

# Cultura & Barbarie

## Metafísica en Tiempos de Terrorismo

por Terry Eagleton

**i** Por qué las personas más insospechadas de pronto están hablando de Dios? ¿Quién hubiera esperado que la teología levantara cabeza de nuevo en el tecnocrático siglo XXI, casi tan sorprendentemente como si se hubiera producido un revivir masivo del zoroastrismo?

¿Por qué en la librería que frecuento ha aparecido de repente una sección titulada “Ateísmo” con manifiestos anti Dios de Christopher Hitchens, Richard Dawkins y otros? ¿Por qué justo cuando nos movíamos confiadamente hacia una era post teológica, post metafísica y hasta post histórica, ha vuelto a surgir de nuevo la pregunta sobre Dios?

¿Puede uno atribuirlo simplemente al derrumbe de las torres y al fanatismo islámico? No lo creo. Ciertamente, el desdén de los nuevos ateos por la religión no surgió de las ruinas del World Trade Center. Aunque parte del debate nació de ahí, el 11/9 no tuvo que ver realmente con la religión, no más de lo que tuvo que ver el largo conflicto de treinta años en Irlanda del Norte con la infalibilidad del Papa. De hecho, el Islam radical generalmente comprende demasiado poco a su propia fe religiosa y existen evidencias que sugieren que sus acciones, la mayor parte de las veces, están dirigidas por la política.

Eso no significa que esas acciones no tengan impacto o significación religiosa. El fundamentalismo islámico confronta a la civilización occidental con la contradicción entre la necesidad de Occidente de creer y su incapacidad crónica de hacerlo. Occidente ahora está frente a un enemigo metafísico de pura cepa para quien las verdades absolutas y sus fundamentos no presentan ningún problema –y esto en un momento en el que la civilización occidental está dando los últimos estertores de la etapa final de la modernidad, o la post modernidad, si así se prefiere, sigue el curso de creer tan poco como decentemente pueda. En su espíritu post nietzscheano, parece que Occidente está muy ocupado socavando sus fundamentos metafísicos de antaño con una profana mezcolanza de materialismo práctico,

pragmatismo político, relativismo moral y cultural y escepticismo filosófico. Todo esto, por así decirlo, es el precio que se paga por la riqueza.

El capitalismo avanzado es intrínsecamente agnóstico. Y parece particularmente flácido cuando sus pocas creencias tropiezan con excesos –no solamente en el exterior, sino también domésticamente, cuando se enfrenta a fundamentalismos propios. Las sociedades modernas de mercado tienden a ser seculares, relativistas, pragmáticas y materialistas, cualidades que socavan los valores metafísicos de los que la autoridad política depende en parte. El capitalismo no puede prescindir fácilmente de esos valores metafísicos, aunque tiene dificultades para tomarlos en serio (como anunciara una vez el presidente Dwight Eisenhower, remedando a Groucho Marx, “Nuestro gobierno no tiene sentido a no ser que se base en una creencia religiosa sentida profundamente –y no me importa cuál sea.”) La fe religiosa desde este punto de vista es tanto vital como vacía. Se invoca a Dios de modo ritual en las plataformas políticas americanas, pero no servirá de nada hacerlo en una reunión del Banco Mundial. En los Estados Unidos los ideólogos de la derecha religiosa, conscientes de la tendencia del mercado a desplazar la metafísica, buscaron restablecer esos valores. El relativismo post moderno creó entonces un fundamentalismo racista y reaccionario; y los que creen muy poco se codean con aquellos que están dispuestos a creer casi en cualquier cosa. Con la llegada del terrorismo islámico estas contradicciones se han agudizado dramáticamente. Es más que nunca necesario que las personas crean, aun cuando el modo de vida occidental les prive de incentivos para hacerlo.

Occidente, convencido de que podía proceder con impunidad para perseguir sus propios intereses globales desde la caída del bloque soviético, se ha extralimitado. Justo cuando las ideologías en general parecen haberse aproximado para bien, los Estados Unidos vuelven a sacar el tema en forma de un neoconservadurismo peculiarmente venenoso. Como personajes en una pieza de ciencia ficción de segunda categoría, un pequeño grupo de fanáticos dogmáticos ocuparon la Casa Blanca y procedieron a ejecutar sus bien trazados planes para conseguir dominar al mundo. Era casi tan extraño como que los miembros de la Cienciología tomaran el número 10 de Downing Street o los espectadores del Código Da Vinci patrullaran los pasillos del Elíseo. El tan triunfalista Fin de la Historia, que daba por sentado que el capitalismo era ahora el único juego que podía jugarse, reflejó la arrogancia del proyecto occidental de dominación global; y ese proyecto agresivo desencadenó una reacción violenta en la forma de un Islam radical.

