la preocupación ecológica, y son unos versos muy bonitos.»³⁶ En lugar de preguntarse sobre la terrorífica aptitud de la propaganda ciudadana para transformar en canto los derechos del hombre el patrimonio filosófico y político de todos los mundos del hombre, el informe estigmatiza con acritud la decepción y el desánimo de la profesora;

en lugar de plantear la cuestión de saber por qué la apología del intercambio intercultural reduce la cultura a un inalterable monólogo, increpa a quien todavía osa protestar contra semejante reducción: «Leyendo a Corinne Bouchard», dice, «se piensa en el malestar de los desolados misioneros ante su falta de éxito cuando llevan a los “negritos” la palabra de Dios que puede abrirles las puertas del paraíso.»³⁷ Con lo que se ruega encarecidamente a los profesores que superen su racismo cultural. No seáis como Bellow, se les conmina, que para respetar a los zulúes espera que llegue el momento en que salga de ellos un Tolstói. Romped, por amor a los hombres (ya que no ¡por amor de Dios!), con la enseñanza del desprecio y no esperéis por tanto, para respetar a vuestros alumnos, a que éstos hayan asimilado la sutileza de Racine o la poesía de Victor Hugo...

So capa de combatir el prejuicio y el desconocimiento, es la *admiración* lo que ese *respeto* combate. En nuestro tiempo se respeta todo, para no tener ya nada que admirar. En consideración a lo universal se echa por la borda la supremacía de algunos particulares. Se monta contra la autoridad el implacablemente simpático dispositivo de la comunicación y el diálogo, cualquiera que sea el tema de que se trate. Así, los autores consagrados no son para sus herederos espejo, sino fardo. La grandeza de los muertos no engrandece a los vivos, al contrario, aplasta con su abrumadora perfección las insignificantes existencias de éstos. Que no se ven con ella glorificados, sino mortificados, como en un momento de ebriedad confiesa uno de los personajes de la novela de Kundera *La inmortalidad*: «Europa ha reducido a Europa a cincuenta obras geniales que nunca ha comprendido. Daos cuenta de esta escandalosa desigualdad: millones de europeos que nada representan frente a cincuenta nombres que representan todo. La desigualdad de las clases es una bagatela comparada con esta desigualdad metafísica

que convierte a los unos en granos de arena mientras reviste solemnemente a los otros con el sentido del ser.»³⁸

Ha sonado al fin la hora de la revancha. El hombre europeo parece en estos momentos decidido a acabar con esa humillación que la cultura le inflige. Puesto que la razón es para él lo mejor repartido en el mundo, no encuentra ningún motivo para no alienar la suya y aceptar una influencia extranjera. Tras cualquier eminencia, él se huele un abuso de poder y no conoce actividad más recomendable —ni más dulce placer— que la de desacralizar los ídolos. Atento a no excluir, se vanagloria de proscribir las prácticas discriminatorias cuando en realidad suprime las articulaciones indispensables para la vida del espíritu. Orgulloso de no aceptar yugos, ahoga todo lo que sobresalga en la igual dignidad de los gustos, las creencias o los deseos. Ninguna jerarquía es para él merecedora de gracia. Ningún ascendiente resiste a su maximalismo igualitario. «Cuando el hombre que vive en los países democráticos se compara individualmente con todos quienes le rodean, se siente orgulloso de ser igual que ellos»,³⁹ decía ya Tocqueville. Y ese subjetivismo, antaño amenazado por la piedad clásica respecto a los hombres antiguos o por la cuestión romántica de la deuda que tendríamos con nuestros ancestros, callados hoy los difuntos, se ha impuesto sin rival en el alma moderna. Remitan a una historia local o a la cultura mundial, los desaparecidos han perdido hoy toda aura o ascendiente. Desactivados, inofensivos, han dejado ya de intimidar a sus legatarios. No son ya los maestros a imitar, consultar, superar o combatir, sino los alumnos de la escuela contemporánea del vivir juntos.

En todo caso, ¿no habría que calificar como romántica la rehabilitación de las comunidades de pertenencia y de las identidades particulares llevada a cabo por el multiculturalis-

mo? Y, desde la agresión de Croacia y de Bosnia-Herzegovina, ¿no se inscribe acaso usted mismo, con su defensa de las pequeñas naciones, en esa misma línea?

