

Escudé, Carlos

Working Paper

¿Realismo filosófico y fin de la historieta?

Serie Documentos de Trabajo, No. 476

Provided in Cooperation with:

University of CEMA, Buenos Aires

Suggested Citation: Escudé, Carlos (2011) : ¿Realismo filosófico y fin de la historieta?, Serie Documentos de Trabajo, No. 476, ISBN 978-987-1062-71-3, Universidad del Centro de Estudios Macroeconómicos de Argentina (UCEMA), Buenos Aires

This Version is available at:

<https://hdl.handle.net/10419/84406>

Standard-Nutzungsbedingungen:

Die Dokumente auf EconStor dürfen zu eigenen wissenschaftlichen Zwecken und zum Privatgebrauch gespeichert und kopiert werden.

Sie dürfen die Dokumente nicht für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, öffentlich zugänglich machen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Sofern die Verfasser die Dokumente unter Open-Content-Lizenzen (insbesondere CC-Lizenzen) zur Verfügung gestellt haben sollten, gelten abweichend von diesen Nutzungsbedingungen die in der dort genannten Lizenz gewährten Nutzungsrechte.

Terms of use:

Documents in EconStor may be saved and copied for your personal and scholarly purposes.

You are not to copy documents for public or commercial purposes, to exhibit the documents publicly, to make them publicly available on the internet, or to distribute or otherwise use the documents in public.

If the documents have been made available under an Open Content Licence (especially Creative Commons Licences), you may exercise further usage rights as specified in the indicated licence.

**UNIVERSIDAD DEL CEMA
Buenos Aires
Argentina**

Serie
DOCUMENTOS DE TRABAJO

Área: Ciencia Política y Relaciones Internacionales

¿REALISMO FILOSÓFICO Y FIN DE LA HISTORIETA?

Carlos Escudé

**Diciembre 2011
Nro. 476**

ISBN 978-987-1062-71-3
Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723
Copyright – UNIVERSIDAD DEL CEMA

www.cema.edu.ar/publicaciones/doc_trabajo.html
UCEMA: Av. Córdoba 374, C1054AAP Buenos Aires, Argentina
ISSN 1668-4575 (impreso), ISSN 1668-4583 (en línea)
Editor: Jorge M. Streb; asistente editorial: Valeria Dowding <jae@cema.edu.ar>

Escudé, Carlos

¿Realismo filosófico y fin de la historieta?. - 1a ed. - Buenos Aires : Universidad del CEMA, 2011.

15 p. ; 22x15 cm.

ISBN 978-987-1062-71-3

1. Ciencias Políticas. I. Título.

CDD 320

Fecha de catalogación: 27/12/2011

¿Realismo filosófico y fin de la historieta?*

Por Carlos Escudé**

RESUMEN

Este ensayo reflexiona sobre la civilización occidental, el concepto de derechos humanos universales, y la aparente contradicción, ya señalada por Habermas, entre este concepto y el relativismo cultural. Comienza subrayando esta paradoja, resumiéndola en dos proposiciones contradictorias que suelen ser aceptadas en forma conjunta y acrítica por el postmodernismo biempensante: la “disyuntiva neomoderna”. Procede entonces a analizar la “matriz cultural liberal-secular de Occidente”, que consiste de una dimensión epistemológica y un “corolario iusnaturalista”, deteniéndose en los desacuerdos filosóficos y políticos entre los herederos actuales del pensamiento de la Ilustración y sus críticos relativistas. Elabora sobre la sospecha, de parte de estos críticos, de que en la práctica la prédica internacional sobre los derechos humanos ha servido no tanto como instrumento de liberación sino de dominación. El ensayo culmina de una manera dramática poco frecuente en el género, identificando un mecanismo político-cultural que prácticamente condena a Occidente a la derrota por parte de culturas no occidentales que no están encorsetadas en su matriz liberal-secular y en su corolario iusnaturalista. La disyuntiva neomoderna, cuya urgente resolución se presenta al principio casi como un imperativo categórico, termina disolviéndose en la irrelevancia frente a la inexorabilidad de esta derrota. Las presuntas consecuencias de este desenlace probable serían catastróficas tanto para las grandes potencias occidentales como para Israel.

* La Universidad del CEMA no se responsabiliza por las opiniones del autor.

Este trabajo corrige y reemplaza todas las versiones anteriores del mismo, en castellano y en inglés, que portaron títulos como “La guerra justa y el fin de la historieta”, “*The End of History and the Just War*” u otros similares. Las versiones anteriores quedan desautorizadas por su propio autor, que las envía al cesto de residuos de su vida intelectual y espiritual con un rotundo “sea anatema”.

** Investigador Principal del CONICET, director del CEIEG (UCEMA) y del Centro de Estudios de Religión, Estado y Sociedad (CERES) del Seminario Rabínico Latinoamericano ‘Marshall T. Meyer’.

La disyuntiva neomoderna

La humanidad neomoderna enfrenta un enorme desafío. Debe resolver un dilema que no desea reconocer. Si todos los hombres y mujeres estamos dotados de los mismos derechos esenciales, entonces todas las culturas no son moralmente equivalentes, porque aquellas que reconocen que todos poseemos los mismos derechos son superiores a aquellas que no lo reconocen. Si, por el contrario, todas las culturas son moralmente equivalentes, entonces todos los individuos no estamos dotados de los mismos derechos humanos, porque algunas culturas adjudican a algunos hombres más derechos que a otros hombres y mujeres.¹

Los intelectuales adeptos a la “corrección política” convencional prefieren optar por el camino fácil, afirmando simultáneamente que todos poseemos los mismos derechos esenciales, y que todas las culturas son moralmente equivalentes. Pero las dos afirmaciones son contradictorias y mutuamente excluyentes. Lo que puede llamarse “la matriz cultural liberal-secular” de Occidente² afirma que existen derechos y obligaciones individuales que pertenecen a la humanidad como tal. Si esto es cierto, lo opuesto no puede serlo. Si aceptamos la validez de la afirmación opuesta, en algún lugar, en cualquier momento, entonces lo anterior no puede ser una verdad universal, y los susodichos derechos y obligaciones no pertenecen a la humanidad como un todo.

Podemos dar por válida la primera afirmación (de aquí en más llamada Proposición A) o la segunda (Proposición B), pero ambas no pueden ser válidas. La difusa lógica que pretende que ambas afirmaciones sean válidas equivale a suponer que $2 + 2 = 5$. No podemos demostrar que la Proposición A o la B representen la “verdad”. Pero sí podemos demostrar que ambas no pueden ser válidas. Y esta es una conclusión que está más allá del relativismo y la construcción social.

