



Cultura y barbarie. Metafísica en tiempo de terrorismo

Terry Eagleton



i Por qué las personas menos indicadas —y me incluyo— estamos de pronto hablando acerca de Dios? ¿Quién hubiese imaginado que en la sociedad tecnocrática del siglo XXI la teología asomara la cabeza una vez más? Es algo tan sorprendente como lo sería el renacimiento masivo del zoroastrismo. ¿Por qué la librería local ha creado una sección llamada “Ateísmo”, presentando manifiestos anti-Dios de Christopher Hitchens, Richard Dawkins, entre otros, y quizás incluso contemple agregar otra sección: “Escéptico congénito con ligeras inclinaciones cristianas”? ¿Por qué, justo cuando nos movíamos con seguridad hacia una era post-teológica, post-metafísica, incluso post-histórica, la cuestión de Dios ha irrumpido de nuevo?

¿Podemos simplemente reducirlo a la caída de las torres y los islamistas fanáticos? Pienso que verdaderamente no podemos. En efecto, el nuevo desdén ateaista contra la religión no surgió de las ruinas del World Trade Center. Aunque dio pie para el debate, el 9/11 no fue precisamente un asunto religioso. De hecho, el islamismo radical generalmente excede su fe religiosa, y hay evidencia que sugiere que sus acciones son, para la mayoría, políticamente ambiciosas.

Eso no significa que dichas acciones no tengan un impacto religioso o algún significado. El fundamentalismo religioso confronta la civilización occidental y su contradicción: la necesidad en Occidente de creer y su incapacidad crónica para lograrlo. La cultura occidental se encuentra, hoy día, frente a frente contra un enemigo totalmente “metafísico” para el cual las verdades y los fundamentos absolutos no plantean ningún problema. Esto sucede justo en el punto en que la civilización occidental, en plena modernidad tardía, o postmodernidad si se prefiere, tiene que atravesar por la creencia tan poco como sea decentemente posible. En el espíritu post-nietzscheano, Occidente parece estar muy ocupado en subvertir sus fundamentos metafísicos antiguos mediante una mezcla impura: materialismo práctico, pragmatismo político, relativismo moral y cultural y escepticismo filosófico. Todo esto, por así decirlo, es el precio que se paga por la abundancia.

Advertencia

El capitalismo avanzado es inherentemente agnóstico. Las sociedades de los mercados modernos tienden a ser seculares, relativistas, pragmáticas y materialistas, cualidades que socavan los valores metafísicos de los que, en parte, depende la autoridad política. Además, el capitalismo no

puede fácilmente prescindir de esos valores metafísicos, aun cuando tiene dificultades para tomarlos en serio. (Tal como anunció una vez el presidente Dwight Eisenhower, con Groucho Marx: “Nuestro gobierno no tendría ningún sentido si no se funda en una profunda creencia religiosa —y no me importa lo que esto significa.”) La fe religiosa, desde este punto de vista, es ambas cosas: vital y vacía. Dios es invocado ritualmente en las plataformas políticas estadounidenses, pero no sucede así en una junta del comité del Banco Mundial. En Estados Unidos, los ideólogos de la Derecha religiosa, conscientes de la tendencia del mercado a relegar la metafísica, decidieron poner esos valores de regreso a su lugar. De este modo, el relativismo posmoderno ha generado un fundamentalismo burdo: aquellos que creen muy poco se codean con aquellos siempre listos para creer en casi todo. Con la llegada del terrorismo islámico estas contradicciones se han acentuado dramáticamente. Hoy más que nunca es necesario que el pueblo crea, a pesar de que el modo de vida occidental lo prive de hacerlo. Desde la caída del bloque soviético, la cultura occidental se siente segura de proceder con impunidad a fin de alcanzar sus propios intereses, sin embargo se ha sobrepasado a sí misma. Justo cuando las ideologías en general parecían haber partido para siempre, los Estados Unidos las vuelven a poner en la agenda en forma de un peculiar y pernicioso neoconservadurismo. Como en personajes de ciencia ficción de una novela de segunda, una pequeña conspiración de fanáticos dogmáticos ocupó la Casa Blanca y procedió a ejecutar sus bien orquestados planes de soberanía mundial; tan extraño como un grupo de científicos tomando el número diez de Downing Street, o películeros de *El código Da Vinci* patrullando los corredores del Palacio del Elíseo. La tan cantada “muerte de la Historia” implicó que el capitalismo, único juego en el pueblo, reflejara la arrogancia del proyecto occidental de dominación global, y ese proyecto agresivo desencadenó un contragolpe encarnado en el islamismo radical. Así, el acto mismo de intentar cerrar la Historia es que la ha abierto de nuevo. Tanto local, como globalmente, el liberalismo económico no tiene consideración alguna sobre la gente y las comunidades, y este proceso desencadena, a contrapartida, un tipo de violencia social y cultural que el liberalismo es el menos capaz de manejar. Hemos visto que la sociedades liberales plurales no sostienen alguna creencia, pues creen que la gente debe tener el derecho a sostener cualquier creencia. El *summum bonum* significa permitir que los creyentes lo consigan sin ser molestados. Este enfoque puramente formal o procedimental de creer necesita para mantenerse, irónicamente, un tipo de fe y de identidad verdaderamente arraigadas. Por demás, este valor también trae consigo vulnerabilidad. El consenso nacional en las sociedades liberales democráticas, deseable frente a un ataque externo, es difícil de alcanzar, y no menos cuando se han vuelto multiculturales.