Con William Blake, en nombre de la «santidad de lo particular» los románticos se sublevaban contra la impersonalidad del hombre en-sí y la uniformización del mundo. Con lo que Victor Segalen denominaba la «estética de lo diverso», impartían una lección de belleza. Con la afirmación de Schlegel de que «el universo es vasto y todo en él encuentra su lugar», recusaban el esterilizante academicismo de las Bellas Letras esforzándose en ampliar el campo de lo reverenciable. Nosotros no estamos ya en esto. Nada menos romántico que la edad democrática de las identidades. Lo que para nuestra modernidad tardía resulta insoportable no es la nivelación, sino la verticalidad. No es la estrechez de gusto lo que la encabrita, sino la existencia misma de criterios. A los multiculturalistas no les preocupa en absoluto sustraer las cualidades y los colores de la realidad sensible a la gris monotonía de la abstracción racional; constituyen la vanguardia de un mundo donde, puesto que jerarquía equivale a opresión, todas las formas y todas las distinciones heredadas son atacadas sin descanso. Dicho con otras palabras, los apóstoles contemporáneos de la diversidad sirven celosamente al ideal de la homogeneidad. Al invocar el derecho a la diferencia sólo para abatir las disimetrías, se convierten en los militantes obstinados de la indiferenciación. No es en absoluto razonable que se les reproche la balcanización del mundo, puesto que lo que ellos defienden no es la pluralidad contra la uniformidad, sino la igualdad frente a la trascendencia. No iluminan, sino aplanan. Lejos de introducir una nueva estética, sermonean a la belleza y ese sermón les sirve de coartada. En efecto, su escrupulosa hospitalidad camufla venenosas intenciones. La

política del reconocimiento les permite recortar todo lo que sobresale. Su resentimiento prospera a la sombra de lo Otro y del homenaje que, día tras día, se le rinde. Nietzsche lo había entendido bien: «Parecen entusiastas pero lo que arde en ellos no es el corazón, es la venganza.»⁴⁰

¿Tendríamos entonces que ser nietzscheanos?

No, porque si es cierto que la descripción de las «tarántulas ávidas de secreta venganza» y de ese último hombre que «todo lo empequeñece»⁴¹ se adecua perfectamente al espíritu terapéutico de la época actual, Nietzsche cae también en el *páthos* de la Anunciación. Ciertamente que el superhombre nietzscheano no tiene nada de Guía, ni de Führer, ni de Superman. Pero, al profetizar su llegada, Zarathustra, como el terapeuta, afirma que la verdadera humanidad está aún por llegar. Contra la *invención* del hombre, es preciso, como dice Hans Jonas, defender obstinadamente la idea de que el hombre está aún por *descubrir* y de que el pasado ha de ayudarnos en ese descubrimiento. No se trata, pues, de ser nietzscheano, sino de acudir a esa *cita* y no equivocarse de batalla.

Durante la mayor parte del siglo XX, la democracia ha sido combatida por enemigos feroces y tanto más temibles cuanto que creían identificarse con el movimiento de la historia universal. Una buena razón para olvidar la cuestión que atormentaba, sí, a Nietzsche, pero también a James o a Tocqueville, sin que en el caso de éstos signifique que quisieran acabar con el antiguo hombre: en una sociedad donde el principio democrático se desencadena hasta querer regirlo todo, ¿qué queda de la grandeza, de la admiración y de todo lo que da valor a la vida? Una pregunta que hoy resurge. ¿Seremos tan morales como para no contestarla?

INTRODUCCIÓN

1. Béatrice Berlowitz, Vladimir Jankélévitch, *Quelque part dans l'inachevé*, Gallimard, 1978, pág. 9.

2. *La liebre y la tortuga*, cuento de Grimm comentado por Heidegger en *Questions I*, Gallimard, 1968, pág. 297.

I. ENEMIGOS Y DEMONIOS

1. *Le Débat*, Gallimard, n.º 27, noviembre de 1983, págs. 3-22.

2. Vassili Grossman, *Tout passe*, Le Livre de Poche, «Biblio», 1993, pág. 216.

3. Citado en Henry Kissinger, *Diplomatie*, Fayard, 1996, pág. 128. (Traducción castellana: *Diplomacia*, Barcelona, Ediciones B, 1998.)

4. Milan Kundera, «Un Occident kidnappé, la tragédie de l'Europe centrale», *Le Débat*, n.º 27, 1983, pág. 10.

5. *Id.*, *ibid.*, pág. 15.