Con este sencillo ejercicio hemos demostrado que existe tal cosa como una verdad universal objetiva que puede ser descubierta por la mente humana. Y al hacerlo, hemos refutado las pretensiones postmodernas en sentido contrario,³ y demostrado casi matemáticamente que existe un estado de “conflicto natural” entre ambas proposiciones.

La reconstrucción letal de la realidad

La Proposición A, cuyos orígenes intelectuales están en la Ilustración, rescata un pequeño núcleo de pretendidas verdades normativas universales. Éstas son negadas no sólo por varias culturas no occidentales, sino también por algunos segmentos de opinión, tanto de izquierda como de derecha, de la propia civilización occidental. Por derecha tenemos los remanentes de ideologías autoritarias que perdieron legitimidad en Occidente a medida que el proceso histórico se fue desarrollando (por ejemplo, monarquismo, nazismo, colectivismo comunista). Por izquierda están los multiculturalistas, constructivistas, postmodernistas y subjetivistas, a los que

¹ Presenté esta disyuntiva por primera vez en Carlos Escudé, “Natural Law at War”, *The Times Literary Supplement* (TLS), N° 5174, 31 de mayo de 2002, p. 27.

² Cuando caracterizamos a Occidente como una civilización secularizada, no queremos decir que sus integrantes no son religiosos, sino que su derecho y su ciencia no se derivan de las Escrituras.

³ De aquí en más usaremos el vocablo “postmodernista” en lugar de postmoderno, por considerar que se trata de una doctrina o ideología. Para referirnos a la época acuñamos el vocablo “neomoderno”.

englobaremos en la dominación genérica de “relativistas”, y a quienes dedicaremos más atención.⁴

Los adversarios relativistas de la Proposición A se alarman no sólo frente al enunciado mismo, que propone una ética de tolerancia hacia todos los rasgos culturales excepto la intolerancia,⁵ sino también frente a los orígenes mismos de esta proposición, que están anclados en la macro-cultura de realismo filosófico que hizo posible el método de pensamiento científico desarrollado en Occidente.

Por cierto, desde Aristóteles en adelante, el realismo filosófico fue la premisa fundante de la epistemología occidental. Nuestro método de pensamiento científico presupone la existencia de una realidad externa a nuestra mente: la “naturaleza”. Ésta puede conocerse parcialmente a través de nuestros sentidos: está más allá de toda construcción social. Y el iusnaturalismo de la Proposición A es un emergente de esta doctrina de realismo filosófico, porque presupone que, para poder enunciar la existencia de derechos humanos universales, debe existir una “naturaleza humana” que ha de ser conocida, aunque sea parcialmente.

En rigor, *la Proposición A es un corolario iusnaturalista del realismo filosófico*. Para un relativista, esta combinación ético-epistemológica es alarmante, porque al prestarse a la universalidad, resulta el más efectivo de los imperialismos. Por cierto, la matriz secular-liberal de la civilización occidental propone:

- Un método para penetrar en la realidad externa y manipular parcialmente la “naturaleza”, más
- Una ética universal que supone un puente entre lo que “es” en el plano de lo humano (la “naturaleza humana”), y un “deber ser” que se supone válido para todo tiempo y lugar (aunque resulte discernible sólo a partir de cierto estadio de la evolución cultural humana). Esta ética es la que se resume en la contenciosa Proposición A.

Los cultores de dicha Proposición (que para los relativistas son sospechosos de un imperialismo embozado) sostienen que la macro-cultura constituida por esta doble dimensión, ética y científica, de la matriz liberal-secular de la civilización occidental, es

⁴ El relativismo cultural puede rastrearse, en versiones moderadas, hasta Herodoto y los sofistas del siglo V a.C., y en épocas menos remotas hasta Montaigne y Hume. Su primera versión explícita suele atribuirse a un politólogo norteamericano, William Graham Sumner, en 1906. En la primera mitad del siglo XX, Wittgenstein fue el abanderado de una versión desde la lingüística. Contemporáneamente, Edward Sapir, Benjamin Lee Whorf y Willard Van Orman Quine avanzaron propuestas más radicalizadas conocidas como “relativismo epistemológico” y “anarquía cognitiva”, también desde la lingüística. Plantearon una virtual imposibilidad de comunicación y comprensión intercultural. Aunque posteriormente algunas de las conclusiones más importantes de sus investigaciones resultaron desmentidas, a partir de entonces el relativismo cultural se convirtió en una doctrina de moda y en la tendencia dominante de varias disciplinas. Bronislaw Malinowski, Margaret Mead, Ruth Benedict y Melville Herskovits acompañaron esta tendencia desde la antropología. Los horrores de la Segunda Guerra Mundial, el Holocausto y el nazismo representaron un golpe para la hegemonía del relativismo cultural, pero fue de corta duración. Hacia las décadas de 1970 y 1980, Clifford Geertz y David M. Schneider consolidaron la idea dominante en la antropología, de que culturas diferentes ni siquiera pueden ser comparadas. La larga lista de postmodernistas europeos de moda que adhieren a la doctrina no requiere reproducción.

⁵ Para un análisis crítico del multiculturalismo, véase Jonathan Rauch, “The Mullahs and the Postmodernists”, *The Atlantic Monthly*, enero de 2002. Véase también Aaron Wildavsky, *The Rise of Radical Egalitarianism*, Lanham, MD: University Press of America, 1991.

pasible de ser adoptada por cualquier pueblo de la Tierra. Además, dado que la epistemología engendrada por el realismo filosófico genera poder a través de la manipulación parcial de la naturaleza, y dado que este método de indagación científica no tiene competencia conocida en términos de su efectividad, puede presumirse que la epistemología desarrollada en Occidente es el único camino al conocimiento de la naturaleza abierto a la humanidad. Por cierto, sólo con el método de investigación científica liberal-secular fue posible desarrollar los antibióticos... o la bomba atómica. Por lo tanto, prosiguen dichos cultores, la matriz liberal-secular de Occidente parece ser la única cultura posible con valor universal.⁶

Se dijo que la dimensión epistemológica de la matriz liberal-secular de Occidente genera poder para quien la cultiva. Simultáneamente, sin embargo, la dimensión iusnaturalista de esta matriz le impone límites al uso éticamente legítimo del poder. Esta es, precisamente, la función de la Proposición A en esta *Gestalt* cultural, y lo que la hace digna de aplauso desde la perspectiva de sus adeptos.

