Traducción de Aurelia Álvarez Urbajtel

ÁNGELES Y HOMBRES

ALAIN FINKIELKRAUT

"Los umeneos de Bonada tienen como desagradables vecinos a los nipos de Pomedeo. Los nibonis de bonaris se entienden, sea con los nipos de Pomedeo, sea con los rijabones de Carabulo, para lanzar una amenaza contra los umeneos de Bonada, después, naturalmente, de haberse aliado con los bitulos de Rotrarca, o después de haber neutralizado momentáneamente, con compromisos secretos, a los rijobetas de Biligueta que están situados en las faldas de los kolvites de Beulet, que cubren el país de los umeneos de Bonada y la parte noroeste del turitario de los nipos de Pomedeo, más allá de los prosus de Ostubolo.

"La situación, naturalmente, no siempre se presenta de un modo tan sencillo: porque los umeneos de Bonada están atravesados a su vez por cuatro corrientes: las de los dohomedeos de Bonada, las de los odobomedeos de Bonada, las de los oromedeos de Bonada, y, finalmente, las de los dovobodemonedeos de Bonada."[1]

Así comienza el poema satírico de Henri Michaux titulado: "El secreto de la situación política". "Seamos claros al fin", dice la frase que figura como exergo, y que Michaux atribuye a Arouet, es decir a Voltaire. Todo el sabor voltairiano del epigrama reside precisamente en el contraste entre la exhortación y la descripción. En efecto, la claridad no resiste a los nombres propios. Es aplastada por su acumulación sin fin, por su exotismo proliferante, por sus ramificaciones cada vez más finas, por la intrincada coreografía de sus enfrentamientos y de sus alianzas, por la combinación, en fin, del tam-tam en la selva (los umeneos de Bonada) y de vagas reminiscencias bigudenas(los rijobetas de Biligueta). Las Luces se apagan en el gran festival de inanidades sonoras que los nombres propios y los toponímicos despliegan sin descanso para nosotros.

El secreto de nuestra situación política, según Michaux, es que no es política, sino onomástica. En efecto, el escenario está ocupado por obtusas identidades, y no por doctrinas, principios o programas. Lo universal se borra en provecho de lo singular, lo conceptual en provecho de lo contingente y la bella intelegibilidad del sentido es destronada por un batiburrillo totalmente aleatorio. En la guerra que nos es contada, ya no hay posturas sino etiquetas; las diferencias de denominación sustituyen las divergencias de opinión o los conflictos de valor; reina la ecolalia, y no la ideología. Ahí donde otros zanjan, con seriedad, entre significados antagónicos, el humor de Michaux descubre una mezcolanza de significantes heteróclitos o indiscernibles. Ninguna filosofía es capaz de convertir en razón lo arbitrario de esos seres de hecho, o de llevar la redención metafísica de la idea al desorden de la Historia. Los pueblos que riñen y que sin cesar se crean problemas son entidades por nada, realidades encerradas en su idiotismo, en una palabra, absurdos colectivos que sólo existen porque existen, independientemente de toda vocación y de toda razón de ser.

En 1991, la opinión pública occidental —dividida entre la decepción, la risa y el miedo— creyó ver aparecer sobre las ruinas del comunismo *un mundo a la Michaux*, es decir un mundo abandonado por el espíritu y librado a la estupidez de las querellas de deslinde. Al declinar un siglo agotado por las batallas sin merced que tantas ideas con pretensión universal se habían librado en todas direcciones, se preparaba la celebración, como se debe, del triunfo de la democracia liberal sobre su último rival. Y resultó que apenas destapadas las primeras botellas de champaña, el escenario de la Historia se encontró de pronto invadido por naciones gritonas e impronunciables, que se presentaban cada una con su memoria singular, sus extraños escudos de armas, su vieja bandera nuevecita y su opaca ficticidad. *Tribalismo*: tal es la categoría bajo la cual se pensaron espontáneamente ese frenesí nominativo y ese surgimiento heráldico no previsto en el programa. Eslovenia, Eslavonia, Eslovaquia, Croacia, Krajina, Izetbegovic, Milosevic, Karadzic, Silaidzic, Granic, Ganic: todavía se tropieza uno en la emboscada fonética que le sucedió sin previo aviso a esa zona desgraciada, homogénea y tan cómoda, que antes se llamaba Europa Oriental. "Hasta hace

muy poco, se creía que el nombre de Bosnia–Herzegovina era una broma", escribía en 1993, y sin el menor rastro de turbación o de remordimiento, una célebre articulista de la revista norteamericana *Newsweek*.[2]