6. *Id.*, *ibid.*

7. *Id.*, *ibid.*

8. Dezsö Kosztolanyi, *L'étranger et la mort*, In Fine, pág. 112.

9. *Íd., ibíd.*, pág. 121.
10. *Íd., ibíd.*, 112.
11. *Íd., ibíd.*, 113.
12. *Íd., ibíd.*, 110.
13. *Íd., ibíd.*, 109.
14. *Íd., ibíd.*, Véase Swift, *Voyages de Gulliver*, Gallimard, «Folio», págs.-194-220.
15. Kosztolanyi, *op. cit.*, pág. 120.
16. Citado en Kissinger, *op. cit.*, pág. 269.
17. Citado (y sutilmente comentado) por Emmanuel Terray, en *Munich, un anniversaire oublié*, Seuil, Le Genre humain, otoño de 1988, págs. 65-79.
18. Bernard Lazare, *Le fumier de Job*, Circé, 1990, pág. 28.
19. Milan Kundera, *art. cit.*, pág. 15.
20. Simon Doubnov, *Lettres sur le judaïsme ancien et nouveau*, Cerf, 1989, pág. 150.
21. Milan Kundera, *art. cit.*, pág. 11.
22. Milan Kundera, introducción a Drago Jancar, «L'identité d'un petit peuple; les Slovénes en Europe centrale», en *Le Messenger européen*, n.º 3, 1989, POL, pág. 220.
23. Czeslaw Milosz, *Une autre Europe*, Gallimard, 1964, pág. 148. (Traducción castellana: *Otra Europa*, Barcelona, Tusquets, 1981.)
24. Mario Vargas Llosa, *Les enjeux de la liberté*, Gallimard, 1997, pág. 354. (Edición original: *Desafíos a la libertad*, Madrid, El País-Aguilar, 1994.)
25. Samuel P. Huntington, *Le choc des civilisations*, Odile Jacob, 1997, pág. 81. (Traducción castellana: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 1997.)
26. *Íd., ibíd.*, págs. 81-82.
27. Gilles Kepel, *La revanche de Dieu*, Seuil, 1991, pág. 260. (Traducción castellana: *La revancha de Dios: cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1995.)
28. Ludvik Vaculik, «Mon Europe» (traducido por Milan Kundera), en *Le Messenger européen*, n.º 3, pág. 253.

29. Leszek Kolakowski, *Le village introuvable*, Complexe, 1986, pág. 107.
30. Samuel P. Huntington, *op. cit.*, pág. 351.
31. Leo Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique?*, PUF, 1992, pág. 40. (Traducción castellana: *Qué es filosofía política*, Madrid, Guadarrama, 1970.)
32. Étienne Balibar, *Penser l'Europe à ses frontières*, L'Aube, 1993, págs. 95-96.
33. Maurice Barrès, *La terre et les morts*, citado por Raoul Girardet, *Le nationalisme français*, antología, 1871-1914, pág. 187.
34. Czeslaw Milosz, *La pensée captive*, ensayo sobre las logocracias populares, Gallimard, 1953, pág. 305. (Traducción castellana: *El pensamiento cautivo*, Barcelona, Tusquets, 1981.)
35. Citado por Michel Winock, *Le siècle des intellectuels*, Seuil, 1997, pág. 181.
36. Patrice Canivez, «La France ambiguë; des paroles et des actes», en *Dernière guerre balkanique?*, bajo la dirección del capitán general Jean Cot, L'Harmattan, 1996, pág. 186.
37. Michael Walzer, *Traité sur la tolérance*, Gallimard, 1997, pág. 41. (Traducción castellana: *Sobre la tolerancia*, Barcelona, Paidós, 1998.)
38. Robert Legros, «Nation et démocratie», en *Le Messager européen*, n.º 6, Gallimard, pág. 23.
39. Hannah Arendt, *Essai sur la Révolution*, Gallimard, 1967, pág. 133. (Traducción castellana: *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 1998.)
40. Bernard Henri-Lévy, *Le Point*, 20 de junio de 1998.
41. La frase es de Ivo Andric, que la emplea referida a otra guerra y otro puente: *Le pont sur la Drina*, Le Livre de Poche, 1997, pág. 368 (en una nueva y magnífica traducción de Pascal Delpéch). (Traducción castellana: *Un puente sobre el Drina*, Barcelona, Plaza & Janés, 2000.)
42. Istvan Bibó, *Misère des petits États d'Europe de l'Est*, L'Harmattan, 1986, págs. 161-162.
43. *Id.*, *ibid.*, pág. 162.
44. *Id.*, *ibid.*, págs. 162-163.