De manera que la propia acción de intentar cerrar la historia ha proporcionado el impulso para abrirla de nuevo. Tanto en Occidente como mundialmente el liberalismo económico pisotea a las personas y a las comunidades y en el proceso desencadena precisamente la clase de reacción violenta, social y cultural, que al liberalismo le resulta más difícil manejar. En este sentido también el terrorismo deja ver ciertas contradicciones endémicas del capitalismo liberal. Se ha visto ya que las sociedades pluralistas liberales no sostienen tanto a las creencias sino a que debe permitirse libremente a las personas sostener sus creencias. El *summum bonum* es dejar que los creyentes continúen creyendo sin ser molestados. Tal enfoque puramente formal o de procedimiento sobre las creencias necesita mantener la fe o las identidades muy enraizadas a prudencial distancia.

Pero este argumento liberal, prolongado, rebelde, eternamente inconcluso –también lleva consigo vulnerabilidad. Un consenso nacional firme, deseable frente al ataque externo, es difícil de obtener en las democracias liberales y menos cuando se vuelven multiculturales. La tibieza en las creencias es probable que resulte un obstáculo cuando se está ante un enemigo metafísico de una pieza. El pluralismo, que puede verse como un índice de la propia fuerza espiritual, puede tener un efecto debilitador en la autoridad política, especialmente contra faná-

**L**as civilizaciones matan para proteger intereses materiales, las culturas matan para defender su identidad

**L**a religión es tan impotente como la cultura para emancipar a los desposeídos

ticos que ven el pluralismo como una forma de cobardía intelectual. La idea, promovida en particular por algunos americanos, de que los radicales islámicos sienten envidia de las libertades occidentales es casi tan convincente como la sugerencia de que están secretamente ansiosos por sentarse en los cafés a fumar marihuana y leer a Gilles Deleuze.

Ante la devastación social causada por el liberalismo económico, algunos grupos asediados pueden sentirse más seguros aferrándose a una identidad exclusivista o a una doctrina inflexible. Y, de hecho, el capitalismo avanzado ofrece pocas alternativas para ellos. La clase de consentimiento automático que busca de sus ciudadanos no depende mucho de lo que ellos creen. Mientras se levanten, vayan a trabajar, consuman, paguen sus impuestos y se abstengan de golpear a los policías, lo que esté pasando por sus

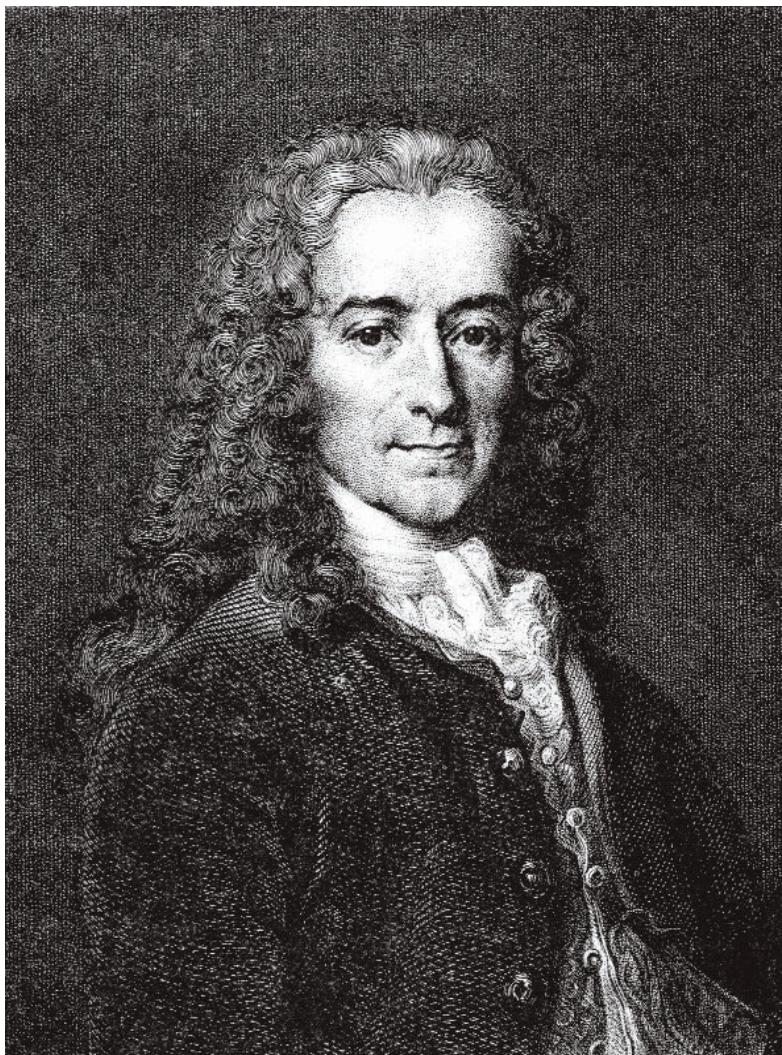
cabezas y sus corazones es mayormente secundario. El capitalismo avanzado no es la clase de régimen que exija mucho compromiso espiritual de sus sujetos. En realidad, el fanatismo es más de temer que cualquier otra cosa. Esa es una ventaja en tiempos “normales”, ya que exigir que hombres y mujeres crean demasiado puede fácilmente resultar en que salga el tiro por la culata. Pero el beneficio es aún menor en tiempos de ajetreo político.