Se vio más arriba: nuestra época le teme por encima de todo a los mañanas desencantados y juró que ya no la pescarían en eso. Pero el miedo al engaño no es el único motivo por el cual prefiere los cuerpos a las causas. También está el hecho de que ninguna causa actual le parece universalizable y que, después de la enfermedad de la Historia, otro furor, más cómico pero no menos nocivo, afecta a los hombres y amenaza, según él, con volver amok al mundo: la enfermedad de la geografía. Con el final de la guerra fría, todo ocurre como si el gran enfrentamiento de los sistemas hubiera cedido su lugar a las guerras picrocolinas, a los diferendos entre fronteras, al fárrago ridículo y sangriento de las trapacerías territoriales y de las tautologías identitarias. Ahora, salvo para transformarse de militante en seguidor, ¿qué sentido tiene elegir el terreno de tal identidad contra tal otra?

Así se explica la larga postración de la opinión europea ante la última guerra del siglo en Europa. A la negación humanitaria y precavida de aventurarse más allá de la defensa de la vida, se añaden estas determinaciones positivas: la elección metafísica de la idea en contra de la identidad, y la elección —ética— del cosmopolitismo en contra del particularismo y de la mezcla o del mestizaje en contra del absolutismo de la pureza. Si fue necesario esperar el bombardeo intensivo de Sarajevo y el asesinato sistemático de los civiles cogidos al azar en los gestos más elementales de la vida cotidiana para que los herederos de Michaux dejaran de reír y manifestaran su indignación, es sin duda porque la pureza victimaria de los habitantes de la ciudad ya no le dejaba ninguna duda al sentimiento de humanidad, pero es sobre todo porque, mucho más que en la ciudad croata de Vukovar, la idea cosmopolita parecía cumplirse en la capital multicultural de Bosnia.

Al intervenir en un gran coloquio de escritores, de investigadores y de intelectuales reunidos en Estrasburgo del 8 al 11 de noviembre de 1991 —o sea dos meses después del sitio de Vukovar y exactamente diez días antes de la entrada del ejército yugoslavo en la ciudad deshecha por los bombardeos—, el sociólogo Pierre Bourdieu hizo una presentación breve pero crucial titulada "La Internacional científica y artística". Declaró sobre todo esto: "Tal vez sea prematuro, tal vez esté usurpando, y no tenga ningún derecho de decir esto aquí: me gustaría que fuéramos una especie de Parlamento europeo de la cultura. Europeo en el sentido de que para mí es una etapa, un grado de universalización superior, en el sentido de que eso ya es mejor que ser francés."[3] Ese "ya es mejor" inscribe a Bourdieu, tal vez en su propia defensa, en la filiación directa de Julien Benda, y sobre todo del *Discurso a la nación europea* que éste redactó en 1932: "Letrados de todos los países, ustedes deben ser los que clamen a sus naciones que se encuentran en el mal perpetuo, por el simple hecho de ser naciones.[...] Plotino se avergonzaba de tener un cuerpo. Ustedes tienen que ser de los que se avergüenzan de tener una nación."[4]

Ciertamente, Europa, realidad geográfica y material, no está liberada de la maldición del cuerpo; por eso hay que considerar que "la frontera europea no es más que una inmovilidad ilusoria en una evolución que no podría interrumpirse."[5] Pero, precisaba Benda al final de su discurso, ese cuerpo ya no es tan completamente carnal como las viejas patrias. Con Europa, el hombre aún presa de lo sensible habrá dado un gran paso hacia su verdadero destino: "Porque Europa, aun impía, será necesariamente menos impía que la nación. Porque será la devoción de un hombre a un grupo menos preciso, menos individualizado, y en consecuencia, menos humanamente querido, menos carnalmente abrazado. El europeo estará fatalmente menos apegado a Europa que el francés a Francia, que el alemán a Alemania. Sentirá mucho más suelto el lazo de su determinación por el suelo, de su fidelidad a la tierra. Hagan a Europa, incluso soberana, y ya el dios de lo Inmaterial les sonreirá."[6]

