

## ENCUENTROS



*El puesto sustantivo de la ética en el desarrollo  
de América Latina*

Conferencia de  
**Salomón Lerner**

*Convicciones que sabotean el progreso*

Conferencia de  
**Marcos Aguinis**

*La dificultad de decir la verdad*

Conferencia de  
**Darío Ruiz Gómez**

## CENTRO CULTURAL DEL BID

Coordinador General y Curador: Félix Angel  
Asistente del Coordinador General : Soledad Guerra  
Coordinadora de Conciertos y Conferencias: Anne Vena  
Coordinadora del Programa de Desarrollo Cultural: Elba Agusti  
Asistente de Manejo y Conservación de la Colección  
de Arte del BID: Susannah Rodee y Florencia Sader



El Centro Cultural del BID fue creado en 1992 por Enrique V. Iglesias, Presidente del Banco Interamericano de Desarrollo (BID). El Centro tiene dos objetivos principales: 1) contribuir al desarrollo social por medio de donaciones que promueven y cofinancian pequeños proyectos culturales con un impacto social positivo en la región, y 2) fomentar una mejor imagen de los países miembros del BID, con énfasis en América Latina y el Caribe a través de programas culturales y entendimiento mutuo entre la región y el resto del mundo, particularmente de los Estados Unidos.

Las actividades del Centro en la sede promueven talentos nuevos y establecidos provenientes de la región. El reconocimiento otorgado por las diferentes audiencias y miembros de la prensa del área metropolitana de Washington D.C., con frecuencia ayudan a impulsar las carreras de nuevos artistas. El Centro también patrocina conferencias sobre la historia y la cultura América Latina y el Caribe y apoya emprendimientos culturales en el área de Washington D.C. relacionados con las comunidades locales latinoamericanas y del Caribe, como por ejemplo, el teatro en español, festivales de cine y otros eventos.

Las actividades del Centro, a través del *Programa de Artes Visuales* y de la *Serie de Conciertos y Conferencias*, estimulan el diálogo y un mayor conocimiento de la cultura de los países americanos. El *Programa de Desarrollo Cultural* se estableció en 1994 para apoyar proyectos en América Latina y el Caribe que impulsan el desarrollo cultural comunitario y la educación artística de jóvenes en el nivel local, y provee apoyo institucional para la conservación del patrimonio cultural, entre otros aspectos. La *Colección de Arte del BID*, conformada a lo largo de muchos años, es asimismo administrada por el Centro Cultural. La Colección refleja adquisiciones que van de acuerdo con la relevancia e importancia hemisféricas que el Banco ha logrado después de cuatro décadas de existencia como institución financiera pionera en el desarrollo de la región.

INDICE

*El puesto sustantivo de la ética en el desarrollo de América Latina*  
Salomón Lerner ..... 1

*Convicciones que sabotean el progreso*  
Marcos Aguinis ..... 17

*La dificultad de decir la verdad*  
Darío Ruiz Gómez ..... 29

## EL PUESTO SUSTANTIVO DE LA ÉTICA EN EL DESARROLLO DE AMÉRICA LATINA

---

*Salomón Lerner*

La cuestión que es hoy motivo de estas modestas reflexiones constituye un tema capital para nuestros países: el puesto que la ética está llamada a ocupar en las siempre aplazadas y siempre vigentes expectativas de desarrollo de las naciones de América Latina y el Caribe.

La urgencia por incorporar un punto de vista ético en las teorías y las políticas de desarrollo no es, por fortuna, un asunto enteramente novedoso ni un tema marginal en la discusión contemporánea. Por el contrario, los problemas relativos a los valores y las actitudes morales están ocupando un espacio cada vez mayor cuando se intenta enfocar esta temática en forma integral, y ello se debe en gran medida —deseo recalcarlo— a los esfuerzos de pensadores y estudiosos identificados con este ideario, como Bernardo Kliksberg del BID.

En estas reflexiones me propongo abordar el tema de la relación entre ética y desarrollo desde un punto de vista signado por las disciplinas filosóficas de las que

soy tributario, así como por la experiencia aleccionadora de haber observado de cerca los estragos que la violencia provoca en la sociedad —en este caso, la de mi país, el Perú— y considerado la inquietante problemática que ello plantea para las expectativas de desarrollo de nuestra región.

Sostendré en esta presentación la necesidad de otorgar a la ética un puesto sustantivo en la comprensión del desarrollo, por contraste con el papel estratégico que hasta ahora se le ha concedido. Con ello quiero decir que si bien los problemas de la ética han sido incorporados, en los últimos años, en la discusión sobre el progreso regional, lo fueron especialmente en calidad de elementos necesarios para un entorno económico saludable, en el cual las fuerzas del mercado pudieran desplegarse, y la riqueza económica, crecer y diseminarse por todo el cuerpo social. Sin rechazar ese punto de vista —cuyo valor resulta indiscutible—, sostendré que la plena asimilación de principios éticos en nuestra vida

institucional y nuestra vida cotidiana debe ser un fin, y no un medio, para toda noción integral de desarrollo heredera del ideal de la vida buena legado por la filosofía antigua. Deseo mostrar, por último, de qué modo esa incorporación de las preocupaciones morales en el desarrollo se debe expresar de la manera más concreta en la noción de ética ciudadana y sus manifestaciones institucionales y políticas: la vigencia de democracias genuinas y de un *status* de ciudadanía real para todos los habitantes de una comunidad humana.

### Introducción

Entre las numerosas preocupaciones que demandan atención y respuesta urgente de los países de América Latina, la cuestión del desarrollo ocupa un lugar central. Más aún: es posible afirmar que en esa gran preocupación aparecen condensados todos los apremios de la región, sean ellos de índole económica, política o incluso cultural. En efecto: los caminos por los que hemos de superar la secular pobreza de nuestras poblaciones, la manera en que hemos de conquistar por fin formas de vida democráticas y, por tanto, pacíficas, y el modo en que hemos de conservar nuestras costumbres, tradiciones y valores, cultivando a la vez un diálogo fluido con el resto del mundo, constituyen aspectos particulares de una pregunta general, hacia la cual se dirigen desde hace décadas nuestros esfuerzos de reflexión, análisis e imaginación: ¿Qué debemos hacer los latinoamericanos para que nuestra región sea un espacio que permita la realización de los seres humanos en

su rica multiplicidad de sentidos y posibilidades?

El debate sobre el desarrollo tiene ya una larga historia en nuestra región. Y el hecho de que continúe vigente es testimonio, a la vez, de una frustración recurrente y de una pertinaz voluntad. Tenemos que reconocer, entonces, que la meta planteada en ese debate nos ha resultado largamente esquiva. Diversos ensayos de reforma económica y política, variadas teorías y recetas, múltiples doctrinas y disímiles gobiernos han pasado por los países de la región sin dejar como resultado —salvo contadas y venturosas excepciones— logros tangibles que nos acerquen al anhelado desarrollo. Sin embargo, ese propósito continúa vivo entre nosotros no sólo como ilusión compartida, sino también como criterio de evaluación de nuestro desempeño colectivo y como fin al cual deben adecuarse las propuestas y las acciones de nuestros gobiernos y sociedades. Ilusión permanente, disposición crítica o programa de acción concreta, el desarrollo ocupa todavía un lugar central en el horizonte de la reflexión latinoamericana.

La noción de desarrollo es, por otro lado, eminentemente histórica y está, por tanto, siempre sujeta a variaciones. Conviene recordar, al respecto, que ha transcurrido mucho tiempo desde aquellas épocas en que el desarrollo era considerado estrictamente un problema de crecimiento económico. La experiencia y la reflexión nos permitieron entender que esa ecuación era errónea y que el crecimiento de la riqueza, de los bienes producidos en una sociedad, es sólo uno de los compo-

nentes del desarrollo, pero de ningún modo equivale a él.

Efectivamente, hoy nos hallamos bastante lejos —al menos, en el plano de las ideas y de los propósitos— de aquellas viejas maneras de entender el desarrollo de las sociedades humanas, en que el potencial industrial y la prosperidad financiera de un país eran vistos como el punto de llegada, sin que se observara un interés prioritario por la vida cotidiana de sus habitantes. Hoy, por el contrario, es ampliamente aceptado que la equidad y la inclusión social —o, para decirlo con otras palabras, la distribución equitativa de las oportunidades— son aspectos tanto o más importantes que el simple crecimiento económico, si es que verdaderamente queremos hablar de desarrollo.

Esa convicción contemporánea, cuya expresión más concreta puede ser la noción de *desarrollo humano*, constituye en sí misma una aproximación ética al desarrollo. Ella muestra, por sobre todo, una verdad que debería haber sido evidente siempre: que la meta del desarrollo tiene sentido y es socialmente deseable sólo si es entendida como una ampliación de las posibilidades de las personas para conquistar la felicidad o para realizarse como seres humanos, según una expresión más familiar en la actualidad.

Debemos a un puñado de pensadores creativos y audaces este oportuno reencuentro entre el desarrollo —una disciplina que se hace cada vez más técnica y especializada—, por un lado, y sus indispensables raíces en la filosofía moral —es decir, en la ética—, por el otro. Es im-

sible omitir, siquiera en una mención al pasar de esos nombres, el de Ivan Illich y sus tempranas intuiciones, nacidas de un humanismo radical, relativas al indispensable carácter integral —físico, espiritual e intelectual— del desarrollo humano.<sup>1</sup> Se trata, desde luego, de observaciones, advertencias y reclamos que hoy están incorporados en toda corriente de reflexión seria sobre el desarrollo, pero que representaron todo un desafío en el momento en que se las formuló; una época de industrialismo rampante, cuando el ideal de muchas naciones era, más que mejorar las condiciones de vida de sus habitantes, acceder a la fase de la industria pesada y del desarrollo urbano en gran escala.

Resulta claro, por otro lado, que el encuentro entre ética y desarrollo se ha visto dificultado —incluso después de intuiciones tan extraordinarias como las de Illich— por la distancia, supuestamente infranqueable, que separaba a las razones de la moral de las razones de la economía. En efecto: durante mucho tiempo, el debate sobre el desarrollo fue prisionero de ese rasgo central de la modernidad —tan bien estudiado por la sociología moderna desde Max Weber— que es la diferenciación de las distintas esferas del quehacer humano, una distinción que cobró la forma de una rígida separación, de un divorcio, entre los distintos principios que guían nuestra conducta. La economía reclamó para sí la racionalidad del cálculo y de la eficiencia, de manera exclusiva y, sobre todo, excluyente; es decir, dejando fuera de su horizonte cualquier otra consideración o principio de legitimidad. La ética, por su lado, era

representada como una orientación de la conducta reñida —acaso enemiga— con las formas de acción estratégica entre las cuales los actos económicos y los referidos al ámbito de los negocios tienen un lugar especial en el mundo contemporáneo.

Se produjo, así, una doble reducción. El desarrollo aparecía simplificado en sus dimensiones económicas, y la economía, a su vez, se presentaba reducida a su aspecto de acción calculadora y estratégica. Las dos últimas décadas, y en especial los años más recientes, han sido escenario, por ventura, de una vigorosa corrección de esa tendencia. Pero esto no ha ocurrido por obra de una insensata negación de los requerimientos de una economía nacional saludable o de una actividad empresarial eficiente y provechosa, sino tendiendo un puente entre aquellos requerimientos y los que plantea la filosofía moral o, en términos más sencillos, los que nacen de una sensibilidad humanitaria. Los hacedores de ese puente —es importante remarcarlo— no han sido pensadores ajenos a la economía o las ciencias de la administración, sino, por el contrario, personas procedentes de ellas. El nombre del Amartya Sen es, desde luego, una referencia ineludible al recordar este vínculo que no ha terminado aún de rendir todos sus frutos. Su esencial ecuación, por la cual desarrollo y libertad son dos formas de referirse a un mismo ideal, constituye una formulación audaz que debe desembarazar definitivamente al pensamiento desarrollista de toda tentación tecnocrática y unilateral, y abrirlo, todavía más, a un diálogo sincero y comprometido con las viejas disciplinas que exploran la condición

humana y sus posibilidades —entre ellas, la filosofía. Al mismo tiempo, las reflexiones que Bernardo Kliksberg realiza y promueve desde hace varios años, remitiendo las necesidades de una vida económica razonable a las enseñanzas del Antiguo Testamento y su demanda de solidaridad con el desposeído, profundizan esa demanda de transformación que planteamos al mundo de la producción y el comercio. Esa demanda, desde luego, es tanto más audaz en la medida en que la hacemos con plena conciencia de que marchamos a contramano de los poderes establecidos y aun, en apariencia, de las tendencias históricas; esto es, cuando ese fenómeno que llamamos *globalización* se halla dominado, principalmente, por la razón económica y sus imperativos de rentabilidad.

Ética y desarrollo, hoy:  
la visión estratégica

No obstante lo dicho, deseo señalar que la paulatina incorporación de la perspectiva ética en el diálogo institucional sobre el desarrollo se ha producido, hasta ahora, de la manera más vigorosa desde un punto de vista particular: el de la conveniencia de promover conductas éticas entre individuos, organizaciones y sociedades como una manera de propiciar el mejor funcionamiento de la vida económica. Llamo a esto una consideración *estratégica* de la relación entre ética y desarrollo, y afirmo que, sin desdeñarla, debería trascendérsela en beneficio de una apreciación más sustancial del problema.

La principal razón de que la orientación

ética de las conductas se torne necesaria y conveniente para el desarrollo económico de una sociedad reside en su capacidad de generar confianza. Esta confianza resulta, en efecto, indispensable sobre todo en sociedades donde la vida económica transcurre, principalmente, en las instituciones del mercado; es decir, en una situación en la cual los sujetos son libres para elegir sus acciones y, además, realizan sus elecciones tras una deliberación interna y racional sobre lo que les resulta más satisfactorio o rentable.

No es ésta la ocasión para desarrollar por extenso estas ideas. Basta decir que, desde el punto de vista que estoy recordando, la mejor receta para que las personas tomen decisiones eficientes para el conjunto de la sociedad —por ejemplo, la decisión de invertir sus recursos en alguna empresa productiva, o la de adquirir ciertos bienes, o la de embarcarse en proyectos colectivos— es que haya un entorno en el cual esas personas puedan presumir, con un grado de certidumbre razonable, la buena fe de aquellos con quienes están interactuando. En este punto conviene precisar que la noción de *buena fe*, en tal contexto, no remite a alguna virtud afirmativa o comunitaria como pueden serlo la solidaridad o el altruismo; ella se refiere, más bien, en un sentido más modesto, a la disposición de las personas para jugar limpio, es decir, para respetar las reglas de juego establecidas en la sociedad en general y entre las partes en particular. La inviolabilidad de los contratos, la expectativa fundada de recibir un trato equitativo, la certidumbre de que no nos será negado el justiprecio de nuestros

esfuerzos o nuestros bienes al cabo de una transacción —y, por encima de todo eso, la convicción de que, a falta de buena fe entre las partes, el Estado estará siempre presente y dispuesto a garantizar el fiel cumplimiento de los acuerdos—, constituyen la columna vertebral de una economía dinámica, donde los recursos circulan con fluidez y —según la siempre recordada formulación de Adam Smith— los egoísmos privados generan la virtud pública.

