

LA MODERNIDAD SIEMPRE A PRUEBA

Traducción de JUAN ALMELA

SI HEMOS DE CREER A HEGEL —o a Collingwood—, no hay edad ni civilización que sea capaz de identificarse conceptualmente a sí misma. Esto es factible después de su extinción definitiva e incluso entonces, según sabemos demasiado bien, semejante identificación nunca es segura o universalmente aceptada. Tanto la "morfología" general de las civilizaciones como la descripción de sus características constitutivas son notoriamente discutibles y cargadas de propensiones ideológicas, ya expresen necesidad de autoafirmación por comparación con el pasado, o un malestar en el ambiente cultural de uno, con la nostalgia consabida de los buenos tiempos pasados. Collingwood sugirió que cada periodo histórico tiene cierto número de presuposiciones básicas ("absolutas") que es incapaz de articular con claridad y que proporcionan una inspiración latente a sus valores y creencias explícitos, sus reacciones y aspiraciones típicas. En tal caso, podríamos tratar de localizar y descubrir estas presuposiciones en la vida de nuestros antepasados antiguos o medievales, y acaso construir sobre esta base una "historia de las mentalidades" (en oposición a la "historia de las ideas"), pero estamos en principio imposibilitados para tal revelación en cuanto a nuestra propia época, a menos, por supuesto, de que el búho de Minerva ya haya echado a volar y no tengamos consciencia de vivir en un crepúsculo, al término mismo de una época.

Así las cosas, aceptemos nuestra incurable ignorancia de nuestro propio fundamento espiritual y contentémonos con repasar la superficie de nuestra "modernidad", sin importar qué signifique esta palabra. Signifique lo que sea, es seguro que la modernidad es tan poco moderna como los ataques a la modernidad. Expresiones melancólicas —"ah, es que hoy...", "ahora ya no...", "en otros tiempos..." y otras parecidas— que contrastan el corrupto presente con el esplendor del pasado, son probablemente tan viejas como la especie humana; las encontramos en la Biblia y en la *Odisea*. Me es fácil imaginar a nómadas paleolíticos oponiéndose con indignación a la idea de que sería mejor para la gente disponer de moradas permanentes, o prediciendo la inminente degeneración de la humanidad como consecuencia de la nefasta invención de la rueda. La historia de la humanidad concebida como degradación pertenece, según sabemos, a los más persistentes tópicos mitológicos en varias partes del mundo,

de las cinco edades por Hesíodo. La frecuencia de tales mitos insinúa que, aparte de otras posibles funciones sociales y cognitivas, enuncian una desconfianza universalmente humana, conservadora, hacia los cambios, una sospecha de que el "progreso", bien visto, no es tal cosa; una resistencia a asimilar transformaciones, por benéficas que parezcan, en el orden establecido de las cosas. Los cambios siguen adelante, con todo, y de ordinario hallan un número suficiente de partidarios entusiastas. El choque entre "lo viejo" y "lo nuevo" es probablemente eterno y jamás nos lo quitaremos de encima, puesto que expresa la tensión natural entre estructura y evolución, y dicha tensión parece tener raíces biológicas; es, podemos suponer, una característica de la vida misma. Evidentemente es necesario que toda sociedad disponga de fuerzas tanto de conservación como de cambio y resulta de lo más dudoso que ninguna teoría llegue a elaborar herramientas confiables merced a las cuales podamos medir los vigores relativos de estas energías opuestas en cualquier sociedad dada, sumarlas y restarlas como vectores cuantificables y construir sobre esta base un esquema general de desarrollo, dotado de capacidad predictiva. Sólo podemos conjeturar qué es lo que concede a algunas sociedades capacidad para asimilar rápidos cambios sin desintegrarse, qué hace que otras se satisfagan con un ritmo muy lento de movimiento, en cuáles condiciones exactamente el desarrollo o el estancamiento conducen a violentas crisis o a la autodestrucción.