El deseo de Benda, en el momento en que se expresa Bourdieu, está en vías de realizarse. Europa sigue siendo la determinación particular que separa al hombre de su humanidad. De ahí la reticencia de Bourdieu en dar esa identidad. Pero, al volverse europeo, el francés trasciende su pequeñez natal, agranda su pedazo de tierra y ocupa un espacio más vasto, más abstracto, más racional, más civilizado que la nación. De ahí viene, a pesar de todo, la adhesión de Bourdieu al ideal europeo. Y el Parlamento intelectual con el que soñaba vio la luz, sólo dos años después del encuentro de Estrasburgo: asqueados en 1991 y 1992 por los combates, en el corazón de Europa, entre los umeneos de Bonada, los nipos de Pomedeo y los Nibonis de Bonaris, sus miembros tomaron, desde su toma de posesión, el partido de Bosnia. En efecto, el dios de lo Inmaterial le sonreía a ese país. A las naciones pecadoras por el solo hecho de ser naciones, Bosnia oponía su pureza ontológica y su inocencia multinacional. Liberados de todo linaje, descargados de las divisiones, de las discordias y de la servidumbre carnales, sus ciudadanos no tenían que avergonzarse o disculparse de su pertenencia: su nombre, más que un nombre, era el emblema del cosmopolitismo; su territorio, más que un lugar determinado, era un modelo reducido de lo universal.

Ser bosnio, ya era mejor que ser esloveno, croata, albano, macedonio o serbio.

En 1942, es decir dos años después de haber dejado Francia ocupada por los Estados Unidos y nueve después de huir de la Alemania hitleriana para ir a Francia, Hannah Arendt evoca, en primera persona del singular, la experiencia terrible y cada vez más común de los refugiados: "Perdimos nuestro hogar, es decir la familiaridad de nuestra vida cotidiana. Perdimos nuestra profesión, es decir la seguridad de servir para algo en este mundo. Perdimos nuestra lengua materna, es decir nuestras reacciones naturales, la simplicidad de los gestos y la expresión espontánea de nuestros sentimientos. Dejamos a nuestros familiares en los ghettos de Polonia y nuestros mejores amigos fueron asesinados en los campos de concentración, lo que significa que nuestras vidas privadas se quebraron".

Tres décadas después, otro exiliado, Jean Améry, prosigue la descripción arendtiana sobre la comunidad de los que no tenían comunidad, con una meditación admirable y sorprendente titulada: "¿En qué medida se necesita una tierra natal?". En 1939, Jean Améry, que entonces se llamaba Hans Mayer y que vivía en Viena, por ser judío, tuvo que tomar el camino de los contrabandistas, para un largo viaje nocturno que lo llevó hasta Amberes. Con las mismas circunstancias que Arendt, titular del mismo "nosotros" privativo y desconcertado, Améry se sumó como ella y de modo aún más trágico —pues no le sería dado escapar a la deportación— a la cohorte fantasmática de los "caballeros Sin País con triste aspecto y anatematizados",[8] y se interroga largamente sobre el sentido de la nostalgia: "¿Qué clase de nostalgia era la de aquellos que el Tercer Reich había desterrado por sus opiniones políticas o su árbol genealógico?" A lo cual responde sin ambages: "Mi nostalgia, nuestra nostalgia, era la enajenación de sí."[10]

Dicho de otro modo, no es sólo un país lo que le hace falta al que sufre, es su identidad misma. La pérdida del hogar le da todo su sentido a la unión entre los dos términos de este sintagma: "Yo era un hombre que ya no podía decir "nosotros" y que, por ese motivo, decía "yo" por costumbre y sin ser movido ya por la impresión de estar en plena posesión de sí."[11] Reducido a sí mismo, el expatriado ya no es él mismo. Huérfano de la evidencia, entiende por defecto que los objetos, aun los más prosaicos o los más funcionales, no se definen solamente por su utensilidad y que, a pesar del triunfo moderno de la inteligencia racional, "todavía estamos reducidos", para vivir humanamente, "a vivir en medio de cosas que nos cuentan cosas."[12] Un mundo despoblado de todo fetiche y enteramente sometido al pensamiento utilitario no es realmente un mundo. Sin la misma y dolorosa luz de la carencia, la lengua materna se le revela al refugiado no como la lengua que domina, que maneja y que manipula mejor, sino como la única lengua *que le habla cuando la habla* y que escapa, por ese hecho, a toda manipulación: "*La mesa* nunca será *der Tisch*, a lo mucho uno se podrá llenar el estómago frente a ella."[13]

