

## EL PLURALISMO Y LA DIALÉCTICA DE LA INCERTIDUMBRE\*

**Peter L. Berger**

El pluralismo que caracteriza a la sociedad moderna permite que se abran múltiples oportunidades (desarrollo económico, educación y otros). Por otro lado, ese mismo pluralismo pone en riesgo tradiciones y certidumbres de toda índole. Son las dos caras de la modernidad. La diversidad de opciones de conducta y de pensamiento que entraña el mundo moderno hace que aquello que se ha dado por sentado (normas morales, creencias religiosas, supuestos acerca de las relaciones interpersonales e incluso la identidad personal) quede expuesto a cuestionamiento. De ahí que el mundo moderno esté “cercado de incertidumbre”. En estas circunstancias, señala Peter Berger en este ensayo, surge la tentación del relativismo nihilista: todo da igual. Y como reacción natural, el fanatismo: reconstrucción voluntarista de un hogar acorazado que representa una evasión, una

---

PETER L. BERGER. Director del Institute for the Study of Economic Culture, Boston University, y profesor de la misma universidad. Anteriormente fue profesor en la Universidad de Rutgers, New School for Social Research y Boston College, y director del Institute of Church and Community, Hartford Theological Seminary, y de la Academy of the Protestant Church (Alemania). Entre otros libros, es autor de *The Social Construction of Reality* (con Thomas Luckmann, 1966), *Pyramids of Sacrifice* (1975), *The Capitalist Revolution* (1987). Su ensayo con Thomas Luckmann, “Modernidad, pluralismo y crisis de sentido”, apareció en *Estudios Públicos*, 63 (invierno 1996).

\* Trabajo presentado en el Centro de Estudios Públicos el 26 de mayo de 1997, en el marco del ciclo “Riqueza y miseria de las formas de vida en la sociedad contemporánea”. Traducido del inglés por *Estudios Públicos*.

*Estudios Públicos*, 67 (invierno 1997).

fuga del examen crítico. Con todo, el análisis de Berger es optimista: habría un camino que permite apartarse del relativismo y lograr ciertas convicciones firmes sin caer en el fanatismo, sin eludir las incertidumbres de la modernidad.

Muy poca gente lee hoy a Wilfredo Pareto, el economista italiano que inventó una disciplina algo rara a la que denominó “sociología” y que aspiraba a indagar en las facetas irracionales de la existencia, con las que la economía, siempre tan racional, no sabía muy bien a qué atenerse. (Uno quisiera, a ratos, que los economistas de hoy tuviesen una opinión igualmente humilde acerca de las auténticas posibilidades de su profesión.) La extensa descripción que hizo Pareto de su nueva disciplina, el famoso *Trattato*, es en su mayor parte incomprensible, aun cuando contiene algunas intuiciones brillantes, envueltas sí, la mayoría de ellas, en una terminología sumamente excéntrica. En su teoría de los “residuos” —que son, a grandes rasgos, constelaciones recurrentes de motivaciones humanas— analiza sobre todo un par de ellos, a los que denominó “el instinto de combinación” y “la persistencia de los agregados”. El primero es una propensión intrínseca del individuo a innovar, el segundo una resistencia intrínseca a la innovación. Pareto creía que estos fenómenos están presentes en toda sociedad humana, aunque con fuerza variable y en grupos sociales diferentes. La conocida teoría de Pareto de “la circulación de las elites” se basa en su idea de la interacción entre los dos “residuos” mencionados. Desde luego, la tesis de Pareto se puede plantear en términos algo menos idiosincrásicos. Así, se podría decir que hay un conflicto permanente en la vida del hombre entre las incursiones en el campo de lo incierto y los repliegues en el terreno de las certezas reconfortantes. Distintos individuos y grupos sociales enteros pueden inclinarse en un sentido u otro. Más importante aún, distintas épocas históricas pueden estar marcadas por un grado mayor o menor de certidumbre. La modernidad se caracteriza por un grado muy alto de incertidumbre; dicho en otras palabras, es difícil llegar a tener certezas en las condiciones de la modernidad. Ésta —no hace falta decirlo— no es una proposición que llame la atención por su originalidad, y se han ofrecido para ella varias explicaciones. Una de las más frecuentes se relaciona con la secularización: vale decir, la declinación de las creencias religiosas. Otra explicación apunta a la mentalidad científica, que rehúye las verdades concluyentes y prospera a base de meras probabilidades. Más seguro resulta asumir que ningún fenómeno histórico importante tiene una causa única. Por mi parte, por

largo tiempo he sostenido que el pluralismo es una de las principales causas de la incertidumbre moderna, y aquí pienso insistir en este punto.

Toda sociedad humana ha de contar con una zona de conductas no sujetas a cuestionamiento. Alfred Schutz denominaba a esto “el mundo que se da por sentado”. En esa zona, los individuos pueden desenvolverse sin necesidad de reflexionar, casi de manera automática. De no haber una zona semejante, cada nuevo encuentro entre dos o más personas tendría que ser negociado *de novo*, cual Adán y Eva reencontrándose una y otra vez en un presente sin fin, ahistórico. La mayor parte de las personas se volverían locas en esas circunstancias; ninguna sociedad lograría sobrevivir. Tanto la psicología como las ciencias sociales nos han hecho ver, de manera bastante clara, cómo se va configurando y se conserva ese mundo que se da por sentado. En síntesis, es función del denominado respaldo social. Somos seres sociales y si todos quienes nos rodean dan algo por sentado, la mayoría de nosotros hará lo mismo. (De vez en cuando nos topamos con algún Sócrates que cuestiona lo que los demás dan por sentado; pero el destino de Sócrates a manos de sus conciudadanos representa una seria advertencia de los posibles costos que tiene esa conducta... ¡La “persistencia de los agregados” puede ser, de hecho, muy persistente!) Puedo atribuirme el dudoso honor de haber acuñado el concepto de “estructura de plausibilidad” para denotar que las conductas o ideas particulares requieren de un respaldo social para ser crebles. *Todo* patrón de acción o de pensamiento necesita de una tal estructura de plausibilidad; si esa estructura es fuerte, las conductas o ideas respaldadas por ella tendrán una sólida credibilidad; si la estructura se debilita, habrán de aflorar todo tipo de dudas. La idea de “fuerza”, en este contexto, significa simplemente el grado de consenso que rodea al individuo.