He señalado, y conviene reiterarlo en este punto, que esa perspectiva no resulta en absoluto desdeñable. Ello es bien sabido en los países que hicieron, en los años ochenta y noventa del siglo pasado, el tránsito desde economías estatizadas a economías libres, como las naciones de América Latina o, en un viraje aún más radical, las naciones del antiguo bloque soviético. Ese cambio de economías cerradas a economías abiertas no estuvo acompañado de una transformación de los hábitos y de las instituciones, entendidas como realidades mentales colectivas que condicionan nuestras conductas. Si las oportunidades que abrieron la estabilidad y la liberalización económica no rindieron los beneficios de crecimiento sostenido que se esperaban, ello se debe, en alguna medida relevante, a la falta de esa confianza, corroída y bloqueada por hábitos de corrupción pública y privada todavía muy arraigados y difundidos en nuestros países.

Por otro lado, es pertinente señalar la otra manera en que se considera a la confianza —nacida de las conductas éticamente orientadas de las personas— como un recurso para el desarrollo. Me refiero a la



posibilidad de generar redes de solidaridad funcional entre los habitantes de un país, una provincia, una aldea, un barrio, para la solución colectiva de problemas comunes y para la satisfacción conjunta de necesidades que de otro modo quedarían sin ser cubiertas o lo serían a un costo demasiado alto para las personas involucradas.

Los científicos sociales han desarrollado extensamente esta idea, en los últimos años, bajo el nombre de *capital social*,<sup>2</sup> un concepto que dialoga activamente con la filosofía política contemporánea y la valoración positiva de la socialidad humana que está en el corazón de la doctrina comunitarista.

La capacidad de asociarnos es, sin lugar a dudas, uno de los más poderosos recursos con que las personas podemos contar para cumplir nuestras metas. Sin embargo, la disponibilidad de ese recurso no siempre se puede dar por supuesta; es, a menudo, un recurso que hay que crear, y esa creación depende en enorme medida de la generación de confianza entre las personas. Como es evidente, también en este ámbito la existencia de conductas éticamente orientadas ocupa un lugar de suma importancia. Y una vez más cabe señalar que estamos ante un enfoque de las relaciones entre ética y desarrollo de valor e importancia indudables, sobre todo en países como los nuestros, donde los recursos materiales son siempre escasos en comparación con el abrumador volumen de necesidades insatisfechas.<sup>3</sup>

## Desarrollo y realización humana

No obstante lo dicho hasta aquí, deseo señalar ahora que una integración fundamental de los problemas de la ética en el debate sobre el desarrollo exige de nosotros una reflexión que vaya más allá de la comprensión de las conductas moralmente orientadas como *recursos* para el mejoramiento de la calidad de vida y que las conciba, más bien, como la *sustancia* de esa vida mejorada, de esa vida buena a la que nuestras naciones aspiran de manera legítima. Al exponer esta idea, en rigor, apenas estaré señalando tareas para una reflexión futura de la comunidad académica y política involucrada en las cuestiones del desarrollo.

Al cabo de una larga y fructífera meditación sobre la naturaleza y los caminos del desarrollo, Amartya Sen ha afirmado que éste consiste en “un proceso de expansión de las libertades de que disfrutan los individuos”.<sup>4</sup> Es una formulación valiente y provocadora a pesar de su aparente sencillez. Lo es porque implica remitir los trabajos de una disciplina cada vez más sofisticada, cada vez más institucionalizada e incluso arcana en sus tecnicismos, a una de esas verdades primeras tras las cuales y desde las cuales obra la filosofía. Expansión de las libertades, consecución de la felicidad, conquista de la vida buena: todas ellas constituyen otras tantas formas de referirse a lo que usualmente llamamos “la realización humana”. El desarrollo es, pues, la búsqueda y la creación de las condiciones en que los seres humanos puedan realizarse como tales.

Sólo con enorme cautela me aproximo

a este tema: el significado de la realización humana es uno de los problemas eternos de toda filosofía, antigua o moderna, y sería insensato tratar de dar respuesta definitiva u original al problema en esta ocasión o en cualquiera otra. Opto, pues, por avanzar en esta tesis por caminos seguros, y sin duda trillados, al señalar que, entre los varios elementos que pueden converger en la realización de nuestra naturaleza humana, ocupa un lugar importante la posibilidad de ver nuestra dignidad respetada y tenida en cuenta por quienes nos rodean. Podemos definir a este elemento, siguiendo el camino abierto por Hegel, como la necesidad de *reconocimiento*, un aspecto central de nuestra humanidad, aquel que aporta sentido a nuestra existencia social y sin el cual no se puede concebir una situación genuina de bienestar, incluso si nuestras otras necesidades —las físicas o materiales— están razonablemente satisfechas. Tal necesidad de *reconocimiento*, por otro lado, no es sólo un bien que entregamos a los demás o que los demás nos conceden a nosotros, sino un acto de nuestra propia conciencia —la disposición a percibir y aceptar lo otro como *Otro*— por el cual nos realizamos y accedemos al reino de lo ético. “La justicia bien ordenada comienza por el Otro”, escribió Emmanuel Lévinas en el desarrollo de un proyecto filosófico en el que la recuperación plena de la metafísica y la de la ética convergen para constituir un humanismo radical contemporáneo.<sup>5</sup>

Concretamente, hablar de “reconocimiento” en sociedades como las que conocemos actualmente —sociedades multitudinarias, gobernadas por Estados

que se rigen por normativas abstractas, con estilos de vida sujetos a la velocidad y la impersonalidad que impone el mundo moderno— obliga a buscar ese bien en dos planos: el de la vida cotidiana, donde las personas interactúan directamente, cara a cara, y el de la vida institucional, aquel en el cual el desenvolvimiento de una sociedad aparece gobernado por mecanismos de validez general y que funcionan de manera impersonal. Al señalar esto quiero decir que, en el mundo de hoy, la ética cobra presencia en nuestras vidas colectivas en unos espacios particulares, que son el de la ética ciudadana y el de la política institucional. En el primero, mediante la asimilación de valores de respeto y aceptación de los *otros*, a quienes —en tanto habitantes de una sociedad de masas e impersonal— no tendremos ocasión ni necesidad de conocer como seres singulares. En el segundo, mediante la inclusión de normas de respeto y protección imparcial de parte del Estado y sus agentes hacia todos sus ciudadanos, sin diferencias basadas en criterios socio-económicos, culturales ni de ningún otro tipo.

La ética para el desarrollo —es decir, para la creación de posibilidades de autorrealización para las personas— aparece, pues, como una ética ciudadana y fructifica en el espacio de la democracia. El desarrollo es, desde este punto de vista, la creación de un ámbito de convivencia donde todas las personas disfruten equitativamente de ese bien insustituible, que no es un medio sino un fin en sí mismo, al que llamamos *reconocimiento*. Me propongo ahora, por tanto, decir unas palabras sobre la idea de

democracia que es preciso incorporar en todo debate sobre el desarrollo de América Latina.

Democracia,  
espacio de la ciudadanía

No es posible hablar de ética y desarrollo sin preguntarnos, al mismo tiempo, por la existencia de una vida efectivamente democrática. Esto es así, como he señalado, porque la noción de desarrollo ha sido emancipada de su concepción estrictamente económica para ser situada, más bien, en el territorio amplio de la preocupación por el bienestar. Nuestro bienestar —lo sabemos— depende de la satisfacción de nuestras necesidades materiales básicas, pero en la misma medida deriva del cumplimiento de nuestras aspiraciones morales. Esas aspiraciones, por cierto, han variado a lo largo de la historia y han sido diferentes según las particularidades de las distintas civilizaciones. Hoy, en nuestro mundo, el horizonte elemental del bienestar moral es el del respeto de la dignidad inherente a cada uno de nosotros. Este principio general fue anticipado de muy diversas formas por los más sagaces pensadores del mundo moderno. Al hablar de la Ilustración, Kant identificó la obligación de pensar por uno mismo como el mandato ineludible de nuestra época, y así situó en el centro de nuestro mundo social el ideal de la autonomía del sujeto racional. A comienzos del siglo XIX, Hegel colocó en el centro de su intensa reflexión política la demanda de reconocimiento como núcleo de la socialidad humana. Y más adelante,

en ese mismo siglo, Alexis de Tocqueville proclamó que el mundo avanzaba inevitablemente hacia la igualdad. Autonomía, reconocimiento, igualdad —ideales instalados en el centro de nuestra imaginación social—, son también el criterio de nuestro bienestar en tanto miembros de una comunidad política y civil.

El régimen democrático es, en nuestra civilización, aquel que garantiza el cumplimiento de esos ideales. Y al decir esto estoy afirmando también, implícitamente, que la democracia es mucho más que un conjunto de reglas para acceder al poder y ejercerlo. Entendida en su dimensión institucional, la democracia es, en efecto, ese conjunto de reglas, y como tal se halla identificada con un acuerdo social sobre la distribución y la práctica del poder. Pero, al mismo tiempo, el orden democrático es una forma de vida, un entorno, el espacio en el que se desenvuelve cada una de nuestras existencias ordinarias y a la vez singulares e irrepetibles. Y así como la democracia, en su dimensión institucional, cobra realidad en ese complejo de reglas que instituyen y simultáneamente controlan el poder, en su dimensión de entorno de la vida social —*ecológica*, por así decirlo— ella sólo se encarna en sus protagonistas, que son los ciudadanos.

He afirmado que no hay desarrollo rectamente entendido si no hay democracia. Debo señalar ahora que un régimen democrático es apenas un cascarón vacío, una mendaz formalidad, si los sujetos que habitan dentro de él no poseen la calidad de ciudadanos. La ciencia política —pródiga en comparaciones de diversas

experiencias nacionales— nos enseña, no obstante, que la calidad de ciudadanía no es un fenómeno monolítico que existe de manera completa y sin fisuras o no existe en absoluto. La ciudadanía es, más bien, una condición multifacética y dinámica, sujeta a progresos —y también a involuciones— dictados por la historia concreta de las diversas sociedades. Esta comprobación no debe llevarnos a diluir nuestro grado de exigencia frente a las democracias actuales; antes bien, nos invita a llamar la atención sobre la doble responsabilidad de nuestras sociedades: éstas deben buscar, con igual empeño, la instauración de sus democracias como sistemas institucionales y el florecimiento y la expansión de la condición de ciudadanos plenos entre sus pobladores.

Así como corremos el peligro permanente de reducir la democracia a su aspecto electoral, también enfrentamos el constante riesgo de entender la ciudadanía únicamente en su dimensión política. La teoría clásica del fenómeno ciudadano nos dice que éste es el resultado de una paulatina ampliación de los derechos de los sujetos.<sup>6</sup> Estos derechos no son únicamente políticos; son también civiles y sociales, y todos ellos aparecen englobados por esa gran conquista de nuestro tiempo que es la doctrina de los derechos humanos. Es importante tener en cuenta esta naturaleza múltiple de la ciudadanía, pues de lo contrario se hace difícil entender en qué sentido una existencia ciudadana genuina puede convertirse, en efecto, en fuente de bienestar moral para las personas y ser, por tanto, expresión del anhelado desarrollo integral.

Reducida a su faceta política, la ciudadanía estaría cumplida cada vez que un sujeto participara del fenómeno del poder en su sociedad, ya fuese mediante el simple acto del sufragio o por alguna otra actividad más protagónica. No obstante, así acotado el fenómeno, queda siempre pendiente la pregunta acerca de qué satisfacción, qué grado de autorrealización, puede un sujeto extraer efectivamente de una actividad tan concreta. Al preguntarnos si la ciudadanía es sólo esa facultad que tenemos para intervenir en la conducción institucional de los asuntos públicos, nos planteamos un interrogante de consecuencias mucho mayores: ¿Qué valor tiene en verdad la democracia como espacio de realización humana?

He escogido para conducir estas reflexiones una convicción compartida por destacados pensadores sobre el tema de la democracia: ésta es, sobre todo, una forma de vida. Esta afirmación sitúa el problema que nos ocupa en un plano de reflexión muy amplio, en el que confluyen la ética, la psicología y la antropología filosófica, entre otras ramas del pensamiento sobre nuestra existencia humana.

Ese espacio se halla dominado por un concepto central, que es el de la *socialidad*—esto es, el carácter necesario, no contingente, de nuestra existencia en sociedad. Esa *socialidad* no es valorada siempre de la misma manera. Un agudo ensayista contemporáneo, Tzvetan Todorov, ha recordado que en la tradición filosófica occidental hay, al menos, dos formas de encarar el problema.<sup>7</sup> Por un lado están quienes, como Montaigne, Hobbes o Freud, aceptan esa existencia social como

un mal ineludible y necesario con el cual el hombre ha de aprender a coexistir. Otros, como Aristóteles o Rousseau, admiten de igual modo el carácter necesario de esa convivencia, pero no ven en ella la fuente de un malestar, sino la condición misma de la realización humana. Somos seres incompletos, pero en vías de plenitud, y esa promesa de realización de nuestra naturaleza, esa posibilidad de ser lo que estamos llamados a ser, sólo puede cumplirse por nuestra existencia con los otros, por nuestra prolongación en ellos, por nuestra apertura a aquellos que son, al mismo tiempo, distintos y semejantes a nosotros mismos.

En la tradición del pensamiento democrático hallamos, con ciertos matices de diferencia, una partición análoga. Desde una comprensión estrictamente liberal de la democracia, ella está llamada a garantizar que el individuo pueda perseguir sus fines particulares y legítimos por medios pacíficos y legales y con la menor interferencia posible del Estado o de los otros miembros de la sociedad. La democracia es, pues, un acuerdo social, un sistema de cauciones diseñado para la realización de un hombre ya completo en sí mismo, un sujeto entendido como *homo clausus*, según la oportuna denominación de Norbert Elias.<sup>8</sup>

No ocurre lo mismo con la otra vertiente del pensamiento democrático, que ve en este régimen la posibilidad de que las personas se vinculen en relaciones de solidaridad y civilidad y de que vivan su coexistencia —esto es, su comunidad en ciudadanía— como una oportunidad de complemento recíproco.