Esta diferencia impalpable pero abismal entre dos palabras que quieren decir lo mismo, afecta aun los exilios logrados, como lo atestigua la historia de dos emigrantes originarios de Alemania que se encuentran después de varios años de vivir en Nueva York. "¿Eres feliz?", pregunta uno de ellos. "Estoy feliz, responde el otro, *aber glücklich bin ich nicht...*"[14] Estoy feliz, pero feliz no soy: la parte intraducible de la vida se revela en este chiste, y, se pregunta Améry, ¿qué es una vida privada de su opacidad nativa?

La persona desplazada, dijo Hannah Arendt, es la categoría más representativa del siglo XX. Ahora bien, la lección que esta persona se ve llevada a extraer de su experiencia, como a pesar suyo, es que el hombre no conquista su humanidad con la liquidación del pasado que lo precede, el repudio de sus orígenes o el desasimiento de la conciencia sensible en provecho de una razón dominante y todopoderosa. Abstracción hecha de su pertenencia y de su anclaje en un medio particular, el hombre no es nada más que un hombre. Y no siendo nada más que un hombre —una mera conciencia sin vínculos y sin residencia—, ya no es un hombre. No es la exterritorialidad la que lo humaniza, sino al contrario, el lugar que le dan y la inherencia a un mundo ya dotado de significación. La "fuerza pragmática" de este argumento, opuesto por el pensamiento romántico a la filosofía de las Luces, tomó, como escribe Arendt, un "carácter irrefutable [15]" en los oscuros tiempos de la persecución y del exilio. Si es cierto que su tierra natal se había vuelto la pesadilla de los judíos alemanes (o de los judíos polacos) y que esa coyuntura fatal los volvía como extraños a su propia nostalgia, ese segundo exilio no anulaba en modo alguno al primero, sino que lo agravaba con un tortura adicional, pues le negaba el derecho al enternecimiento y a sus lágrimas de consuelo. Porque su patria lo perseguía, Améry se dedicaba a rechazar los asaltos de la melancolía y a extirpar de él el pedazo de su vida que estaba unido al país perdido y predador, pero "el dolor alcanzaba su paroxismo hasta hacerse intolerable cuando, en plena labor aplicada y ardua de autodestrucción, la nostalgia tradicional afloraba de nuevo, se ponía a burbujear y reclamaba su lugar. Lo que nuestro deseo urgente y nuestro deber social nos ordenaban que odiáramos, se erguía de pronto ante nosotros y quería que lo quisiéramos: estado neurótico totalmente imposible, que ninguna hierba sicoanalítica es capaz de combatir"[16].

Y cuando Jean Améry vuelve, mucho después, a esta nostalgia insoportable, no se han acabado las dificultades para él: todavía tiene que probar su inocencia y justificarse ante la memoria inquieta, vigilante y suspicaz de sus lectores. Le importa precisar que no es "un retrasado del ejército del *Blut-und-Boden*";[17] que cuando habla de *Heimat*, no tiene la mirada "puesta hacia los viejos germanos tendidos sobre su piel de oso [18]"; pero sería sacar una conclusión simplista y especiosa del siglo el "asociar de inmediato las palabras terruño, país o patria a una especie de inferioridad espiritual".[19] A Améry le pagan para conocer el riesgo mortal que hacen pesar sobre el mundo el culto de la pertenencia, la segmentación de la humanidad y el encierro de los individuos en su raza o en su cultura. Nosotros, que los leemos hoy, vimos actualizarse esa amenaza, muy recientemente todavía, en la violencia ejercida por los nacionalistas serbios en el Kosovo, en Croacia y en Bosnia-Herzegovina —así como en el comportamiento aterrador de los croatas en Mostar. Y todo lleva a creer que ese fanatismo destructor de puentes no ha dicho allá su última palabra. Pero, al ser él mismo uno de los innumerables parias que la locura del arraigamiento desarraigó en este siglo, Améry también conoció la experiencia radical y desesperada de la *absoluta no pertenencia al mundo*. Por lo que no puede conformarse con hacer del desarraigo un valor positivo u oponer el gran aire del cosmopolitismo a los efluvios reaccionarios de la nostalgia. Lo que aprendió de su propia desolación, fue que ningún particularismo tenía derecho a reivindicar la integralidad de su ser, pero también, e indisolublemente, que se necesitaba "tener una tierra propia para no necesitarla".[20] Dicho de otro modo, es inhumana la determinación del hombre por el suelo y por la sangre, y no menos inhumana es la vida titubeante del hombre a quien le son retiradas las bases terrestres de su existencia. "Tengo ahora veintisiete años de exilio atrás de mí, comprueba Améry; mis compatriotas espirituales son Proust, Sartre, Beckett. Sin embargo, todavía estoy convencido de que es necesario encontrarse entre los compatriotas en las calles del pueblo o de la ciudad para apreciar mejor a los conciudadanos espirituales, y que el internacionalismo cultural sólo puede prosperar entre los muros de una seguridad nacional".[21] En el momento mismo en que debe romper con su pasado y forjarse una identidad nueva permutando las letras de su nombre, el ex Hans Mayer hace, en rebeldía, este descubrimiento filosófico considerable: todo lo que le es dado al hombre y no construido, elegido, o querido por él no es, *ipso facto*, opresivo o enajenante. Todo lo que condiciona su ser no pertenece al orden del condicionamiento: hay límites en el poder de cada uno sobre su vida, que tienen la virtud paradójica de hacer posible la libertad.