La ecuación puede parecer admirablemente balanceada, pero la izquierda occidental, que con mucha razón está sensibilizada frente a los abusos que, a lo largo del último medio milenio, fueron cometidos por su propia civilización contra todos los pueblos no europeos del planeta, reacciona justicieramente contra estas pretensiones. Las considera una manifestación más de las viciosas ínfulas de superioridad de Occidente, y parte de una ideología tóxica de dominación que resulta funcional para justificar la injusticia.

No obstante, la justicia de este clamor en el plano de la historia no demuestra su razón en el plano de la lógica. En su intento por combatir el arrollador “imperialismo cultural” de la Proposición A, relativistas y postmodernistas caen en un curioso solipsismo. Afirman que tanto en el ámbito de lo ético como en el de la ciencia, todas las “verdades” inducidas a partir de la experiencia son meras construcciones sociales, y que por lo tanto no son independientes del contexto en que fueron formuladas como proposiciones.⁷ Cuando se les obliga a enfrentarse a ejemplos extremos, el más radicalizado de estos profetas estará dispuesto a afirmar que el cáncer puede ser bello si un individuo tiene la suerte de haber incorporado la construcción social apropiada.

⁶ Simultáneamente con el relativismo cultural, se desarrolló una tradición opuesta que sostiene que las culturas son comparables y pueden ser evaluadas como superiores o inferiores. Lamentablemente, las opiniones de muchos de sus cultores estuvieron teñidas de racismo, lo que comprensiblemente condujo al desprestigio de la corriente más racional. No obstante, algunas de las grandes mentes liberales del siglo XX no se dejaron seducir por la creciente popularidad de un pensamiento relativista que, tal como lo demuestra Karl Popper desde la teoría del conocimiento, es científicamente insostenible. Entre éstos, la mayoría se mantuvo cercano a algún modelo evolucionista cuyas raíces se remontan a Darwin y Spencer. Fuertes argumentos anti-relativistas fueron formulados por distinguidos antropólogos como Ralph Linton, Alfred Kroeber, Ernest Gellner, Melford E. Spiro, Dan Sperber, Robert Redfield y George Peter Murdock, pero no fueron aceptados por el núcleo central de la disciplina.

⁷ Aunque con el advenimiento del postmodernismo el cuestionamiento de la universalidad del conocimiento científico tomó un nuevo giro radicalizado, esta es una temática de hondas raíces en la filosofía, que nos remite al problema de la inducción de Hume y a su solución por parte de Popper. El conocimiento se acumula no a través de la comprobación de hipótesis “verdaderas”, sino a través del falseamiento empírico de otras hipótesis alternativas que se descartan porque resultan falseadas por los datos empíricos. Se produce una “selección natural de hipótesis” de corte darwiniano. Sabemos más acerca de lo que “no es verdadero” que acerca de lo que resulta verdadero. El conocimiento proposicional o conjetural así generado es objetivo, acumulativo, y constituye una dimensión de la evolución social. Karl R. Popper, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Oxford: Clarendon Press, 1972, pág. 261.

Raramente se avienen a dejarse arrinconar con razonamientos precisos, sin embargo. El ilustre antropólogo Clifford Geertz, por ejemplo, se burla de los anti-relativistas que rechazan los “cazadores de cabezas”, pero en sus afirmaciones no se anima a reemplazar a éstos con los nazis, a la vez que no se aviene a confesar que su relativismo no se extiende a los perpetradores de la Shoah, porque si lo hiciera ese sería el final de su relativismo. El suyo pasaría a ser un “relativismo relativo”, cosa que no está dispuesto a reconocer.⁸ Tal como lo enunciara Dan Sperber en una brillante crítica, en su afán por no dejarse arrinconar por las últimas consecuencias lógicas de sus afirmaciones, un relativista como Geertz convierte sus ideas en semi-ideas, sus creencias en semi-creencias y sus proposiciones en semi-proposiciones.⁹ De este modo, y en este plano, protagoniza lo que Alain Finkelkraut llamó la derrota del pensamiento.¹⁰

Por cierto, en términos lógicos, el solipsismo postmodernista conduce a la neutralidad moral frente a Hitler, del mismo modo en que conduce a la negación de que existe una realidad terminal que es universal en el hecho irreparable de un tejido humano destruido. No obstante, sus cultores enuncian sus equívocas semi-ideas de modo de evitar estos pronunciamientos categóricos. Por eso, al lidiar con estos nihilistas no del todo consumados, resulta útil tener en cuenta que la realidad física de la muerte (entendida como el cese definitivo de las funciones vitales de un animal o planta) no es un constructo social, aunque su “significado” pueda ser interpretado por multitud de construcciones sociales. Esta realidad, evidente en sí misma, es el mejor punto de partida para la construcción de una teoría objetiva del conocimiento.

Análogamente, en el ámbito de la ética cívica resulta útil recordar que el rechazo de los derechos humanos como una normativa universal “evidente en sí misma” equivale a la neutralidad moral frente a Eichmann o Hitler.¹¹ Relativistas y constructivistas no pueden excluirse de la opción. Si frente a casos extremos anclados

⁸ Clifford Geertz, “Distinguished Lecture: Anti Anti-Relativism”, *American Anthropologist*, Vol. 86, N° 2 (March 1984), p. 263-273. El de Geertz es un artículo brillante, famoso, frívolo y deshonesto, cuya mayor función resulta en la consolidación de los argumentos de los anti-relativistas de quienes se mofa.

⁹ Dan Sperber, “Apparently Irrational Beliefs”, en M. Hollis and S. Lukes (comps.), *Rationality and Relativism*, Cambridge, MA: MIT Press, 1982. Esta crítica de Sperber hacia los relativistas en general está avalada por escritos como el citado de Geertz. Éste se burla ingeniosamente sin jamás llegar a refutar, como si despreciara la soberanía de la estructura lógica del pensamiento. Por ejemplo, su ironía resuena frente a la afirmación de Mary Midgeley, una de las mayores antropólogas de su tiempo, cuando en alusión al nazismo afirma que “lo que abominamos no es opcional” (M. Midgeley, *Beast and Man: The Roots of Human Nature*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1978, p. xiv-xv). Pero no se anima a dar el último paso, declarándose neutral frente a Hitler. A Popper lo descarta en menos de una oración, ironizando sobre “la ‘Gran Divisoria’ del evolucionismo popperiano: ‘nosotros tenemos ciencia... pero ellos no’” (*op. cit.*, pág. 267). Por lo tanto, Geertz y otros relativistas ameritan plenamente el sarcasmo de Sperber, a los efectos de que su doctrina “ni siquiera es una posición indefendible, realmente no califica siquiera como una posición”. Y sus glosas sarcásticas se convierten en un bumerang, cuando recuerda este dicho de Sperber: “La mejor evidencia contra los relativistas es... la misma actividad de los antropólogos, mientras la mejor evidencia a favor de los relativistas [está] en los escritos de los antropólogos” (Sperber, *op. cit.* pág. 180, cf. Geertz, *op. cit.* pág. 274).