Naturalmente, para que esta acepción

más ambiciosa de la democracia cobre realidad, es indispensable trascender de la esfera de los derechos y deberes políticos para pensar en las propiedades que ha de tener tal régimen de convivencia. Queda excluida, en principio, la posibilidad de toda existencia ciudadana pasiva frente a los demás, o frente al Estado. Esta existencia pasiva —factible cuando sólo esperamos que no se interfiera en nuestros asuntos, o cuando ciframos todas nuestras esperanzas en la tutela del Estado o del gobierno— únicamente puede conducir, en el mejor de los casos, a la atonía de la vida cívica o, en el peor, a formas bastardas de la democracia como son las relaciones de vasallaje civil o de clientelismo, ese mal secular de las repúblicas latinoamericanas.

El núcleo de una edificación democrática orientada a instituir un espacio de realización humana —es decir, de desarrollo— es el arraigo y la difusión de una ciudadanía activa, esto es, de un régimen de existencia cívica en el que la participación ciudadana no sea la excepción, sino la regla.

Si la democracia ha de llegar a ser entre nosotros una fuerza vital, si ha de imponer a nuestras sociedades un carácter más humano, ello será mediante la constitución de una sociedad civil fuerte, plena y saludable, que haga las veces de una verdadera ágora, un espacio de encuentro, un lugar común en el que los ciudadanos confluyan para realizar un aprendizaje compartido.

No es por casualidad que mencione en este punto la noción de “aprendizaje”. Si estamos pensando en la democracia y en la ciudadanía como instancias de realización, es forzoso que veamos en ellas, al mismo

tiempo, espacios de autoeducación y de educación mutua. ¿Qué aprendemos en esos espacios? No necesariamente saberes técnicos ni tampoco teóricos, sino algo más sutil y difícil de definir, pero que algunos pensadores suelen denominar *virtudes cívicas*, la primera de las cuales es, sin duda, la aceptación cordial de nuestras obligaciones mutuas.

El historiador Raúl Porras Barrenechea lamentó alguna vez la inexistencia en el Perú de lo que él denominó *caridad civil*. Es posible que se haya referido, con tan bella expresión, a esa convicción sobre nuestras obligaciones mutuas que tanto echamos de menos en nuestra convivencia colectiva; esto es, la convicción de que somos pasajeros de un mismo barco y de que cumplir las reglas, procurar moderadamente el bien común es, más que una graciosa concesión que hacemos a los otros, una obligación moral cuyo cumplimiento realza nuestra condición de seres humanos racionales y también sensibles.

Estas virtudes elementales son aprendidas por nosotros mediante una relación respetuosa con nuestros semejantes. Es, pues, en esa relación entablada entre seres que se asumen libres por naturaleza y se proclaman autónomos, porque han elegido practicar su racionalidad, cuando integramos el sentido del deber a nuestra forma de ser. Si aprendemos a ser ciudadanos que honren sus compromisos con los demás será porque, al fin y al cabo, en esa relación participativa habremos comprendido que ello es bueno en sí mismo, y no porque cumplir nuestra obligación sea una forma de obtener un beneficio o de eludir

un perjuicio. La pensadora española Adela Cortina ha escrito con acierto —girando en torno de Pascal— que “las razones del corazón superan con mucho a las del temor y el cálculo”.<sup>9</sup> Pero para que ello sea cierto en nuestros países, para trascender de la paradójica situación de vivir en democracias pobladas por vasallos, es indispensable avanzar hacia un régimen cotidiano de participación ciudadana, entendida como una forma de construir, entre nosotros mismos, vínculos que estén emancipados de las corrientes y unidimensionales relaciones de poder.

#### Derechos humanos

He sostenido, pues, que la aproximación ética al desarrollo debe cobrar, por fuerza, la forma de una reflexión sobre la consolidación de las democracias no sólo como sistemas de alternancia en el poder, sino también, y sobre todo, como un entorno de convivencia en que las personas disfruten, todas por igual, del reconocimiento que se debe a su condición de seres humanos. Me corresponde ahora llamar la atención sobre cuán lejos estamos en América Latina de ese ideal, como lo evidencia la exclusión y marginación que sufre un enorme porcentaje de la población de nuestros países y como lo muestra, de la manera más palpable y dolorosa, la recurrente historia de violaciones de los derechos humanos y de indiferencia social y estatal ante tales violaciones. Vivimos todavía, pese a señales alentadoras como las que se vienen dando en la Argentina, una situación profundamente antiética a este respecto, y ello pone

grandes signos de interrogación sobre nuestros actuales esfuerzos de desarrollo.

En mi país, el Perú, hemos atravesado en tiempos recientes por una experiencia parecida a la que en su momento vivieron otras naciones de la región, como la Argentina, Chile, El Salvador y Guatemala: una dolorosa investigación sobre una historia de crímenes y violaciones de derechos humanos masivos, indagación realizada con el propósito de construir, sobre la base del valiente reconocimiento del pasado, un futuro de justicia, es decir, de reconocimiento de la dignidad de las víctimas, expresado en actos de reparación y de justicia y en grandes reformas de un Estado capaz de admitir su deuda con los ciudadanos a los cuales negó esa forma elemental del reconocimiento institucional que es la protección y la atención básica.

Tuve el privilegio de vivir muy de cerca esa experiencia de rescate del pasado por mi papel como presidente de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú, una vivencia tan apasionante como desgarradora para todos aquellos que participamos en ella. Esa comisión, que concluyó su trabajo en agosto de 2003, documentó las grandes pérdidas humanas dejadas por la violencia, que ascienden a casi 70.000 víctimas fatales, y mostró los crímenes atroces cometidos por las organizaciones subversivas y por las fuerzas de seguridad del Estado entre los años 1980 y 2000. Asimismo, hizo recomendaciones al Estado para que se otorguen reparaciones de diversa índole a las víctimas, se lleve ante la justicia a los culpables de graves delitos y se realicen reformas institucionales que conduzcan

al país a una reconciliación consistente en un nuevo pacto entre el Estado y la sociedad.<sup>10</sup>

Como ocurrió antes en otros países de la región, a siete meses de efectuadas esas recomendaciones y de expuesta la terrible verdad de la violencia, impera la indiferencia en la sociedad y una ostensible reticencia o lentitud del Estado en sus diversas ramas —Poder Ejecutivo, Poder Legislativo y Poder Judicial— para asumir las consecuencias, las lecciones y los deberes que surgen de esa historia. Y esa pasividad —me permito decirlo— impone ciertas dudas sobre el futuro de una democracia merecedora de ese nombre en el Perú.

Me aventuro a mencionar el caso de mi país porque creo que muestra de la manera más categórica las grandes tareas de aprendizaje y sensibilización que tenemos por delante si en verdad deseamos incorporar una perspectiva ética en nuestra idea del desarrollo. Éste no será alcanzado, o sólo lo será de manera parcial e imperfecta, con el despegue económico sostenido de nuestros países, o incluso si ese despegue llega a traducirse en una mejor circulación de la riqueza social, pues el desarrollo, según he querido recordar en esta exposición, es en esencial una actividad de realización humana, y ésta no depende sólo de nuestro acceso a bienes materiales.

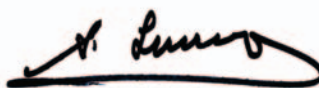
#### Recapitulación y final

Es, pues, una idea sencilla la que he pretendido transmitir en estos párrafos, cuya modestia espero que haya quedado compensada por su claridad. Situados ante el

problema de las relaciones entre ética y desarrollo, he empezado por recordar de qué modo esos vínculos son ya materia de reflexión y trabajo, si bien desde un ángulo específico: el de la importancia de las conductas éticas para el mejor funcionamiento del mercado y para fortalecer la capacidad de asociación entre las personas con miras a la satisfacción de necesidades compartidas. Valioso como es, sin lugar a dudas, ese enfoque que denominé *estratégico*, he sostenido, sin embargo, la necesidad de trascenderlo y complementarlo con otro que reconozca el puesto *sustantivo*, y no sólo instrumental, de la ética en el desarrollo. Así como la *confianza* constituye el núcleo de la aproximación estratégica a la relación entre ética y desarrollo, sostengo que el *reconocimiento* asume un papel central en la aproximación sustantiva a ese mismo problema. Tal reconocimiento, en tanto elemento fundamental de la realización humana, ha de hallar espacios donde materializarse en las sociedades contemporáneas, caracterizadas por su masividad y su impersonalidad. Y ese espacio es, según el argumento que presento, el de la ética ciudadana y el de la democracia. Por lo dicho, he afirmado que una aproximación ética al desarrollo debe tomar la forma de una reflexión y un compromiso con la construcción de democracias genuinas, no reducidas a su dimensión institucional o electoral, sino aprehendidas como formas de vida. Es en ese ámbito, en el cual el Estado reconoce y protege la dignidad de sus ciudadanos y éstos, a su vez, se reconocen recíprocamente como seres de valor absoluto, donde se han de crear las condiciones para la realización humana

de todos los habitantes de una comunidad nacional.

Ahora bien: hacer encarnar en la realidad una concepción sustancialmente ética del desarrollo constituye, desde luego, una tarea exigente y abrumadora, para la cual nuestros sistemas políticos no parecen estar preparados. Es necesario recordar, sin embargo, que el desarrollo social, económico o político siempre ha sido concebido como una tarea de largo plazo, un proyecto y una ilusión que exigen constancia y visión estratégica, voluntad política y compromisos personales. Nos corresponde, pues, depositar nuestra esperanza en ese plazo largo; pero ello, a condición de que entendamos, en idéntica medida, que aquél nunca se cumplirá si no se empieza a reflexionar, difundir e incorporar desde hoy, en nuestras metas regionales y nacionales, una noción de desarrollo basada radicalmente en una ética del reconocimiento o, para decirlo con una palabra muy significativa para el sentimiento de los cristianos, una ética de la *compasión*.





## NOTAS

1. Ivan Illich, *Celebration of Awareness* (Londres, 1971).
2. Robert Putnam (ed.), *El declive del capital social* (Barcelona, 2003).
3. Raúl Atria et al., *Capital social y reducción de la pobreza en América Latina y el Caribe: en busca de un nuevo paradigma* (Santiago de Chile, 2003).
4. Amartya Sen, *Development as Freedom* (Nueva York, 1999).
5. Emmanuel Lévinas, “La filosofía y la idea del infinito”, 1957.
6. Giovanni Sartori, *Teoría de la democracia* (Madrid, 1988).
7. Tzvetan Todorov, *La vida en común. Un ensayo de antropología general* (Madrid, 1995).
8. Norbert Elias, *Sociología fundamental* (Barcelona, 1982).
9. Adela Cortina, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía* (Madrid, 1988).
10. Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú, *Informe final* (Lima, 2004).

**Salomón Lerner Febres** es catedrático de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Perú desde 1962 y rector de esta institución desde 1994. Obtuvo su bachiller en Derecho con distinción de la Pontificia Universidad Católica del Perú, y su *Docteur en Philosophie* de la Universidad Católica de Louvain, en Bélgica. Fue presidente de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú entre julio de 2002 y agosto de 2003. Es miembro del Consejo Nacional de Cultura del Perú y presidente de la Unión de Universidades de América Latina (UDUAL). Entre otros galardones, en 2002 fue nombrado Caballero de la Orden Nacional de la Legión de Honor del Gobierno de Francia y Gran Oficial de la Orden al Mérito de la República de Polonia. En 2003, el Ministerio del Interior del Gobierno del Perú lo nombró Gran Oficial de la Orden al Mérito de la Policía Nacional del Perú por la causal de Servicios Excepcionales en la Comisión de la Verdad y Reconciliación y como rector de la Pontificia Universidad Católica del Perú. En ese mismo año le fue otorgado el Premio Nacional de Derechos Humanos “Ángel Escobar Jurado”.

Fotografía: Unidad de Fotografía del BID  
Edición: Rolando Trozzi  
Diseño: Andrea Leonelli

## CONVICCIONES QUE SABOTEAN EL PROGRESO

---

*Marcos Aguinis*

Para mí es un honor y una alegría disertar en este ámbito, y les quiero aclarar que, mientras escuchaba la pormenorizada presentación del conferencista, acudía a mi memoria aquella anécdota de Borges en que él, estando ciego, caminaba por una calle de Buenos Aires cuando fue descubierto por un admirador, que se le abalanzó, lo tomó por los hombros y empezó a sacudirlo diciéndole: “¡Usted es Borges, usted es Borges!”. Y el pobre hombre, revoleando los ojos ciegos, respondió: “A veces, a veces”. De modo que a veces soy ese que acaban de mencionar hace un momento, y otras veces soy otra cosa.

Bien. ¿Qué me mueve a tratar este tema exactamente en el Banco Interamericano de Desarrollo? Recuerdo que un par de chicos estaban molestos porque el abuelo contestaba siempre muy bien a todas sus preguntas. Y se decían entre ellos: “No puede ser que el abuelo las sepa todas. Vamos a confundirlo. Vamos a tratar de que se equivoque”. A uno de ellos se le ocurrió

lo siguiente: Iban a mostrarle desde lejos un pajarito y preguntarle si estaba vivo o estaba muerto. Si el abuelo respondía que estaba muerto, soltarían al pajarito para demostrarle que estaba vivo y hacerle ver que se había equivocado. Y si respondía que estaba vivo, estrangularían al pajarito para demostrarle que estaba muerto. Deciden, entonces, plantearle esto al abuelo y uno de ellos le pregunta: “Abuelo, ¿este pajarito está vivo o está muerto?”. El abuelo lo mira y dice: “Depende de tu intención, hijo”.

Es claro que yo tengo una intención al plantear esto aquí. Traigo un tema difícil a un sitio que se dedica a la buena causa de incentivar el desarrollo. Y este desarrollo, a menudo, es bloqueado por piedras que se colocan en el camino, y que no tienen que ver solamente con los aspectos económicos, sino que se relacionan con ideas, con actitudes, con costumbres, con convicciones arraigadas. ¿A qué se debe que América Latina, que es un continente des-

---

La conferencia *Convicciones que sabotean el progreso* se presentó en el Banco Interamericano de Desarrollo en Washington, D.C., el 10 de junio de 2004, como parte del ciclo de conferencias sobre “Ética y Desarrollo” del Programa de Conferencias del Centro Cultural del BID.

bordante de recursos naturales, y también desbordante de recursos humanos en términos comparativos con otros continentes, no logre el desarrollo que debería tener? ¿Qué le pasa al África, que anda peor que nosotros? Cuando estaba haciendo un posgrado en París, en la década del sesenta, me encontré con una cantidad de estudiantes africanos que me sorprendieron con sus ropas de vivos colores y sus conocimientos sobre América Latina, por lo que les confesé avergonzado: “Ustedes saben mucho más de América Latina que yo de África”. Y ellos me respondieron con naturalidad: “Es que nosotros queremos conocer bien a América Latina para no repetir vuestros errores”. ¡Y fíjense cómo le va a ese continente!