Como Arendt, Améry es una persona desplazada, y como ella, es desplazado en todos lados. No entra en el marco de las antinomias, que sin embargo, para los espíritus ilustrados, resumen la época: o bien la esencia del hombre se define por una *especie de encadenamiento*, según la definición dada por Emmanuel Lévinas, desde 1934, de la filosofía hitleriana;[22] o bien el desgarramiento es lo propio del hombre. O bien lo natal, lo nativo, la nación, la naturaleza; o bien la libertad. O bien el predominio del Otro, o bien la autonomía del yo. O bien el agradecimiento hacia lo dado, o bien la capacidad de pensar, de sentir y de actuar por sí mismo. O bien el peso del ser, o bien la huida del sujeto. O bien la inscripción genealógica, o bien la afirmación individual. O bien la identidad, o bien la humanidad: cualquiera que sea la forma en que se presente, ese dualismo corta por lo sano la condición humana. Porque Hannah Arendt y Jean Améry, de algún modo, experimentaron su insuficiencia, consagraron lo esencial de su actividad pensante en *volver a pegar los pedazos*.

Imposible después de la guerra, esa intromisión del paria en el pensamiento no siempre tuvo lugar, a pesar del derrumbe del último de los dos sistemas, que, según los términos de Vassili Grossman en *Vida y destino*, no retrocedían ante nada pues el mundo, para uno como para otro, era voluntad. La ilusión revolucionaria está muerta, no el acercamiento disyun-

tivo de la realidad sobre la cual descansaba esa ilusión. Con la victoria de la democracia no han doblado las campanas para el gran dualismo cuya idea comunista supo sacar ventaja durante tanto tiempo y de modo tan hábil. Es incluso todo lo contrario, como lo muestra el testimonio de Julien Benda a Pierre Bourdieu y como lo proclama explícitamente el gran novelista Mario Vargas Llosa: "Uno de los ideales de nuestra juventud —la desaparición de las fronteras, la integración de los países del mundo a un sistema de intercambio provechoso para todos, sobre todo para los que tienen la necesidad urgente de salir del subdesarrollo— tiende hoy a volverse concreto. Pero al revés de lo que creíamos, la revolución socialista no fue la que suscitó esa internacionalización, sino sus pesadillas: el capitalismo y el mercado. Sin embargo, es la avanzada más bella de la historia moderna, porque sienta las bases de una nueva civilización a escala planetaria, que se organiza en torno a la democracia política, al predominio de la sociedad civil, la libertad económica y los derechos del hombre."[23]