▲ Ilustración: Elmer Sosa



La tibieza ante las creencias muy probablemente prueba desventaja cuando uno confronta a un enemigo metafísico vigoroso. El mismo pluralismo, visto como rasgo de fuerza espiritual, quizá tenga un efecto debilitador de la autoridad política, especialmente contra los fanáticos que consideran el pluralismo una forma de cobardía intelectual. La idea, de la que se precian en particular algunos estadounidenses, de que los islamistas radicales envidian la libertad de Occidente es casi tan convincente como que éstos anhelan secretamente sentarse en cafés a fumar hierba y leer a Gilles Deleuze.

Frente a la devastación social llevada a cabo por el liberalismo económico, algunos grupos asediados se sienten seguros sólo apegándose a una identidad exclusiva o a una doctrina inflexible. Y de hecho, el capitalismo avanzado tiene muy pocas alternativas que ofrecerles; la clase de consenso que busca de sus ciudadanos no depende mucho de lo que ellos crean, siempre y cuando se levanten de cama, sellen tarjeta en el trabajo, consuman, paguen sus impuestos, se abstengan de golpear a los oficiales de policía; lo que sucede en su cabeza y su corazón es en su mayoría secundario. El capitalismo avanzado no es la clase de régimen que tiene compromiso espiritual con sus sujetos. De hecho, su afán es más bien ser temido que ser comprensivo. En tiempos “normales” esto es

una ventaja: exigir mucha fe de los hombres y las mujeres puede fácilmente volverse contra sí. Sin embargo, el tiempos tumultuosos, esto es mucho menos que un beneficio.

El liberalismo económico ha generado grandes oleadas de migración global, las cuales han dado nacimiento a tan socorrido multiculturalismo dentro de Occidente. El multiculturalismo sosamente abraza la diferencia como tal, sin observar de cerca lo que implica esta diferencia. Éste supone que el hecho de tener diferentes puntos de vista en torno a un asunto es inherentemente positivo. Pluralismo *facilón* que tiende a inhibir el hábito de contestar vigorosamente a las creencias de los otros —de acusarlos de la estupidez más absoluta, o de bazofia pura, por ejemplo—. Este no es el mejor campo de entrenamiento para enfrentar personas cuyas creencias pueden destrozar cráneos. Uno de los aspectos más aceptables de la polémica contra la religión de Christopher Hitchen en *Dios no es grandioso* es la rápida disposición del autor a declarar que piensa que la religión es venenosa y repugnante. Quizás le parezca poco embarazoso en su persona, postmarxista, saber que la “Religión es veneno” fue el eslogan bajo el cual Mao lanzó su asalto a la cultura y a la gente del Tibet. Pero incluso



Ilustración: Elmer Sosa

así, está en lo correcto al lanzarse contra las creencias. Las creencias no deben ser respetadas por el sólo hecho de ser creencias. Las sociedades en donde cualquier tipo de crítica mordaz constituye un “abuso” tienen claramente un problema.