Para los fines del presente ensayo, es posible definir el pluralismo puro y simplemente como una situación en que personas con diversas creencias y estilos de vida interactúan continuamente. Así definido, el pluralismo debilita, por necesidad, la mayoría de las estructuras de plausibilidad. No es posible confiar ya más en el consenso unánime o casi unánime que permite dar por sentada una parte del universo. En ausencia de ese consenso, el individuo ha de escoger entre las distintas posibilidades de pensamiento y de acción que le ofrece un ambiente pluralista. Es por ello que la elección se ha convertido en la categoría moderna por excelencia; de hecho, es posible caracterizar la modernidad como un vasto movimiento desde la confianza en el destino hasta la elección.

La literatura contemporánea ha retratado una y otra vez esta transformación decisiva: en Europa, en las Américas y, ahora último, en virtual-

mente todos los países. La línea argumental básica es siempre la misma: el individuo se desplaza desde una situación social aún homogénea —el campo, la aldea o el pueblo pequeño— a una gran ciudad (el pluralismo ha sido siempre un fenómeno profundamente *urbano*) y se ve repentinamente confrontado con una variedad asombrosa de opciones existenciales e ideacionales. Por lo mismo, todo aquello que se daba por sentado en el lugar de origen —incluidas las creencias religiosas, las normas morales, los supuestos acerca de las relaciones humanas y hasta la identidad del propio individuo— se vuelve cuestionable. Puede que este cambio sea experimentado como una gran liberación; pero tiene a la vez grandes costos. De la posición filosófica del autor habrá de depender que el acento esté puesto en la liberación o en los costos que el proceso supone; los “progresistas” habrán de enfatizar la liberación; los “tradicionalistas”, los costos; y me parece que los escritores verdaderamente grandes entenderán que la liberación y los costos son, por cierto, las dos caras de una misma moneda (a mi juicio, el tratamiento más brillante de estos aspectos de la modernidad en la literatura del siglo XX se encuentra en la obra de Robert Musil, sobre todo en su novela monumental, *El hombre sin atributos*).

Si la existencia ya no está subordinada al destino, ésta se transforma por necesidad en una sucesión interminable de opciones, de decisiones. Jean-Paul Sartre sostenía que el hombre está “condenado a la libertad”. En tanto afirmación antropológica de carácter universal, cabe dudar de ella; en tanto caracterización de la condición del hombre *moderno*, la afirmación es empíricamente exacta. Lo opuesto a estar “condenado a elegir” es encontrarse irreflexivamente atrapado en un universo que se da por sentado: precisamente, el tipo de universo que el pluralismo hace cada vez más difícil de preservar. Pero no debemos exagerar aquí. Basta con mirar a nuestro alrededor para darnos cuenta, rápidamente, de que una sociedad moderna cualquiera no está habitada sólo por héroes de corte existencialista que luchan con desesperación sartreana. La mayoría de las personas se las arreglan más o menos bien en este universo de opciones, ya sea reprimiendo la angustia asociada a las decisiones o acudiendo a grupos de apoyo razonablemente funcionales para el tipo de vida que han escogido. Con todo, la modernidad y su cualidad pluralista están marcadas por fuerzas muy poderosas que apuntan a la relativización, y esta relativización se vuelve a cada momento más omnipresente, a medida que tambalean los últimos baluartes de lo que tradicionalmente se ha “dado por sentado”. Por razones entendibles, esta relativización cada vez más honda se hace más evidente, y también más problemática, en las esferas de la religión y la moral.

El mundo moderno, entonces, es un mundo cercado de incertidumbre. Diferentes individuos reaccionan ante esa incertidumbre de manera también diferente. Desde luego, hay en el ser humano una avidez profunda de certidumbre, cuando menos en lo referente a las preguntas básicas acerca de la existencia: ¿Cómo se ha de vivir la vida? ¿De dónde venimos y hacia dónde vamos? ¿Quién soy yo? Es dable suponer, entonces, que este mundo de gran incertidumbre resulta perturbador, al menos en algún grado, para la mayoría de la gente. Con toda probabilidad, la mayor parte de la gente se las arregla en este mundo, como sugerimos anteriormente, mediante una mezcla de negaciones —haciendo a un lado las inquietudes molestas— y múltiples respaldos sociales más o menos confiables. De ahí que, por ejemplo, el apoyo que ofrecen las diversas denominaciones de la psicoterapia moderna a los individuos con problemas, si bien no puede llegar a equipararse con las certezas que proporciona una cultura arcaica definida por la mitología, al menos sirve para impedir que sus usuarios caigan presas de un pánico total. Con todo, hay una minoría (pretender adivinar su número sería del todo especulativo) para la cual ese frágil apoyo no es suficiente y que anhela una certeza más robusta. Esa minoría conforma la clientela de los varios movimientos de fanáticos y sectas, ya sean éstos —en cuanto a su contenido— de carácter político, religioso, filosófico, moral o incluso estético. La clientela habrá de aumentar, desde luego, en épocas de crisis, pero ella es sustancial incluso en períodos de relativa normalidad. Pareciera que, para algunas personas, las épocas de normalidad —cuando no se afrontan problemas inmediatos de sobrevivencia física o social— son precisamente aquellas en que se goza del ocio necesario para comenzar a afligirse con las incertidumbres existenciales básicas. (Aquí se le vienen a uno a la mente los argumentos de los socialistas cristianos del siglo XIX de que se ha de luchar por una sociedad verdaderamente justa, puesto que sólo entonces, liberada la gente de sus necesidades materiales, podrá tomar conciencia de sus necesidades espirituales básicas.)