El liberalismo económico ha generado grandes mareas de migración global, que dentro de Occidente han creado el llamado multiculturalismo. En lo que resulta su aspecto menos impresionante, el multiculturalismo abraza con tibieza las diferencias como tales, sin mirar con mucho detenimiento sobre lo que se difiere. Imagina que hay algo inherentemente positivo en tener un huésped con diferentes puntos de vista sobre el mismo tema. Tal pluralismo fácil tiende a adormecer el hábito de rebatir vigorosamente las creencias de otras personas –de llamarlas una perfecta estupidez o una absoluta porquería, por ejemplo. Este no es el mejor terreno de entrenamiento para acoger a personas cuyas creencias están grabadas en sus cráneos. Uno de los aspectos más agradables de la polémica contra la religión de Christopher Hitchens, “Dios no es Grande”, es la pronta disposición del autor a declarar que piensa que la religión es venenosa y vergonzosa. Quizás él encuentre ligeramente embarazoso en su nuevo personaje post-marxista que la “Religión es veneno” fuera la consigna bajo la cual Mao lanzara su asalto sobre el pueblo y la cultura del Tíbet. Pero

aun así, él hace bien al plantarse en sus opiniones. Las creencias no son para respetarse solamente porque son creencias. Las sociedades en las que cualquier tipo de crítica radical constituyen un “abuso”, claramente tienen un problema.

Ese problema abarca un hecho contradictorio: mientras más florezca el capitalismo a escala mundial, más amenaza el multiculturalismo con aflojar el dominio del estado-nación sobre sus individuos. Después de todo, la cultura es lo que nos ayuda a que el poder eche raíces, entrelazándolo con nuestras experiencias y por ende, apretando su puño sobre nosotros. Un poder que tenga que enraizarse en muchas culturas diversas simultáneamente es una desventaja. Un *think tank* de la Defensa británica publicó recientemente un informe argumentando que una “defensa hacia el multiculturalismo mal situada” que falle “en trazar una línea ante las comunidades inmigrantes” estaba debilitando la pelea contra los extremistas políticos. El informe advertía que el problema era el de la fragmentación social en una nación multicultural dividida cada vez más en cuanto a su historia, identidad, propósitos y valores. Cuando se trata de pelear contra el terrorismo, los valores liberales de la nación, en resumen, se estaban debilitando ellos mismos.

El multiculturalismo amenaza el orden existente, no solamente porque puede dar lugar a un criadero de terroristas, sino porque el estado político depende de un consenso cultural razonablemente fuerte. Los primeros ministros británicos creen en una cultura común –pero lo que ellos quieren decir es que todo el mundo debe compartir sus propias creencias, de manera que no vayan a terminar bombardeando las estaciones del metro londinense. Sin embargo, la verdad es que ninguna creencia cultural se ha extendido nunca a grandes grupos de recién llegados sin que se haya transformado en el proceso. Eso es lo que no acierta a reconocer la filosofía ingenua de la “integración”. No existe la hipótesis en la Casa Blanca, ni en Downing Street ni en el Elíseo de que las creencias propias de alguien puedan ser desafiadas o cambiadas en el caso de ser extendidas a otros. Una cultura común desde este punto de vista incorpora a los forasteros a una estructura de valores establecida e incuestionable, dejándolos en libertad