La curiosidad, pues, un impulso autónomo a explorar el mundo desinteresadamente, sin el estímulo del peligro o la insatisfacción fisiológica, se halla, de acuerdo con los estudios de la evolución, arraigada en características morfológicas específicas de nuestra especie y así no puede ser erradicada de nuestras mentes en tanto la especie siga siendo la misma. Tal como la atestiguan el deplorabilísimo accidente de Pandora y las aventuras de nuestros primeros padres en el paraíso, el pecado de curiosidad fue la principal causa de todas las calamidades y desventuras que han afligido a la humanidad y fue, sin discusión, la fuente de todos sus logros.

El impulso a la exploración nunca ha estado distribuido uniformemente entre las distintas civilizaciones. Generaciones de sabios se la han pasado preguntando: ¿por qué la civilización derivada conjuntamente de fuentes griegas, latinas, judías y cristianas ha resultado tan incomparablemente afortunada en la promoción y difusión de cambios rápidos y acelerados en ciencia, tecnología, arte y orden social, en tanto que numerosas culturas sobrevivían siglos enteros en condiciones casi de estancamiento, afectadas apenas por cambios casi imperceptibles, o se hundieron en la modorra después

* Estas páginas constituyen el capítulo inicial de *La modernidad siempre a prueba*, el libro de Kolakowski que la Editorial Vuelta pondrá en circulación durante las próximas semanas.

de breves erupciones de creatividad? No hay una buena respuesta, cada civilización es una aglutinación contingente de varias circunstancias sociales, demográficas, climáticas, lingüísticas y psicológicas, y cualquier búsqueda de la causa última de su emergencia o declinación parece harto poco prometedora. Cuando leemos estudios que aspiran a mostrar, por ejemplo, que el Imperio Romano se desplomó a causa del uso difundido de vasijas de plomo que ocasionaron el envenenamiento y lesión de los cerebros de las clases dirigentes, o que la Reforma es explicable en virtud de la difusión de la sífilis en Europa, no podemos reprimir graves dudas en cuanto a la validez de tales explicaciones. Por otro lado, es difícil resistir a la tentación de buscar "causas", por mucho que sospechemos que las civilizaciones surgen y se desmoronan bajo el efecto de factores injustificables, independientes entre ellos, y que otro tanto pueda decirse acerca del surgimiento de nuevas especies animales o vegetales, a propósito de la localización histórica de las ciudades, la distribución de las montañas en la superficie terrestre o la formación de determinados idiomas étnicos. Procurando identificar nuestra civilización, tratamos de identificarnos nosotros, captar el "ego" colectivo único que sería necesario y cuya no existencia sería tan poco concebible como me resulta a mí mi propia no existencia. Y así, aunque no haya respuesta a la pregunta "¿por qué nuestra cultura es como es?", no es probable que la cuestión pueda ser excluida de nuestras mentes.

La "modernidad" misma no es moderna, pero es claro que los choques en torno a la modernidad son más prominentes en unas civilizaciones que en otras, y nunca habían sido tan agudos como en nuestro tiempo. A principios del siglo IV, Jámblico afirmó que los griegos eran por naturaleza amantes de la novedad ("phýsei gàr Helleenés eisi neoteropoióif", *Misterios egipcios*, VII, 5) y desdénaban la tradición, en contraste con los bárbaros; pero, sin embargo, no por ello alababa a los griegos: muy al contrario. ¿Seguimos siendo herederos del espíritu griego a este respecto? ¿Se funda nuestra civilización en la creencia (nunca expresada tan nítidamente, claro está) de que lo nuevo *nuevo* es bueno por definición? ¿Es ésta una de nuestras "preocupaciones absolutas"? Podría sugerir esto el juicio de valor asociado de ordinario con el adjetivo "reaccionario". La palabra es evidentemente peyorativa y casi no hay personas que aceptaran emplearla para describirse. Y, no obstante, ser "reaccionario" sólo significa creer que el pasado fue, en algunos de sus aspectos, así fuesen secundarios, mejor que el presente. Si ser reaccionario significa automáticamente estar equivocado —y el adjetivo es empleado casi invariablemente bajo este supuesto—, al parecer está uno equivocado siempre que cree que el pasado pudo ser mejor en cualquier respecto, lo cual equivale a decir que cualquier cosa más nueva es la mejor. Con todo, rara vez expresamos nuestro "progresismo" de modo tan audaz. La misma ambigüedad ronda a la propia palabra "moderno". En alemán la palabra significa tanto "moderno" como "de moda", en tanto que el inglés y otras lenguas europeas distinguen ambos sentidos. Sin embargo, los alemanes pudieran tener razón; no está claro cómo debiera definirse la distinción, cuando menos en terrenos donde los dos adjetivos son utilizables. Claro es que en algunos casos esas palabras no son intercambiables; en expresiones como "tecnología moderna", "ciencia moderna", "administración