La invitación hecha por los múltiples suministradores de certezas se ciñe siempre a la misma fórmula: Cree en lo que te decimos, *únete a nosotros* y tendrás la certidumbre que siempre has anhelado. Una promesa que no es necesariamente fraudulenta. El individuo que acepta la invitación y responde al llamado es típicamente incorporado a una subcultura social fuertemente cohesionada en torno a las creencias que sustenta, cualesquiera sean éstas. Hay, por así decirlo, una poderosa máquina de certidumbres que funciona todo el tiempo. Y ella hace lo que se supone que debe hacer, especialmente para el converso reciente, el cual, de manera característica, experimenta su nuevo “ser-en-medio-de-la-certidumbre” como una gran

liberación. Es preciso entender esto último si queremos comprender los sacrificios notables que los individuos están dispuestos a realizar para vivir esta experiencia: dependencia económica, rompimiento con todos los lazos familiares y de amistad previos, obediencia ciega a los líderes de la secta y hasta privaciones y abusos físicos. Todo esto parece un precio digno de la nueva certidumbre. Sin embargo, siempre quedará reprimido un resabio de duda, lo que hace de esta certidumbre fabricada algo muy distinto de la certidumbre que “se da por sentada” de la vida tradicional, la de la era premoderna: el converso a una subcultura sectaria moderna no puede olvidar completamente el dato empírico de que él mismo ha *elegido* unirse a ella —y que, por lo mismo, un día puede escoger dejarla. Puesto que este dato está siempre ahí, aunque sea negado, suele haber una nota estridente en las declaraciones de adhesión. Se ha de proclamar la propia lealtad a viva voz, para encubrir las dudas siempre al acecho. Dicha estridencia está ausente en el mundo de la gente tradicional. *Ellos no* han elegido su mundo de certidumbres —nacieron en él; no necesitan de la fe —saben; pueden *descansar* en sus certezas con gran tranquilidad. (Que un observador externo opine que su pretendido saber es falso y su certeza ilusoria, resulta por completo irrelevante para esta descripción de una forma arcaica de ser-en-el-mundo.)

Volvamos a la situación pluralista moderna: lo que uno encuentra aquí es una dialéctica curiosa, una alternancia entre una relativización cada vez más honda y feroces brotes de fanatismo. Es importante entender también esto último.

La relativización y el fanatismo se alimentan mutuamente. El proceso de relativización corroe cualquiera certeza que el individuo aún pueda tener consigo. Como se dijo anteriormente, para quienes provienen de ambientes estrechos, provincianos, ese proceso puede ser vivenciado como una liberación. El mundo se torna abierto, un lugar fresco, libre de las creencias y hábitos añejos de la tradición. Hay gente que no va más allá de eso; podemos denominarlos los “postradicionales exitosos”. Otros, sin embargo, descubren que la sensación de liberación es transitoria. Ésta da paso a una desazón creciente, en especial porque el proceso de relativización no se detiene. Ahora la pregunta es: ¿cuánta incertidumbre puede uno soportar? En este punto, la liberación antes celebrada se convierte en una carga *de la que* uno anhela liberarse. Esta liberación secundaria —por llamarla de algún modo— es lo que ofrece el fanatismo. Erich Fromm (que se equivocó en tantas cosas) captó muy bien este fenómeno en el título de su libro acerca de la psicología de los movimientos totalitarios: “miedo a la liberación”.

tad”\*. Ese miedo conduce a menudo a una conversión repentina y violenta. De nuevo, algunas personas no van más lejos de esto; son los fanáticos exitosos, quienes lo siguen siendo el resto de sus vidas. Sin embargo, como hemos señalado antes, toda forma de fanatismo moderno es intrínsecamente frágil. El gusano de la relativización sigue ahí, corroyéndonos, aunque sea de manera invisible. Siempre es posible que el converso se desconvierta. Puede que en tal caso derive a otro fanatismo (los analistas de los movimientos religiosos y políticos han reparado en esta sucesión de conversiones posibles). O bien, puede retornar al relativismo precario del que lo había rescatado su conversión fanática. Dentro de los límites de lo que puede parecer plausible a los individuos, no hay necesariamente un punto de término en esta dialéctica entre la conversión y la desconversión, la certidumbre y la incertidumbre y, en sus extremos, entre el nihilismo y el fanatismo.

En años recientes, tanto en la esfera académica como en los medios de comunicación, se ha concedido gran atención al fenómeno del así llamado “fundamentalismo”. El término no es muy feliz; deriva del protestantismo norteamericano, donde tiene un significado muy claro, que se pierde al aplicarlo en forma simultánea, por ejemplo, a movimientos del renacer islámico y al movimiento pentecostal en América Latina. Sin embargo, si con el término “fundamentalista” se alude a cualquier movimiento que proclame y ofrezca una certidumbre-recién-hallada, entonces es muy importante no restringirlo a aquellos fenómenos religiosos que ofenden la sensibilidad de los intelectuales ilustrados. El “fundamentalismo”, en este sentido, no queda así limitado a lo estrictamente religioso. Hay una pléyade de “fundamentalismos” políticos, muchos de ellos más fanáticos y más sanguinarios que cualquier otro del ámbito religioso. No son los fanatismos religiosos los que han provocado los horribles genocidios de la presente centuria. De hecho, algunos de los “fundamentalismos” más irracionales y brutales de nuestra era han encontrado a sus más devotos discípulos precisamente dentro de las filas de una *intelligentsia* supuestamente ilustrada. Pero ésa es otra historia.