45. Charles Péguy, *De Jean Coste*, en Obras completas en prosa, tomo I, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1987, pág. 1017.

46. *Id.*, *ibid.*

47. Istvan Bibó, *op. cit.*, pág. 166.

48. Albert Thibaudet, «La campagne avec Thucydide», en *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, Laffont, «Bouquins», 1990, pág. 138.

49. Milan Kundera, *Les testaments trahis*, Gallimard, 1993, págs. 226-227. (Traducción castellana: *Los testamentos traicionados*, Barcelona, Tusquets, 1994.)

50. Istvan Bibó, *op. cit.*, pág. 157.

51. *Id.*, *ibid.*, págs. 181-182.

52. Eric Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1870*, Gallimard, 1992, pág. 46.

II. EL OLVIDO DEL PRESENTE

1. Hannah Arendt, Kurt Blumenfeld, *Correspondance 1933-1963*, prólogo de Martine Leibovici, Desclée de Brouwer, 1998, pág. 13.

2. Raymond Aron, «De Gaulle, Israël et les Juifs», en *Essais sur la condition juive contemporaine*, De Fallois, 1989, pág. 62.

3. J.-L. Talmon, «La patrie en danger, lettre ouverte à M. Begin», en *Le Débat*, n.º 11, abril de 1981, pág. 58.

4. Emmanuel Levinas, *Difficulté liberté*, Albin Michel, 1983, pág. 40.

5. Fichte, *Considérations sur la Révolution française*, Payot, 1974, pág. 161.

6. Kurt Blumenfeld, *op. cit.*, pág. 101.

7. Emmanuel Levinas, *Liberté et commandement*, Fata Morgana, 1994, pág. 38.

8. Maurice Agulhon, *Histoire vagabonde*, tomo III, Gallimard, 1996, pág. 252.

9. Ilan Greilsammer, *La nouvelle histoire d'Israël*, Gallimard, 1988, pág. 194.

10. Benny Morris, citado en Dominique Vidal, *Le péché originel d'Israël, l'expulsion des Palestiniens, revisitée par les nouveaux historiens israéliens*, L'Atelier, 1988, págs. 191-192.

11. Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Gallimard, 1986, pág. 224.

12. Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1971, pág. 204. (Traducción castellana: *Totalidad e infinito, ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1987.)

13. Ilan Greilsammer, *op. cit.*, pág. 514.

14. Citado en Martine Leibovici, *Hannah Arendt, une Juive*, Desclée de Brouwer, 1998, pág. 123.

15. Vladimir Jankélévitch, *Le pardon*, Aubier, 1967, pág. 74. (Traducción castellana: *El perdón*, Barcelona, Seix Barral, 1999.)

16. Hannah Arendt, *La tradition cachée*, Christian Bourgois, 1987, pág. 242.

17. François Furet, Ernst Nolte, *Fascisme et communisme*, Plon, 1998, p. 37. (Traducción castellana: *Fascismo y comunismo*, Madrid, Alianza, 1999.)

18. Paul Ricœur, *Histoire et vérité*, Seuil, 1955, pág. 299. (Traducción castellana: *Historia y verdad*, Madrid, Encuentro, 1990.)

19. Itzhak Rabin, «Enfin la paix?», entrevista con Elisabeth Schemla, *Politique internationale*, n.º 69, otoño de 1995, pág. 12.

III. EL ABANDONO DE LA LENGUA

1. Rabaut Saint-Étienne, citado en Bronislaw Baczko, *Job, mon ami*, Gallimard, 1997, pág. 302.

2. Louis Dumont, *Homo Aequalis II, l'idéologie allemande*, Gallimard, 1991, pág. 250.

3. Victor Hugo, *Politique*, Laffont, «Bouquins», 1985, pág. 38.

4. *Id.*, *ibid.*, págs. 23-24.