Voltaire

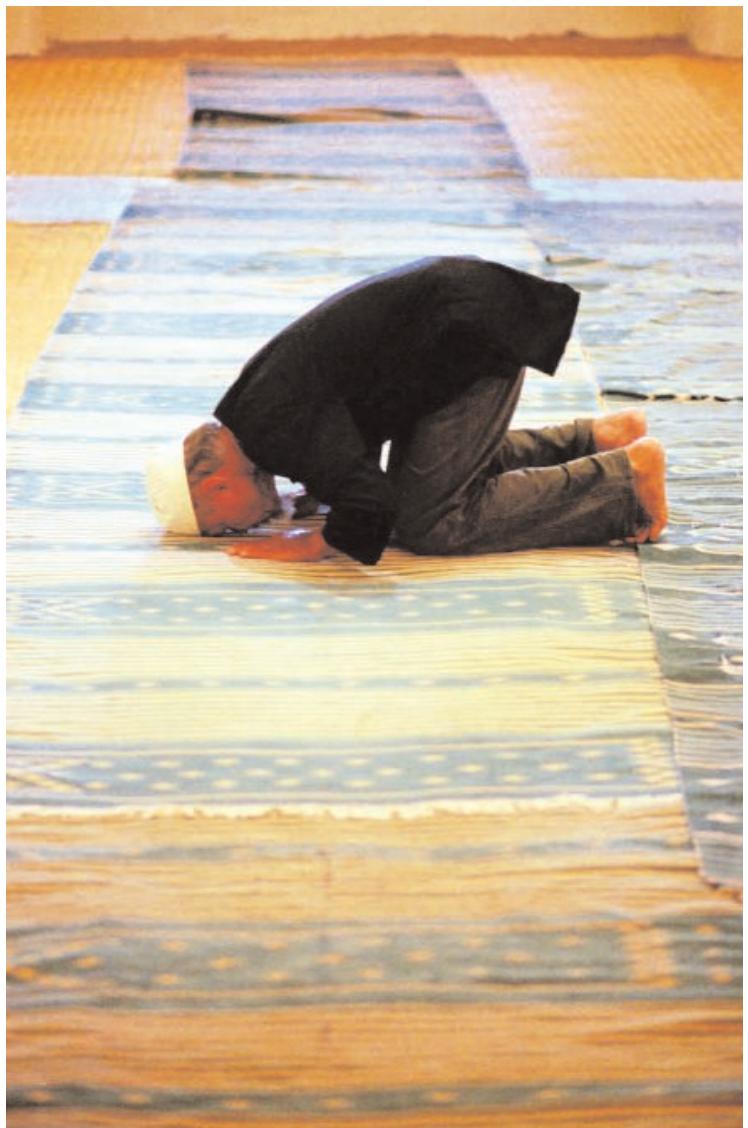
para que practiquen cualquiera de sus extrañas costumbres que no representen una amenaza a esa estructura. Tal política se apropia de los recién llegados en un sentido, mientras que los ignora en otro. Es al mismo tiempo demasiado posesiva e interfiere demasiado poco. Una cultura común en un sentido más radical del término no es aquella en la que todo el mundo cree lo mismo, sino aquella en la que todo el mundo tiene un estatus igual al determinar cooperativamente una manera de vivir en común.

Si esto es así, al incluir a aquellos cuyas tradiciones culturales en la actualidad son marginales, la cultura con la que acabaremos probablemente será muy diferente de la que tenemos ahora. Será más diversa. Una cultura que resulte de la participación

activa de todos sus miembros es probable que resulte en más mezcolanza y disparidad que una cultura uniforme que admite nuevos miembros solamente en sus propios términos. En este sentido la igualdad genera diferencia. No es cuestión de juntar una diversidad de culturas bajo una sombrilla común con el sentido de identidad nacional de, por ejemplo, los británicos, sino de poner toda esa identidad recibida en un crisol de razas y ver qué puede surgir. Si la forma de vida británica o americana realmente fueran a aceptar la crítica del materialismo, el hedonismo y el individualismo hecho por muchos devotos musulmanes, la civilización occidental ciertamente cambiaría para bien. Esta es una visión diferente de la clase de multiculturalismo que deja a los musulmanes y a otros hacer su propios encantadores deberes esotéricos por su cuenta, elogiándolos desde una distancia prudencial.