La referida dialéctica tiene hoy alcances mundiales. Cada vez menos puntos del globo están inmunes a ella. Se ha hablado mucho ahora último de la globalización cultural (también conocida, de manera más pintoresca, como la “cultura de aeropuerto”). Éste es un fenómeno muy real, aun cuando sea más complejo y menos comprendido en plenitud que lo que uno

---

\* El título del libro de Fromm, *Escape from Freedom*, se ha solido traducir al castellano como “Miedo a la libertad”, por lo que hemos traducido *escape* como “miedo”, aquí y en la frase siguiente.

imagina en primera instancia. Me parece que están en marcha al menos tres procesos de globalización cultural en el mundo de hoy. El primero, más directamente ligado a la globalización económica, es el que Samuel Huntington ha denominado la “cultura Davos”. Ésta es transmitida por la elite empresarial, aunque sin duda se filtra hacia abajo hasta los escalones más inferiores de los *yuppies*. Un colega mío estuvo hace poco en una misión del Banco Mundial para supervisar un acuerdo mediante el cual una empresa noruega asumiría el control de un consorcio industrial en una provincia china. Algo que impresionó a mi colega fue la facilidad con que los *yuppies* escandinavos y chinos se entendían entre sí. Hay una verdadera “Internacional” de personas que hablan por celulares, mientras circulan en sus BMW. Luego está lo que podemos denominar la “cultura del club académico”. Es la globalización de los valores y estilos de vida de la *intelligentsia* occidental. Se transmite no a través de las corporaciones, sino de las redes académicas, de las fundaciones, de las organizaciones no gubernamentales y otras similares. Si la “cultura Davos” intenta vender sistemas computacionales en Bangladesh, la “cultura del club académico” procura convertir a las aldeanas de Bangladesh a las virtudes del feminismo norteamericano. En tercer lugar está la difusión a nivel mundial de la cultura popular occidental (sinónimo, poco más o menos, de lo que Benjamín Barber llamó el “Mundo Mc”). Ésta se transmite principalmente a través de los medios de comunicación de masas, pero también mediante la publicidad, los hábitos de consumo y, sencillamente, a través de los contactos interpersonales. Estos tres procesos de globalización cultural interactúan entre sí, no siempre de manera armoniosa. También interactúan, por cierto, con diversas reacciones nativas, que van desde la aceptación pasiva hasta el rechazo violento (a esta última Barber la subsume, de manera poco feliz, en la categoría de la *jihad*).

Todos estos procesos de globalización cultural tienen algunos elementos en común. Todos se originan en Occidente, especialmente en los Estados Unidos. Todos usan y por ende difunden la lengua inglesa, de preferencia en su versión norteamericana. (Esto es muy importante: rara vez se utiliza un idioma en forma “inocente”: esto es, inocente de la carga normativa que conlleva.) Y, más relevante aún para nuestras consideraciones, todos contribuyen a socavar las certezas tradicionales. En otras palabras, la globalización cultural entraña la relativización global. No debe sorprendernos, pues, que muchos de los movimientos fundados en certezas revitalizadas adopten hoy la forma de una resistencia a la globalización cultural. En los países no occidentales, en efecto, ellos se movilizarán por una retórica antioccidental, especialmente en Asia y en el mundo islámico.



Pero hay movimientos muy fuertes de resistencia similar en Europa y en las dos Américas, algunos de índole religiosa (como la “Derecha Cristiana”, en los Estados Unidos) y algunos animados por una suerte de nacionalismo populista (como la reaparición de la ideología eslavófila en Rusia).

Lo dicho hasta aquí ha sido formulado en mi condición de sociólogo: de manera objetiva, tal como yo interpreto la evidencia. Sin embargo, no me comprometí a restringirme a un análisis sociológico y avalórico, y ahora me tomaré la libertad de abordar el tema de un modo algo menos riguroso que el de las ciencias sociales. Porque lo que se plantea aquí es en extremo preocupante. Quizás es el problema más profundo de nuestra situación moderna: ¿cómo se ha de vivir en la incertidumbre? Y, en forma específica: ¿cómo haremos para dar con un territorio intermedio entre el nihilismo y el fanatismo?

El problema tiene obviamente una dimensión política. Si uno está comprometido con una sociedad humanitaria y la democracia, no puede sino preocuparse por la proliferación de movimientos intolerantes, en especial si éstos aspiran a la hegemonía política. Pero no es posible una solución en términos políticos, a menos que los individuos lo hayan resuelto en sus propias vidas. En otras palabras, el pluralismo y la democracia han de basarse en una cultura de la tolerancia a la que la gente le pueda deber real adhesión. De lo contrario, lo mejor que cabe esperar es una suerte de frágil armisticio entre bandos fanáticos.

Más urgente es la dimensión moral del problema. Pese a que las personas pueden estar muy comprometidas con ciertas creencias religiosas o filosóficas, éstas no siempre inciden en sus preocupaciones inmediatas de la vida diaria. Puede ser, por ende, más fácil aislarlas, llegar a acomodos prácticos y seguir adelante con el trajín habitual del diario vivir. Ésta fue, de hecho, la forma en que se resolvieron las guerras religiosas en Europa y ello explica cómo es que el pluralismo religioso ha funcionado razonablemente bien en los Estados Unidos. Quisiera citar en este respecto a Federico el Grande, quien expresó alguna vez que dejaría que todos alcanzaran la salvación de acuerdo con sus preferencias personales (en alemán, la frase tiene un matiz algo más fuerte de escepticismo respecto de todas las pretensiones salvíficas). En su época, antes de que Prusia se extendiera e incluyera a un mayor número de católicos, una cuestión muy relevante eran las diferencias entre las modalidades luterana y calvinista al interior del protestantismo (la casa de los Hohenzollern, a la que pertenecía Federico, era calvinista; la mayoría de los prusianos, luteranos). Una diferencia importante radicaba en la concepción teológica de la Cena del Señor. No cabe duda de que los teólogos de ambos bandos sostenían con firmeza sus postu-

ras. Pero para la mayoría de la gente común y corriente la cuestión era más bien remota y podían convivir amigablemente con quienes entendían el asunto de manera diferente. De este modo, el gobierno prusiano pudo imponer la unificación de luteranos y calvinistas en la llamada Unión de la Iglesia Prusiana, a partir de la creencia bien fundada de que estos dos grupos de protestantes podían constituir súbditos leales. Es dable presumir que esos funcionarios prusianos se habrían sentido menos tranquilos si hubieran tenido que afrontar el pluralismo *moral* que caracteriza a las sociedades de hoy.