industrial moderna", la expresión "de moda" no serviría, pero no es fácil explicar la diferencia entre "ideas modernas" e "ideas de moda"; "pintura moderna" y "pintura de moda" o "ropa moderna" y "ropa de moda". En muchos casos el concepto de "moderno" parece "exento de valores" y neutral, a diferencia del "de moda": es moderno lo que impera en nuestra época; de hecho, la palabra es usada muchas veces sarcásticamente (como en los *Tiempos modernos* de Chaplin). Por otro lado, las expresiones "ciencia moderna" y "tecnología moderna" sugieren intensamente, cuando menos en el uso común, que lo moderno es por ello mejor. La ambigüedad de significado refleja quizá la ambigüedad, recién mencionada, que acecha nuestra actitud hacia el cambio: es a la vez bienvenido y temido, deseable y maldecido. Muchas compañías, al preconizar sus productos, emplean ambas frases: "buenos muebles a la antigua" o "una sopa según la receta de la abuela", y "un jabón enteramente nuevo" o "una emocionante novedad en la industria de los detergentes". Parece ser que ambos trucos funcionan. Ignoro si la sociología de la propaganda habrá producido un análisis de cómo, dónde y por qué estas muletillas aparentemente contradictorias resultan de tanto éxito.

A falta de una idea clara de lo que la "modernidad" es, recientemente hemos intentado evadir la cuestión y seguir adelante hablando de "posmodernidad" (extensión o imitación de las expresiones, algo más antiguas, "sociedad postindustrial", "poscapitalismo", etc.). No sé qué sea "posmoderno" y cómo difiera de "premoderno", ni siento que debiera saberlo. ¿Y qué podría venir después de lo "posmoderno"? ¿Lo posposmoderno, lo neoposmoderno, lo neoantimoderno? Si dejamos a un lado los membretes, sigue en pie la auténtica cuestión: ¿por qué está tan difundido el malestar en el bienestar de la modernidad y dónde están las fuentes de esos aspectos de la modernidad que tornan particularmente doloroso este malestar?

Hasta dónde se haga remontar la modernidad es cosa que depende, por supuesto, de lo que consideremos constitutivo en el significado de la noción. Si se trata de industria pesada, planeación racional, estado benefactor y la consiguiente burocratización de las relaciones sociales, la duración de la modernidad puede medirse en décadas, no en siglos. Si pensamos, en cambio, que el fundamento de la modernidad reside en la ciencia, sería apropiado hacerla arrancar de la primera mitad del siglo XVII, cuando se elaboraron y codificaron las reglas fundamentales de la indagación científica y cuando los científicos se dieron cuenta —gracias sobre todo a Galileo y sus seguidores— de que la física no había de concebirse como derivación de la experiencia sino como elaboración de modelos abstractos nunca encarnados a la perfección en condiciones experimentales. Nada nos impide, sin embargo, ahondar más en el pasado: la condición crucial para la ciencia moderna fue el movimiento hacia la emancipación de la Razón secular con respecto a la Revelación, y la lucha por la independencia de las facultades de artes con respecto a la teología en las universidades medievales fue parte importante de este proceso. La distinción misma entre el conocimiento natural y el divinamente inspirado, tal como la elaboró la filosofía cristiana desde el siglo XI en adelante, fue a su vez el fundamento conceptual de esta lucha y sería difícil decidir qué fue primero, la separación puramente filosófica de dos