Ese problema abarca un hecho contradictorio: entre más crece el capitalismo en una escala global, el multiculturalismo amenaza con poner fin al Estado-nación. La cultura, después de todo, es lo que ayuda a echar raíces, entrelazándose con nuestra experiencia vivida y de esta manera, ejerciendo su control en nosotros. Un poder que se arraiga en muchas culturas al mismo tiempo se encuentra en una desventaja de señalización. Un centro británico de estudios de defensa publicó recientemente un reporte sosteniendo que “una deferencia mal encausada al multiculturalismo” que no logra “establecer la línea de las comunidades inmigrantes” estaba debilitando la lucha contra los extremistas políticos. El informe advirtió que el problema fue de fragmentación social en una nación multicultural dividida cada vez más en su historia, identidad, objetivos y valores. Cuando se estableció una lucha contra el terrorismo, los valores liberales de la nación, en breve, se fueron debilitando.

El multiculturalismo amenaza el orden existente no solamente porque puede crear un ambiente ideal para la proliferación de terroristas, sino porque el estado político depende

de un consenso cultural razonablemente firme. Los primeros ministros británicos creen en una cultura común —pero lo que ellos quieren decir es que cada uno debería compartir sus propias creencias para que no terminen bombardeando las estaciones del metro de Londres. Sin embargo, la verdad es que ninguna creencia cultural se ha extendido a grupos considerables de recién llegados sin ser transformada en el proceso. Esto es lo que una filosofía simple de “integración” no logra reconocer. No existen suposiciones en la Casa Blanca, en la Calle Downing, o en el Palacio de los Elíseos de que las creencias de alguien puedan ser desafiadas o modificadas en el acto de ser compartidas a otros. Una cultura común, desde este punto de vista, incorpora extranjeros en un marco de valores ya establecido e incuestionables, dejándolos libres para practicar cualquiera de sus pintorescas costumbres, las cuales no representan ninguna amenaza. Esta política se apropia de los recién llegados en un sentido, mientras los ignoran en el otro. Es demasiado posesivo y demasiado no intervencionista. Una cultura común, en un sentido más radical del término, no es una donde todos creen la misma

cosa, si no una en la cual todos tienen el mismo estatus en determinar conjuntamente una forma de vida en común.



Ilustración: Elmer Sosa

Si esto es para incluir a los de las tradiciones culturales que están marginadas actualmente, entonces es probable que nuestra cultura termine siendo diferente a la que tenemos ahora. Para una cosa será más diversa. Una cultura que resulte de la participación activa de todos sus miembros es más probable **que sea más mezclada** y desigual a una cultura uniforme que únicamente admita nuevos miembros en sus propios términos. En este sentido, la igualdad genera la diferencia. No es cuestión de reunir una diversidad de culturas bajo la protección común de la identidad británica, sino de poner toda la identidad recibida en el crisol y ver lo que puede resultar. Si la manera de vivir de los estadounidenses o británicos iba a tener en cuenta la crítica del materialismo, el hedonismo y el individualismo hecho por muchos devotos musulmanes, la civilización occidental se alteraría. Esta es una visión bastante diferente del tipo de multiculturalismo que deja solos a los musulmanes y a otros grupos para hacer sus propias cosas esotéricas encantadoras, elogiándolas desde una distancia segura.

Parte de lo que ha sucedido en nuestro tiempo es que Dios se ha cambiado del lado de la civilización al lado del barbarismo. Él ya no es el Dios occidental de chaqueta azul y cabello corto, bueno, tal vez él está en los Estados Unidos, pero no en Porto o Cardiff o Boloña. En vez de eso, es un dios de piel oscura e iracundo que, si creó a

John Locke y a John Stuart Mill, se ha olvidado de este hecho desde hace tiempo. Todavía se puede hablar de un

conflicto entre la civilización y el barbarismo; pero una forma más sutil de la misma disputa es hablar de un conflicto entre la civilización y la cultura. En esta dicotomía, la civilización significa lo universal, autónomo, próspero, individual, racional, especulativo, la falta de confianza y lo irónico; la cultura significa lo habitual, lo colectivo, lo apasionado, lo espontáneo, lo no reflexivo, lo no irónico y no-racional. La cultura significa todas estas lealtades no reflexivas y lealtades por las cuales los hombres y mujeres están dispuestos a morir en circunstancias extremas. Para la mayoría de las partes, las antiguas naciones colonizadas son civilizaciones, mientras que las antiguas colonias son culturas.