¿Qué le pasa al mundo musulmán, que cuenta con riquezas inmensas en materia energética y tiene, por supuesto, familias muy ricas, pero con áreas enormes de pobreza, de pobreza extrema? ¿Por qué retrocedieron España y Portugal, si fueron países que rapiñaron a América Latina, al mundo y a sus colonias, se llevaron sus riquezas y, sin embargo, a pesar de eso, decayeron? ¿Y por qué países que fueron colonias marginales, como Australia, Nueva Zelanda, Canadá, prosperan?

### El multiculturalismo

Estaba yo en Inglaterra cuando un ministro de un país musulmán africano fue reportado por televisión. Escuché, entonces, que el periodista le preguntaba por qué en su país se seguía practicando la amputación genital femenina. Ese ministro se ofendió y

dijo: “Ustedes, los europeos, siempre andan preocupados por esas cosas, que ya las vamos a arreglar nosotros porque forman parte de nuestra cultura. Ustedes más bien ocúpense de sacarnos de la pobreza”. Entonces yo pensé que si estuviera en ese momento frente a ese ministro le espetaría al rostro: “Ustedes sufren la pobreza extrema porque tienen una cultura que amputa a las mujeres sus genitales; ¡por eso son pobres, por culpa de una cultura que tiene fijaciones primitivas que no son respetables, que no ayudan a crecer!”.

En Occidente, después de la inmensa culpa que arrastramos por la historia del colonialismo, de la explotación, de la esclavitud, etc., de todos los males que hemos causado, se fue desarrollando, frente a la diversidad de culturas, una visión que incluía una comprensión antes vedada. Aprendimos a respetar lo diferente. Y eso es bueno, sin duda. Surgieron entonces el relativismo cultural y el multiculturalismo. Pero este multiculturalismo choca con otro gran desarrollo que se produjo en Occidente: el de los derechos individuales y los derechos humanos.

Inevitablemente surge una dolorosa pregunta: ¿Es prioritario defender los derechos individuales y los derechos humanos, o lo es defender una cultura que amputa los genitales femeninos? Tengamos la honestidad de no cerrar los ojos ante esta contradicción: si los derechos humanos son universales, no podemos aceptar la amputación genital de niñas que no pueden siquiera defenderse. Por lo tanto, tenemos que hacer frente a esa contradicción, que es seria, difícil, y que nos lleva a una deduc-

ción que considero razonable: podemos y debemos respetar lo diferente, siempre y cuando no lesione valores morales universales. ¿Hay valores universales? Opino que sí. Pero hay quienes prefieren refugiarse en los eclipses psicóticos y negar lo evidente.

¿Qué es el pensamiento psicótico? El que no usa la lógica. Se lo puede ilustrar con un ejemplo muy simple, el más claro que pueda brindarles: El director de un manicomio está muy preocupado porque el presupuesto no alcanza para atender a la gran cantidad de pacientes que hay dentro del hospicio. Decide, pues, dar de alta a varios locos. Pero, claro, los tiene que dar de alta con alguna justificación, para que no le hagan después un juicio administrativo que pueda perjudicarlo. Por lo tanto, resuelve practicarles un *test* muy simple de lógica, con lo cual él podrá demostrar que esos individuos están en condiciones de vivir fuera del manicomio. Hace formar fila a los locos para efectuarles una pregunta de aritmética elemental. Pasa el primero y le pregunta: “¿Cuánto es seis por seis?”. Este hombre piensa un rato y contesta: “Mil”. “No —dice el director—, está mal, que pase el siguiente”. Al siguiente le pregunta lo mismo: “¿Cuánto es seis por seis?”. Parece que este hombre va a contestar con exactitud porque frunce el entrecejo, como si se estrujase las neuronas, y responde: “¡Martes!”. “No, está peor que el otro —piensa el director—. Bueno, que venga el tercero... ¿Cuánto es seis por seis?”. Y el tercero contesta: “Treinta y seis”. “Bien, muy bien —suspira el director, aliviado—. Por fin le daré el alta a uno”. Y empieza a firmar la orden de salida, pero se le ocurre

preguntarle: “Dime, ¿cómo llegaste a este resultado?”. “Muy fácil —contesta el hombre—: dividí mil por martes”...

Este pensamiento carente de lógica es el pensamiento psicótico, y este pensamiento psicótico es el que predomina muchas veces en la política internacional, en la política nacional y en las políticas de ayuda. No nos damos cuenta de que se está dividiendo mil por martes en muchas de las acciones bienintencionadas que se desarrollan con esfuerzo y no llegan a un buen resultado.

El multiculturalismo está vinculado con ideas que se pusieron de moda hace unos años —quizás unas pocas décadas— y que cuestionan también al progreso diciendo que en realidad no se progresa, que el progreso es una ideología que se empezó a desarrollar a fines del siglo XIX, pero que en verdad la humanidad no progresa. Para ello, se toma como ejemplo el hecho de que las obras de arte de la antigüedad son, tal vez, mejores que muchas obras de arte realizadas en la época contemporánea; entonces, ¿dónde está el progreso? Se habla, asimismo, del progreso moral, que es muy relativo, porque, por ejemplo, en la antigüedad también había personas muy crueles y ahora seguimos siendo crueles; entonces, ¿dónde está el progreso?, preguntamos de nuevo.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que aumentó el promedio de vida, que el *confort* de la gente es mayor, que la calidad de vida es superior, que las comunicaciones y los transportes son una maravilla; en fin, que hay realmente progreso y son evidentes sus facetas positivas, al extremo de que quienes ahora disfrutamos de sus beneficios

no queríamos vernos privados de ellos. Se aúlla de cólera cuando falta la luz, cuando el agua deja de ser potable, cuando no responden los teléfonos, cuando se demora el transporte, cuando no hay medicamentos, cuando es débil la calefacción o la refrigeración. Pero todo esto se olvida cuando ingresan las seductoras críticas en contra del progreso.

Estas ideas también se oponen al flujo histórico, es decir, a la existencia de una historia universal. El multiculturalismo señala que no es verdad que algunos países estén más adelantados históricamente que otros, pues —sostiene— todos los países están en un nivel equivalente. Las diferencias de cultura crean la ilusión de superioridad, pero eso no existe. Y aquí, a mi juicio, se divide mil por martes.

¿Por qué? Porque complica la promoción de nuevas tecnologías y de avances en materia científica; eso dañaría a la civilización o sociedad que queremos hacer progresar. Son tecnologías que a menudo entran en colisión con sus costumbres ancestrales y no aportarían nada bueno. Para los multiculturalistas, desalentar la amputación femenina mediante los progresos de la psicología suena a prepotencia cultural. Por eso afirman que existen técnicas y desarrollos que atentan contra determinadas culturas, provocando una especie de uniformización global. La famosa globalización tiene que ver con eso. Éstas, yo creo, son convicciones que bloquean el progreso. Son ideas que consideran al avance científico y tecnológico como agresivo, colonialista, imperialista, racista, globalizador, y despreciativo.

### El significado de la justicia

Otra de las convicciones que bloquean el progreso es la dificultad que existe en muchos países con respecto a la abstracción de la institución *justicia*. Borges dijo —lo cito de nuevo— que los argentinos, y tal vez los latinoamericanos (o quizás, extendiéndolo un poco más, lo que se denomina “Tercer Mundo”), tienen dificultad de abstracción, tienen dificultad para comprender qué es el Estado, qué es la justicia, qué son las instituciones; por eso, robarle al Estado es robarle a la nada, no existe, es una ficción. El pensamiento abstracto, como no puede ser aprehendido, es reemplazado por el pensamiento concreto. Se roba a un ser humano, se roba a una caja, pero robarle a una institución es algo que no se entiende. Por ello, en gran parte del mundo no existe el concepto de la institución de la justicia como algo que debe ser respetado más allá de lo que se pueda percibir en forma concreta.

Ilustraré esto con una anécdota de Charles Darwin, quien visitó el Río de la Plata cuando hizo su famoso viaje. Al ingresar en el territorio de la provincia de Buenos Aires, después de haber estado también en el Uruguay, percibió algo que registró en sus memorias. Se refería a gente razonable, gente de bien, que justificaba al delincuente porque consideraba que robaba al gobierno, no al pueblo. Es decir, ese ladrón hacía un acto de justicia, porque los gobiernos, siempre corruptos, son los verdaderos ladrones. Por lo tanto, castigar al delincuente era algo que no entraba en la mente de esos pueblos.

De allí que, por ejemplo, en algunos lugares —y yo, como argentino, lo conozco a fondo— se ha desarrollado la famosa “viveza criolla” (nosotros hablamos de “viveza criolla” y debería ser “viveza argentina”, pero igual se aplica a otros sitios). Ustedes saben que la “viveza” es una institución que se desarrolló de manera intensa, muy fuerte; se la considera una virtud. El vivo siempre gana. Lo opuesto del vivo es el “zonzó”. En la Argentina, el peor de los delitos es ser zonzó. Por eso, una vez —y vuelvo a citar a Borges—, un delincuente le dijo: “Vea, don Borges: yo estoy preso acá por asesino, no por zonzó”. En realidad, lo que preocupa en estos países no es cometer un delito: lo que preocupa es ser descubierto. Si uno comete un delito y se las arregla para no ser apresado, entonces uno es vivo, uno gana los aplausos. Y ésta es la deformación de la *justicia*, el tema al que me refiero en este momento. Semejante deformación se opone en forma directa, clara, vigorosa, al progreso y al desarrollo.

Una vez escribió Marco Denevi que en nuestras sociedades existen el inteligente, el estúpido y el vivo. El inteligente es el que busca el *exitus* o la salida; en forma extensiva, sería la salida de un laberinto, de una trampa, de una amenaza. Una persona que había llegado a los Estados Unidos y no sabía inglés pensó que estaba en un país muy generoso porque insistentemente la recibían deseándole éxito: por todos lados aparecían carteles con la palabra *¡Exit!*

Bueno, *exitus* es “salida”, salida positiva, desde luego. La palabra “estúpido” viene del latín *stupidus*, que significa quieto, paralizado. El estúpido no sabe qué

hacer. El vivo, en cambio, pone la culpa afuera y saca ventajas por donde puede.

La conclusión que obtuvo Marco Denevi es que si en algún momento los vivos se apoderan del gobierno, empiezan a devorarse entre ellos y terminan hundiendo el barco, tratando de ganarle cada uno al otro. El vivo nunca aporta una solución verdadera. En realidad, el vivo es exitista, quiere lograr un triunfo fácil, inmediato, aunque sea una ganancia pequeña y violando la ley si es necesario. Está apurado en fortalecer su autoestima, o conseguir que la “barra”, que es el auditorio, lo aplauda. El exitoso, en cambio, es el que no tiene urgencia alguna en obtener un beneficio, el que decide invertir esfuerzo y tiempo porque aspira a un resultado de veras notable.

En nuestros países subdesarrollados predomina el exitista transgresor, no el exitoso. No hay paciencia para las inversiones a largo plazo, no hay visión estratégica; predomina el apuro, la impaciencia, y se actúa sobre el día a día, sin que importe la ley. Y esto, por supuesto, conspira contra el desarrollo.

### La igualdad mal entendida

Otra convicción que sabotea el desarrollo es el igualitarismo mal entendido. Desearía hablar con insolente claridad. Dentro de dos días ya me voy de Washington... así que voy a exponerlo con un ejemplo muy preciso. Hace poco, el líder indigenista boliviano Felipe Quispe dijo lo siguiente: “Si una parte de los bolivianos calzan zapatos y otra parte calzan hojotas, que todos

calcemos hojotas”. Aparentemente, él está proponiendo una solución justa. Sin embargo, yo le diría: “Mire, señor Quispe: si una parte de los bolivianos calzan zapatos y otra parte calzan hojotas, hagamos entre todos un gran esfuerzo para que la nación entera calce zapatos”.

Pero, claro, mucho más fácil es hacer el distribucionismo fogoso, acelerado; conseguir que en una semana se imponga la igualdad y que todos calcen hojotas. Pero es igualar para abajo, es una justicia con sabor a hiel. En cambio, conseguir el mejoramiento de la calidad de vida exige algo más importante que las declamaciones y violencias revolucionarias: exige desarrollar la cultura del esfuerzo, la tecnología, la imaginación, y la disciplina.

En el igualitarismo pareciera que no importa la creación de riqueza. Estamos como trabados en el concepto de que lo que hace falta es solamente distribuir lo que tenemos. Pero aquí se impone una pregunta: “Y una vez que se termina de distribuir lo que tenemos, ¿qué pasa después?”, porque no se habla de los incentivos a la inversión que creen nueva riqueza. Por supuesto que la teoría del derrame ha sido muchas veces frustrada, pues la consigna de que hace falta crear riqueza y que después ésta se va a volcar automáticamente sobre la sociedad no siempre se cumple; en lugar de eso, a menudo se ha producido una irritante polarización de la riqueza. Es verdad, pero la mayor polarización de la riqueza —como bien lo muestran las estadísticas— ¡se produce en los países más atrasados! Los países que realmente crecen, los países prósperos, los países donde se invierte, donde hay

estado de derecho, donde se respeta la propiedad, donde la justicia funciona y los poderes del Estado se controlan en forma recíproca, no acusan una polarización tan extrema. Prueba de ello es lo que sucede en los países escandinavos o en otros países europeos. En cambio, cuanto más pobre es un país, más notoria es la polarización de la riqueza, y eso ocurre en África, en América Latina y en el mundo musulmán. Cuanto más pobres, más polarizados.

Es decir, a más progreso, a más desarrollo, a más creación de riqueza, menos polarización. Este es un concepto sobre el cual tenemos que trabajar con mucha energía, porque la creación de la riqueza es lo que menos importa en los países donde más debería importar. Chocamos con liderazgos que proponen soluciones que no están vinculadas con los instrumentos que generan el desarrollo, que significan inversión para crear fuentes de trabajo y así disminuir el hambre, la exclusión, la desocupación. Sólo se habla de redistribución. Muy bien: tiene que haber redistribución, pero no debe olvidarse que de nada sirve redistribuir lo que no existe. Si no, estamos dividiendo mil por martes.

Sabemos que la inversión significa dinero, y el dinero tiene dos defectos absolutamente incorregibles. En primer lugar, es cobarde y, en segundo lugar, es egoísta. Es cobarde porque jamás se va a invertir en sitios donde no tenga seguridad. Sólo acepta sitios donde esa inversión va a ser respetada. Por otro lado, el dinero es egoísta: sólo se invierte si obtiene beneficios. Si no obtiene beneficios, el dinero busca otro lugar adonde ir. Desde luego



que el Estado y la sociedad deben ocuparse de que las ganancias sean legítimas, que no sean desproporcionadas; pero esto depende de la eficacia que tengan los organismos de control, de la habilidad con que se firmen los contratos, de la ecuanimidad con que se maneje la cosa pública. Este es otro tema, bastante complejo, fundamental. Pero si nos empeñamos en el progreso, tiene que haber inversión, y la inversión tiene que responder a esos dos defectos que revela el dinero y que no podemos eliminar de ninguna manera.