áreas de conocimiento o el proceso social merced al cual se estableció la clase urbana con sus pretensiones de autonomía. ¿Habremos de proyectar nuestra "modernidad" al siglo XI y hacer de san Anselmo y Abelardo sus protagonistas —respectivamente reacio y anuente—? Conceptualmente, nada tiene de arróneo semejante extensión, aunque tampoco nada que ayude gran cosa. Podemos remontarnos infinitamente lejos, por supuesto, siguiendo la pista a las raíces de nuestra civilización, pero la cuestión a la cual tantos de nosotros hemos tratado de enfrentarnos no es tanto la de cuándo empezó la modernidad como la de cuál es el meollo —expresamente expresado o no— de nuestro contemporáneo y difundido *Unbehagen in der Kultur*. De todos modos, si la palabra "modernidad" ha de ser útil, el significado de la primera pregunta tiene que depender de la respuesta a la última.

Y la primera respuesta que de modo natural se viene a las mentes se compendia, claro está, en la *Entzauberung* werberiana o en algún término parecido, que cubra más o menos los mismos fenómenos.

Experimentamos una abrumadora y, al mismo tiempo, humillante sensación de *déjà vu* al seguir —y participar en ellas— las discusiones contemporáneas acerca de los efectos destructivos de la llamada secularización de la civilización occidental, la evaporación, al parecer en marcha, del legado religioso y el triste espectáculo de un mundo sin Dios. Se diría que de pronto despertásemos para advertir cosas que los humildes —y no por fuerza muy instruidos— párrocos llevan tres siglos diciendo —y escribiendo al respecto—, denunciando repetidamente en sus sermones dominicales. No dejan de explicar a su grey que un mundo que ha olvidado a Dios ha olvidado la distinción misma entre el bien y el mal, ha hecho que la vida humana no tenga sentido y se ha hundido en el nihilismo. Y ahora nosotros, orgullosamente atiborrados de conocimiento sociológico, histórico, antropológico y filosófico, descubrimos la misma sencilla sapiencia, que procuramos expresar en un lenguaje un poco más refinado.

Admito que por ser vieja y sencilla esta sabiduría no deja necesariamente de ser cierta, e incluso la tengo por cierta (con algunos retoques, no obstante). ¿Fue Descartes el primer y principal culpable? Probablemente sí, aun suponiendo que codificara filosóficamente una tendencia cultural que ya estaba en camino antes de él. Al igualar la materia con la extensión y abolir así la variedad real en el universo físico, haciendo que este universo obedezca infaliblemente a unas cuantas leyes de la mecánica, simples y omniabarcadoras, y al reducir a Dios a ser el lógicamente necesario creador y sustentador —soporte, sin embargo, que era constante y así quedaba despojado de significación para explicar cualquier suceso particular—, Descartes desechó —o tal pareció— el concepto de cosmos, de un orden intencional de la naturaleza. El mundo se volvió sin alma y únicamente a partir de este supuesto previo podía evolucionar la ciencia moderna. Dejaban de ser concebibles milagros y misterios, intervenciones divinas o diabólicas sobre el curso de los acontecimientos; todos los subsiguientes esfuerzos, que aún continúan, por reparar el choque entre la vieja sabiduría cristiana y la llamada visión científica tenían que resultar nada convincentes, por esta sencilla razón.