Parte de lo que ha ocurrido en nuestros tiempos es que Dios se ha pasado del lado de la civilización al lado de la barbarie. Él ya no es el Dios del Océano de pelo corto y chaqueta azul; tal vez esté en los Estados Unidos, pero no en Oporto o Cardiff o Bolonia. En su lugar, hay un Dios iracundo de piel oscura quien, si creó a John Locke y a John Stuart Mill, ha olvidado ese hecho desde hace mucho tiempo. Todavía se puede hablar del choque entre civilización y barbarie; pero una forma más sutil de la misma disputa es hablar de conflicto entre civilización y cultura. La civilización, en esta dicotomía, significa lo universal, autónomo, próspero, individual, racionalmente especulativo, capacidad de dudar de uno mismo e ironía; cultura significa lo habitual, colectivo, apasionado, espontáneo, incapaz de ironía e irracional. Cultura significa todas esas lealtades y alianzas irreflexivas por las que hombres y mujeres en circunstancias extremas están dispuestos a matar. En su mayor parte, las antiguas naciones colonizadoras son civilizaciones, mientras que las antiguas colonias son culturas.

La civilización es preciosa pero frágil; la cultura es ruda pero potente. Las civilizaciones matan para proteger intereses materiales, mientras que las culturas matan para defender su identidad. Estos son aparentemente términos opuestos; pero la apremiante realidad nuestra consiste en que la civilización no puede ni prescindir de la cultura ni coexistir fácilmente con ella. Mientras más pragmática y materialista se vuelve la civilización, más se pide que la cultura satisfaga las necesidades emocio-



nales y psicológicas que no puede manejar –y, por lo tanto, caen las dos en un antagonismo mutuo. Lo que está concebido para mediar en torno a valores universales en tiempos y lugares particulares termina volviéndose agresivamente contra ellos. La cultura es la reprimida que regresa queriendo vengarse. Como se supone que la cultura está más localizada, es más inmediata, espontánea e irracional que la civilización, es el concepto más estético de las dos. La clase de nacionalismo que busca afirmar una cultura nativa practica siempre la más poética de las políticas –una “invención de los literatos”, como recalcó alguien una vez.

La religión está simultáneamente en los dos lados, y eso es

parte de su formidable poder. Al igual que la civilización, la religión es doctrina, institución, autoridad, especulación metafísica, verdad trascendental, coros y catedrales. Al igual que la cultura, es un mito, ritual, irracionalismo salvaje, sentimiento espontáneo y dioses oscuros. La religión en los Estados Unidos es de manera general una cuestión de civilización, mientras que en Inglaterra es mayormente una forma tradicional de vida –más parecida a la merienda o al zapateado que al socialismo o al darwinismo– que resultaría descortés tomar muy en serio (el muy inglés Dawkins es a este respecto un majestuosamente no inglés). Como observó un caballero, cuando la religión comienza a interferir en tu vida cotidiana es el momento de abandonarla. Las encuestas revelan que la mayoría de los ingleses creen que la religión ha hecho más daño que beneficio, una opinión eminentemente razonable con muy poca probabilidad de que sea aceptada en Dallas.

Lo que los campeones de la civilización sostienen contra la cultura es la tendencia de ésta a ponerse en el lugar del debate racional. Lo mismo que en algunas sociedades tradicionalistas puede justificarse lo que se hace sobre la base de que sus antecesores lo hicieron, así para algunos representantes de una cultura se puede justificar lo que se hace porque su cultura lo hace. Esto parece benigno si se piensa en Islandia, los azande o la comunidad marítima, pero es menos benigno si se piensa en los Ángeles del infierno, los neofascistas o los seguidores de las doctrinas y creencias de la Cienciología. En su artículo “Islam, islamismo y el Occidente”, Aijaz Ahmad señala que la cultura ha venido a significar en algunos lugares que uno es como es debido a lo que uno es –una doctrina compartida por el racismo. Apelar a la cultura se convierte en una forma de evadirnos hasta cierto punto de la responsabilidad moral, así como de obviar la argumentación racional. De la misma forma en que es parte del modo de vida de otros preparar trampas para tigres, parte de nuestro modo de vida es construir misiles de crucero. Pero en el postmodernismo la cultura se convierte en un nuevo absoluto, en la negación conceptual, en el significado trascendental. La cultura es el punto en el que la espada de uno toca fondo, es la piel que uno no puede arrancar, el horizonte al que ya no alcanza la vista.