Todavía, sin embargo, existen líderes que detestan las inversiones. Las llaman “desembarco extranjero”, “dominación imperialista”, “concesión a la globalización”, y “piratería”. Son convicciones que sabotean a sus pueblos, claro, pero no se las condena como tales. Algunos hasta opinan que son convicciones progresistas. Mil por martes.

#### El problema de la educación

Otro gran asunto, y al que se le presta muy poca atención, es el tema educativo. Es un problema muy serio. En la Argentina, a poco del retorno de la democracia, se puso en marcha una iniciativa loable, que era el Congreso Pedagógico Nacional. Se trataba del segundo Congreso Pedagógico Nacional, porque el primero había tenido lugar a fines del siglo XIX, cuando aún vivía Domingo Faustino Sarmiento. En aquel Congreso memorable se pusieron las bases de un desarrollo educativo fenomenal. Logró que la Argentina fuese un país de vanguardia en materia cultural y docente. Gracias

a ese impulso, mi país llegó a ubicarse entre las diez naciones más prósperas del mundo.

Este segundo Congreso pretendió ser una réplica del primero. Promediaba la década del ochenta y yo era el secretario de Cultura de la Nación. Aunque no se trataba de un trabajo que correspondía estrictamente a mi área, participé y fui testigo del gran esfuerzo que se hizo para movilizar a toda la sociedad. Pero la sociedad no se movilizó en absoluto. Ese Congreso terminó sin pena ni gloria. Fue un Congreso realizado prácticamente por el gobierno. No obtuvo resonancia social.

En cambio, un país del Extremo Oriente, un país chiquito llamado Singapur, que es una isla, realizó un esfuerzo superior en el campo de la cultura, del conocimiento, de la ciencia y de la tecnología. Singapur es hoy una potencia. La inversión sostenida en favor del conocimiento y de la tecnología convirtió a esa pequeña isla en una poderosa nación. La riqueza de las naciones pasa por el conocimiento. Ya se superó la vieja teoría de que la riqueza era acumular el oro y la plata, como se creía en la época del descubrimiento de América. Ya se agotó la teoría de que la riqueza consiste en tener muchos recursos naturales. La riqueza pasa por el desarrollo del conocimiento, de la ciencia y de la tecnología. Países que no tienen recursos naturales, como es el caso del Japón, o el caso de Israel, son modélicos, porque con el conocimiento, la ciencia y la tecnología consiguieron superar con holgura sus carencias en recursos. En cambio, países inmensamente ricos en recursos naturales, como toda América Latina,

como África, como el mundo musulmán, están sumidos en la pobreza, con conflictos estructurales que no les permiten despegar ni desarrollarse, por más ayuda que se les brinde. No hacen los cambios internos que sí efectuaron los países prósperos. No se han desprendido de convicciones regresivas, letales.

No sólo falta educación, sino que la educación está distorsionada. Es la que confunde facilismo con conquistas educativas verdaderas. Durante muchos años se ha llamado “conquistas educativas” a aquellas que hacen más cómodo graduarse, con menos esfuerzo, con menos trabajo. Ese facilismo es corrosivo, y está enraizado en nuestras sociedades. Si bien algunos problemas son propios de la Argentina —y yo no quisiera aburrirlos hablándoles de ellos aquí—, también es cierto que corresponden a toda América Latina: son los que están vinculados con esa educación que renuncia al esfuerzo, que no promueve un compromiso serio con la universidad, con el colegio secundario, con el colegio primario. Un país como la Argentina, que tuvo un desarrollo cultural formidable, ha caído, como resultado de este facilismo de décadas, en situaciones que son groseras. Han decaído todos los niveles de la educación: universitario, secundario, primario; ahora es políticamente incorrecto hablar de exámenes de ingreso a la universidad, o hablar de arancelamiento. El facilismo desembocó en la decadencia; hay pruebas escandalosas con los *tests* que se les hacen a los estudiantes que quieren ingresar a la universidad. Esos *tests* incluyen, por ejemplo, preguntas como: “¿Quién vivió antes:

Napoleón o Jesús?”, y algunos responden: “Napoleón”. Ni hablar de los errores de ortografía. Contestan que un analgésico es un antibiótico para el dolor. Cuando les preguntan sobre las partes de un caballo, mencionan la montura.

#### La tendencia a considerarse víctima

El cuarto y último aspecto que quería señalar como una convicción negativa para el desarrollo —y con esto voy a cerrar— es que en los países atrasados crece la tendencia a la victimología, por decirlo de manera suave; es decir, considerarse víctimas: países que se consideran víctimas del mal ajeno, que siempre ponen la culpa afuera. Esta situación de víctima ha estado apoyada, muchas veces, por teorías desarrolladas con gran envidia académica, pero que son falsas: me refiero a la famosa “teoría de la dependencia”, promovida durante décadas por la CEPAL.

La teoría de la dependencia ha fortalecido el concepto de que los países pobres están así porque son víctimas. Y el ser víctima, tanto a nivel individual como a nivel colectivo, es la mejor forma de no encontrar las soluciones.

El individuo que se considera víctima —pensémoslo desde el punto de vista individual para que sea más fácil entenderlo— espera que otro venga a resolverle el problema. La víctima dice: “Yo soy un pobre ángel. Soy un individuo bien intencionado, hago todo lo que puedo, pero los demás me obstruyen el camino, me golpean, me destruyen, me cierran las puertas”.

La víctima, por lo general, es un individuo resentido. El resentimiento es un rencor vinculado con lo viejo, con la sensación de que uno fue objeto de una injusticia y, por lo tanto, esa injusticia cometida en el pasado tiene que ser corregida en el pasado. La víctima es un sujeto trágico porque pide lo que no se le puede otorgar. El individuo resentido es el que hipoteca su presente y su futuro para corregir el pasado. Cierta vez —quizás entro en la ciencia-ficción—, un grupo de teólogos discutía si había algo imposible para Dios —¡vaya pregunta!—, y la respuesta fue que sí, que acaso había algo imposible también para Dios: cambiar el pasado. Sin embargo, el resentido quiere cambiar el pasado. El resentido quiere que esa injusticia que le han infligido sea corregida en el pasado, y por eso nada le basta. Se considera con derecho a destruir, dañar, romper. Pero con esa violencia no corrige nada, sino que aumenta su infortunio.

Por esta razón, en los países donde predomina la sensación de víctima, donde predomina el resentimiento, es tan marcada la tendencia a la protesta. Yo me pregunto, y les pregunto: ¿Las protestas resuelven las cosas? ¿No hay un salto cualitativo muy importante entre la protesta y la propuesta? Se trata de dos palabras que suenan muy parecido, pero la protesta es la que profiere quien está incapacitado para resolver por sí mismo un problema. El bebé que está en la cuna y tiene frío, llora, es decir, protesta por el frío, para que otro venga a abrigarlo; o, si tiene hambre, llora, protesta, porque tiene hambre, para que otro venga a darle de comer. El bebé que está en la cuna no

puede arreglárselas por sí mismo. El individuo que está en una cárcel, detrás de las rejas, protesta porque pide algo que otros tienen que proveerle. Por lo tanto, el que protesta revela impotencia; el que protesta está diciendo: “Yo no soy capaz de resolver esto, estoy protestando para que otro venga a resolverlo por mí”. Es decir, está en una posición pasiva, dependiente.

En una situación distinta se encuentra el que propone: la propuesta significa iniciativa, rol dinámico, responsabilidad: “Yo propongo y me hago responsable de lo que propongo. Si tengo éxito, seré autor de ese éxito y mereceré que me aplaudan. Si fracaso, tendré que probar de nuevo, pero yo seré responsable del fracaso”. El que protesta, en cambio, no es responsable de nada; el que protesta solamente protesta para que otro se haga responsable de la solución. Y si la solución no llega, el otro tiene la culpa.


La protesta suele asociarse con la violencia, y la violencia crea un clima de falta de paz social que conspira contra la llegada de la inversión, porque en los países donde hay violencia no es tentadora la inversión. O sea, el que protesta, el que crea la violencia, está generando las condiciones para que las cosas estén peor. Va en contra de sus propios intereses. Divide mil por martes.

Sin embargo, la convicción de que la protesta debe ser amparada y apoyada tiene fuerte arraigo en nuestros pueblos. La protesta, por ejemplo, se ha manifestado en décadas pasadas —sigue manifestándose todavía— por medio de la guerrilla, que destruye pero no se sabe qué construye. Recordemos a un ícono, un

ícono mundial, nacido en la Argentina, como el Che Guevara, que dijo que había que crear uno, dos, tres Vietnam, diez Vietnam, incendiar el planeta. Muy bien: generar una protesta heroica, maravillosa, mundial; pero, ¿y después? ¿Después qué? ¿Dónde esta la obra, su obra, que ha mejorado la calidad de vida de los pueblos donde impulsó la violencia? ¿Dónde está el prometido hombre nuevo? Es falso que la violencia y la destrucción hacen avanzar. La idea de la violencia que elogió Nietzsche, que elogió Marx, como partera del progreso, fue refutada por Mahatma Gandhi y por incontables experiencias. En realidad, la violencia genera sufrimientos

y bloquea el desarrollo. Es otra convicción equivocada, reaccionaria, letal.

Creo que si nos atrevemos a ser políticamente incorrectos e ir en contra de la corriente que ha transformado a esas malas convicciones en convicciones respetables, si nos animamos a denunciarlas como falsas y dañinas, entonces lograremos que la inmensa ayuda que se vierte sobre los pueblos subyugados no se extravíe ni evapore, que el tan ansiado progreso por fin bendiga a los millones de indigentes que avergüenzan al mundo.

A handwritten signature in dark ink, reading 'Marcos Aguinis'. The signature is fluid and stylized, with a large, sweeping loop at the end of the last name.

**Marcos Aguinis**, escritor argentino nacido en Córdoba en 1935, es doctor en Medicina. Su primer libro apareció en 1963, y desde entonces ha publicado novelas, ensayos, cuentos y biografías que generan entusiasmo y polémica. Ha escrito en diarios y revistas de América Latina, Estados Unidos y Europa. Ha dado conferencias y cursos en instituciones educativas, artísticas, científicas y políticas en Alemania, España, Estados Unidos, Francia, Israel, Rusia, Italia y casi todos los países latinoamericanos.

Cuando se restableció la democracia en la Argentina, en 1983, fue designado secretario de Cultura de la Nación y creó el Programa Nacional de Democratización de la Cultura, que obtuvo el apoyo de las Naciones Unidas. Asimismo, puso en marcha intensas acciones para el mejoramiento de los mecanismos participativos de la sociedad.

Aguinis ha recibido el Premio Planeta y fue designado por Francia Caballero de las Letras y las Artes. En 1995, la Sociedad Argentina de Escritores le confirió el Gran Premio de Honor por la totalidad de su obra.

Entre sus novelas figuran *Refugiados, crónica de un palestino* (1969), *La cruz invertida* (1970), *Cantata de los diablos* (1972), *La conspiración de los idiotas* (1978), *Profanación del amor* (1989), *La gesta del marrano* (1991), *La matriz del infierno* (1997), *Los iluminados* (1999) y *Asalto al paraíso* (2003).

Entre sus ensayos tuvieron fuerte repercusión *Argentina, un país de novela* (1989), *Elogio de la culpa* (1992) y *El atroz encanto de ser argentinos* (2001).

## LA DIFICULTAD DE DECIR LA VERDAD

---

*Darío Ruiz Gómez*

### Las diferentes formas de la verdad

La dificultad de decir la verdad se constituyó, para Bertolt Brecht, en un problema de estrategia frente a un sistema totalitario como lo fue el nazismo. Escribió entonces su célebre texto: “Diez maneras de decir la verdad en tiempos de opresión”. Para un militante de la causa comunista, el problema de la verdad estaba ligado a la necesidad de denunciar la violencia nazi, pero igualmente denunciar la pobreza y la miseria en que vivía el proletariado alemán. La verdad era para él una necesidad revolucionaria. Cuando se divide a Europa y también a Berlín después de terminada la guerra, Brecht se queda en Alemania Oriental, donde va a gozar de los privilegios del Partido, a oficializar su “Berliner Ensemble”. Purgas, ejecuciones, intolerancia total frente a otras formas de pensamiento, caracterizan a este régimen opresivo. Brecht no dice nada al respecto. Brecht, dando peso a su gran obra, calla.

O sea que la verdad, a esa altura, ya no se necesitaba o, paradójicamente, era utilizada desde la clandestinidad por los enemigos políticos del régimen comunista. La dimensión política de esta verdad se evidenció igualmente en Latinoamérica, donde la *intelligentsia* de izquierda objetivó su denuncia, desde comienzos del siglo XX, en novelas, poemas y obras de teatro, alentados por el irrefrenable deseo de cambiar revolucionariamente la historia, de sacar de América Latina al imperialismo. No siempre este camino condujo hacia el reino de la verdad, a causa, precisamente, de la trampa que subyace entre afirmar ciegamente la fe en la utopía de una revolución social y la pérdida intelectual de objetividad frente a esos procesos, frente a los inevitables comisarios políticos, cuyos objetivos son diferentes y para quienes el intelectual nunca dejará de ser un sospechoso.

¿Para qué, entonces, decir la verdad, buscar la verdad? ¿Para qué oponerse a la censura del poder establecido y denun-

ciar la falta de libertades democráticas? La trampa en que cayeron muchos de los intelectuales europeos al servicio de esa causa, con el argumento de que “la historia no puede detenerse”, “la historia es irreversible”, se ha repetido una y otra vez en cada país latinoamericano. Y la consecuencia inmediata de este error se puede ver en los adesivos culturales en que derivaron, en los remedos de “juicios revolucionarios” que terminaron en la acción por la acción misma, en el bandolerismo.

La imposición de una  
identidad folclórica

La conciencia crítica de cualquier individuo, sea un intelectual o un simple ciudadano, exige, como deber implícito del Estado, que le sea dicha la verdad sobre los acontecimientos que día tras día van definiendo el proceso de la sociedad de que forma parte. Esto representa la herencia de un acervo espiritual, el de la Ilustración, que en Latinoamérica sembraron figuras tan destacadas como Simón Rodríguez, Andrés Bello, José Martí y Domingo Faustino Sarmiento, depositarios del legado de Montesquieu, de Voltaire, de Rousseau sobre todo, que signó el comienzo de la tradición de un pensamiento político en el cual la visión de la sociedad provenía de una perspectiva universal cimentada en los principios de igualdad, de fraternidad, pero ante todo de libertad. La conciencia de estos creadores no estaba basada en lo que hoy, casi siempre demagógicamente, llamamos “identidad”, sino en la imperiosa necesidad de salir de la oscura noche de prejuicios religiosos y,

sobre todo, de terribles atavismos que tuvieron, sin embargo, un papel protagónico a lo largo del siglo XIX: odios raciales y venganzas monstruosas que llevaron a las salidas más irracionales, desconociendo las exigencias de la razón para escapar de esas horribles fatalidades y poder establecer, sobre los principios universales de la civilidad, una democracia real. Quiero recordar este esfuerzo del pensamiento contra la barbarie porque, hasta nuestros días, la historia latinoamericana ha quedado signada para siempre por el crónico retorno a un degradado telurismo, por el regreso permanente al odio ancestral contra la cultura, o sea, por el intento de destrucción de estos principios civilizadores, en nombre de una hipotética “identidad” basada únicamente en la regresión hacia un supuesto pasado precolombino, hacia la imposición del folclore como único argumento de esta identidad. El mito telúrico por encima de la razón.