Ni qué decir tiene, hizo falta tiempo para que se desplegaran las consecuencias de este nuevo universo. La secularidad

global, autoconsciente, es un fenómeno relativamente reciente. Parece, no obstante, de acuerdo con nuestra perspectiva de hoy, que la erosión de la fe, en inexorable avance entre las clases instruidas, era inevitable. La fe pudo sobrevivir, ambiguamente al abrigo de la invasión del racionalismo gracias a diversos recursos lógicos y relegada a un rincón donde parecía a la vez inofensiva e indignificante. Durante generaciones enteras, mucha gente logró vivir sin darse cuenta de que eran moradores de dos mundos incompatibles, y proteger gracias a una delgada envoltura el consuelo de la fe, sin dejar de confiar en el Progreso, la Verdad Científica y la tecnología moderna. Tal envoltura acabaría por desgarrarse, cosa que a fin de cuentas logró el ruidoso martillo filosófico de Nietzsche. Su pasión destructiva devastó la aparente seguridad espiritual de las clases medias y demolió lo que él tenía por mala fe en quienes se negaban a ser testigos de la muerte de Dios. Al atacar apasionadamente la espuria seguridad mental de gente que no lograba percatarse de lo que realmente había pasado, Nietzsche tuvo éxito porque fue él quien lo dijo todo hasta el final: el mundo no genera significado ni distinción entre bien y mal, la realidad carece de propósito y no hay realidad oculta tras de ella, el mundo tal como lo vemos es lo último, no aspira a transmitirnos mensaje alguno, no remite a nada más, se agota a sí mismo y es sordomudo.

Todo esto tenía que ser dicho, y Nietzsche encontró una solución o una medicina contra la desesperación: esta solución fue la locura. No quedaba mucho por decir, después de él, por el camino por él emprendido. Podría haberse dicho que era su destino llegar a ser el profeta de la modernidad.

La verdad es que era demasiado ambiguo para asumir semejante tarea. Por un lado afirmaba —bajo coacción— las consecuencias intelectuales y morales irreversibles de la modernidad y cubría de sarcasmos a quienes tímidamente confiaban en salvar algo de la antigua tradición. Por otro lado, denunciaba el horror de la modernidad, la amarga cosecha del progreso; aceptaba lo que sabía que era aterrador —y lo decía—. Encomiaba al espíritu de la ciencia contra las "mentiras" cristianas pero, al mismo tiempo, quería escapar de las miserias de la nivelación democrática y buscar refugio en el ideal de un genio bárbaro. Sólo que la modernidad desea ser satisfecha en su superioridad, no desgarrada por dudas y desesperación.

De ahí que Nietzsche no llegara a ser la ortodoxia explícita de nuestra era. La ortodoxia explícita sigue siendo el remedio. Tratamos de afirmar nuestra modernidad, pero escapar de sus efectos mediante varios recursos intelectuales, a fin de convencernos solos de que es posible restaurar o recuperar el significado aparte del legado religioso tradicional de la especie humana y a pesar de la destrucción acarreada por la modernidad. Algunas versiones de "teología pop" liberal contribuyen a esta labor. Lo mismo hacen algunas variedades de marxismo. Nadie puede prever por cuánto tiempo y en qué medida esta faena de aplacamiento conseguirá salir adelante. Pero el recién mencionado despertar de los intelectuales a los peligros de la secularidad no parece ser una vía prometedora para salir del presente atolladero de la humanidad. No porque tales reflexiones sean falsas, sino porque podrían ser sospechosas de nacer de un espíritu manipulador inconsistente. Tienen algo de alarmantemente desesperado los intelectuales que carecen de apego religioso, de fe o lealtad

propriadamente tal, y que insisten en el papel educativo y moral irremplazable de la religión en nuestro mundo, deplorando una fragilidad de la cual ellos mismos son testimonios eminentes. No los censuro ni por ser irreligiosos ni por afirmar el valor decisivo de la experiencia religiosa: sencillamente no logro persuadirme de que su labor pudiera producir cambios que tienen por deseables, ya que a fin de difundir la fe hace falta fe, no un aserto intelectual de la utilidad social de la fe. Y la moderna reflexión acerca del lugar de lo sagrado en la vida humana no desea ser manipuladora en el sentido de Maquiavelo o de los libertinos del XVII, quienes admitían que, si bien la piedad era necesaria para los tontos, la incredulidad escéptica cuadraba a los esclarecidos. Por tanto, semejante actitud, por comprensible que sea, no sólo nos deja donde estábamos antes sino que es ella misma producto de la misma modernidad que trata de restringir y expresa la melancólica insatisfacción de la modernidad consigo misma.