La civilización es preciada pero frágil; la cultura es salvaje pero poderosa. Las civilizaciones matan para proteger sus intereses materiales, mientras que las culturas matan para defender su identidad. Estos son opuestos aparentes; la realidad apremiante de nuestra era es que la civilización no puede dejar de lado la cultura ni coexistir fácilmente con ella. La civilización más pragmática y materialista se convierte, pero la cultura es llamada a cumplir las necesidades emocionales y psicológicas que no puede manejar, y



entre tanto, sin embargo, las dos caen en un antagonismo mutuo. Lo que significa mediar entre los valores universales en tiempos y lugares particulares que terminan por volverse agresivos contra ellos. La cultura es lo reprimido que se vuelve con una venganza. Debido a que se supone ser más localizada, inmediata, espontánea y no-racional que la civilización, es el concepto más estético de los dos. El tipo de nacionalismo que busca afirmar una cultura nativa siempre es lo más poético de la política —la “invención de los hombres de letras”, como alguien alguna vez subrayó. Usted no habría puesto al gran nacionalista irlandés Padraic Pearse en el comité de saneamiento.

La religión cae a ambos lados de la valla de forma simultánea, lo que es parte de su poder formidable. Como la civilización, la religión es doctrina, institución, autoridad, especulación metafísica, verdad transcendente, coros y catedrales; como la cultura, es mito, ritual, irracionalismo salvaje, sentimiento espontáneo y los dioses oscuros. La religión en los Estados Unidos es una cuestión de civilización, mientras que en Inglaterra es en gran medida una forma de vida tradicional —más parecido a tomar el té u obstruir el baile que al socialismo o darwinismo— que sería de mala educación tomarlo demasiado en serio. Uno no podría imaginarse al capellán de la reina pidiéndole a usted si ha sido limpiado en la sangre del cordero. Como lo observó el inglés, cuando la religión empieza a interferir con su vida diaria es tiempo de renunciar a ella. Las encuestas revelan que la mayoría de los ingleses creen que la religión ha hecho más daño que bien, una opinión eminentemente razonable es poco probable que sea aprobada en Dallas.

Lo que el campeón de la civilización sostiene contra la cultura es su tendencia a sustituir un debate racional. Justo como en algunas sociedades tradicionalistas usted puede justificar lo que hace en base a lo que hicieron sus antepasados, así que para algunos culturalistas usted puede justificar lo que hace porque su cultura lo hace. Esto parece benigno si uno está pensando en Islandia, en el Azande, o en la comunidad marítima, pero no tanto en los Ángeles del Infierno, neofascistas o científicos. En su artículo “El islam, los islamistas, y el Occidente”, Aijaz Ahmad señala que la cultura ha llegado a algunos sectores a significar que se es como se es debido a quien se es —una doctrina compartida por el racismo. Una apelación a la cultura se convierte en una manera de absolvernos en

cierta medida de la responsabilidad moral así como del argumento racional. Así como es parte de su forma de vida el cavar trampas para tigres, por lo que es parte de nuestra forma de vida construir misiles. El pensamiento postmoderno es hostil a las ideas de fundaciones; aun en el postmodernismo, la cultura se convierte en el nuevo absoluto, en el tope conceptual, el significante transcendental. La cultura es el punto donde nuestra pala toca fondo, el pecado del que no se puede escapar, el horizonte sobre el que se es incapaz de mirar. Este es un caso extraño para poner en marcha en un momento de la historia cuando la naturaleza —una idea un poco pasada de moda— recientemente nos advirtió sobre la devastación que se avecina, tal vez puede ser en el punto de superar la cultura humana como un todo.

Sin embargo, hay una cierta resonancia sagrada en la idea de cultura. Desde hace varios siglos, después de todo, se ha propuesto como una alternativa secular a una fe religiosa menguada. Esta no es una noción ridícula total. Como la religión, la cultura es una cuestión de valores supremos, certezas intuitivas, tradiciones sagradas, identidades aseguradas, creencias compartidas, acciones simbólicas y un sentido de transcendencia. Es la cultura, no la religión, la que para muchos hombres y mujeres forma el corazón de un mundo descorazonado. Esto es verdad si uno tiene en mente la idea de la cultura como literatura y las artes, o como una manera de vida apreciada. Los conceptos más estéticos son piezas de la teología desplazada, y el trabajo del arte, visto como misterio, autodependiente y automotor, es una imagen de Dios para una era agnóstica. Pero la cultura no es como un sucedáneo de la religión. Las obras de arte no pueden salvarnos. Simplemente nos pueden hacer más sensibles a lo que necesita ser reparado. Y la celebración de la cultura como una forma de vida es demasiado parroquial para una versión de la redención.