En países como Colombia, en nombre de la “revolución” se fue borrando sistemáticamente del sistema educativo el pasado civilista, la historia del esfuerzo de la razón contra la irracionalidad de los atavismos, para entronizar como única herencia cultural un latinoamericanismo folclórico y simplista, desconocedor del resto del mundo. Y esto, con un claro objetivo político: aislarnos de la tradición occidental para eliminar así los principios universales de justicia, los ideales de racionalidad que deben regir la relación entre los diferentes estratos de una sociedad. Presentar el legado de la civilización occidental como una muestra de “imperialismo cultural” que

debe ser erradicada en nombre de nuestra “identidad” no sólo es monstruoso, sino que desnuda las intenciones de quienes nos proponen, como alternativa, volver a las leyes de la tribu milenaria, ya que éstas, y no el derecho universal, son las que deben regir las relaciones entre los distintos grupos sociales, entre los “nativos”: la idea jurídica de “ciudadano” ha sido borrada como concepto político y como necesario y fundamental concepto ético. ¿Dónde quedan aquí nociones como “ética” y “moral”, si se está negando el derecho de ser individuos? El mismo día en que algunos intelectuales de izquierda defendían a Bin Laden, las FARC asesinaban a un viejo dirigente indígena que había sido declarado por la ONU sabio universal. Callar, no decir la verdad sobre este crimen, se convirtió entonces en una lección de estrategia política, no de veracidad, pues decir la verdad hubiera supuesto, en este caso, la reflexión, la autocritica y, desde luego, la condena del crimen.

#### Crónica de una soledad anunciada

Lo que García Márquez llama “la soledad de América Latina” no es otra cosa, entonces, que la eterna vigencia de este estratégico regreso a una mentalidad infantiloides que no sólo nos aísla del resto del mundo, sino que nos dispensa de la responsabilidad intelectual de enfrentar a cada instante la tentación de la barbarie y romper las cadenas de la superstición y del prejuicio; pero, sobre todo, nos dispensa de la necesaria capacidad de autocritica en el sentido y el alcance que le da Marx a este concepto:

sopesar lo que teóricamente se ha hecho, lo que se ha llevado a la práctica, para enfrentar con la suficiente grandeza de alma, con el debido rigor analítico, los errores cometidos.

No proceder así implica permitir que el error se enquistase en la opinión pública, tal como ha sucedido en Colombia con el caso de la guerrilla, cuya posible justificación política se dio hace cuatro décadas, pero hoy es un grupo delincuencial que sólo en los cuatro años del entonces presidente Pastrana liquidó a cerca de 20.000 colombianos en alevosas masacres, mientras se reunían unas “comisiones de paz”. ¿Cuál ha sido la reacción del intelectual ante estas demostraciones de barbarie? Se observa aquí, entre quienes podríamos denominar “sectores ilustrados” —profesionales, universitarios, escritores, músicos—, la actitud de rehuir la reflexión crítica sobre estos terribles acontecimientos y sustituirla por la estrategia de la emocionalidad, donde el sentimentalismo y las argumentaciones terrígenas de la supuesta defensa de la identidad relativizan el alcance moral de los hechos, y se valen de la ignorancia de las clases ilustradas —los alfabetos analfabetos— para sustituir los argumentos de la razón fiscalizadora. Bello y Simón Rodríguez son reemplazados por los escritores de oficio de una idea de revolución; Villalobos, Chávez y Ginastera, por los cantantes de canciones regionales “de protesta”. La utilización política de un folclore manipulado, como recuerda Camus, tiene un objetivo: mantener al ciudadano en un estado de supuesta inocencia premoderna —esto lo hicieron Oliveira Salazar, Franco, y Stalin.



Congelado en el tiempo, este nuevo patriota es ajeno, entonces, a los mecanismos que hacen y determinan su historia, la marcha de su sociedad. Es la impostada nostalgia del caudillismo, la utilización estratégica del uniforme y de la marcha popular.

¿De qué verdad hablamos? En una versión acomodadiza, el campo, lo rural, se imponen como paradigmas salvadores frente a la complejidad de lo urbano, donde silenciosos procesos sociales y culturales han ido produciendo radicales revoluciones al margen del modelo político de revolución: autonomías de mujeres, de minorías étnicas, de grupos sexuales que, lógicamente, plantean otros tiempos narrativos, otras proxemias. Esto significa no decir la verdad, como estrategia, al pretender congelar la imagen social en un tiempo inventado, para conseguir de este modo determinados efectos políticos. Al negarse al pensamiento que acepta el reto de una realidad cambiante y se adentra en su complejidad, la mentalidad regresiva busca mantener la cultura y la política en una visión unidimensional. Y esto sí que significa aceptar que se es incapaz de enfrentar lo que el imperialismo cultural califica de abrumador bombardeo de información indiscriminada, porque —como lo ha señalado, con agudeza, el pensador colombiano Rafael Gutiérrez Girardot—, en tanto que los grandes temas de la cultura son, supuestamente, privativos de la cultura occidental por su mayoría de edad, a los latinoamericanos se nos reduce al folclore. Sólo que Borges o Alfonso Reyes, Macedonio, Guimarães Rosa o Felisberto, Vallejo, Neruda, Octavio Paz, Onetti, se afirmaron

en lo universal desde lo local, descubriendo a un ser bajo otra circunstancia histórica, bajo otro momento de la palabra.

### La industrialización del folclore

Con las premisas de esta metodología signada claramente por la demagogia, la novela se redujo al “realismo mágico” o al “testimonio”, el cine regresó al panfleto político y la poesía se utilizó con claros fines proselitistas; y, lógicamente, el incómodo pensador se sustituyó por el estratega político. El problema de la verdad no importaba para nada, en la medida en que el conocimiento, como proceso hacia esa verdad, había sido tajantemente eliminado. Conocer es desvelar, conocer es ir más allá de la consigna, hasta encontrarse en el extravío que conduce al verdadero conocimiento. Curiosamente, se operó aquí —repito— la tarea que la extrema derecha llevó a cabo en países como España y Portugal, bajo dictaduras que congelaron la cultura y regresaron a lo que consideraban la bondad del folclore, al pretender mantener a los ciudadanos en una especie de perpetua infancia.

Sin embargo, esto dio lugar a una singular paradoja: este folclore industrializado se vende, y muy bien. Y el problema político, convertido en remedo de folclore, reduce la búsqueda de equidad social, la investigación ante la corrupción, al cliché de la guerrilla, de la fórmula trasnochada de la revuelta popular como una fatalidad de pueblos que, supuestamente, son incapaces de asumir los riesgos y los retos morales que implica toda madurez política.

Pero el mayor de los retos para entrar en la madurez sigue siendo la construcción de la democracia. ¿Será, entonces, la barbarie la única constante en América Latina? ¿Significó la revolución cubana adentrarse en las premisas de la historia, según Lenin, o constituyó un rápido regreso a la imagen de esta América Latina estereotipada? “Guerrilla posmoderna” llamó Gabriel Zaid, con fino humor, a la guerrilla zapatista de Chiapas, para mostrar lo que creo haber señalado: la regresión a un pasado ficticio, a contenidos históricos ya superados, convertidos aun en alegoría maniquea para uso de las clases medias, que subliman de este modo —sobre todo, en Europa y en los Estados Unidos— su histórica frustración revolucionaria. Hay, pues, un propósito deliberado en esta manipulación de lo político, de la utilización de lo mágico por encima de la razón: el propósito deliberado de no decir la verdad.

Es que decir la verdad supondría enfrentarse a una tarea moral de enorme responsabilidad frente a los inocentes ofendidos: ¿reparación, solicitar perdón por el silencio guardado ante el atropello? Ser de izquierda, por ejemplo, ya no constituye una postura moral frente al atropello, frente a la explotación de los débiles, ya que —como en Colombia— quienes pregonaban ser voceros de los débiles son hoy quienes los persiguen y los matan. Los intelectuales que apoyan a Chávez en su “revolución bolivariana” han olvidado la conciencia crítica que les hubiera servido para diferenciar entre la necesidad de justicia social, o el derecho del oprimido a la educación, y el populismo que incita al po-

bre a dar respuestas colectivas que lo aprisionan, finalmente, bajo la irracionalidad de la consigna, en lugar de insertarlo en un proceso crítico que le posibilitaría convertirse en ciudadano pleno de una democracia. Esconderse y ampararse en la retórica de un discurso político que habla por uno implica eludir la responsabilidad personal ante los diarios acontecimientos, significa evadir la respuesta, como compromiso personal, frente a las cotidianas disyuntivas de la realidad; o sea, pasar, en un acto de madurez, de la consigna al ejercicio de la crítica. “Que no piense yo, sino la organización”.

Aquellos que en Colombia no vieron la matanza, y no la ven aún, ¿están diciendo la verdad, o la están soslayando y en nombre de qué principios? Porque quienes callan ante el horror escriben libros supuestamente testimoniales, claman por que se legalice el matrimonio entre homosexuales, por que en las reservaciones indígenas se oficialicen los castigos tribales como el azote corporal a fuetazos o el cepo. Es decir que hablamos de minorías ilustradas, intelectuales, y no de analfabetos.

#### El retroceso hacia la intolerancia

Esta regresión conlleva disimuladamente en su raíz el camino hacia una absoluta intolerancia, un totalitarismo disfrazado de reivindicación étnica y cultural, en el cual, al volver al castigo del azote como norma de la tribu —lo hemos visto en Colombia recientemente—, se retrocede del proceso hacia el contrato social, que supone la libertad de decidir por uno mismo, a un

status tribal. No es extraño que conocidos políticos de izquierda hayan apoyado el fundamentalismo de Bin Laden basándose en el “derecho a la diferencia”, y bajo esta misma consideración defiendan aun a Saddam Hussein.

Ya he traído a cuento otra palabra clave: lo posmoderno, que según Lyotard supondría una superación del proyecto moderno, o sea, de una razón instrumentada que condujo al Holocausto, al *Gulag*, al paredón revolucionario, a una ciencia pragmática, etc. Sólo que en América Latina este proyecto únicamente cuajó en la dirección de cierto progreso tecnológico, grandes centros urbanos, autopistas, pero jamás bajo el adecuado y necesario desarrollo moral para legitimar estos logros tecnológicos. Entonces, ¿cómo hablar de “posmodernidad”? En la década de 1970, América Latina entró de lleno, sin embargo, en lo que Marcuse llamó “capitalismo consumista”, y la proliferación de objetos propios de la tecnología metropolitana se hizo inevitable, tanto en el espacio familiar como en lo que denominamos “entorno consumo y trueque”, ciudad y a la vez atraso rural.

De la imposibilidad de negar estos objetos invasores nace la propuesta estética de una cultura híbrida sugerida por Néstor García Canclini, una propuesta donde el concepto del bricolaje incorporado por Lévi-Strauss se diluye finalmente en nada, ya que no logra precisar ejemplos ni consecuencias, o sea, resultados dignos de tener en cuenta. Bricolaje es todo, pero un canasto artesanal no es arte, sino eso: artesanía. Se ha suplantado el proceso de la *téchne*

creativa, definidora de formas y signos, por algo que deliberadamente es llamado “artesanía”, así como se sigue vendiendo la imagen de un campesino que ya no existe porque Internet y la TV le concedieron a éste el derecho de disponer de otros patrones culturales. Pero el fenómeno tiene un alcance mucho más profundo. Vale recordar aquí lo que Emilio Lledó dice en el prólogo a *La herencia de Europa*, de Gadamer: “Crear objetos, inundar lo natural con los productos de un desbordado caudal de nuevas «realidades», implica, entre otras cosas, el olvido de una tradición para la que fue absolutamente desconocida esta excesiva capacidad de producir. Porque el problema fundamental de esta insolencia (*hybris*) creadora no es tanto que facilite formas de dominio, de control y orientación de la naturaleza, sino que al pretender dominarla, sustituirla, llegue a provocar un irrefrenable proceso de aniquilación”.

Han hecho irrupción las leyes del mercado, y estos objetos van determinando nuevas significaciones, nuevas apropiaciones, hasta asimilar lo que aparentemente era imposible de asimilar y transformar. La figura del indio dormido que Rómulo Rozo creó como estereotipo de pobreza y pereza ha perdido ya vigencia; las películas de Robert Rodríguez son estereotipos de los estereotipos, un paisaje de tarjeta postal, escenarios que son remedos de otros ancestrales escenarios: ¿hablamos de extraterritorialidad en el sentido que a este término le da George Steiner, o nos referimos a un cine, a una novela, a un arte supuestamente “mundial”? En un texto importante, *La república mundial de las letras*,

Pascale Casanova señala, sin peligrosos simplismos ideológicos y desde el interior de todo proceso creativo literario, las impostaciones gratuitas —y, por supuesto, las falsificaciones— a que han conducido los modelos impuestos por el *marketing*: un novelista hindú escribiendo novelas de grandes sagas familiares, de grandes acontecimientos históricos, a la manera de Thomas Hardy, de Dickens o de León Tolstoy.

#### Los laboratorios de la nueva identidad

La industria de las telenovelas es sintomática como referencia acerca de los bruscos cambios de los elementos narrativos y de los sentimentalismos mediante los cuales se ilustran nociones sobre el amor, la traición, la amistad, la bondad y, desde luego, la maldad, no ya en un ámbito de modesta pobreza, en un ambiente de clase media, sino en el centro mismo de la vorágine de las nuevas economías. La internacionalización de los escenarios conduce igualmente a la internacionalización de las costumbres que, como las de los charros mexicanos, mostraban un decidido y recalcitrante regionalismo y ahora han sido adaptadas a cualquier realidad.