Pero hay una cierta resonancia sagrada en la idea de cultura. Después de todo, durante varios siglos se ha propuesto como la alternativa secular ante la fe religiosa en decadencia. Esto no es

**L**a propia acción de intentar cerrar la historia ha proporcionado el impulso para abrirla de nuevo

**D**ios se ha pasado del lado de la civilización al lado de la barbarie

algo totalmente ridículo. Como la religión, la cultura es un asunto de valores fundamentales, de certezas intuitivas, de tradiciones sagradas, de identidades ciertas, de creencias compartidas, de acción simbólica y sentido de trascendencia. Es la cultura y no la religión lo que forma para muchos hombres y mujeres el corazón en un mundo sin corazón. Esto es verdad tanto si uno tiene en mente la idea de cultura como literatura y bellas

artes, o como una querida forma de entender la vida. La mayoría de los conceptos estéticos son partes de una teología que ha sido desplazada, y la obra de arte, vista como misteriosa, autónoma y válida por sí misma, es una imagen de Dios para una era agnóstica. Pero la cultura falla como sucedáneo de la religión. Las obras de arte no nos pueden salvar. Pueden simplemente hacernos más sensibles ante lo que necesita ser reparado. Y celebrar la cultura como un modo de vida es una versión demasiado provinciana de la redención.

Algunos buscan reconciliar cultura y civilización reclamando que los valores de la civilización, aunque universales, necesitan desarrollarse en un ámbito local y con un nombre –algún sector del mundo que sirva como dirección postal de la propia civilidad humana. Y este lugar, desde luego, ha sido Occidente. Desde este punto de vista Occidente es una civilización, podemos

estar seguros; pero es también la misma esencia de la propia cosa, así como Francia es una nación entre otras muchas, pero también la propia esencia del intelecto. Para aquellos a los que este argumento les parezca supremacista, existe lo que a primera vista parece una versión del mismo algo menos chovinista.

Esta asociada con el filósofo Richard

Rorty (y, en menor medida, con el crítico literario Stanley Fish).

El tipo de argumento de Rorty permite reconocer que la civilización occidental es en realidad una “cultura” en el sentido de ser local y contingente –hasta cuando se afirma que sus valores son los que deben promoverse. Esto significa comportarse como si sus valores tuvieran toda la fuerza de valores universales, mientras que al mismo tiempo se aíslan de cualquier crítica profunda. Son inmunes a la crítica porque no se afirma que tengan ninguna fundamentación racional; después de todo, tu cultura es solamente una cultura dentro de otras muchas. En un gesto audaz, puedes abandonar una defensa racional de tu modo de vida y adoptar un modo de vida culturalista, aunque el precio de hacerlo es quedarte peligrosamente al albur. La “cul-

tura y la “civilización” aquí coinciden felizmente. Hay certeza de que el Occidente es civilizado; pero como su civilidad le viene de su historia cultural contingente, no hay necesidad de proporcionar una razón racional para ella. Con tal motivo, uno adquiere lo mejor de ambos mundos.

La razón por sí sola puede enfrentar un bárbaro irracionalismo, pero para hacerlo debe recurrir a fuerzas y fuentes de fe que son más profundas que ella misma y que pueden, por lo tanto, tener una semejanza desestabilizadora con el propio irracionalismo que está buscando repeler. Europa confrontó tal situación durante la Segunda Guerra Mundial. ¿Podría probar el humanismo liberal que es capaz de derrotar al fascismo, un movimiento que provino de fuentes poderosamente irracionales –o el fascismo sólo puede ser derrotado por un antagonista que llegue tan hasta el fondo como él mismo, como proclamaba que podía hacer el socialismo?

La cuestión de razón y su opuesto fue el tema principal de la gran novela de Thomas Mann *La montaña mágica*. En su trabajo vida y muerte, afirmación y negación, Eros y Tánatos, lo sagrado y lo obsceno, están entrelazados en el conflicto entre Settembrini, el humanista liberal y el siniestro Naphta, jesuita, comunista y rebelde. Naphta es un modernista de pura cepa en una revuelta satánica contra el espíritu de modernidad liberal burguesa de Settembrini. Exponente de sacrificio, absolutismo espiritual, fervor religioso,

y culto a la muerte, él traza su vida desde las arcaicas y ensangrentadas primaveras de la cultura, mientras que el civilizado y radiante Settembrini es un campeón de la razón, el progreso, los valores liberales y la mente europea.