5. *Id., ibid.*, págs. 42-43.
6. *Id., ibid.*, pág. 624.
7. *Id., ibid.*, pág. 302.
8. Michel Serres, *La légende des anges*, Flammarion, 1993, pág. 254.
9. Victor Hugo, *op. cit.*, pág. 38.
10. Paul Valéry, *Regards sur le monde actuel*, Obras, tomo II, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1960, pág. 1058.
11. Jacques Chardonne, citado en Raymond Aron, *Chroniques de guerre*, Gallimard, 1990, pág. 524.
12. Benoist-Méchin, «La moisson de Quarante», en *La collaboration*, textos y debates, por Dominique Veillon, Le Livre de Poche, 1984, págs. 375-376.
13. Raymon Aron, *Chroniques de guerre*, Gallimard, 1990, pág. 609.
14. *Id., ibid.*
15. Simone Weil, «Réponse à une question d'Alain», en *Écrits historiques et politiques*, Gallimard, 1960, pág. 244.
16. Simone Weil, *Ne recommençons pas la guerre de Troie*, *op. cit.*, pág. 269.
17. Milena Jesenska, «Adieu à Jules Romains», en *Vivre*, Lieu Commun, 1985, pág. 238.
18. *Id., ibid.*, pág. 239.
19. Simone Weil, *L'enracinement*, Gallimard, 1949, pág. 139. [Traducción castellana, *Echar raíces*, Trotta, Madrid, 1996.]
20. *Id. ibid.*, pág. 138.
21. Philippe Burrin, «Vichy», en *Les lieux de mémoire*, bajo la dirección de Pierre Nora, tomo III, Gallimard, 1992, pág. 342.
22. Citado en Jean-Louis Crémieux-Brihac, *La France libre*, Gallimard, 1996, pág. 712.
23. Emmanuel Levinas, *Noms propres*, Fata Morgana, 1976, pág. 177.
24. «Barrès se equivoca al hablar de “desarraigo” proyectando lo humano en lo vegetal (como Simone Weil, en una reflexión, sin embargo, infinitamente más generosa, se equivocó también volviendo sobre lo mismo)», Tzvetan Todorov, *Nous*

et les autres, la réflexion française sur la diversité humaine, Seuil, 1989, pág. 282.

25. Henry Rouso, «Histoire et justice (débat avec Serge Klarsfeld)», *Esprit*, mayo de 1992, pág. 29.

26. Daniel Jonah Goldhagen, *Les bourreaux volontaires de Hitler, les Allemands ordinaires et l'holocauste*, Seuil, 1997, pág. 14. (Traducción castellana: *Los verdugos voluntarios de Hitler*, Madrid, Taurus, 1997.)

27. Sebastian Haffner, *De Bismarck à Hitler, une histoire du Reich allemand*, La Découverte, 1991, pág. 163.

28. Omer Bartov, «Monstres ordinaires», en *Le Débat*, n.º 93, enero-febrero de 1997, Gallimard, pág. 130.

29. Daniel Goldhagen, «Réponse à mes critiques», *ibid.*, pág. 181.

30. Robert Reich, *L'économie mondialisée*, Dunod, 1996, pág. 293. [En inglés, *The Worth of Nations*.] (Traducción castellana: *El trabajo de las naciones*, Madrid, J. Vergara, 1993.)

31. *Id.*, *ibid.*

32. Hannah Arendt, *Vies politiques*, Gallimard, 1994, págs. 103-104.

33. George Steiner, *Après Babel*, Albin Michel, 1978, pág. 434. (Traducción castellana: *Después de Babel, aspectos del lenguaje y la traducción*, México, F.C.E., 1981.)

34. Henry James, *La scène américaine* (versión francesa y presentación de Jean Pavans), La Différence, 1993, pág. 240.

35. Henry James, «The Correspondence of Carlyle and Emerson», en *The American Essays of Henry James*, Princeton University Press, 1989, pág. 46.

36. Henry James, «Le point de vue», en *Nouvelles*, tomo II (versión francesa y presentación de Jean Pavans), La Différence, 1992, págs. 327-328.

37. Condorcet, *Cinq mémoires sur l'instruction publique*, Flammarion, «GF», 1994, pág. 271. (Traducción castellana: *La instrucción pública*, Barcelona, Eumo, 1996.)

38. Emmanuel Levinas, *Quatre lectures talmudiques*, Minit, 1968, pág. 107. (Traducción castellana: *Cuatro lecturas talmúdicas*, Barcelona, Riopiedras, 1996.)