Algunos buscan reconciliar la cultura y la civilización (o como algunos podrían traducir estos términos, los alemanes y los franceses) para afirmar que los valores de civilizaciones, aunque universales, necesitan una habitación local y un nombre —algunos sectores del mundo que actúan como la dirección postal de la civilidad humana. Y esto, por supuesto, ha sido Occidente. En esta opinión Occidente es una civilización, para asegurarse; pero también la esencia de la cosa en sí, así como Francia es una nación entre muchas, pero también la esencia misma de la inteligencia. Para aquellos a quienes este argumento parece supremacista, existe lo que parece a primera vista una versión un poco menos chauvinista de esto. Se asocia con el filósofo Richard Rorty (y en menor medida, con el crítico literario Stanley Fish). El tipo de argumentos de Rorty le permite reconocer que la civilización occidental es de hecho una “cultura” en el sentido



de que es local y contingente —aún cuando usted reclama que son sus valores los que hay que promover. Esto significa comportarse como si sus valores tuviesen toda la fuerza de los valores universales, mientras al mismo tiempo se les aísla de toda crítica profunda. Son inmunes a tal crítica porque usted no reclama ningún fundamento racional para ellos; los suyos, después de todo, son solamente una cultura entre otras. En un movimiento audaz, usted puede abandonar una defensa racional de su forma de vida por una culturalista, a pesar de que el precio de hacerlo es abandonándola peligrosamente sin conexión. La “cultura” y la “civilización” coinciden aquí felizmente. Occidente es ciertamente más civilizado; pero desde que su civismo descende a partir de su historia cultural contingente, no hay necesidad de proveer motivos racionales para esto. De este modo se gana para uno mismo lo mejor de ambos mundos.

La razón por sí sola puede hacer frente una irracionalidad bárbara, pero para hacer esto debe recurrir a las fuerzas y a las fuentes de la fe, que van más allá de sí misma, y que por lo tanto puede tener un parecido inquietante con el irracionalismo que está buscando repeler. Tal situación confrontó Europa durante la Segunda Guerra Mundial. ¿El humanismo liberal resultaría realmente adecuado para derrotar al fascismo?, un movimiento que fue sacado de fuentes irracionales poderosas —o ¿podría el fascismo ser vencido únicamente por un antagonista que lo cortara tan profundamente, así como el socialismo afirmó haberlo hecho? La cuestión de la razón y de su opuesto fue un tema principal de la gran novela de Thomas Mann: *La Montaña Mágica*. En este trabajo, la vida y la muerte, la afirmación y la negación, Eros y Thanatos, lo sagrado y lo obscuro, están todos entrelazados entre el conflicto entre Settembrini, el humanismo liberal, y la Naphta siniestra, jesuita, comunista y rebelde. Naphta es un modernismo de pura sangre en la revuelta satánica contra el espíritu de Settembrini del modernismo burgués liberal. Un exponente de sacrificio, de absolutismo espiritual, de celo religioso y del culto a la muerte, que basa su vida en las fuentes arcaicas y manchadas de sangre de la cultura, mientras que Settembrini civilizado es un campeón de la razón, progreso, valores liberales y la mente europea.

No puede haber duda sobre qué personajes en *La Montaña mágica* son nuestros nuevos ateístas civilizados tal como Hitchens y Drawkins encontrarían agradable, y lo

que infaman. La novela misma, sin embargo, es una bagatela más sutil en sus juicios. El Settembrini que celebra la vida es de hecho una puerta a la muerte, y la Primera Guerra Mundial, durante la cual la novela se desarrolla, embruja la ruina que su décimo noveno siglo espera. Naphta puede estar patológicamente enamorado con la muerte, pero el humanismo boyante de Settembrini prospera en la represión de esto. Él no puede tolerar la verdad de lo que significa ser humano, entre otras cosas, el enfermarse. La perseverancia y la aberración son constitutivas de la condición humana, no sólo las desviaciones locales de ello. Es significativo en este aspecto que en la clínica donde se desarrolla la novela nadie parece curarse nunca.