Debemos tener cuidado, sin embargo, cuando enunciemos juicios acerca de lo que en nuestra cultura expresa modernidad y lo que es resistencia antimoderna. Sabemos por experiencia histórica que lo nuevo en los procesos culturales a menudo aparece disfrazado de lo viejo, y viceversa: lo viejo puede fácilmente asumir vestiduras de moda. La Reforma fue ostensible y conscientemente reaccionaria, su sueño era dar marcha atrás a los efectos corruptores del desarrollo secular de la teología, el desarrollo de la Razón secular, las formas institucionalizadas del cristianismo, y recobrar la prístina pureza de la fe de tiempos apostólicos; sólo que, al suprimir la tradición acumulada como fuente de autoridad intelectual y moral, de hecho fomentó un movimiento exactamente opuesto a su intención; liberó el espíritu de la indagación racional en las cuestiones religiosas, ya que hacía a la Razón —violentamente atacada por otros lados— independiente de la Iglesia y la tradición. El nacionalismo romántico a menudo se expresó como búsqueda nostálgica de la belleza perdida del mundo preindustrial, pero al alabar así lo pretérito contribuyó grandemente a ese fenómeno tan moderno que es la idea de la nación-Estado; y un producto tan soberbiamente moderno como el nazismo fue una re-viscencia monstruosa de aquellos ensueños románticos, desaprobando con ello quizá la noción de que podemos medir debidamente la modernidad sobre el eje "tradición - racionalidad". El marxismo fue una mezcla de un inequívoco entusiasmo hacia la modernidad, la organización racional y el progreso tecnológico, con el mismo anhelo en pos de la comunidad arcaica, y culminó en la espera utópica del mundo perfecto del futuro, donde ambos conjuntos de valores se consumirían, constituyendo una armoniosa amalgama: la fábrica moderna y el ágora ateniense se fundirían de algún modo en una. La filosofía existencial podría haber aparecido como un fenómeno altamente moderno —cual lo fue en su vocabulario y su red conceptual—, pero vista desde hoy parece más bien un intento desesperado de reivindicar la idea de responsabilidad personal ante el mundo donde el progreso consiste en que las personas humanas se tornen, asintiendo en ello, meros medios mediante los cuales se expresan anónimas fuerzas sociales, burocráticas o técnicas, en tanto la gente no advierte el hecho de que al permitir reducirse así a instrumentos irresponsables de la obra impersonal de la "sociedad", se despojan de su propia humanidad.

Y así la "razón astuta" de la historia probablemente no ha dejado de operar y nadie puede conjeturar —no se diga tener la certidumbre— de si su propia contribución a la vida colectiva será vista en términos de modernidad o de la resistencia reaccionaria a ella; ni, puestas así las cosas, cuál de ellas merezca apoyo.