En los Estados Unidos, fueron primero las distintas ramas del protestantismo las que aprendieron a convivir armónicamente, pese a sus desacuerdos teológicos. Después, esa tolerancia pluralista llegó a incluir a los católicos, judíos, cristianos ortodoxos de Oriente y, más recientemente, a los musulmanes y adherentes a los credos asiáticos; a estas alturas, esa tolerancia parece dispuesta a extenderse también a cualquier grupo que no abogue por los sacrificios humanos o el derrocamiento violento del gobierno. En el siglo XIX, sin embargo, esa ampliación pacífica del pluralismo se vio bruscamente interrumpida por el debate en torno a la esclavitud. La mayoría de las confesiones protestantes se dividieron frente a esta cuestión, entre sus ramas del Sur, que condonaban la esclavitud, y las del Norte, que —si bien con diverso fervor— se oponían a esta “curiosa institución” del Sur. Esto no debería extrañarnos. En el Sur, un propietario de esclavos presbiteriano podía coexistir en términos amigables con su vecino episcopal, el cual podía tener puntos de vista distintos acerca de la doctrina de la predestinación, pero a su vez concordar con él en que era moralmente aceptable poseer esclavos. El mismo presbiteriano del Sur, con todo, tendría quizás dificultades para permanecer en comunión con sus correligionarios de Boston o Filadelfia, quienes, aunque fueran igualmente fieles al texto completo de la Confesión de Westminster, no sólo creían que la esclavitud era una abominación moral, sino que estaban dispuestos a entrar en acción para abolirla. Al final, la disputa hubo de resolverse en el campo de batalla (y a un costo de un millón de vidas). El debate actual acerca del aborto contiene algo de esas posturas contrapuestas e irreductibles. Aun cuando sólo nos cabe esperar que discurra en forma menos sangrienta, cuesta imaginar cómo se puede llegar, en este terreno, a un compromiso pluralista y amistoso. ¿Cómo se puede llegar a una coexistencia pacífica entre aquellos que consideran un asesinato cada aborto que se practica y aquellos que lo ven como parte de los derechos de la mujer sobre su propio cuerpo? No parece algo fácil, por decir lo menos.

Dejemos de lado aquí el problema político: ¿cómo hará el individuo para encontrar su camino moral en esta situación donde se plantean convicciones en conflicto?

La respuesta más corta es, a mi juicio, que el individuo debiera confiar en aquellos de sus juicios morales que tengan un carácter incontrarrestable\*. Reconozco que esta formulación cuasi cartesiana está llena de ambigüedades, pero es la mejor que puedo ofrecer aquí, con toda honestidad —en todo caso, para quienes en conciencia y de buena fe no consiguen encontrar ninguna certidumbre moral, ya sea a través de la revelación divina o de la razón filosófica. Me ha parecido de gran utilidad comprobar que, cuando se reflexiona, ciertos juicios morales tienen un grado mayor de certidumbre incontrarrestable que las proposiciones científicas o las creencias religiosas. Considérese uno de esos juicios morales incontrarrestables: es absolutamente aborrecible atormentar a un niño. En *Los hermanos Karamazov*, Dostoievsky se refería con toda razón al sufrimiento de un niño como el principal argumento en contra de la existencia de Dios; cualquiera sea la teodicea en juego, cristiana o de otra índole, no tengo la menor duda acerca de la certeza absoluta, incontrarrestable, del juicio moral en cuestión, ni dudo por un segundo que incluso estaría justificado el empleo de medios violentos para evitar que algún tormento le fuera infligido a un niño. Ahora bien, aunque sólo sea como cientista social, sé que mis convicciones morales en esta materia son el fruto de una historia y una biografía particulares; sé que opinaría distinto si, por ejemplo, perteneciera yo a una cultura en la que los niños fuesen dolorosamente sacrificados para apaciguar a los dioses. Sin embargo, la admisión de esta relatividad empírica no atenúa lo más mínimo mi certeza en este tema —así como no dudaría de la validez de una inferencia matemática porque se me señalara que esa convicción en particular obedece al hecho de yo haber nacido en una cultura en la que se ha acordado conferir un *status* de veracidad a la lógica matemática. Para emplear de nuevo una terminología cuasi cartesiana, confío en estas “percepciones claras y distintivas” en la esfera del discernimiento moral.

Contrariamente a lo que creían anteriores pensadores modernos, ahora entendemos lo suficiente acerca de la lógica de la ciencia para darnos cuenta de que ninguna ciencia (ni siquiera la más rigurosa de las ciencias naturales) puede brindarnos ni tan solo la sombra de una certidumbre moral. La ciencia trata siempre con probabilidades, no con certezas. (Se puede argüir que las matemáticas tratan, de hecho, con certezas —pero sólo cuan-

---

\* *Compelling*, en el original en inglés, se ha traducido aquí y más adelante como “incontrarrestable”. (N. del E.)

do sus proposiciones son asépticamente abstractas, esto es, cuando ellas son abstraídas de cualquier referente empírico, lo que significa que esas certezas no pueden satisfacer a nadie excepto a los matemáticos profesionales.) En lo que respecta a la religión, hay individuos que sostienen haber experimentado certidumbre: digamos, individuos que han tenido experiencias místicas sobrecogedoras o que incluso han sido visitados por los ángeles. Quizás debamos envidiarlos. En lo que hace al resto de nosotros, no tan privilegiados en lo que se refiere al éxtasis místico o las visitaciones angélicas, la religión es una cuestión de *fe*. Lo cual no quiere decir, en modo alguno, que dicha fe sea irracional o contraria a los hechos (aun cuando podría serlo, por cierto, y a veces lo es). Por definición, sin embargo, la fe es algo distinto del conocimiento, e *ipso facto* algo menos cierto. Incluso puede decirse que si la religión fuese una cuestión de certidumbre, no se necesitaría de ninguna fe. Finalmente, los juicios estéticos son materia de gusto y, como tantas veces se ha dicho, *de gustibus non est disputandum*. Quizás de manera paradójica, me parece que los juicios morales se ubican en un *status* epistemológicamente privilegiado.