No se podría ser más claro: con la economía de mercado, el poder electivo y la independencia de la sociedad ante el poder garantizada por los derechos del hombre a modo de viáticos, la democracia liberal *sucede a su sucesor*: He ahí al hombre al fin humano porque al fin es universal. Pero para que el inventario de esa apoteosis esté completo, habría que añadir la técnica a los cuatro componentes de la nueva civilización mundial señalados y celebrados por Vargas Llosa, o, de modo más preciso, la técnica informacional. Como lo dice el director del laboratorio de los medios de comunicación del célebre Massachusetts Institute of Technology, Nicholas Negroponte: "La información ya no es una cuestión de computadoras, es un modo de vida."[24] Como cada objeto, producto, libro, cuadro, museo, monumento, tiene desde ahora un doble numérico, como cada hombre está equipado (o a punto de estarlo) con una pantalla, como todas las pantallas tienden a ser conectadas a una gigantesca tela de araña mundial —el *world wide web*— y como además, lo numérico conquistó el universo sonoro, ya no hay distancia ni exterioridad que valgan; ninguna cosa, ningún ser, ninguna voz —en cualquier sitio de la tierra, del aire o de los mares— está fuera del alcance del menor aparato portátil. Acto seguido, cualquier persona puede ser localizada y se puede encargar de todo: basta un simple clic.

Nuestro fin de siglo no habría recuperado, para esta técnica, la palabra majestuosa de Revolución si sólo se tratara de una nueva prótesis o de un equipo más eficiente. La utilidad inaudita de la pantalla modifica radicalmente la relación con la realidad. Desde ahora, el hombre tiene lugar sin que el lugar pretenda ejercer sobre él el menor dominio. Su presencia en la tierra ya no es un arresto domiciliario. Se creía destinado, para siempre, al *hic et nunc*: con el reinado del tiempo real y de la imagen instantánea, todo es ahora, la palabra *aquí* ya casi no quiere decir nada. En la era del correo electrónico, la dirección, que antes era la respuesta humilde y obligada de cualquiera ante la pregunta "¿dónde?", también se volvió móvil. "La mayor parte de los niños norteamericanos no distingue entre los países bálticos y los Balcanes, no sabe quiénes eran los visigodos, e ignoran dónde vivía Luis XIV, recuerda Nicholas Negroponte. ¿Y bien?.. ¿Por qué sería tan importante? ¿Sabían ustedes que Reno está al oeste de Los Angeles?"[25]

En efecto, ¿por qué golpearse? Gracias a que la tecnología sacó de la jugada a la topología, la experiencia humana, demasiado humana del vecindario le cede su lugar a la ebriedad olímpica de una equidistancia universal. El hombre ya no es vernáculo, es planetario. Su entorno inmediato ya no es local, sino digital. Estaba ligado a un territorio, ahora está conectado a la red y ya no le preocupan las autoctonías. La inherencia al mundo era su destino, ahora el espectáculo y la convocación del mundo marcan su acceso a la libertad. Cibernauta y orgulloso de serlo, deja la obscena materialidad de las cosas por las delicias sin fin de un espacio insustancial. Era geográfico e histórico, helo ahora angélico, sustraído como los ángeles a las fatigas de la vida terrestre y al orden de la encarnación, provisto como ellos del don de ubicuidad y de ingravidez. Lo afectaba una memoria más antigua que él y que lo apoyaba a la vez que lo particularizaba; está liberado de la carga del pasado, de ese estorbo del ya-ahí, de esa alteridad íntima, de esa herida perjudicial infligida al sueño de autarquía y de esa herida en sí de los muertos a la que llaman, sin duda por antífrasis, la identidad. Fin de la existencia incluida: una vez que la comunicación y la conexión generalizadas borraron —milagroso *lifting*— las arrugas que las fronteras habían esculpido sobre el rostro de la humanidad, la pertenencia sufrida se hace olvidar en provecho de la relación elegida: de ahora en adelante, todos los muertos están disponibles; es la "felicidad si yo quiero", cada quien le puede dar a su hijo el nombre que se le ocurra, puede encontrar, sin salir de su cuarto, cualquier diversión, acceder a las catástrofes en directo, explorar, recostado, las culturas más lejanas, caer sin previo aviso en todos los lugares de la memoria, mirar en pantuflas los escaparates en las antípodas y navegar a su antojo en los bancos de datos de la gran mescolanza mundial que se han vuelto las tradiciones. Antes, uno estaba en un lugar o en otro, adentro o afuera, en su casa o en el extranjero, era burgués o bohemio, casero o nómada. Este "o" dejó de existir: quiere decir que la calidad de turista, en el hombre, sustituye poco a poco

la del habitante y que se anuncia una era en la cual, con la abolición conjunta de las distancias y de los destinos, cada quien podrá ser visitante de todas las cosas en igualdad de condiciones.