No puede haber dudas acerca de con qué personaje de *La montaña mágica* nuestros civilizados Nuevos Ateístas, como Hitchens y Dawkins, congeniarán y a cuál de ellos vilipendiarán. Sin embargo, la novela es más sutil en sus juicios. El Settembrini que celebra la vida está en realidad a las puertas de la muerte, y la Primera Guerra Mundial durante la cual se desarrolla la novela pone de manifiesto la destrucción de las esperanzas del siglo XIX. Naphta puede estar patológicamente enamorado de la muerte, pero el optimista humanismo de Settembrini crece reprimiendo esa idea. Él no puede asimilar la verdad de que el ser humano, entre otras cosas, es un enfermo. La perversidad y la aberración son constitutivas de la condición humana, no son sólo desviaciones irracionales de la misma. Es significativo a este respecto que nadie parece curarse nunca en la clínica donde se desenvuelve la acción de la novela.

Lo que Hans Castorp, su protagonista, llega a reconocer es una forma de muerte en vida que no es la forma de Naphta ni

de Settembrini. Supone afirmar la humildad humana, conocer su flaqueza y mortalidad. Este trágico humanismo comprende el trastorno de la muerte, mientras que Settembrini no lo hace; pero, al revés que Naphta, se niega a convertir la muerte en un fetiche. En el corazón de la cambiante visión utópica del amor y la camaradería de Castorp, en un gran momento de la novela, merodea la imagen horrible de un niño descuartizado, una muestra del sacrificio de sangre que sustenta la propia civilización. Habiéndole sido concedida esta epifanía, Hans en lo sucesivo se niega a dejar que la muerte domine sus pensamientos. Es sobre el amor y no la razón sobre lo que él reflexiona, amor que es más fuerte que la muerte y sólo de él puede fluir la dulzura de la civilización. La razón en sí misma es una fuerza demasiado abstracta e impersonal para afrontar la muerte. Pero tal amor, para ser auténtico, debe vivir “siempre en el reconocimiento silencioso del sacrificio de sangre”. Uno debe rendir honores a la belleza, al idealismo y al hambre de progreso, mientras confiesa, al estilo marxista o nietzscheano, cuánta sangre y desdicha descansa en sus raíces. Solamente inclinándonos ante nuestra mortalidad podemos vivir plenamente.

Si la cultura puede no resultar adecuada para sustituir a la religión, tampoco puede servir como sustituta de la política. El cambio de la modernidad a la postmodernidad representa en parte la creencia de que la cultura, no la política, ocupa el escenario principal. El postmodernismo es más perceptivo en cuanto a los estilos de vida de lo que lo es acerca de los intereses materiales –entiende más la identidad que el petróleo. Por eso tiene una irónica afinidad con el Islam radical, que también sostiene que en última instancia lo que está en juego son las creencias y los valores. Yo he argumentado en otra parte que el postmodernismo occidental tiene algunas de sus raíces en el fracaso de la política revolucionaria. De modo similar, el fundamentalismo islámico es, entre otras cosas, una respuesta virulenta a la derrota de la izquierda musulmana –una derrota en la que Occidente ha conspirado activamente. En algunos círculos, el lenguaje de la religión está sustituyendo al discurso político.

Si la política ha fallado en unir a los desdichados de la tierra para transformar su condición, podemos estar seguros que la cultura no llevará acabo la tarea en su lugar. La cultura, por un lado, pone demasiado énfasis en afirmar lo que uno es o ha sido, más que en lo que uno puede convertirse. Entonces, ¿qué pasa con la religión? La cristiandad una vez la vio como la unión de cultura y civilización; y si la religión ha probado con sus diferencias ser la más poderosa, tenaz, universal forma simbólica que se le ha ocurrido a la humanidad, es en parte por ello. ¿Qué

**H**ay una cierta resonancia sagrada en la idea de cultura

otra forma simbólica se las ha arreglado para crear vínculos directos entre la más absoluta y universal de las verdades y las prácticas diarias de innumerables millones de hombres y mujeres? ¿Qué otro modo de vida ha llevado a las más raras ideas y a la más palpable de las realidades humanas a una relación tan íntima? La fe religiosa ha establecido una línea directa desde la interioridad personal hasta la autoridad trascendente –un logro sobre el cual los abogados de la cultura solamente pueden sentir envidia. Pero aun así la religión es tan impotente como la cultura para emancipar a los desposeídos. En general, no tiene el menor interés en hacerlo.