Dejemos bien sentado que la moral, al igual que todos los elementos componentes de la conciencia humana, es “localizable” en términos históricos y sociológicos. Parafraseando a Pascal, lo que es una virtud a un lado de los Pirineos, es un vicio al otro lado. Con todo, hay percepciones morales “claras y distintivas” que, una vez que aparecen en la historia, son vivenciadas como genuinos hallazgos y, en cuanto tales, se les suele asociar un carácter incontrarrestable que trasciende con mucho su localización social original. Dos ejemplos que se mencionaron antes —la inadmisibilidad moral de la esclavitud y la tortura, en especial en lo que concierne a los niños— son casos pertinentes al respecto. Por ello es que los debates actuales acerca de la universalidad de los derechos humanos no sólo son importantes en términos políticos, sino de gran relevancia filosófica. El problema filosófico aquí es cómo diferenciar entre nociones de los derechos humanos que son genuinos hallazgos acerca de la condición del ser humano (como es la prohibición del genocidio) y otras nociones que son de una plausibilidad algo más relativa (como es, por ejemplo, el “derecho a vacaciones” consagrado en la carta europea de derechos). Esto es algo que empieza cada vez más a darse por sentado, y no sólo en las sociedades occidentales. Danièle Herviu-Léger ha acuñado la sugestiva frase del “ecumenismo de los derechos humanos” para describir este fenómeno.

La dimensión religiosa del problema será percibida de manera distinta por quienes, basándose en los fundamentos que fueren, alegan tener certeza en esta área, y por quienes no pueden alegar, con toda honestidad, lo

mismo. Sólo puedo hablar en nombre del último grupo, el que ha de apoyarse en la fe en ausencia de cualquier cosa que pudiera llamarse conocimiento. Aquí también podemos hablar de tener confianza en la propia experiencia, incluso cuando, a diferencia de las percepciones “claras y distintivas” de la verdad moral, se trata de una experiencia carente de certidumbre. Uno puede tener fe, con todo, en los indicios de verdad que dicha experiencia contiene: indicios, intuiciones, vislumbres típicamente fugaces de otra realidad. La fe y la confianza están ligadas aquí de una manera tenue, al menos análoga a lo que Lutero quería significar cuando identificó la fe (*fides*) con la confianza (*fiducia*). Sobre todo es confianza en que Dios, que parece estar mayormente ausente de este mundo, está escondido —y que finalmente habrá de regresar. Desde esta perspectiva, todo “fundamentalismo”, cualquiera sea su contenido teológico o eclesial, representa una actitud que no toma en serio la ausencia de Dios. La fe, como un “salto” de confianza, es la anticipación de la presencia de Dios en un futuro no disponible en términos empíricos. Es, literalmente, una fe escatológica.

Durante largo tiempo he sostenido que esta situación religiosa tiene su origen no tanto en la secularización del mundo moderno (de hecho, éste es mucho menos secular que lo que muchos analistas han considerado, esperado o incluso temido), sino en su condición pluralista. Cuando hay una multiplicidad de mensajes religiosos, la certeza de cada uno de ellos se ve subvertida. La dialéctica de la relativización y el fanatismo pasa a ser, entonces, un fenómeno en plena efervescencia. Desde luego, ésta es una situación acongojante. Pero tiene también algunas características redentoras.

Kierkegaard, quien con toda probabilidad supo más que cualquier pensador cristiano moderno de las angustias de la fe en la aparente ausencia de Dios, sugería que debemos “hacernos contemporáneos” de Jesús. Éste es un mandato muy exigente, especialmente para quienes han analizado las perturbadoras revelaciones de los estudios modernos del Nuevo Testamento. Pero hay otra “contemporaneidad” que resulta, a mi juicio, bastante más alcanzable: podemos hacernos, insólitamente, “contemporáneos” de la Iglesia temprana, cuando ésta se desplaza desde el universo estrecho de la Palestina judía al pluralismo exuberante del mundo greco-romano. Precisamente a causa de su pluralismo, ese mundo guarda una afinidad fascinante con el nuestro. A ello se debe que los textos de este período de la historia occidental nos parezcan singularmente “modernos”, mucho más que los textos de épocas más tempranas o posteriores. Especialmente en los grandes centros urbanos del imperio romano tardío —Alejandría, Antioquía, Corinto y, por supuesto, la propia Roma— se podían encontrar a diario todos los

mensajes religiosos imaginables. Los individuos se convertían y desconvertían, poderosos movimientos religiosos iban y venían, y ninguno de ellos gozaba de la certeza que se da por sentada en las religiones tradicionales. La Iglesia temprana se encontró así en medio de un “mercado” religioso similar al nuestro y la *pax romana* hizo posible que este “mercado” fuera “globalizado” conforme a los términos de la época, siendo el “globo” relevante aquella parte del mundo sobre la que regía dicho imperio. Desde ya, los Hechos de los Apóstoles y las epístolas paulinas nos dan una imagen vívida de cómo la cristiandad hubo de “competir” en esta situación de alto pluralismo. En ese entonces, a diferencia de épocas posteriores, nadie podía ser “naturalmente” cristiano; se requerían actos de fe individuales. Y las comunidades cristianas eran “grupos de apoyo” precarios, rodeados de personas que, en ese entonces, lo más probable es que fueran indiferentes y no hostiles. (Dicho sea de paso, la indiferencia tiene, en términos psicológicos, más probabilidades que la hostilidad de socavar las certidumbres, razón por la cual la religión y también otras creencias prosperan en épocas de persecución.)