Pudiéramos buscar consuelo en la idea de que las civilizaciones consiguen arreglárselas solas y poner en acción mecanismos de autocorrección, o producir anticuerpos que combatan los peligrosos efectos de su propio crecimiento. La experiencia que llevó a esta idea, con todo, no es del todo tranquilizadora: después de todo, sabemos que los síntomas de una enfermedad con frecuencia son los intentos del organismo para curarse solo; muchos morimos como resultado de dispositivos de defensa propia que nuestros cuerpos emplean para combatir los peligros externos. Los anticuerpos pueden matar. De esta manera, el costo impredecible de la autorregulación podría matar a una civilización antes de conseguir recuperar el equilibrio perseguido. Es verdad, sin duda, que la crítica de nuestra modernidad, o sea de la modernidad asociada al proceso de industrialización —o puesta en movimiento por éste—, se inició cuando esta modernidad misma, y desde entonces no ha dejado de difundirse. Dejando a un lado a los grandes críticos de la modernidad en el XVIII y el XIX —Vico, Rousseau, Tocqueville, los románticos—, conocemos en nuestra época a una serie de pensadores destacados que de diversos modos señalaron y deploraron la creciente pérdida de sentido en la *Massengesellschaft* propensa a la manipulación. Husserl atacó, en términos filosóficos, la incapacidad de la ciencia moderna para identificar significativamente sus propios objetos, su satisfacción con la exactitud fenomenalista que mejora nuestra capacidad predictiva y de control sobre las cosas, pero a expensas de la comprensión. Heidegger dio con la raíz de nuestra inmersión en la impersonalidad en el olvido del discernimiento metafísico. Jaspers vinculó la pasividad moral y mental de las masas aparentemente liberadas con el desgaste de la propia conciencia histórica y la pérdida consiguiente de la subjetividad responsable y la capacidad de basar relaciones personales en la confianza. Ortega y Gasset advirtió el derrumbe de las altas aspiraciones en el arte y las humanidades como resultado de la obligación de los intelectuales a ajustarse a los bajos gustos de las masas. Otro tanto hizo, en términos de marxismo espurio, la escuela de Frankfurt.

La crítica de la modernidad, ya literaria o filosófica, podría verse, en su inmensa variedad, como un órgano de autodefensa de nuestra civilización, pero hasta ahora no ha logrado que la modernidad deje de avanzar a velocidad sin precedentes. El lamento parece invadirlo todo; en cualquier terreno de la vida en que reflexionemos, nuestro instinto natural es preguntar: "¿qué hay de malo en ello?" —y, en efecto, preguntamos sin cesar: ¿qué hay de malo en Dios?, ¿en la democracia?, ¿en el socialismo?, ¿en el arte?, ¿en el sexo?, ¿en la familia?, ¿en el crecimiento económico? Se diría que todos viviéramos con el sentimiento de una crisis que todo lo abarca, sin ser capaces, en cambio, de identificar claramente sus causas, a menos de escapar hacia fáciles pseudosoluciones de una sola palabra ("el capitalismo", "Dios olvidado", etc.). Los optimistas se vuelven a menudo muy populares y son escuchados con avidez, pero hallan irrisión en los círculos intelectuales: preferimos ser sombríos.

Nos parece a veces que es menos el contenido del cambio y más su vertiginoso ritmo lo que nos aterra y nos deja en un estado de inseguridad sin fin, al tener la impresión de que nada es ya seguro o establecido y que todo lo que es nuevo probablemente quedará anticuado en un dos por tres. Quedan todavía, vivas y entre nosotros, algunas personas que nacieron en un mundo sin automóviles ni radios y donde la luz eléctrica era una novedad emocionante; a lo largo de su vida ¡cuántas escuelas literarias y artísticas han nacido y muerto, cuántas modas filosóficas e ideológicas han surgido y partido, cuántos estados fueron edificados o perecieron! Todos participamos en esos cambios y, no obstante, los lamentamos, por parecer despojar a nuestra vida de toda sustancia en que pudiéramos confiar.

Me contaron que en las cercanías de un campo nazi de exterminio, cuyo suelo estaba espléndidamente fertilizado por las cenizas de los cuerpos cremados de incontables víctimas, crecieron las coles con tan tremenda velocidad que no les deba tiempo para formar una cabeza, sino que producían un tallo con hojas separadas; sin duda no eran comestibles. Esto pudiera servir como parábola al reflexionar sobre el ritmo enfermizo del progreso.

Sabemos, por supuesto, que no debemos extrapolar las recientes curvas de crecimiento —exponenciales algunas— en diversas áreas de la civilización, y que de un modo u otro dichas curvas tienen que declinar, o acaso que tornarse sigmoides; tememos, no obstante, que el cambio llegue demasiado tarde o se deba a catástrofes que destruyan la civilización al sanarla.