¹⁰ Alain Finkelkraut, *La Défaite de la Pensée*, París: Gallimard, 1987. Hay edición en castellano de Anagrama.

¹¹ La versión original de este ensayo, en inglés, usó la expresión “to hold some truths to be self-evident”, una paráfrasis de la Declaración de la Independencia de los Estados Unidos referida a la igualdad esencial de todos los seres humanos. El carácter de *self-evident* de algunos datos de la realidad nos remite al hecho de que, de última, nuestro conocimiento (y nuestra supervivencia) depende de datos provistos por nuestros sentidos que no son demostrables. Véase nota 14.

en una cultura, no aceptan la neutralidad moral, entonces el suyo no es verdadero relativismo. Si por el contrario, la neutralidad moral se mantiene rigurosamente, de manera consistente con el relativismo, entonces sus teorías son taxativamente opuestas a la postulación de los derechos humanos universales, que es consubstancial con la civilización occidental en el presente estadio de su desarrollo. Como lo hubiera dicho Popper, la sociedad abierta tiene sus enemigos, externos e internos.¹²

Como señaló Alan Charles Kors,¹³ quizá sea comprensible la desesperación filosófica de relativistas y postmodernistas frente al “colonialismo de la mente” de una civilización que postula categorías universales que trascienden a su propia civilización.¹⁴ Más allá de todos los constructos sociales, un cadáver de diez años está muerto. A través de esta reconstrucción letal de la realidad, la epistemología neomoderna es capaz de reafirmar hechos conocidos desde tiempos inmemoriales pero oscurecidos por sofismas postmodernistas. El mundo que está más allá de nuestras mentes puede ser explorado y descubierto, y dicho descubrimiento posee un valor universal. Un hecho empírico es un hecho empírico. Una cultura capaz de explorar y descubrir el mundo que está más allá de nuestras mentes es superior a una que no es capaz de tal cosa. La negación postmodernista de este simple razonamiento, cuya conclusión era obvia desde mucho antes que Darwin, no parece más que palabrería de moda.

La construcción objetiva de la realidad comienza por un conocimiento que pertenece al ámbito de la comprensión natural del mundo, un saber pre-científico que está presupuesto por cualquier articulación científica de hechos empíricos. No es otra cosa que el ámbito del “sentido común”, sin el cual una búsqueda científica ni siquiera puede comenzar, ya que presupone datos procesados por nuestros sentidos que no pueden ser verificados por ningún instrumento.¹⁵ Alcanza con un solo dato de valor universal que esté más allá de las construcciones sociales para demostrar el punto. La realidad existe por fuera de nuestra subjetividad, y puede ser aprehendida y expresada

¹² Este lenguaje probablemente asuste a los espíritus más piadosos, pero ha sido utilizado por algunos de los más notables pensadores occidentales mucho antes del actual embate del terrorismo fundamentalista islamista y su aliado postmodernista. Más allá del obvio caso de Popper, un antropólogo tan notable como Melford Spiro señala que: “[El] concepto de relativismo cultural (...) fue enrolado para batallar (...) contra ideas racistas (...). Pero también fue usado (...) para perpetuar un tipo de racismo invertido (...), como una poderosa herramienta de crítica cultural, con la consecuente derogación de la cultura occidental y de [su] mentalidad.” M. Spiro, “Culture and Human Nature”, en G. Spindler (comp.), *The Making of Psychological Anthropology*, Berkeley: University of California Press, 1978, pág. 336.

¹³ Alan Charles Kors, “The West at the Dawn of the 21st Century: Triumph Without Self-Belief”, *Newsletter of the Center for the Study of America and the West*, Foreign Policy Research Institute, Vol. 2, No. 1, febrero de 2001.

¹⁴ No incluyo en mi concepto de “relativismo extremo” a precursores del constructivismo cuyo sustrato filosófico es en última instancia realista. Tal el caso de la obra de Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *La Construcción Social de la Realidad*, Buenos Aires: Amorrortu, 1968. Mi propia obra, para el caso, tiene aspectos constructivistas (por ejemplo, “The Anthropomorphic Fallacy in International Relations Discourse”, Working Paper # 94-6, Center for International Affairs, Harvard University, agosto de 1994, convertido posteriormente en el segundo capítulo de mis libros de 1995 y 1997, *El realismo de los Estados débiles* (GEL, Buenos Aires) y *Foreign Policy Theory in Menem’s Argentina* (University Press of Florida, Gainesville).

¹⁵ Aunque el conocimiento no se limita a los datos procesados por los sentidos, no puede generarse sin éstos. Parménides fue quizás el primero en reflexionar sobre esta dependencia: “La mayoría de los mortales no tiene nada en sus equívocos intelectos excepto lo adquirido a través de sus equívocos sentidos” (Cf. K. Popper, *Conjectures and Refutations*, Addendum 8 a la tercera edición, 1969, pág. 408-412).

en afirmaciones de validez para todo el género humano. El mismo progreso de la ciencia y la medicina refutan la presuntamente sofisticada retórica del solipsismo postmodernista. El avance de las ciencias, con consecuencias tanto buenas como siniestras, demuestra que algunas realidades son obvias en sí mismas, y esta es la premisa sobre la que se construye nuestra cultura. Por cierto, nada reafirma la objetividad de la realidad externa tanto como la muerte. Muero luego existo. Mato luego existo. Puedo aumentar la esperanza de vida de una población desarrollando la penicilina o la tecnología del *bypass*, luego soy colectivamente más apto para la supervivencia que quienes carecen de una epistemología capaz de conseguirlo.

El expansionismo natural de la matriz cultural liberal-secular de Occidente

El Occidente liberal-secular contemporáneo se caracteriza por una cultura construida sobre la premisa de una realidad externa cognoscible que puede volverse más controlable a través de la actividad humana, a lo que se suma el valor trascendente que adjudica al individuo. Al contrario de sus oponentes históricos (incluyendo sus propios fundamentalismos religiosos del pasado y del futuro), esta es la cultura de todos aquellos que han superado la subordinación a los dogmas religiosos pre-filosóficos de donde han emergido todas las civilizaciones. Como tal, es una cultura *natural* potencialmente universal.