Con el advenimiento de la modernidad, la cultura y la civilización fueron progresivamente divididas y la fe arrinconada cada vez más en la esfera privada o en el reino de la cultura cotidiana, en la medida que la soberanía política pasó a las manos del estado secular. Junto con los otros dos dominios simbólicos del arte y la sexualidad, la religión fue separada hasta cierto punto del poder secular; y el resultado de esta privatización para las tres formas simbólicas es un arma de doble filo. Por una parte, pueden actuar como preciosas fuentes de valores alternativos y por ende de crítica política; por otra parte, su aislamiento del mundo público les llevó a convertirse en cada vez más patológicas.

El prevaleciente sistema global ahora se enfrenta a una elección incómoda. O bien confía en su pragmatismo originario frente al absolutismo de su enemigo o regresa a los valores metafísicos de sus propios valores que cada vez brillan menos y parecen más inverosímiles. ¿Necesita Occidente pasarse a sangre fría a la metafísica para salvarse? Y si así fuere, ¿puede hacerlo sin infligir demasiado daño a sus valores liberales y seculares al asegurar que todavía hay algo que vale la pena proteger de sus iliberales oponentes?

Si el marxismo una vez ofreció una promesa de reconciliación entre la cultura y la civilización, fue en parte porque su fundador era tanto un humanista romántico como un heredero del racionalismo del Siglo de las Luces. El marxismo trata sobre cultura y civilización unidas –particularidad y universalidad, trabajador y ciudadano del mundo, alianzas locales y solidaridad internacional, la libre realización personal de individuos de carne y hueso y una confederación cooperativa de los mismos. Pero el marxismo ha sufrido en nuestros tiempos un asombroso rechazo; y uno de los lugares hacia los cuales ha migrado es –de todas las cosas posibles– la teología. Hoy día, en la teología uno puede encontrar algunas de las discusiones más informadas y animadas de Deleuze y Badiou, Foucault y el feminismo, Marx y Heidegger. Eso no es completamente sorprendente, ya

## **U**no de los lugares hacia los cuales ha migrado el marxismo es la teología

que la teología, por mucho que reclame que posee la verdad, es una de las arenas teóricas más ambiciosas en un mundo cada vez más especializado –cuyo asunto es nada menos que la naturaleza y el destino trascendental de la propia humanidad. Estos no son temas que se tratan fácilmente en la filosofía analítica o la ciencia política. La lejanía de la teología de las cuestiones pragmáticas es una ventaja para ello.

Entonces nos encontramos ante una curiosa situación. En un mundo en que la teología es cada vez más una parte del problema, ella está fomentando la clase de reflexión crítica que pudiera contribuir a obtener algunas de las respuestas. Hay lecciones que la Izquierda secular puede aprender de la religión, a pesar de todas sus atrocidades y absurdos; y la Izquierda no es tan pródiga en ideas que pueda permitirse no mirarle el diente al caballo regalado. Pero, ¿oirá cada lado al otro? ¿Leerán Christopher Hitchens o Richard Dawkins esto y experimentarán una epifanía que ensombrezca el camino de Damasco? Para usar dos términos teológicos en la respuesta: no hay esperanza en el infierno. Las posiciones están demasiado arraigadas para permitir tal diálogo. La comprensión mutua no ocurre así en ninguna parte, como tienden a suponer algunos liberales. Requiere condiciones materiales. Y parece poco probable que surjan mientras la llamada guerra contra el terrorismo continúe su curso.

Al final, la distinción entre Hitchens o Dawkins y aquellos como yo es la que puede hacerse entre un humanismo liberal y un humanismo trágico. Están aquellos que sostienen que si podemos quitarnos de encima un envenenado legado de mito y superstición, podemos ser libres. Tal esperanza desde mi punto de vista es en sí misma un mito, aunque de espíritu generoso. El humanismo trágico comparte la visión del humanismo liberal del libre florecimiento de la humanidad, pero sostiene que alcanzarlo solamente es posible por confrontación con lo peor. La única afirmación de humanidad que en última instancia vale la pena tener en cuenta es la pregunta de si vale la pena salvar a la humanidad, una afirmación que entiende al rey de Brobdingnag de Swift, con su visión de la especie humana como una odiosa raza de alimañas. El humanismo trágico, ya sea en sus variedades socialistas, cristianas o psicoanalistas, sostiene que solamente mediante un proceso de auto desposeimiento y un reinvento radical puede la humanidad resurgir de sí misma. No hay garantías de que tal futuro nacerá algún día. Pero pudiera llegar un poco más temprano si los dogmáticos liberales, los que ondear las banderas del Progreso y los intelectuales islamofóbicos se apartaran del camino ■