Claudio Véliz ha escrito de manera muy persuasiva acerca de lo que él denomina la fase “helenística” de la civilización anglosajona. Él tiene en mente aquí el tránsito de la hegemonía cultural desde Inglaterra a los Estados Unidos y, en particular, la hegemonía que ejerce en el mundo de hoy el idioma que se habla en Norteamérica (se refiere a “un mundo hecho en inglés”). Cabe recordar una vez más que fue precisamente la “globalización” helenística lo que le permitió al cristianismo penetrar con gran celeridad al mundo grecorromano —y, por cierto, el Nuevo Testamento fue canonizado en griego *koiné*. En este sentido, el idioma del *Wall Street Journal*, de las páginas feministas en la Internet y de las letras de rock son variantes de nuestro propio *koiné*. Conuerdo con Véliz en este punto; también con su insistencia, por lo demás muy atinente, en que la hegemonía cultural no implica necesariamente que haya un poder imperial; Atenas era un rincón provinciano cuando su cultura, aunque en una modalidad vulgarizada, dominó el mundo mediterráneo. Sin embargo, como he sugerido antes, la noción de nuestra propia era “helenística” debiera incluir el pluralismo distintivo que vincula ese “helenismo” con el nuestro.

Creo haber dicho lo suficiente para dejar en claro la razón por la que este pluralismo es una carga, tanto para el ciudadano medio como para el teólogo. En lo que concierne a la teología cristiana, hay buenas bases para argumentar que la progresiva relativización de la conciencia moderna ha sido un problema fundamental, si no *el* problema fundamental, que ha enfrentado en los últimos ciento cincuenta años o más. La continua pugna

con los resultados de los estudios bíblicos modernos ha jugado aquí un papel importante. Y me da la impresión que de un tiempo a esta parte otra crisis de relativización comienza a esbozarse a medida que los cristianos procuran acomodarse a la intensificación de su encuentro con las grandes tradiciones religiosas del Asia meridional y oriental, y a medida que el Islam establece una presencia más visible en Europa (y también, en menor grado, en América del Norte). Pero, si bien todo esto ha sido muy problemático, yo propondría a su vez que el nuevo pluralismo es una gran oportunidad, en términos religiosos y teológicos.

El pluralismo impone opciones. Asimismo, genera individuación, puesto que es el *individuo* quien ha de escoger. Esto es, su pensamiento y acción no pueden ya descansar en éste o aquel consenso comunitario. En términos religiosos, esto significa simplemente que ya no puede dar por sentado los dioses; si ha de conferirles algún grado de realidad, debe tener fe en ellos. El hombre arcaico (y esta expresión comprende a la gran mayoría de los seres humanos en las sociedades tradicionales o premodernas) no sólo no requería de la fe: carecía de la capacidad de tener fe. Dicho en otras palabras, creer supone la posibilidad de no creer —y esa posibilidad queda excluida en ausencia de una elección. A mi juicio, la pregunta que hemos de formularnos es si acaso este desplazamiento desde la religión como destino a la religión como decisión ha de considerarse un desarrollo negativo o positivo. En lo personal, me inclino decididamente por la respuesta positiva. *En términos psicológicos*, hay una ventaja en dar por sentado los dioses. *En términos teológicos*, cuesta creer que pueda ser una ventaja el hecho de que la religión que uno profesa sea tan inevitable como el propio sexo, como el color del cabello o la propensión de cualquier persona a ser alérgica al polen.

Kierkegaard, pensador moderno por excelencia, entendió claramente la relación intrínseca entre fe e individuación. Fue a la vez el padre del “existencialismo”, por su insistencia en que la fe es un acto del individuo solitario (tomó la idea de *der Einzelne* de Max Stirner). Fue en su calidad de individuo solitario que se opuso a las falsas certidumbres de la “cristianidad”, que para él (fuera ello justo o no) estaban representadas por la confortadora Iglesia luterana oficial de la Dinamarca del siglo XIX. Podemos aceptar las conclusiones básicas de Kierkegaard al respecto sin que sea necesario estar de acuerdo con el resto de su teología altamente idiosincrásica. Por una parte, la individuación que la modernidad trae consigo rara vez asume la forma heroica del angustiado “caballero de la fe” que nos propone Kierkegaard. La mayoría de los individuos modernos, al decidir en materia de religión, “saltan” a la fe de un modo bastante más titubeante, menos

heroico. Es más, la condición solitaria del individuo se ve mitigada por el apoyo que recibe de comunidades que comparten su fe. No cabe entender el “individualismo” moderno, en un sentido religioso o en cualquier otro, como una especie de solipsismo (y cuando se convierte en algo así, se trata de una patología personal o colectiva). Sin embargo, estas comunidades de fe modernas se basan en decisiones individuales y no en un destino ineludible. A veces, estas comunidades se niegan a reconocerlo en sus definiciones oficiales; pero esto no cambia los hechos empíricos.

Un proceso reciente y de gran interés estriba en que los individuos que entienden su propia situación religiosa en estos términos tienden a converger entre sí, traspasando las líneas divisorias de carácter histórico. Así, por ejemplo, los protestantes y los católicos cuya fe nace de un fundamento “no tan cierto” descubren que tienen mucho más en común entre sí que con otros miembros de sus respectivas iglesias que insisten en sus certezas ortodoxas. Similares hallazgos mutuos ocurren en el diálogo interreligioso: entre cristianos y judíos, entre cristianos y budistas, y así sucesivamente. Parafraseando a Herviu-Léger, podemos hablar aquí de un “ecumenismo de incertidumbre mesurada”. Es el ecumenismo de quienes se han resistido a las ofertas de las diversas máquinas de certidumbre.