Se trata del “mimetismo cultural”, como se decía hace unas décadas para aludir al hecho de calcar modelos metropolitanos, o, simplemente, de los efectos de la globalización rampante que nos ha llegado, en la cual las llamadas “nuevas elites sociales” pregonan en distintas publicaciones sus gustos gastronómicos, la moda que las caracteriza, la arquitectura de que se ufa-

nan y el *savoir vivre* que ventilan como toque de distinción. ¿Opacidad de la historia que nos impide desvelar el rostro de la realidad primera? ¿Cuál es el escritor que se ha atrevido a desvelar aquello que se oculta tras la fachada de estas arquitecturas, de estos nuevos centros de poder: ciudades con el brillo de lo posmoderno, con las audacias del simulacro elevado a la categoría de “progreso”, mientras en nuestras periferias campea a sus anchas el tipo de guerra africana? ¿Estrategias de la economía del narcotráfico? De hecho, Miami, Nueva York, Madrid, son los nuevos centros de una territorialidad que se ha ensanchado gracias a los inmigrantes, lugares de encuentro que se han convertido en inmensos laboratorios de una nueva identidad.

De este modo, la industria de la literatura ha producido un tipo de escritor cuya única misión consiste en alimentar periódicamente al mercado, defenderlo. Así, como es claro en España, el papel del crítico y de la crítica, el papel del intelectual respecto de la sociedad en que vive, ha ido desapareciendo dramáticamente de los grandes medios de comunicación, sustituidos por meros fabricantes de gacetillas informadoras del producto a vender. ¿Para qué o para quién escribe, entonces, un escritor? ¿Para indagar sobre la soledad del ser humano, para acercarse al desamparo de quienes sufren persecución por parte de quienes, como en Colombia, en nombre de la historia, asesinan y atropellan, o para satisfacer los falsos modelos que impone el *marketing*? ¿Debemos suponer, entonces, frente a la crisis de la izquierda y su descrédito, que toda actitud crítica frente a la injusticia

social, frente a la corrupción, ha desaparecido? Cabe aquí otro tipo de consideración: el papel de los llamados “medios de información”, la sustitución de la historia por la actualidad, la eliminación de la necesaria reflexión crítica ante el atropello por el más desconsiderado bombardeo de noticias, en que el suceso periodístico sustituye a la verdadera información sobre el drama del ser humano. “La guerra del Golfo no existió”, sostuvo Jean Baudrillard, para demostrar que la desaparición de la verdadera información lleva a esa triste conclusión: la guerra del Golfo no existió, tal como para la conciencia moral de la humanidad no existe aún la terrible guerra colombiana.

Decir “lo establecido” no tiene — quiero recordarlo aquí — la connotación que tuvo esa actitud en la década de 1960, pues lo que llamamos “políticamente establecido” sufrió, a lo largo de las décadas posteriores, notables y radicales cambios en su concepción. ¿Cuál es ahora el sentido de los valores patrióticos? ¿Cuál es el alcance de la denominada “presencia del Estado” frente a situaciones como las planteadas por la guerrilla y por el narcotráfico? La miseria argentina y el pobre argentino no se corresponden hoy con aquellas situaciones de empobrecimiento que se padecieron durante las primeras décadas del siglo XX. Entre las condiciones de pobreza que describió Oscar Lewis, particularizada en la familia Sánchez, y los pobres de hoy, bajo el régimen de la llamada “integración económica” con los Estados Unidos, hay una diferencia radical. Y esto mismo sucede con el pobre brasileño, con los pobres ecuatorianos, bolivianos, venezolanos,

caribeños, etc. La pobreza tuvo entonces un soporte religioso y político que le permitió generar valores de resistencia, dar paso a una cultura en que el concepto de lo *underground* adquirió una intensa claridad estética. La miseria trae consigo la desaparición de la conciencia de ser.

### La sustitución de la realidad

Una película como *Los olvidados*, de Buñuel, sería descrita hoy con las asépticas recetas de lo políticamente correcto, y no con la fuerza de lo que nace de las vísceras, del poder de resistencia de una palabra que se ha hecho libre. Pero sabemos que una palabra se hace libre en la medida en que es capaz de enfrentar las opacidades que le impiden acercarse al clamor juanramoniano de “¡Inteligencia, dame el nombre exacto de las cosas!”, al aura inicial. El paso casi monstruoso a una información deliberadamente difusa nos ha llevado hoy a quedar en medio de imágenes adventicias donde la actualidad ha sustituido al aliento de una realidad primigenia; donde nos han quitado los ojos y, por lo tanto, la mirada; donde la lectura ha sido reemplazada por la inercia de repetir lenguajes instrumentalizados; donde la monografía ha sustituido al ensayo. Y donde tanto la muerte del arte como la de la literatura se han producido cuando el resultado de esta sustitución de la realidad, de la infancia del mundo, de la experiencia como soporte del desarrollo tecnológico y cultural, ha desembocado en la muerte de las imágenes por saturación, ha desembocado en lo ya visto, en las recetas narrativas que impone el mercado.

Sin embargo, la realidad esta ahí, insoslayable, cruel, terrorífica es cierto, mas a la vez esplendorosa, capaz de generar los argumentos necesarios para enfrentar la nueva barbarie: el terrorismo. Cuatro años estuvimos los colombianos sin poder salir de las ciudades, a veces ni siquiera de los barrios, porque la guerra había hecho imposible viajar por carretera, porque ya no había municipios ni regiones, a causa de los asaltos, los secuestros, los fusilamientos de inocentes viajeros. La relación con la cultura del país prácticamente desapareció para las nuevas juventudes. Aisladas en cada casa, las marcó para siempre, al negarles la continuidad con tradiciones necesarias, con imágenes y metáforas definitivas para desarrollar una tarea de lenguaje, una nueva tarea política que les permitiera salir del interregno que se vive; pero bastó con que los colombianos pudieran de nuevo viajar libremente por carreteras y montañas para que comenzara a darse un cambio notable con respecto a conceptos como naturaleza y paisaje, como encuentro con los otros en una diversidad real. A partir de esta confrontación cultural y política empezaron a surgir preguntas y cuestionamientos sobre el significado de estas formas, y, sin renunciar a lo universal, se está buscando en ese fondo desconocido de experiencias una nueva raíz, que se pueda apropiar de la palabra, de la música, en los espacios de otra sociedad, que ha ido más allá de los modelos políticos, de los mesianismos que no buscaban la paz, sino la guerra, la destrucción de los valores más profundos de lo humano.

¿Es cierto, tal como lo ha señalado

Lyotard, que asistimos al final de los grandes relatos? Han desaparecido el nazismo y el comunismo, pero, ¿han desaparecido el cristianismo, el budismo, el mahometismo, como explicación del mundo y como relación del ser humano con lo sagrado? Tanto los sistemas políticos como las teorías económicas aplicadas en abstracto a la sociedad terminaron, casi siempre, conduciendo a lo peor en nombre de utopías desacralizadas, en nombre de profecías tecnológicas, incluso de lo que se ha llamado “fundamentalismo democrático”. Y el retroceso con respecto a los ideales de fraternidad, igualdad y libertad enarbolados por la gran tradición del pensamiento occidental fue manifiesto y doloroso, como lo puso en evidencia la guerra fratricida de los Balcanes, como lo demuestra el horror de la guerra colombiana y sus miles y miles de masacrados cada año, sin que al parecer nadie se percate de ello y, en cambio, el narcotráfico, mediante hábiles disfraces, marche cada día hacia lo que sería una monstruosa institucionalización del más depravado de los despotismos.

#### La cultura del simulacro

En la medida en que lo que llamamos “utopía” se hizo científico, desvirtuó su carga de ideales genuinos, desacralizó la esperanza, le quitó sentido a la promesa e instauró el eufemismo en el lenguaje como el método indicado para eludir las responsabilidades de gobernantes y dirigentes, convirtiendo, finalmente, la infinita pluralidad del mundo, la infinita pluralidad de voces diversas, en un concepto abstracto,

en geografías abstractas, en economías abstractas, etc.; o sea, en un lenguaje instrumentalizado. ¿Cuál es, cuantitativa y cualitativamente, la diferencia que se puede hacer entre el concepto del ciudadano con ejercicio crítico y el del pasivo consumidor actual?: una dolorosa reiteración de despojamientos cívicos y culturales, cuyo impacto negativo en la vida social conduce a una catastrófica anomia, como consecuencia de la cual aquello que fue una tradición cultural y social tiende a desaparecer, mientras a las actuales realidades urbanas se agrega, no la memoria común, sino la información; mientras los centros urbanos, los barrios exclusivos, se preparan, bajo las aceleradas leyes del mercado, para lo que Vicente Verdú ha calificado, acertadamente, como capitalismo de ficción: *shopping centers* como ciudadelas donde el usuario es sacado de la dura realidad de las calles para disfrutar de las réplicas de escenarios urbanos de Nueva York o de París: la cultura del simulacro.

¿Cuál es la visión que tienen del mundo y de la vida los grandes grupos de inmigrantes ecuatorianos, peruanos, colombianos, centroamericanos, agregados hoy a los argentinos, uruguayos, brasileños? Lo que llamamos “literatura chicana” es un producto inventado cuyos objetivos ideológicos apuntan a esa reducción de lo latinoamericano al folclore, pero que la lucha del creador de origen latinoamericano incorporado a estas sociedades está por definir aún, cuando sea capaz de superar esos clichés, cuando asuma la responsabilidad de las verdaderas tradiciones del pensamiento civilizador, es decir, las complejidades que el verdadero conocimiento im-

plica en el camino contra el maniqueísmo y la manipulación de la verdad. ¿Existe hoy el latinoamericano universal?

En todo caso, no podemos seguir refiriéndonos a verdades parceladas, acomodadas a los intereses de falsos regionalismos, que constituyen abismos creados interesada y artificialmente para someternos y para que lo humano desaparezca en el horizonte de esa diaria tarea en que lo emocional, los sentimentalismos, lo fraternal, son virtudes propias del respeto de las diferencias, virtudes que incluyen y no excluyen, porque lo humano actúa contra lo abstracto de las economías y los proyectos políticos. Y es precisamente gracias a estas virtudes que nace la palabra, que se libera porque crea puentes sobre esos abismos, porque no impone, sino que exige para el intercambio la premisa de una libertad conquistada.

Gregorio Marañón dice que llevamos muertas dentro de nosotros, sin que nos atrevamos a confesarlo, las grandes ilusiones de nuestros padres. Esta sobrecogedora comprobación sirve para medir no sólo el alcance de la responsabilidad que hemos eludido, al tratar de escondernos de nosotros mismos detrás de esas falsas utopías, sino también el alcance de la catástrofe moral que supone, para la política, el arte y la filosofía, haber sustituido las virtudes de la vida en común, esa moral surgida y acrisolada durante el ejercicio de la vida cotidiana, por lealtades a profecías y reclamos supuestamente históricos mediante los cuales fuimos, en realidad, despojados de lo mejor de nosotros mismos.

Porque la ilusión no es un problema de

rigor teórico, sino de imaginación moral para esbozar lo imposible que se esconde tras el sueño de emancipación frente a la oscuridad que supone cualquier forma de totalitarismo, y frente a cualquier irracionalidad política, el anhelo y la exigencia permanentes de libertad para recuperar el orden perdido del día y de la noche, de la naturaleza. “La destrucción de una ilusión —recuerda Nietzsche— no produce verdad, sino tan sólo más ignorancia”. Alguien defendió al analfabeto, o sea, aquel que no escribe o no lee pero vive en el lecho de una cultura con el alfabeto analfabeto, es decir, aquel que escribe y lee pero ha perdido el suelo, la raíz de su cultura. Proliferan, por desgracia, el arte, la novela, el periodismo, la política de estos últimos, por lo cual la tarea consiste en rescatar la capacidad de escuchar lo que nos dice algo, porque —según Gadamer— “en escuchar lo que nos dice algo y en dejar que se nos diga reside la exigencia más elevada que se propone el ser humano”. Ahora bien: ¿a quién debemos escuchar, cuáles son las voces que dejamos de escuchar? ¿Nos volvió sordos esta parafernalia de falsas voces?

Aquel terrible diagnóstico de Lévi-Strauss de que las ciudades latinoamericanas pasan de la infancia a la decrepitud sin haber conocido las ventajas de la madurez, las dulzuras de la decadencia, no ha dejado, lamentablemente, de tener vigencia, e ilustra esta especie de paradoja que he tratado de mostrar: la deformada visión de América Latina a partir del espejo deformante de nuestras realidades particulares, que se convierten para el mundo en una imagen turística en que al antiguo co-

lor local se añaden actualmente la violencia guerrillera y el narcotráfico.

### El papel fundamental de la cultura

Creo que hoy más que nunca el papel de la cultura como crítica de las costumbres y creadora de nuevas instancias para el diálogo es primordial, en momentos en que la polarización política conduce a fundamentalismos ciegos por falta de racionalidad y, por otro lado, bajo el accionar devastador del *marketing*, se convierte en muerte de la palabra, desaparición de la voluntad de forma, ausencia de perspectivas críticas. ¿Cuál es, entonces, la tarea de quien escribe, de quien estructura nuevas formas plásticas, de quien se dirige, a partir de una diferencia conquistada, a un nuevo ciudadano para establecer los principios de una nueva sociedad? En modo alguno me considero un pesimista, pero tampoco un optimista a ultranza.

Cuando los estamentos políticos y universitarios y los medios culturales se han cerrado sobre sí mismos, se han puesto de espaldas a la realidad, se suele caer en lo que llamamos “tautología”, y ésta representa la muerte del pensamiento, eludir la tarea oxigenante de los cuestionamientos, la tarea de la duda común. En la novela *Fahrenheit 451*, de Ray Bradbury, hay un momento que siempre recuerdo: aquel en que la niña, rodeada en su casa de pantallas de TV cuyo tamaño es el mismo de las paredes, decide hacer algo prohibido: abrir la puerta y encontrarse con la noche estrellada, con la presencia viva de los árboles y el olor de los jardines. A partir de ese



instante ya no podrá vivir en esa realidad artificial en que había desconocido la importancia del libro.

¿Qué hay más allá de los falsos muros de la realidad digital? Allí hay un país real que, superando el flagelo de la guerra, el oprobio de las masacres, continúa construyendo su realidad, legitimando otros territorios ajenos al oprobio. Porque yo vivo en un país polarizado en favor de unos u otros dueños de la guerra, donde el papel mediador del pensamiento ha desaparecido y su espacio está siendo ocupado hoy por “opinadores” cuya estrategia consiste en denunciar las masacres de los contrarios y callar las propias, lo cual ha conducido a la degradación del concepto de *derechos humanos*.

Sacudirse la pereza intelectual, la comodidad de seguir viviendo de clichés tomados como verdad única, y situarse en el cruce de disparos, poniendo de manifiesto así la necesidad de libertad para enjuiciar el horror, no parece una propuesta que vaya a tener una entusiasta acogida en ningún medio porque, además, esto ya no podría ser calificado ni siquiera como “tibieza moral”, pues precisamente aquellos valores

que definían lo que llamamos “civilidad” fue lo primero que se arrasó para justificar los desmanes, para que la ética y los códigos de honor se convirtieran en palabras vacías. La repetición incesante de las masacres y su transformación, ante la opinión pública, en simple anécdota de algo sucedido en una lejana periferia han consumado su tarea de anestesiar las conciencias. ¿A quién le interesa entonces la verdad? Desgraciada o afortunadamente, pertenezco a una generación que nació en una modernidad que cuestiona, que pregunta, que no aceptó las resplandecientes avenidas de la utopía, sino que encara la tarea de hacer lo humano a partir del mundo fragmentado de la “heterotopía”. Porque de estas contradicciones, de estas vacilaciones, pero también de estos afectos hacia quien padece la historia, nace y se plantea mi escritura.