39. Alain, *Propos sur l'éducation*. PUF, «Quadrige», 1986, pág. 363.

40. Pierre Georges, «L'écoute et le respect», *Le Monde*, 9 de febrero de 1998.

41. Barbey d'Aurevilly, *Le dix-neuvième siècle*, Mercure de France, 1964, pág. 69.

42. Wilhelm von Humboldt, *Introduction à l'œuvre du Kavi* y otros ensayos (versión francesa e introducción de Pierre Caussat), Seuil, pág. 147.

IV. LA INSOLENCIA DE LOS VIVOS

1. Jacques Attali, *Dictionnaire du XX^e siècle*, 1968, pág. 222. (Traducción castellana: *Diccionario del siglo XXI*, Barcelona, Paidós, 1999.)

2. Pierre Georges, *Le Monde*, 17 de noviembre de 1998, pág. 36.

3. Hannah Arendt, citada por Margaret Canovan, en *Hannah Arendt Twenty Years Later*, MIT Press, 1996, pág. 11.

4. Edmund Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, prólogo (notable) de Philippe Raynaud, Hachette, «Pluriel», 1989, págs. 122-123. (Traducción castellana: *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, Madrid, Rialp, 1989.)

5. *Id.*, *ibid.*, pág. 120.

6. *Id.*, *ibid.*

7. Citado en Daniel J. Boorstin, *L'esprit d'exploration; l'Amérique et le monde jadis et maintenant*, Gallimard, 1979, pág. 107.

8. Thomas Paine, «Les droits de l'homme», en Pierre Manent, *Les libéraux*, tomo II, Hachette, «Pluriel», 1986, pág. 46 (véase también Thomas Paine, *Les droits de l'homme*, Presses Universitaires de Nancy, 1991, pág. 36). (Traducción castellana: *Los derechos del hombre*, León, Universidad de León, 1999.)

9. Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*, presentación de Pierre Manent, ediciones Complexe, 1988,

pág. 87. (Traducción castellana: *Consideraciones sobre Francia*, Madrid, Tecnos, 1990.)

10. Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme, l'impérialisme*, Seuil, 1984, pág. 286. (Traducción castellana: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 1999.)

11. *Íd., ibid.*, pág. 281.

12. Citado en *Le livre noir du communisme*, Robert Lafont, 1997, pág. 654.

13. Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Gallimard, «Folio Essais», 1986, pág. 65.

14. *Íd., ibid.*, pág. 87.

15. Hannah Arendt, *Vies politiques*, pág. 27.

16. Edmund Burke, *op. cit.*, pág. 122.

17. T. K. Chesterton, *Orthodoxie*, Gallimard, «Idées», 1984, pág. 170. (Traducción castellana: *Ortodoxia*, Barcelona, Alta Fulla, 1988.)

18. Michel Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières?», en *Dits et écrits*, Gallimard, 1994, pág. 174.

19. Michel Foucault, «Vérité, pouvoir et soi», *ibid.*, pág. 778.

20. Michel Foucault. «Il faut défendre la société», curso en el Colegio de Francia, Hautes Études-Gallimard-Seuil, 1994, pág. 7.

21. Roland Barthes, *Leçon*, en Obras completas, tomo III, Seuil, 1995, pág. 803.

22. Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, Flammarion, 1982, vol. I, pág. 231. (Traducción castellana: *Memorias de ultratumba*, Barcelona, Folio, 1999.)

23. Hannah Arendt-Mary McCarthy, *Correspondance*, Stock, 1996, pág. 324. (Traducción castellana: *Entre amigas, correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy*, 1949-1975, Barcelona, Lumen, 1999.)

24. Hannah Arendt, *La crise de la culture*, Gallimard, «Folio», 1972, pág. 247.

25. Eugenio Garin, *L'éducation de l'homme moderne*, Fayard, 1968, pág. 104. Ernst Cassirer afirma el mismo principio: «Cada vez que un sujeto —trátase de un individuo o de toda una

época— está dispuesto a olvidarse de su persona para fundirse con otro y abandonarse totalmente en él, se *reencuentra* consigo en un sentido más nuevo y profundo [...]. Frecuentemente se califica a Petrarca de “primer hombre moderno”. Mas, paradójicamente, sólo pudo llegar a serlo a través de una nueva y más profunda comprensión de la antigüedad. Por medio de la lengua, el arte y la literatura antiguas recuperó las antiguas formas de vida, y es la contemplación de éstas lo que formó su propia y original presencia en el mundo.» Ernst Cassirer, *Logique des sciences de la culture*, Cerf, 1991, pág. 205.