"¿Cuál sería, se preguntaba antaño Chateaubriand, una sociedad universal que no tuviera país particular? ¿Que no fuera ni francesa, ni inglesa, ni alemana, ni española, ni portuguesa, ni rusa, ni tártara, ni turca, ni persa, ni italiana, ni china, ni norteamericano, o más bien, que fuera a la vez todas esas sociedades? ¿Cuál sería el resultado para su inteligencia, sus costumbres, sus ciencias, su arte, su poesía? Ustedes almorzarán en París, y cenarán en Pekín, gracias a la velocidad de las comunicaciones; de maravilla; ¿Y luego? ¿Cómo se expresarían las pasiones sentidas al mismo tiempo al estilo de los diferentes pueblos en los diferentes climas? ¿Cómo entraría en el lenguaje esa confusión de necesidades y de imágenes, productos de los diversos soles que habrían iluminado una juventud, una virilidad y una vejez comunes ? ¿Y cuál sería ese lenguaje ?"[26]

Esa sociedad existe, iluminada por el sol único y eterno del multimedia. La técnica de nuestro tiempo ha dado cuerpo a lo que para Chateaubriand no era todavía más que una inquietante hipótesis. Y nuestra ética saludó esta nueva realidad como la realización de lo Ideal. Para el hombre planetario, en efecto, la violencia nace de la pertenencia, y la purificación étnica proviene directamente y naturalmente del enviscamiento impuro en una realidad particular. Para este enamorado de lo Inmaterial, la pesadez está en el origen de todos los horrores. Para este viajero inmóvil, la guerra es un arcaísmo y surge de la oposición preangélica entre el aquí y el allá. El Mal, dicho de otro modo, viene al mundo con las patrias y con los patronímicos. El Mal es el muerto que coge al vivo y es la dictadura ejercida sobre los nombres de pila por los apellidos. El Mal, es el espíritu que, en vez de irse volando, se aplasta y se hace carne. El Mal es la encarnación. La tierra, ¡qué idiotez! Pero también ¡qué alivio ver una nueva generación refractaria a las colinas inspiradas emerger de la pantalla querubínica y del paisaje virtual! ¡Qué tranquilidad, ese universo fluido y ligero, untuoso y ondulante, danzante y dúctil, en que nada concluye ni escapa de modo definitivo, en que todo se visita, se intercambia, se mezcla y se combina a voluntad, en que, en una palabra, al fin cada quien puede afirmar: "Soy mapamundi y todo el mundo al mismo tiempo."!

"El hombre moderno cambia su tierra por el mundo. ¡Lindo asunto!",[28] exclamaba Jean Améry, quien no estaba lejos de pensar, como Chesterton, que el "trotamundos vive en un mundo más restringido que el campesino".[29] Pero ignoraba que este lindo asunto concluiría, por así decirlo, a costa suya o en su nombre. En efecto, al apoyarse en la experiencia de las personas desplazadas, el hombre moderno constituye al arrraigo como pecado carnal moderno y resume la lección del siglo transcurrido con esta vertiginosa alternativa: *turismo o barbarie*. He aquí, por ejemplo, lo que escribe Pierre Nora, editor de *Lieux de mémoire*, ese inventario monumental de los lugares y los emblemas en que se cristalizó la identidad francesa: "Medido con sus criterios tradicionales, puede parecer que el sentimiento nacional disminuye. Pero sin duda ha cambiado menos de intensidad que de escala, y de modo de expresión [...] De agresivo y militar, se ha vuelto competitivo, muy dedicado al culto de las hazañas industriales y de los récords deportivos. De sacrificial, funesto y defensivo, se hace gozador, curioso, y se diría que turístico. Era pedagógico, ahora es comunicador masivo; era colectivo, ahora es individual e incluso individualista. Una Francia a la carta, carta–menú y mapa Michelin..."[30]

Declaración de Michelet por Michelin; sustitución del modelo sacrificial por el paradigma estético o gastronómico; anulación, en provecho de la disponibilidad del pasado, de la deuda hacia los muertos; transformación de la exhortación patriótica en goce patrimonial; metamorfosis de la implicación en degustación; transformación del ciudadano en observador; disolución del tiempo en el espacio, de lo normativo en lo recreativo y de lo político en lo cultural; relevo, por un gran circuito suntuosamente balizado, de las afiliaciones de antaño y de todas las viejas discordias: el consumo pone al belicismo nacionalista fuera de combate, la nación misma entra en la era del autoservicio. Para resumir, el hombre moderno puede estar orgulloso del progreso realizado: turista de sí y turista del otro, recorre, a guisa de mundo, una feria inmensa, un museo interminable en que la identidad y la diferencia se ofrecen de igual modo a su mirada discrecional.