Lo que el protagonista de la novela, Hans Castorp, llega a reconocer es una forma de muerte en la vida, que no es la forma de Naphta ni la de Settembrini. No se trata de la humildad humana, no desmesuradamente, en el conocimiento de su fragilidad e inmortalidad. Este humanismo trágico abarca la interrupción de la muerte, no como Settembrini, sino, a diferencia de Naphta, rechaza convertir la muerte en un fetiche. En el corazón de Castorp se

está moviendo una visión utópica de amor y de amistad, en la escena más grande de nieve de la novela está al ace-

cho a la imagen horripilante de un niño desmembrado, un símbolo de la sangre del sacrificio que se basa en la misma civilización. Habiendo concedido esta epifanía, Hans se negará a dejar que la muerte controle sus pensamientos en adelante. Es el amor, y no la razón, en lo que él reflexiona, lo que es más fuerte que la muerte, y de eso sólo puede fluir la dulzura de la civilización. La razón en sí misma es demasiado abstracta e impersonal como una fuerza para enfrentar la muerte. Pero tal amor, para que sea auténtico, debe siempre “vivir” en reconocimiento silencioso de la sangre del sacrificio.”

Uno debe honrar la belleza, el idealismo y el hambre por el progreso, mientras que se confiesa, en el estilo marxista o nietzscheano, cuánta sangre y miseria están en su raíz. Sólo inclinándonos a nuestra mortalidad podemos vivir realizados.

Si la cultura no puede ser un sustituto para la religión, tampoco puede servir como un sustituto para la política. El cambio de la modernidad a la postmodernidad representa en parte la creencia de que la cultura, y no la política, tiene un lugar central. El postmodernismo es más perceptivo sobre los estilos de vida que sobre los intereses materia-



les —mejor en la identidad que en el petróleo. Tanto que tiene una afinidad irónica que el Islamismo radical, el cual también sostiene que en última instancia lo que está en juego son las creencias y los valores. He argumentado en otra parte que el postmodernismo occidental tiene algo de sus raíces en el fracaso de la política revolucionaria. De un modo similar, el fundamentalismo islámico es entre otras cosas una respuesta virulenta a la derrota de la izquierda musulmán —una derrota en la que el Occidente ha conspirado activamente. En algunos sectores, el lenguaje de la religión está reemplazando el discurso de la política.

Si la política ha fracasado en unificar lo horrible de la tierra para transformar su condición, podemos estar seguros que la cultura no va a cumplir la tarea en su lugar. La cultura, por una parte, es más bien un asunto de afirmar lo que se es o lo que se ha sido, en vez de lo que se podría ser. ¿Qué, entonces, de la religión? Para estar seguros, la cristiandad una vez se vio a sí misma como una unidad de cultura y civilización; y si la religión ha sido por mucho la forma simbólica más universal, tenaz y poderosa que ha surgido a la humanidad, es en parte por este motivo. ¿Qué otra forma simbólica ha logrado forjar tales vínculos directos entre la más absoluta y universal de las verdades y las prácticas cotidianas de millones de hombres y mujeres? ¿Qué otra forma de vida ha llevado a las más enrarecidas de las ideas y las más palpables de las realidades humanas en íntima relación? La fe religiosa ha establecido una línea de contacto desde la interioridad personal a la autoridad trascendente —un logro en que los defensores de la cultura sólo pueden mirar con envidia. Sin embargo, la cultura es tan débil como la cultura de la emancipación de los desposeídos. La mayoría de las partes no tiene el más mínimo interés en hacerlo.

Con el advenimiento de la modernidad, la cultura y la civilización se fueron dividiendo progresivamente, y la fe impulsada cada vez más hacia el ámbito privado o al de la cultura cotidiana, así como la soberanía política pasó a manos del Estado laico. Junto con los otros dos dominios simbólicos de arte y sexualidad, la religión fue desenganchada en cierta medida del poder secular, y el resultado de la privatización de estas tres formas simbólicas fue notablemente de doble filo. Por una parte, podrían actuar como



▲ Ilustración: Elmer Sosa

valiosas fuentes de valor alternativo, y por lo tanto de la crítica política; por otro lado, su aislamiento del mundo público las hizo que cada vez más patológicas.