26. Alain, *Propos sur l'éducation*, op. cit., pág. 66.

27. Nietzsche, *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, Gallimard, «Idées», 1973, pág. 97. (Traducción castellana: *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, Barcelona, Tusquets, 1980.)

28. Guy Debord, *La société du Spectacle*, Champ Libre, 1971, pág. 9. (Traducción castellana: *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pretextos, 2000.)

29. Raoul Vaneigem, *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*, Gallimard, 1967, pág. 8. (Traducción castellana: *Tratado del saber vivir para uso de las jóvenes generaciones*, Barcelona, Anagrama, 1988.)

30. Raoul Vaneigem, *Nous que désirons sans fin*, Gallimard, «Folio actuel», 1996, págs. 201-202.

31. Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1961, pág. 142. (Traducción castellana: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998.)

32. Hans Jonas, «La technique moderne, sujet de réflexion éthique», en Marc Neuberger, *La responsabilité*, PUF, 1997, pág. 239.

33. Citado en Neil Postman, *The End of Education*, Knopf, 1995, pág. 45. (Traducción castellana: *El fin de la educación*, Barcelona, Octaedro, 1999.)

34. G. K. Chesterton, *Le monde comme il ne va pas*, L'Âge d'Homme, 1994, pág. 30.

35. Jacques Attali, *Dictionnaire du XXI^e siècle*, op. cit., pág. 7.

36. Jean-Pierre Ceton, «Libérons la langue française!», *Le Monde*, 14 de enero de 1998.
 37. *Id.*, *ibid.*
 38. Mario Vargas Llosa, «La culture de la liberté», *Le Débat*, n.º 43, enero-marzo de 1987, Gallimard, pág. 82.
 39. Véase François Dagognet, *Une nouvelle morale*, Les Empêcheurs de penser en rond, 1998, pág. 73.
 40. Pienso en los célebres versos de T. S. Eliot: «This is the way the world ends / Not with a bang but a whimper» («Así acaba el mundo, / no con un violento estruendo, sino con un gemido»).
 41. Gérard Genette, *La relation esthétique*, Seuil, 1997. Opúsculo de presentación para la prensa.
 42. *Id.*, *ibid.*, pág. 81.
 43. Alain Roger, *Court traité du paysage*, Gallimard, 1997, pág. 113. En el artículo de Jacques Dewitte «La artialisation et son autre», *Critique*, junio-julio de 1998, págs. 348-366, puede leerse una muy pertinente crítica de las tesis de Alain Roger. Véase también «L'île sans océan, trois méditations sur la générosité», de Henri Raynal, *Revue du MAUSS*, segundo semestre de 1998, La Découverte MAUSS, pág. 395.
 44. Alain Roger, *op. cit.*, pág. 143.
 45. *Id.*, *ibid.*, pág. 113.
 46. Alain, *Propos sur les beaux-arts*, PUF, «Quadrige», 1998, pág. 206.
 47. Albert Camus, *Discours de Suède*, Gallimard, «Folio», 1997, págs. 18-19. (Traducción castellana: *Obras*, Madrid, Alianza, 1996.)
-
- ## V. POR QUÉ SOMOS TAN MORALES
-
1. Jean Jaurès, discurso pronunciado en la Asamblea Nacional el 21 de octubre de 1886 y citado por Péguy, *Obras completas en prosa*, *op. cit.*, vol. I, pág. 355.
 2. Pierre Bourdieu y Jean-Cláude Passeron, *La reproduction*, Minuit, 1970, págs. 252-253. (Traducción castellana: *La reproducción*, Barcelona, Laia, 1981.)