El suyo es un expansionismo natural porque, como se dijo, genera categorías universales que trascienden la civilización que las originó.¹⁶ Lo que la hace expansionista, lo que la hace metafóricamente imperialista, es que se expande porque conduce a la generación de poder a través de la manipulación de la naturaleza. En el plano del realismo filosófico (aunque no en el de su corolario iusnaturalista), este expansionismo está ilustrado por la incondicional adopción china, rusa y japonesa de la epistemología occidental. Deng Xiaoping en China, Pedro el Grande en Rusia, y la era Meiji en Japón, son los puntos de inflexión a partir de los cuales esas culturas pasaron a ser epistemológicamente occidentales. Que estas culturas no hayan adoptado plenamente el iusnaturalismo occidental es harina de otro costal, que obliga a la reflexión acerca de cómo se puede competir con culturas o civilizaciones que comparten la ciencia occidental pero no hacen suyo el sustrato axiológico de la Proposición A, que encumbra los derechos humanos universales y limita el ejercicio éticamente legítimo del poder.

Pero esta es una cuestión que dejamos para otro momento. En esta etapa del recorrido conceptual que nos proponemos, lo importante es resaltar la adopción de la epistemología occidental por parte de influyentes culturas no occidentales. Haber llegado hasta este punto representa un movimiento no sólo del reloj-mundial¹⁷ sino

¹⁶ A.C. Kors, *op. cit.*

¹⁷ I. Wallerstein, *The Modern World-System*, volúmenes I to III, Nueva York: Academic Press, 1976, 1980 y 1988. El reloj o tiempo mundial es un útil concepto que Immanuel Wallerstein atribuye a Wolfram Eberhard (vol., pág. 6). Subraya la importancia del contexto global en el momento en que se produce un acontecimiento. Por ejemplo, no es lo mismo comenzar una industrialización en el siglo XVII (cuando no había potencias industriales) que en el XXI. Alejándonos de los ejemplos económicos que prefiere Wallerstein, está claro que para un Estado débil la violación masiva de derechos humanos a principios del siglo XX (cuando el alcance de las potencias hegemónicas estaba mucho más acotado debido al menor avance de la tecnología, y cuando Estados Unidos aún no había desarrollado su política de exportación de derechos humanos) no tenía las mismas consecuencias que en el siglo XXI. Y una guerra total antes del desarrollo de armas de destrucción masiva era mucho menos peligrosa que en la actualidad: en este caso,

también de la historia natural.¹⁸ Para interpretarlo, más que a Immanuel Wallerstein se requiere a Charles Darwin y Herbert Spencer. Por cierto, hay algo de verdad en la intuición de Francis Fukuyama acerca del “fin de la historia”. Pero ese desenlace no es el producto de un sistema económico triunfante, sino de la superioridad científica provista por una epistemología superior, en el sentido evolutivo pregonado por Popper:

“El crecimiento de nuestro conocimiento es el resultado de un proceso que se parece mucho a lo que Darwin llamó ‘selección natural’; esto es, la *selección natural de hipótesis*; nuestro conocimiento consiste, en todo momento, de aquellas hipótesis que han demostrado su aptitud relativa para sobrevivir hasta ese momento en la lucha por la existencia; una lucha competitiva que elimina las hipótesis que no son aptas. . (...) La teoría del conocimiento que propongo es en gran medida una teoría darwiniana del crecimiento del conocimiento.”¹⁹

Es esto lo que llamamos una epistemología natural: es tan natural como la vida, y genera poder porque permite manipular la naturaleza en forma parcial.

Como fuera señalado por Leo Strauss, el prerequisite intelectual para el desarrollo de nuestra epistemología natural fue el descubrimiento de la naturaleza misma, alcanzado por la filosofía de la Grecia antigua. La Biblia judía y el Antiguo

otra vez la tecnología marca el tiempo del reloj-mundial. Este concepto de tiempo-mundial contribuyó a superar el paradigma de la “modernización” de las décadas del ‘50 y ‘60, que resultó engañoso. Ayuda a comprender porqué el desarrollo económico no puede entenderse, como pretendía Walt W. Rostow, en términos de una sucesión de etapas que se repiten en cualquier proceso de desarrollo (W.W. Rostow, *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*, Cambridge: Cambridge University Press, 1960). También esclarece el hecho de que los países no se modernizan políticamente siguiendo etapas comparables, como lo entendía David Apter, a no ser que lo hagan bajo las mismas circunstancias mundiales (D.E. Apter, *The Politics of Modernization*, Chicago: University of Chicago Press, 1965). Porque el reloj-mundial condiciona todos los procesos, ni un país ni una región del mundo es un sistema social en sí mismo. Como dice Wallerstein, el único verdadero sistema social es el sistema-mundial. Me considero un discípulo de derechas de Wallerstein, en tanto mi esfuerzo por superar el economicismo de su enfoque de origen marxista conduce a conclusiones que él jamás endosaría respecto del devenir del sistema-mundial.

¹⁸ Como Wallerstein, usaré el concepto de “historia natural” para referirme a cualquier fenómeno que pueda conceptualizarse en términos de “etapas” de un proceso evolutivo. El sistema-mundial tiene una “historia natural” aunque sólo sea porque la sociedad humana ha pasado por una sucesión de etapas en términos de la evolución de tecnología y el desarrollo de los medios de producción (y de destrucción).

¹⁹ Énfasis en el original. Popper agrega que sus afirmaciones no son metafóricas, aunque hagan uso de metáforas. *Objective Knowledge*, pág. 261. La estructura lógica de los enfoques antropológicos que sostienen que las sociedades pueden ser evaluadas como mejores o peores es muy similar a la de la teoría del conocimiento objetivo de Popper. Robert D. Edgerton, por ejemplo, primero define una “creencia o práctica dañina” como una que pone en peligro la salud física o mental de una persona. Arguye que si tales prácticas están presentes en una familia, aldea o en una cultura de mayor extensión, “continuarían siendo dañinas pero emergería otra cuestión: la de la capacidad para la supervivencia del grupo y su sistema sociocultural. (...) Se requiere sólo un poco más de imaginación para pensar sobre toda una sociedad cuyos miembros sean tan malsanos, improductivos y divididos entre sí que inevitablemente fenezcán o sean absorbidos por otro sistema social”. Como una hipótesis descartada que ha sido falseada, una cultura a veces es descartada en la lucha por la supervivencia. “La esclavitud, el infanticidio, el sacrificio humano, la brujería, la tortura, la mutilación genital femenina, la violación, el homicidio, las luchas intestinas y la polución ambiental han sido a veces innecesariamente dañinas para algunos o todos los miembros de una sociedad, y bajo ciertas circunstancias pueden amenazar la supervivencia social” (R.D. Edgerton, *The Sick Society*, Nueva York: Free Press, 1992, pp. 1 y 16-17). La estructura del argumento de Edgerton es sólida, aunque peca de cierta ingenuidad asociada a la corrección política: en el siglo XVI, un imperio no hubiera sobrevivido como tal sin la institución de la esclavitud, que en ese momento del reloj-mundial resultaba un rasgo adaptativo.