El turismo, en otros términos, no es simplemente el modo itinerante de ocupar el tiempo libre que tienen los sedentarios, es el estado hacia el cual se encamina la humanidad, y dicho estado, a la hora de los balances, es erigido en valor supremo. Ese turismo destinal accede, por añadidura, al rango de Soberano Bien. "¡Todos turistas, turistas siempre!", es la fórmula final de la emancipación y de la fraternidad. Lo que hoy reivindica el hermoso nombre de cosmopolitismo, no es ya, para citar de nuevo a Hannah Arendt, "la disposición de compartir el mundo con otros hombres",[31] es la mundialización del yo; ya no es esa *mentalidad ampliada*, admirablemente definida por Kant como la aptitud de transportarse con el pensamiento hacia otros puntos de vista, es una dilatación de la subjetividad y la cualidad inherente al hombre planetario al fin salido del limbo.

Nietzsche decía: "El desierto crece. ¡Ay del que protege el desierto!" Ay de nosotros, entonces, porque de acuerdo a la inquietud de Chateaubriand y a la profecía nietzscheana, la planetarización se extiende, el desierto crece, y, a pesar de la enseñanza de Améry, la memoria del desastre protege al desierto, como si este siglo sólo hubiera tenido lugar para prohibir la nostalgia de la tierra y para vigilar el buen funcionamiento de las operaciones.

Notas

[1] Henri Michaux, *Face aux verrous*, Gallimard, col. Poésie, 1992, p.77.
[2] Meg Greenfield, citada por Edward Behr, *Une Amérique qui fait peur*, Plon, 1995, p.13.
[3] Pierre Bourdieu, *Le désir d' Europe*, La Différence, 1992, p.54.
[4] Julien Benda, *Discours à la nation européenne*, Gallimard, col. "Folio Essais", 1992, p.71.
[5] Ibid., p.125.
[6] Ibid., p. 126–127.
[7] Hannah Arendt, "Nous autres, réfugiés", en *La Tradition cachée*, Christian Bourgois, 1987, p. 58.
[8] Jean Améry, *Par–delà le crime et le châtiment. Essai pour surmonter l' insurmontable*, Actes Sud, 1995, p. 85.
[9] *Ibid.*, p.84.
[10] *Ibid.*
[11] *Ibid.*, p.85.
[12] *Ibid.*, p.105.
[13] *Ibid.*, p.99.
[14] Albert O. Hirschman, *Défection et Prise de parole*, Fayard, 1995, p. 175.
[15] Hannah Arendt, *L' Impérialisme*, *op. cit.*, p.287.
[16] Jean Améry, *Par–delà le crime et le châtiment*, op. cit., p.96.
[17] *Ibid.*, p.88.
[18] *Ibid.*, p.92.
[19] *Ibid.*
[20] Ibid., p.89.21. Ibid., p.88.
[22] Lévinas, "Quelques réflexions sur la philosophie de l' hitlérisme", en Cahier de L' Herne, Emmanuel Lévinas, Le Livre de Poche, col. "Biblio Essais", 1991, p. 118.
[23] Mario Vargas Llosa, "Cher Régis, tu sais aussi bien que moi...". *Libération*, 2 de diciembre de 1993.
[24] Nicholas Negroponte, *L' Homme numérique*, Robert Laffont, 1995, p.13.
[25] Ibid., p.245.
[26] Chateaubriand, *Les Mémoires d'outre–tombe****, Flammarion, 1982, p. 587–588.
[27] Michel Serres, *Le Tiers–Instruit*, François Bourin, 1991, p.224.
[28] Jean Améry, *Par–delà le crime et le châtiment*, op. cit., p.103.
[29] Chesterton, *Hérétiques*, Gallimard, col. "Idées", 1979, p.47.
[30] Pierre Nora, "Comment écrire l' histoire de France?", en Les lieux de mémoire, III, 1, Gallimard, 1992, p.30.
[31] Hannah Arendt, "De l' humanité dans de sombres temps", en *Vies politiques*, Gallimard, 1986, p.35.