Como señalé anteriormente, se ha exagerado mucho el grado de secularización —esto es, la declinación de la religión— en el mundo moderno. El mundo es hoy, en su mayor parte, tan religioso como lo fue siempre, y en ciertos lugares incluso más. Sin embargo, hay un grupo de personas no muy numeroso, pero muy diseminado e influyente, que muestra un alto grado de secularización. Son individuos con estudios de educación superior al estilo occidental, especialmente en humanidades y ciencias sociales. Aquí se puede detectar lo que he denominado antes la “cultura del club académico”, la que también se está globalizando. Esto tiene a veces consecuencias jocosas. Cuando los individuos que pertenecen a esta clase viajan al exterior, por lo general se reúnen con otros de la misma clase en los países que visitan. No sorprende que ellos resulten ser muy similares a sus anfitriones. La popularidad que por largo tiempo ha gozado la así llamada teoría de la secularización (según la cual la modernización conduce a la declinación de la religión) puede explicarse al menos en parte por este aspecto de las peregrinaciones académicas internacionales. Así, un visitante extranjero que vaya, digamos, a un encuentro con el club académico de la Universidad de Delhi, incurriría en un error garrafal si hiciera, a partir de la gente con que allí se topara, una inferencia general acerca de la situación general de la religiosidad en la India —igual que lo haría el extranjero que



piense que el club académico de Harvard puede indicarle algo acerca de la religiosidad en los Estados Unidos.

Un fenómeno político interesante son las extendidas rebeliones populares en contra de las elites culturales, que aun cuando siempre son una pequeña minoría, ejercen gran poder a través de su control del sistema educativo, de los medios de comunicación de masas, del aparato del Estado benefactor (en especial de sus instituciones terapéuticas) y del largo brazo del sistema jurídico. Precisamente porque esas elites tienden a exhibir un alto grado de secularización (en la mayoría de los países es el grupo más secularizado de la población), los levantamientos en su contra ocurren a menudo motivados por consignas religiosas. Hoy en día esas rebeliones populistas y legítimas en términos religiosos en contra de las elites culturales tienen lugar en el mundo islámico, en India, Israel y, por último, pero no por eso menos importante, en los Estados Unidos. No es posible ahondar aquí en las implicancias de este fenómeno.

Al interior de esa subcultura, la secularidad se da por sentada. Admitir ante el club académico de Harvard, por ejemplo, una experiencia de “renacimiento” religioso sería tan estafalario como sentarse en el piso para cenar (o, ahora último, encender un cigarrillo después de la cena). Sin embargo, el carácter dado de esta secularidad es muy precario también, aparte y más allá de su vulnerabilidad política. Puede que una cosmovisión secular resulte razonablemente adecuada para los individuos en la medida en que las cosas marchen bien en sus vidas. La secularidad, por decirlo así, es una filosofía diurna. No se sostiene bien por la noche. Toda biografía humana se desarrolla en la orilla de los terrores de la noche, aunque sólo sean aquellos que enfrentó el joven príncipe Siddharta, las llamadas “tres visiones dolorosas” en la tradición budista: la enfermedad, la vejez y la muerte. Tarde o temprano, todos nos topamos con ellas, y mucho antes de que ocurra el encuentro definitivo, ellas empiezan a proyectar anticipadamente su sombra. Las definiciones de lo real que suscribe el club académico, dadas por sentadas todas ellas, sirven poco en esos momentos. A partir de la Ilustración, que dio pie a una clase intelectual secular y de carácter internacional, ha habido múltiples deserciones: individuos que volvieron al regazo indulgente de ésta o esa otra iglesia, o que encontraron consuelo religioso en comunidades distintas de aquellas en que crecieron. Tales deserciones tienen lugar hoy, masivamente, en el mundo islámico, a menudo en la forma de una rebelión de los más jóvenes: en Turquía y Egipto, por ejemplo, donde las hijas de la elite secular (respectivamente kemalista o nasserista) comienzan a usar el velo, para gran desazón de sus padres. Pero, con mayor frecuencia, la precariedad de la cosmovisión secular ha conduci-

do a abrazar ideologías seculares, cuyas aparentes certezas le permitían a uno barrer y dejar debajo de la alfombra las angustias de la existencia mundana. Que intelectuales de diferentes partes del mundo hayan sido seducidos durante tanto tiempo por los dogmas marxistas más vacuos es el mejor ejemplo, por cierto, de la credulidad de una clase que se jacta de su inteligencia crítica. El marxismo no ha andado tan bien en el último tiempo, pero no faltan máquinas de certidumbre ideológica alternativas, y no sólo al interior de la izquierda.

De un tiempo a esta parte, sin embargo, me parece a su vez que la cultura de la secularidad es precaria por otro motivo que se vincula en forma directa con el pluralismo moderno. Precisamente porque el pluralismo socava el carácter dado por sentado de cualquiera cosmovisión, nos revela a la vez la incongruencia y, en verdad, el absurdo de todas las formas de vida social. La cultura moderna ha engendrado el movimiento desenmascarador más omnipresente y perdurable de la historia, partiendo a más tardar de la Ilustración, pasando por el gran esfuerzo desmitificador de Marx, Nietzsche y Freud, hasta llegar a todos los proyectos más recientes de “deconstrucción”. Pero, en ese mismo y gran movimiento desenmascarador, la cultura moderna acaba inevitablemente por desenmascararse a sí misma. El destino de cada deconstructivista es deconstruirse a sí mismo. Pienso que esta incongruencia inherente a la cultura moderna explica la prevalencia de lo surrealista y el absurdo en el arte y la literatura modernas. Las mismas características aparecen en el humor moderno, y de manera brillante en el humor judío (el cual, por esta razón, ha llegado a ser apreciado e imitado por muchos no judíos). Este sentido cada vez más hondo de la incongruencia, del carácter fragmentario de toda realidad, habrá de socavar al final las certezas de la secularidad que se dan por sentadas. El llamado teatro del absurdo, de manera notable en las obras de Beckett e Ionesco, nos ilustra en forma magnífica esta forma distintivamente moderna de sensibilidad cómica.

En un mundo de incertidumbres, los contornos de la realidad son fluctuantes y las estructuras construidas por la sociedad para proteger a la gente de los terrores de la existencia aparecen llenas de agujeros. Pero, a través de esos agujeros, es posible en ocasiones vislumbrar una trascendencia luminosa. Esa precariedad es el talón de Aquiles de la modernidad. También es su promesa religiosa. □