Testamento cristiano no conocen la naturaleza, y no existe este vocablo en el hebreo bíblico.²⁰ El equivalente pre-filosófico de naturaleza es “costumbre” o “manera”: el graznido es la manera propia de los patos, luchar es la costumbre de soldados, crear es la manera de Dios.

La naturaleza fue descubierta cuando los griegos comenzaron la búsqueda del “principio” de todas las cosas, y esta búsqueda era inconcebible mientras la pregunta fuera contestada a través de la revelación divina. Sólo cuando este enorme paso hubo sido dado pudo la civilización griega desarrollar su método de disputación, de identificación de causas y efectos, y de pensamiento deductivo. Posteriormente Grecia fue doblegada, pero su espíritu conquistó a sus sucesores macedónicos y romanos. La caída de Roma representó un golpe tremendo y de largo alcance, a pesar del cual la cultura clásica fue retransmitida a la Europa bárbara por los sabios arábigos cuya civilización entonces estaba en su apogeo.

El mundo greco-romano incluyó la mayor parte de lo que en el día de hoy es el mundo árabe. Sin embargo, el surgimiento del islam enajenó a la cultura árabe de su pasado greco-romano. Paradójicamente, sus eruditos rescataron para la civilización occidental la matriz cultural que florecería desde el Renacimiento en adelante, mientras ellos crearon una civilización que también floreció pero eventualmente retrocedió hacia una mentalidad pre-filosófica y premoderna. De tal manera, cuando Europa eventualmente superó la tiranía de la tradición en asuntos vinculados al conocimiento natural, tuvo una matriz griega sobre la cual recostarse. Su característica central es un realismo filosófico que fue predicado por pensadores tan diversos como Agustín, Aberroes, Maimónides, Tomás de Aquino, Francisco Suárez y Baruch Spinoza.

Nuestra civilización occidental y atea

De algún modo, la primacía global de la epistemología occidental se estableció por primera vez a través de las conquistas de ultramar, a partir de los viajes de descubrimiento realizados por los reinos ibéricos en el siglo XV. El único motivo por el que españoles y portugueses pudieron navegar y conquistar, exportando la civilización europea globalmente no solo por primera vez sino también de modo duradero, fue que comprendieron que un hecho empírico es un hecho empírico. La epistemología de Enrique el Navegante descendía directamente del pensamiento de Aristóteles. Moctezuma pudo haber interpretado la llegada de los conquistadores en términos de la construcción social de su cultura, pero su existencia pronto cesó y no pudo proseguir con la exposición de su narrativa, mientras Hernán Cortés permaneció allí y hoy los descendientes de los aztecas hablan castellano.

Tal como lo señaló David Gress en *From Plato to Nato*, Cortés conquistó un imperio con escasos centenares de hombres porque los aztecas carecían de una metodología para procesar eventos absolutamente inesperados, como la llegada de los españoles. Cuando esto ocurrió, Moctezuma apeló a sus dioses para que le dijeran qué hacer, pero le fallaron. En cambio, Cortés desplegó una estrategia racional y secular para poner una tribu mesoamericana contra otra, totonacos contra aztecas, aztecas contra totonacos, fingiendo ser el amigo de ambos para terminar dominándolos. Sólo

²⁰ La afirmación es del autor citado, quien dicho sea de paso, también fue un eximio especialista en el pensamiento de Maimónides. Véase Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago y Londres: University of Chicago Press, 1950.

pudo hacer esto porque había superado la sumisión a su propia religión, desarrollando una metodología basada en una epistemología secular. Por cierto, las atrocidades españolas en México fueron asesinatos ateos, mientras que los sacrificios humanos aztecas fueron el dictado de sus dioses. Aquellas fueron las acciones de hombres modernos que, lejos de su tierra, avanzaron hacia un “secularismo encubierto”, en el entendimiento de que todos los caminos les estaban permitidos.²¹

Similarmente, cuando el ejército de Carlos V, frustrado por los sueldos adeudados, saqueó a Roma en 1527, el sacro emperador romano, que ya había sido elegido pero aún no había sido coronado, incurrió en secularismo encubierto enseñándole a un papado reluciente quién era el títere y quién era el amo. Su abuelo Fernando II de Aragón había actuado de modo análogo con su vasallo, el Papa Alejandro VI (el valenciano Rodrigo de Borja), y fue elogiado por este y otros motivos por Nicolás Maquiavelo como el ideal del príncipe renacentista. Mientras estuvieron en la cúspide de su poder los reyes españoles no necesitaron romper con Roma, como lo hizo Enrique VIII de Inglaterra, porque podían tratar al Vaticano casi como a un satélite. Enrique, Fernando, Carlos y Cortés fueron todos seculares encubiertos a quienes la religión no imponía límites, capaces de las acciones racionales más escandalosas para alcanzar sus objetivos. Todos ellos hubieran aprobado secretamente a Nietzsche en *Más Allá del Bien y del Mal*, cuando caracteriza la fe cristiana como la encarnación de una insípida “moral de esclavos” que iguala la bondad a la estupidez. Pero públicamente hubieran puesto el grito en el cielo ante semejante afirmación, porque en tanto seculares encubiertos, también fueron precursores de Charles Maurras, acatando la religión por razón de Estado.

Por cierto, hasta tiempos muy recientes y desde los Descubrimientos de Ultramar, la fuente del poder occidental fue siempre una creciente comprensión de los medios necesarios para manipular otros hombres y la naturaleza, junto con el entendimiento paralelo de que la humanidad es soberana y ninguna ley presuntamente divina puede limitar el accionar de un Estado. La búsqueda emprendida por Maquiavelo, de lecciones para estadistas abrevando en la historia y la acción política, en vez de la religión y la filosofía moral, es el paroxismo de esta cualidad secular e instrumental del Renacimiento, sin la cual no puede comprenderse a Occidente ni a sus mundanos éxitos.²² Medio milenio más tarde, la estabilidad global alcanzada por las

²¹ David Gress, *From Plato to NATO*, Nueva York: Free Press, 1998, pág. 249-258.