El sistema global prevaleciente, entonces, enfrenta hoy una elección no deseada. O bien se confía en su pragmatismo nativo en la cara del absolutismo de su enemigo, o recurre a los valores metafísicos de sí mismo —valores que parecen cada vez más empañados y poco plausibles. ¿El Occidente necesita ir por una metafísica pura para salvarse a sí mismo? Y si es así, ¿puede hacerlo sin infringir demasiado daño en sus valores seculares y liberales, asegurando así que todavía hay algo que merece protección de sus opositores liberales?

Si el marxismo hizo una vez la promesa de reconciliar la cultura y la civilización, es en parte porque su fundador fue a la vez un humanista romántico y un heredero del racionalismo de la ilustración. El marxismo, **en tanto cultura y civilización juntas**, es particularidad y universalidad sensual, trabajador y ciudadano del mundo, lealtades locales y solidaridad internacional, la auto-realización libre de las personas de carne y hueso y una comunidad de coo-



peración global de ellos. Pero el marxismo ha sufrido en nuestro tiempo un rechazo político asombroso, y uno de los lugares a los que esos impulsos radicales han emigrado es —sobre todo— a la teología. En la teología de nuestros días se pueden encontrar las discusiones de Deleuze, Badiou, Foucault y el feminismo, Marx y Heidegger más informadas y animadas. Eso no es del todo sorprendente, ya que la teología, sin embargo, es poco convincente en muchos de sus reclamos de verdad, es una de las áreas de teoría ambiciosa, dejada en un mundo cada vez más especializado —uno cuyo tema es nada menos que la naturaleza y el destino trascendente de la humanidad. No existen temas formulados fácilmente en la filosofía analítica o en la ciencia política. La lejanía de la teología de las cuestiones pragmáticas es una ventaja en este aspecto.

Nos encontramos, entonces, en una situación curiosa. En un mundo donde la teología está incrementando parte del problema, también es necesario fomentar el tipo de reflexión crítica que puede contribuir a algunas de las respuestas. Hay lecciones que la izquierda secular puede aprender de la religión, por todas sus atrocidades y ab-

surdos; y la izquierda no está tan alineada con ideas que pueden darse el lujo de mirar en la boca de un caballo regalado. ¿Pero de cualquier lado se escucha al otro en la actualidad? ¿Leerán Christopher Hitchens o Richard Dawkins esto y experimentarán una epifanía que pone el camino a Damasco en la sombra? Para usar dos términos teológicos a modo de respuesta: no una esperanza en el infierno, las posiciones están muy arraigadas para permitir dicho diálogo. El entendimiento mutuo no puede suceder en cualquier lado, como tienden a creer algunos liberales. Requiere sus condiciones materiales. Y parece poco probable que esto surja mientras la llamada guerra del terror continúe dirigiendo su curso.

La distinción entre Hitchens o Dawkins y los que como yo lleguen al final entre el humanismo liberal y el humanismo trágico. Están los que sostienen que sólo si podemos quitarnos de encima el legado tóxico de los mitos y supersticiones, podemos ser libres. Tal esperanza en mi propia opinión es en sí misma un mito, aunque generosa de espíritu. El humanismo trágico comparte la visión del hu-

manismo liberal del libre florecimiento de la humanidad, pero sostiene que el logro sólo es posible enfrentando lo

peor. La única afirmación de la humanidad que vale la pena tener es la que —como la post-restauración desilusionada— se pregunta seriamente si vale la pena conservar la humanidad en primer lugar y entender al rey de Brobdingnag con su visión de las especies humanas como una raza odiosa de parásitos. El humanismo trágico, ya sea en su variante socialista, cristiana o psicoanalítica, sostiene que únicamente por un proceso de auto-despojo y reconstrucción radical la humanidad puede entrar en su cuenta. No hay garantías de que tal futuro transfigurado nacerá. Pero puede suceder un poco antes si los dogmáticos liberales, los doctrinarios para el Progreso y los intelectuales islámofobos salen de su camino. U

Este ensayo es un extracto de Razón, fe y revolución. Reflexiones sobre el debate de Dios, de Terry Eagleton. New Haven: Yale University Press, 2009. Publicado con permiso. El financiamiento para este artículo ha sido provisto por una beca de la Fundación Henry Luce.