3. Hannah Arendt, *La crise de la culture*, op. cit., pág. 243.
4. Maquiavelo, carta a Francesco Vettori, 10 de diciembre de 1513, en *Le prince et autres textes*, Gallimard, «Folio», 1981, pág. 380.
5. Alain, *Propos sur l'éducation*, op. cit., pág. 174.
6. Hannah Arendt, *La crise de la culture*, op. cit., pág. 288.
7. Marcel Proust, *Sur la lecture*, Complexe, 1987, pág. 83. (Traducción castellana: *Sobre la lectura*, Valencia, Pre-Textos, 1996.)
8. Virginia Woolf, *Lettre à un jeune poète*, Mille et Une Nuits, 1998, pág. 27.
9. Flaubert, carta a George Sand, mayo de 1867, citada en Claude Mouchard, *Un grand désert d'hommes. 1851-1885, les équivoques de la modernité*, Hatier, 1991, pág. 215.
10. Henry Louis Gates Jr., «Whose Canon Is It, Anyway?», en *Debating P.C.*, edición de Paul Berman, Laurel, 1992, pág. 197.
11. *Id.*, *ibid.*
12. Martha Nussbaum, *Cultivating Humanity, a Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Harvard University Press, 1997, pág. 101.
13. Wayne Booth, *The Company we Keep, an Ethics of Fiction*, 1988, págs. 400-401.
14. *Id.*, *ibid.*, pág. 408. Véase, como contrapunto, Milan Kundera, *Le jour où Panurge ne fera plus rire*, en *Les testaments trahis*, op. cit.
15. Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*, op. cit., pág. 60.
16. Leo Strauss, *De la tyrannie*, Gallimard, 1997, pág. 248.
17. Milan Kundera, «Édouard et Dieu», en *Risibles amours*, Gallimard, «Folio», 1994, pág. 275. (Traducción castellana: *El libro de los amores ridículos*, Barcelona, Tusquets, 1996.)
18. Hannah Arendt, *La crise de la culture*, op. cit., pág. 309.
19. Nathan Glazer, *We Are All Multiculturalists Now*, Harvard University Press, 1997, pág. 40.
20. Mona Ozouf, *L'homme régénéré*, ensayos sobre la Revolución francesa, Gallimard, 1989, pág. 153.

21. Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, Seuil, 1998, pág. 124. (Traducción castellana: *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2000.)
22. Mona Ozouf, *La muse démocratique; Henry James ou les pouvoirs du roman*, Calmann-Lévy, 1998, pág. 11.
23. Camille Paglia, «Une preuve de la stupidité du Président», *Libération*, 18 de agosto de 1998.
24. Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, 1960, pág. 16. (Traducción castellana: *Signos*, Barcelona, Seix Barral, 1973.)
25. George Steiner, *Dans le château de Barbe-Bleue*, notas para una definición de la cultura, Gallimard, «Folio Essais», 1986, pág. 150. (Traducción castellana: *En el castillo de Barbazul*, Barcelona, Gedisa, 1992.)
26. Alain, *Propos sur l'éducation*, *op. cit.*, pág. 177.
27. Leo Strauss, *Le libéralisme antique et moderne*, PUF, 1990, pág. 17.
28. La frase de Paul Valéry sirve de epígrafe al libro de Iris Murdoch *Metaphysics as a Guide to Morals*, Penguin Books, 1992.
29. Karl Barth, *Éthique*, tomo II, PUF, 1998, pág. 356.
30. Hegel, *Textes pédagogiques*, Vrin, 1978, pág. 85. (Traducción castellana: *Escritos pedagógicos*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1991.)
31. *Id.*, *ibid.*
32. François de Singly, *Les jeunes et la lecture*, informe para el ministro de Educación, IV 6, 1992.
33. Hegel, *op. cit.*, pág. 84.
34. Alain, *op. cit.*, pág. 18.
35. Charles Taylor, *Multiculturalisme, différence et démocratie*, Aubier, 1994, pág. 88. (En inglés, *The Politics of Recognition*.)
36. Corinne Bouchard, *La vie des charançons et assez monotone*, Calmann-Lévy, 1974, pág. 82.
37. François de Singly, *op. cit.*, IV 4.
38. Milan Kundera, *L'immortalité*, Gallimard, 1990, pág. 400. (Traducción castellana: *La inmortalidad*, Barcelona, Tusquets, 1997.)

39. Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Laffont, «Bouquins», 1986, pág. 434. (Traducción castellana: *La democracia en América*, Madrid, Aguilar, 1990.)

40. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, «GF», 1996, pág. 144. (Traducción castellana: *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1972.)

41. *Id.*, *ibid.*, pág. 53.

ÍNDICE

<i>Introducción</i>	7
I. Enemigos y demonios	11
II. El olvido del presente	49
III. El abandono de la lengua	75
IV. La insolencia de los vivos	115
V. Por qué somos tan morales	147
<i>Notas</i>	183