**Darío Ruiz Gómez** (Anorí, Colombia, 1936) cursó estudios en España, donde se graduó en la Escuela Oficial de Periodismo, y realizó estudios de urbanismo y estética. En 1961 comenzó en Madrid, en la revista “Acento”, su tarea de crítico de arte y literatura. Desde 1966 fue profesor de la Facultad de Arquitectura de la Universidad Nacional, en Medellín, en las áreas de teoría e historia, hasta su retiro. Su tarea como crítico ha sido incesante, así como también la de investigador de la arquitectura y el urbanismo en el ámbito regional e internacional. Doce libros avalan su trayectoria, con un aporte crítico que ha mantenido vigente a través de sus columnas periodísticas. Ha publicado los libros de cuentos *Para que no se olvide su nombre* (1967), *La ternura que tengo para vos* (1974), *Para decirle adiós a mamá* (1985), *En tierra de paganos* (1991) y *Sobra de rosa y vino* (1999). Además de su novela *Hojas en el patio* y de varios libros de crítica literaria y arquitectura, ha publicado los poemarios *Señales en el techo de la casa* (1974), *Geografía* (1978), *A la sombra del ángel* (1990) y *La muchacha de la leyenda* (2000). Sus cuentos y poemas han sido traducidos al inglés, francés y árabe.

Fotografía: Unidad de Fotografía del BID  
Edición: Rolando Trozzi  
Diseño: Andrea Leonelli

Otras publicaciones de la Serie *Encuentros*:

- *Casas, voces y lenguas de América Latina*  
Diálogo con José Donoso, novelista chileno, autor de *Casa de Campo*.  
No. 1, marzo de 1993.
- *Cómo empezó la historia de América*  
Germán Arciniegas, periodista, historiador y diplomático colombiano.  
No. 2, abril de 1993.
- *Año internacional de los pueblos indígenas*  
Rigoberta Menchú, líder indígena guatemalteca y Premio Nóbel de la Paz en 1992.  
No. 3, octubre de 1993.
- *Narrativa paraguaya actual: dos vertientes*  
Renée Ferrer, escritora y poeta paraguaya.  
No. 4, marzo de 1994.
- *El Paraguay en sus artes plásticas*  
Annick Sanjurjo Casciero, historiadora paraguaya.  
No. 5, marzo de 1994.
- *El porvenir del drama*  
Alfonso Sastre, dramaturgo español.  
No. 6, abril de 1994.
- *Del baile popular a la danza clásica*  
Edward Villella, bailarín estadounidense, director artístico del Ballet de la Ciudad de Miami.  
No. 7, agosto de 1994.
- *Belice: una perspectiva literaria*  
Zee Edgell, novelista beliceña, autora de *Beka Lamb*.  
No. 8, setiembre de 1994.
- *El desarrollo de la escultura en la Escuela Quiteña*  
Magdalena Gallegos de Donoso, antropóloga ecuatoriana.  
No. 9, octubre de 1994.
- *Arte en contexto: estética, ambiente y función en las artes de Japón*  
Ann Yonemura, curadora norteamericana de arte japonés de las Galerías Freer y Sackler de la Institución Smithsonian.  
No. 10, marzo de 1995.
- *Hacia el fin del milenio*  
Homero Aridjis, poeta mexicano, ganador del Premio Global 500 de las Naciones Unidas.  
No. 11, setiembre de 1995.
- *Haití: una experiencia de dos culturas*  
Edwidge Danticat, novelista haitiana, autora de *Krik! Krak!*  
No. 12, diciembre de 1995.
- *Los significados del milenio*  
Bernard McGinn, teólogo norteamericano de la Universidad de Chicago.  
No. 13, enero de 1996.
- *Milenarismos andinos: originalidad y materialidad (siglos XVI - XVIII)*  
Manuel Burga, sociólogo peruano de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.  
No. 14, febrero de 1996.
- *Apocalipsis en los Andes: zonas de contacto y lucha por el poder interpretativo*  
Mary Louise Pratt, lingüista canadiense de la Universidad de Stanford.  
No. 15, marzo de 1996.

- *Cuando nos visitan los forasteros: discurso del milenio, comparación y el retorno de Quetzalcóatl.*  
David Carrasco, historiador norteamericano de la Universidad de Princeton.  
No. 16, junio de 1996.
- *El mesianismo en el Brasil: notas de un antropólogo social*  
Roberto Da Matta, antropólogo brasileño de la Universidad de Notre Dame.  
No. 17, setiembre de 1996.
- *El milenio de los pueblos: el legado de Juan y Eva Perú*  
Juan E. Corradi, sociólogo argentino de la Universidad de Nueva York.  
No. 18, noviembre de 1996.
- *Breves apuntes sobre la literatura ecuatoriana y norteamericana*  
Raúl Pérez Torres, poeta ecuatoriano.  
No. 19, marzo de 1997.
- *Sociedad y poesía: los enmantados*  
Roberto Sosa, poeta hondureño.  
No. 20, mayo de 1997.
- *La arquitectura como un proceso viviente*  
Douglas Cardinal, arquitecto canadiense del Museo Nacional del Indio Americano en Washington D.C.  
No. 21, julio de 1997.
- *Cómo se escribe una ópera: una visita tras bambalinas al taller del compositor*  
Daniel Catán, compositor mexicano de ópera, incluyendo *Florencia en el Amazonas*.  
No. 22, agosto de 1997.
- *La bienvenida mutua: transformación cultural del Caribe en el siglo XXI*  
Earl Lovelace, novelista de Trinidad y Tobago y ganador del premio de la Mancomunidad Británica para Escritores en 1997.  
No. 23, enero de 1998.
- *De vuelta del silencio*  
Albalucía Angel, novelista colombiana, pionera del posmodernismo latinoamericano.  
No. 24, abril de 1998.
- *Cómo se están transformando los Estados Unidos por efecto de la inmigración latina.*  
Roberto Suro, periodista estadounidense del *Washington Post* en Washington, D. C.  
No. 25, mayo de 1998.
- *La iconografía de la cerámica pintada del norte de los Andes*  
Felipe Cárdenas-Arroyo, arqueólogo colombiano de la Universidad de Los Andes en Bogotá.  
No. 26, julio de 1998.
- *En celebración de la extraordinaria vida de Elisabeth Samson*  
Cynthia McLeod, novelista surinamesa y autora de *El caro precio del azúcar*.  
No. 27, agosto de 1998.
- *Un país, una década*  
Salvador Garmendía, escritor venezolano, ganador del Premio Juan Rulfo y del Premio Nacional de Literatura.  
No. 28, setiembre de 1998.
- *Aspectos de creación en la novela centroamericana*  
Gloria Guardia, escritora panameña, miembro de la Academia Española en Panamá.  
No. 29, setiembre de 1998.

- *Hecho en Guyana*  
Fred D'Aguiar, novelista guyanés, ganador de los Premios Whitbread, Obras de Ficción y Malcolm X de Poesía.  
No. 30, noviembre de 1998.
- *Mentiras verdaderas sobre la creación literaria*  
Sergio Ramírez, escritor nicaragüense, Vicepresidente de su país, autor de *Margarita, está linda la mar*.  
No. 31, mayo de 1999.
- *Mito, historia y ficción en América Latina*  
Tomás Eloy Martínez, escritor argentino, autor de *Santa Evita*.  
No. 32, mayo de 1999.
- *Fundamentos culturales de la integración latinoamericana*  
Leopoldo Castedo, historiador español-chileno.  
No. 33, setiembre de 1999.
- *El Salvador y la construcción de la identidad cultural*  
Miguel Huezó Mixco, periodista y poeta salvadoreño.  
No. 34, octubre de 1999.
- *La memoria femenina en la narrativa*  
Nélida Piñón, novelista brasileña, autora de *República de los sueños*.  
No. 35, noviembre 1999.
- *Le Grand Tango: la vida y la música de Astor Piazzolla*  
María Susana Azzi, antropóloga cultural argentina y miembro del directorio de la Academia Nacional del Tango en Buenos Aires.  
No. 36, mayo de 2000.
- *El fantasma de Colón: el turismo, el arte y la identidad nacional en las Bahamas*  
Ian Gregory Strachan, profesor de inglés en la Universidad de Massachusetts en Dartmouth, y autor de la novela *God's Angry Babies*.  
No. 37, junio de 2000.
- *El arte de contar cuentos: un breve repaso a la tradición oral de las Bahamas*  
Patricia Ginton-Meicholas, presidenta fundadora de la Asociación de Estudios Culturales de las Bahamas, y ganadora de la Medalla Independence de Bodas de Plata en Literatura.  
No. 38, julio de 2000.
- *Fuentes anónimas: una charla sobre traductores y traducción*  
Eliot Weinberger, editor y traductor de Octavio Paz, y ganador del premio PEN/Kolovakos por su labor como promotor de la literatura hispánica en los Estados Unidos.  
No. 39, noviembre de 2000.
- *Trayendo el arco iris a casa: el multiculturalismo en Canadá*  
Roch Carrier, director del Consejo Canadiense para las Artes (1994-1997), y el cuarto Director de la Biblioteca Nacional de su país.  
No. 40, febrero de 2001.
- *Una luz al costado del mundo*  
Wade Davis, explorador residente de la National Geographic Society y autor de *The Serpent and the Rainbow* [La serpiente y el arco iris] y *One River* [Un río].  
No. 41, marzo de 2001.

- *Como nueces de castaña: escritoras y cantantes del Caribe de habla francesa*  
 Branda F. Berrian, profesora de la Universidad de Pittsburg y autora del libro *That's the Way It Is: African American Women in the New South Africa*. No. 42, julio de 2001.
- *El capital cultural y su impacto en el desarrollo*  
 Camilo Herrera, sociólogo colombiano; en 2000 fundó y dirige el Centro de Estudios Culturales para el Desarrollo Político, Económico y Social, en Bogotá. No. 43a, octubre de 2001.
- *La modernización, el cambio cultural y la persistencia de los valores tradicionales*  
 Basado en el artículo de Ronald Inglehart, profesor de Ciencias Políticas y director de Programa en el Instituto de Investigación Social de la Universidad de Michigan.; y Wayne E. Baker, y profesor asociado en el Instituto de Investigación Social. No. 43b, febrero de 2002.
- *Las industrias culturales en la crisis del desarrollo en América Latina*  
 Néstor García Canclini, destacado filósofo y antropólogo argentino, ganador del Premio Casa de la Américas (1981) y director del programa de Estudios Culturales Urbanos en la UNAM, Iztapalapa, México. No. 43c, abril de 2002.
- “Downtown” *Paraíso: reflexiones sobre identidad en Centroamérica*  
 Julio Escoto, novelista hondureño ganador del Premio Nacional de Literatura (1974), el Premio Gabriel Miró de España (1983) y el Premio José Cecilio del Valle de Honduras (1990). No. 44, enero de 2002.
- *El arte y los nuevos medios en Italia*  
 Maria Grazia Mattei, con notas del artista Fabrizio Plessi. La Dra. Mattei es una experta en las nuevas tecnologías de la comunicación; en 1995, fundó *MGM Digital Communication*, un estudio de investigación y desarrollo especializado en la cultura digital en la ciudad de Milán. No. 45, febrero 2002.
- *Definiendo el espacio público: la arquitectura en una época de consumo compulsivo*  
 Rafael Viñoly, arquitecto uruguayo, finalista en el concurso de diseño del nuevo “World Trade Center” y diseñador de la nueva expansión del “John F. Kennedy Center for the Performing Arts” en Washington DC. No. 46, mayo de 2003.
- *Artesanías y mercancías: las tallas oaxaqueñas en madera*  
 Michael Chibnik, profesor de Antropología de la Universidad de Iowa, conferencia basada en su libro *Crafting Tradition: The Making and Marketing of Oaxacan Wood Carving*, University of Texas Press, 2002. No. 47, mayo de 2003.

- *Educación y ciudadanía en la era global*  
Fernando Savater, filósofo y novelista español, y catedrático de Ética en la Universidad Complutense de Madrid.  
No. 48, octubre de 2003.
- *Ecología cultural en las Américas*  
Cristián Samper, Director del Museo Nacional de Historia Natural de la Institución Smithsonian en Washington DC; y ocupó el cargo de consejero científico principal en el Ministerio del Ambiente en Colombia.  
No. 49, diciembre de 2003.
- *El puesto sustantivo de la ética en el desarrollo de América Latina*  
Salomón Lerner, catedrático de filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Perú y rector de esta institución desde 1994. En 2003, le fue otorgado el Premio Nacional de Derechos Humanos “Ángel Escobar Jurado”.  
No. 50a, abril de 2004.
- *Convicciones que sabotean el progreso*  
Marcos Aguinis, Secretario de Cultura de la Nación en Argentina. Creó el Programa Nacional de Democratización de la Cultura; recibió el Premio Planeta de España y el Gran Premio de Honor por la totalidad de su obra de la Sociedad Argentina de Escritores.  
No. 50b, junio de 2004.
- *La dificultad de decir la verdad*  
Darío Ruiz Gómez, crítico de arte, desarrollo urbano y literatura. Ha publicado libros de cuentos, crítica literaria y arquitectura, y además una novela *Hojas en el patio*.  
No. 50c, octubre de 2004.
- *Hölderlin y los U'wa: una reflexión sobre la naturaleza y la cultura frente al desarrollo*  
William Ospina, ensayista, poeta y traductor. En 1992 recibió el Premio Nacional de Literatura del Instituto Colombiano de Cultura, y en 2003 le fue otorgado el Premio Casa de las Américas.  
No. 51, julio de 2004.

---

○ Versiones en inglés y en español

*La Serie Encuentros es distribuida gratuitamente a las bibliotecas municipales y universitarias de los países miembros del Banco Interamericano de Desarrollo. Las entidades interesadas en obtener la serie deberán dirigirse al Centro Cultural del BID, en Washington, D.C., a la dirección que aparece en la contratapa.*



**Banco Interamericano de Desarrollo**  
CENTRO CULTURAL DEL BID

1300 New York Avenue, N.W.  
Washington, D.C. 20577  
Estados Unidos de América

Tel: (202) 623-3774  
Fax: (202) 623-3192  
IDBCC@iadb.org  
[www.iadb.org/cultural](http://www.iadb.org/cultural)