Sería tonto, por supuesto, estar "en pro" o "en contra" de la modernidad, a secas, no sólo porque es ocioso tratar de detener el desenvolvimiento de la tecnología, la ciencia y la racionalidad económica, sino porque tanto la modernidad como la antimodernidad pueden expresarse en formas bárbaras y antihumanas. La revolución teocrática iraní era claramente antimoderna, y en Afganistán son los invasores quienes impulsan de varias maneras el espíritu de la modernidad contra la resistencia nacionalista y religiosa de pobres tribus. Es trivialmente cierto que muchas veces las venturas y horrores del progreso están inseparablemente vinculados, y otro tanto ocurre con los goces y las miserias del tradicionalismo. Pero cuando procuro señalar un solo lado de la modernidad que sea el más peligroso, me inclino a resumir mis temores en una frase: la desaparición de tabúes. No hay manera de distinguir tabúes "buenos" y "malos", de apoyar artificialmente los primeros y eliminar los otros; la abrogación de uno, so pretexto de su "irracionalidad", acarrea un "efecto dominó" y el marchitamiento de los demás. La mayoría de los tabúes sexuales han sido abolidos y los pocos que quedan —como la interdicción del incesto y la pedofilia— son atacados; baste con pensar que en varios países hay grupos que abogan abiertamente por su "derecho" a tener relaciones sexuales con niños, o sea su derecho a violarlos, y que demanda —sin éxito hasta la fecha— la abolición de las correspondientes sanciones legales. El tabú expresado en el respeto hacia los cuerpos de los muertos parece ser un candidato a la extinción, y aunque la técnica de trasplante de órganos ha salvado muchas vidas e indudablemente salvará muchas más, encuentro difícil no simpatizar con quienes prevén con horror un mundo en el cual los cuerpos muertos no serán más que

un surtido de piezas de repuesto para los vivos o una materia prima para varios propósitos industriales; acaso el respeto a los muertos y los vivos —y la vida misma— sean inseparables. Varios nexos humanos tradicionales que posibilitan la vida en común y sin los cuales nuestra existencia quedaría regulada sólo por la codicia y el miedo, no es probable que sobrevivan sin un sistema de tabúes, y tal vez sea mejor creer en la validez incluso de tabúes en apariencia tontos, que dejarlos desvanecerse a todos. En la medida en que la racionalidad y la racionalización amenazan la presencia misma de tabúes en nuestra civilización, corroen su capacidad de supervivencia. Pero es muy improbable que los tabúes —barreras alzadas por el instinto y no por planeación consciente— pudieran salvarse, o salvarse selectivamente, merced a una técnica racional; en este ámbito sólo podemos confiar en la incierta esperanza de que el impulso hacia la autopreservención social resultará suficientemente fuerte como para reaccionar contra su evaporación, y que esta reacción no se manifestará en forma bárbara.

La cosa es que, en el sentido normal de "racionalidad", no hay mayor fundamento racional para respetar la vida humana y los derechos personales que, digamos, para prohibir el consumo de langostinos por los judíos o de carne los viernes por los cristianos o de vino por los musulmanes. Todos son tabúes "irracionales". Y el sistema totalitario que trata a las personas como piezas intercambiables de la maquinaria estatal, para usarse, descartarse o destruirse de acuerdo con las necesidades del estado, es en cierto sentido un triunfo de la racionalidad. No obstante, a fin de sobrevivir se ve impulsado a restaurar, con renuencia, algunos de aquellos valores "irracionales" y así a negar su racionalidad propia, probando con ello que la perfecta racionalidad se destruye a sí misma.



PÁJARO
ROCA
UNA CAMINATA DE SIETE DÍAS EN LAS MONTAÑAS
SUIZA PRINCIPIOS DEL VERANO 1984

Colección Massimo Vercelli, Milán