²² Como lo demuestra Gress, la “gran narrativa” sobre Occidente desarrollada antes del avance del postmodernismo en multitud de asignaturas universitarias anglo-americanas, que se apoya en míticos “momentos mágicos” como el de la Ilustración, es una leyenda que pretende hacernos creer que el desarrollo de una sociedad libre fue el producto de una sucesión de afortunados trances ahistóricos. Pero no fue así. “La libertad creció porque sirvió los intereses del poder: esa fue la feliz paradoja de Occidente”, concluye Gress, (*op. cit.*, p. 460). Por ejemplo, en el campo del tráfico y explotación de esclavos el campeón del abolicionismo fue la Gran Bretaña del siglo XIX, que previamente había sido uno de los más entusiastas de los imperios coloniales esclavistas. Cuando gracias a la Revolución Industrial, el Reino Unido se puso cincuenta años por delante de sus competidores más cercanos, su clase dirigente llegó a la conclusión de que la esclavitud ya no era funcional para su capitalismo, y que no tenía sentido que sus competidores cosecharan ventajas de un sistema inmoral que ya no le servía al Imperio Británico. Éste ya le había sacado todo el provecho posible al esclavismo. Aunque siempre había habido abolicionistas en Inglaterra, sólo entonces se dieron las circunstancias para que pasaran de los márgenes al centro de la escena política. Desde ese momento, los británicos se lanzaron a una campaña que incluyó negociación de tratados, violación de los mismos y piratería lisa y llana (cuando los buques de potencias amigas fueron abordados por la fuerza para verificar que no transportaran esclavos). En esta campaña repetidamente incurrieron en estándares dobles, tratando a Estados fuertes con más cuidado que a otros

detonaciones nucleares en Hiroshima y Nagasaki, que duró medio siglo, fue el logro culminante de la soberanía ética de una humanidad inhumanamente secularizada.

Entonces, ¿qué lugar le cabe a los derechos humanos, y a la Proposición A, en esta historieta?

Pero este paso triunfal por la historia de repente trocó a su fin, porque de la mano de Estados Unidos, que con el fin de afianzar su propio poder hizo un infame uso instrumental de los conceptos de derechos humanos y descolonización, los electorados occidentales finalmente comenzaron a tomarse en serio el corolario iusnaturalista del realismo filosófico, que limita el uso éticamente legítimo del poder. Por cierto, la propaganda norteamericana, que falazmente presentaba a Washington como campeón de los derechos humanos, terminó volviéndose en contra de sus propios intereses, limitando enormemente la capacidad de acción del gobierno de los Estados Unidos. Ahora, cuando cometen transgresiones alevosas, como es el caso de las torturas *offshore* en la base cubana de Guantánamo, pagan un precio político exorbitante que los desgarran por dentro y merma su poder.

En verdad, a partir de la Segunda Guerra Mundial, y más claramente desde el fin de la Guerra de Vietnam, el mundo que describimos en el acápite anterior quedó sumido en una profunda crisis, junto con la cosmovisión atea que lo hizo posible. De repente, Occidente se encontró con un corsé en el uso de su propio poder, y esta es una limitación no compartida por sus enemigos no occidentales. El uso instrumental de los principios de derechos humanos hizo que los electorados de los contratos sociales democráticos de Occidente descubrieran estos principios, los encumbraran, y comprendieran también el hecho escandaloso de que, en momentos de emergencia internacional, las grandes potencias occidentales los violan sistemáticamente.

A partir de este momento, la Proposición A, que sostiene que “si todos los hombres y mujeres estamos dotados de los mismos derechos esenciales, entonces todas las culturas no son moralmente equivalentes, porque aquellas que reconocen que todos poseemos los mismos derechos son superiores a aquellas que no lo reconocen”, pasó a ser una afirmación lógicamente perfecta pero políticamente risible. En cambio, la postura de los relativistas, aunque menos coherente en el plano de la lógica formal, se convirtió moralmente enaltecida.

Desde la derecha, hay quienes sostienen que cometer transgresiones contra los derechos humanos, afirmando no obstante su vigencia, es preferible a desconocerlos por completo, como ocurre con algunas culturas no occidentales. Desde un punto de vista lógico es difícil refutarlos. Pero políticamente, esa postura conduce a retrocesos aún mayores. La traición permanente del ideario de los derechos humanos y la descolonización, en escenarios internacionales críticos, viene asociada no sólo al desprestigio de Occidente, sino también a la sospecha de que las grandes potencias occidentales siempre hacen un uso instrumental de estos principios, que sirven para dominar, no para liberar.

más débiles (véase Leslie Bethell, *The Abolition of the Brazilian Slave Trade*, Cambridge UK: Cambridge University Press, 1970; L. Bethell (comp.), *Brazil: Empire and Republic, 1822-1930*, Cambridge UK: Cambridge University Press, 1989; Alan K. Manchester, *British Preeminence in Brazil: its Rise and Decline*, Nueva York: Octagon Books 1972).

Por cierto, con frecuencia parece que la adhesión a los mismos se exige a los débiles, pero no a los poderosos que fijan las reglas informales del juego. En este contexto, es razonable que los relativistas occidentales se mofen e indignen ante las pretensiones morales altisonantes de los cultores de la Proposición A. Un ejemplo de actualidad en la segunda mitad de 2011 es la canallesca intervención de la OTAN en Libia, realizada claramente con el fin de proteger intereses petroleros europeos, pero escudada en excusas humanitarias. ¿Con qué derecho, nos dicen con razón los relativistas, vamos a insinuar una superioridad moral de parte de las fuerzas europeas intervinientes en ese país, o de los Estados y sociedades que éstas representan?

Este deterioro del prestigio occidental entre los mismos occidentales viene acompañado de cierto nihilismo no asumido. La opinión pública occidental espera que las grandes potencias occidentales (e Israel) se atengan a las expectativas que emergen del ideario de los derechos humanos, pero no demandan lo mismo de los adversarios islámicos de Occidente, ni tampoco de las grandes potencias no occidentales que han adoptado exitosamente la epistemología occidental pero que no adhieren con similar entusiasmo a la cultura de los derechos humanos universales.

De este atolladero parece no haber salida. Los cohetes de Gaza van a seguir cayendo sobre Israel sin conmovir a la opinión pública mundial, pero cada expedición punitiva israelí sobre Gaza desatará las iras de los electorados occidentales, incluyendo segmentos secularmente piadosos del propio electorado israelí, que se indignarán con su gobierno. Lejos están los días de la Segunda Guerra Mundial, cuando era posible cumplir con el mandato deuteronomico de arrasar ciudades enemigas.

Conclusiones: la caducidad, para Occidente, de Deuteronomio 20:10-16

Por cierto, la amnesia colectiva, que es tan frecuente en los procesos históricos, nos hace olvidar que hace sesenta años Gaza hubiera sido un problema resuelto en media hora. La política de los Aliados en la Segunda Guerra Mundial fue de tierra arrasada, todo lo opuesto de lo que fue la política norteamericana en la guerra de Irak de 2003, y también justo lo contrario de la respuesta israelí actual al terrorismo del Hamas desde la Franja de Gaza.

El régimen nazi, recordemos, tenía objetivos genocidas, y los Aliados no hesitaron en apelar a tácticas genocidas para asegurarse la victoria en la guerra y la posguerra. Los alemanes derrotados en 1945 casi no recurrieron al terrorismo para intentar expulsar a las fuerzas de ocupación, porque sabían por experiencia que los Aliados eran capaces de todo. Los ataques con bombas incendiarias a ciudades alemanas fueron científicamente planeados para escarmentar. Un buen ejemplo es el bombardeo de Dresden, realizado en febrero de 1945, después de la Conferencia de Yalta, cuando la guerra estaba en la práctica ganada. Luego fue repetido dos veces, en abril. La ciudad fue arrasada con bombas incendiarias contra la población civil con el objetivo de ganar la posguerra, enviando un mensaje tan elocuente que posteriormente ningún alemán osara atacar a las fuerzas de ocupación.

Primero se lanzaron grandes cantidades de bombas de alta capacidad explosiva que arrancaron los techos de las casas, poniendo al descubierto las maderas, fácilmente inflamables. Luego vinieron las bombas incendiarias, junto con otras bombas altamente explosivas que frustraban todo intento de apagar los incendios. Cuando el fuego hubo

cubierto una gran superficie urbana, se desató una tormenta de fuego auto-sustentada, con picos de temperatura superiores a los 1500°. El aire caliente de la superficie, más liviano, se disparaba hacia arriba, siendo reemplazado abajo por vendavales de aire menos caliente, proveniente de la superficie contigua al incendio. Así se generó un infernal ventarrón huracanado que chupaba a la gente y la lanzaba al fuego.

Similar fue el anterior bombardeo de Hamburgo, llevado a cabo por la *Royal Air Force* con el apoyo de la Fuerza Aérea del Tercer Ejército de los Estados Unidos, el 27 de julio de 1943. Según la crónica de W.G. Sebald:

“Comenzando a la una de la mañana, diez mil toneladas de altos explosivos y bombas incendiarias fueron lanzadas sobre las zonas residenciales altamente pobladas al Este del Elba (...). Primero todas las puertas y ventanas fueron arrancadas de sus marcos, luego los pisos de los altillos se encendieron con mezclas incendiarias livianas y, simultáneamente, bombas de fuego de hasta quince kilos cayeron sobre los pisos inferiores. A los pocos minutos gigantescos incendios devoraban toda la zona, que cubría unos veinte kilómetros cuadrados, y se fusionaron tan rápidamente que apenas un cuarto de hora después de la caída de las primeras bombas, todo el espacio aéreo era un mar de llamas que llegaba hasta donde los ojos podían ver. Unos cinco minutos más tarde (...) se desató una tormenta de fuego de una intensidad que nadie antes había supuesto posible. El fuego, que ahora ascendía dos mil metros hacia el cielo, capturaba oxígeno de una manera tan violenta que las corrientes de viento alcanzaron fuerza huracanada (...). El fuego ardió así durante tres horas. (...) Detrás de las casas que se derrumbaban, las llamas (...) rodaban por las calles como olas de maremoto a velocidades de más de ciento cincuenta millas por hora, y cruzaban sobre plazas abiertas con extraños ritmos, como cilindros de fuego. El agua de algunos canales estaba incendiada. (...) Distritos residenciales tan grandes que su longitud total de calles ascendía a unos doscientos kilómetros fueron totalmente destruidos. (...) Los refugiados, un millón y medio, se dispersaron por todo el Reich, llegando hasta sus fronteras externas.”²³

Hoy, esta infernal efectividad ya no podría instrumentarse políticamente, porque los electorados de las grandes potencias occidentales han asimilado plenamente la doctrina de los derechos humanos universales, y están conscientes de que éstos son violados sistemáticamente por sus propios países siempre que hay algo importante en juego. Bajo las circunstancias actuales, la posguerra de la Segunda Guerra Mundial se perdería, como se perdió la posguerra de Irak en 2003.

Y hoy, si los gazatíes lanzan cohete tras cohete contra Israel a la vez que el Hamas proclama que aspira a la destrucción de ese Estado, los electorados occidentales le exigirán a Israel una paciencia suicida. Ninguna reacción contundente será admisible hasta que ya sea demasiado tarde, porque los occidentales biempensantes creen intuir que la superioridad moral es la del buen salvaje, que en nuestros tiempos y en esas latitudes se encarna en los palestinos.

A su vez, estos biempensantes intuyen que la Proposición B, que sostiene que: “si todas las culturas son moralmente equivalentes, entonces todos los individuos no

²³ *On the Natural History of Destruction*, New York: Random House, 2003, pp. 26-29.

estamos dotados de los mismos derechos humanos, porque algunas culturas adjudican a algunos hombres más derechos que a otros hombres y mujeres”, puede no ser filosóficamente aceptable, pero que en la práctica (que importa mucho más que la filosofía) cualquier cultura es moralmente preferible a aquella que se presenta como moralmente superior sólo para traicionar sus propios principios, explotar pueblos y destruir otras culturas.

Así las cosas, el futuro es incierto. Si esta configuración político-cultural perdura, Occidente está acabado. Sólo podrá sobrevivir si involuciona culturalmente, y sus pueblos olvidan, simultáneamente, tanto la sabiduría postmoderna como la de la Ilustración, lanzándose descarnadamente a la destrucción de sus enemigos.

Pero esta salida no parece probable ni deseable. Hay un tiempo para todo. Incluso para abdicar y morir.