



CÀTEDRA UNESCO D'ESTUDIS **INTERCULTURALS**
Universitat Pompeu Fabra



Francisco Fernández Buey,

Tres notas sobre civilización y barbarie.

Se publicó parcialmente en AA.VV., *Fronteras*, Debat de Barcelona VII, CCCB - Fundació Collserola, Barcelona, 2004, pp. 33-44; y luego en la revista electrónica *La insignia* (diciembre de 2005).



La cultura europea o euro-norteamericana, que dicen los antropólogos, ha pensado casi siempre, a lo largo de los siglos, los términos “civilización” y “barbarie” como una polaridad o contraposición. Los civilizados somos *nosotros* y los bárbaros son *ellos*, los otros, entendiendo por “ellos” los pueblos extranjeros, adversarios o enemigos. Así se pensó por lo general en Grecia y en Roma; así se siguió pensando durante la Edad Media europea y así ha sido también en los comienzos de la modernidad, en el momento del encuentro entre europeos y amerindios. Según esta polaridad, se supone que son rasgos de la civilización (o sea, lo que caracteriza al ser humano civilizado) la racionalidad, la medida, el orden, la instrucción, la educación, la policía (en el amplio sentido original de la palabra, que incluye la higiene), la socialidad, la civilidad, la humanidad en suma; rasgos de la barbarie serían sucesivamente, y por contraposición casi especular, la irracionalidad, la desmesura, el desorden, el despotismo, la sumisión, la crueldad, la ferocidad, el bestialismo, la falta de autocontrol y la inhumanidad.

He dicho *casi siempre* con intención de matizar; y querría subrayarlo ahora. Pues, aunque la mayoría de los textos literarios y filosóficos escritos en Grecia y Roma expresan esta polaridad, ha habido excepciones al menos desde el siglo V antes de nuestra era. Ha habido personas sensibles que se dieron cuenta de que la identificación del otro, del extranjero, con el bárbaro que reúne en sí todos los rasgos antes aludidos era una exageración. Luchando contra los estereotipos establecidos, estas personas sensibles se dieron cuenta de que tanto si se emplea el término bárbaro para designar a los que no hablan la lengua de la Hélade o la hablan mal como si se emplea para designar al extranjero que vive más allá del *limes*, en los confines del Imperio, no se puede aceptar que pueblos enteros y la totalidad de los miembros que configuran otras culturas sean bárbaros en esa acepción de feroces, crueles, irracionales, desmedidos e incapaces de auto-realizarse y de autogobernarse.

Esto es algo que vio ya con mucha claridad el cónsul y escritor romano Cornelio Tácito para el caso de los germanos, llamados en su tiempo “bárbaros del Norte”. No fue el primero en verlo, pero su testimonio es ya muy significativo. Sobre todo porque relativiza aquella concepción heredada de la polaridad entre civilización y barbarie, introduciendo la sospecha sobre el valor moral de la misma:

Nadie ríe allí [entre los germanos] los vicios; y al corromper o ser corrompido no se llama allí [como entre nosotros] vivir con los tiempos.

Lo que equivale a decir: No todo es barbarie (o sea, crueldad, ferocidad, inhumanidad) entre los bárbaros (o sea, entre quienes viven en el límite de nuestras fronteras).

A medida que se va configurando lo que para abreviar llamamos civilización europea, con el Humanismo y el Renacimiento, y precisamente por el cruce entre la cultura greco-romana y la cultura cristiana, pero también porque empiezan a ser conocidas mejor las culturas de Oriente, el término bárbaro cobra una significación tan amplia, y adquiere tales connotaciones, que empieza a hacerse casi metafórico.



Entre 1400 y 1600 por barbarie y por bárbaros se ha entendido en Europa cosas tan distintas que es difícil seguir manteniendo ya una significación unívoca. Según los textos que manejen, *bárbaros* pueden ser el conjunto de los habitantes que los mapas antiguos llamaban Barbaria (todo lo que está al sur del Mediterráneo), los indios americanos o algunos de los más cultos personajes de la época a los que se quiere insultar. Así por ejemplo, algunos escritores cultos contemporáneos han llamado *bárbaro* nada menos que a Erasmo de Róterdam; el propio Erasmo ha llamado *bárbaros* a los monjes y escolásticos de su época que no sabían griego o hablaban un latín macarrónico; y Francesco Guicciardini, uno de los padres de la historiografía moderna, ha llamado *bárbaros* hasta a los catedráticos de la Universidad de Salamanca, que, según él, sabían poco latín.

De manera que si hubiera que hacer una clasificación de las acepciones que los europeos civilizados de esa época daban a la palabra bárbaro nos encontraríamos por lo menos con las siguientes:

Bárbaros (en un sentido racial o étnico) son los indios de América;
bárbaros (en la acepción religiosa de la palabra) son los paganos, no cristianos:

bárbaros son los escolásticos, monjes y muchas de las personas pertenecientes al clero regular (por antiguos e incultos, porque balbucean un latín deteriorado o pervertido);

bárbaros son los no-italianos (hogar clásico del Renacimiento);

bárbaros son los rústicos de la propia cultura (por zafios y bestiales).

En cierto modo, en esa época empieza en Europa la disolución del viejo concepto greco-romano y cristiano de barbarie. Pues se puede decir que la manera de disolver un concepto es emplear la palabra con que se alude al mismo con acepciones muy diferentes.

Ha sido en el siglo XVI, a partir del descubrimiento y la colonización de América por los europeos, cuando la polaridad entre civilizados y bárbaros más se ha afirmado y, simultáneamente, cuando más problemas ha suscitado. Esto puede parecer una paradoja, pero es una paradoja explicable. Rechazando la opinión de la mayoría de sus contemporáneos, algunos de ellos humanistas con buena formación clásica, Bartolomé de las Casas suscitó, a mediados del siglo, una controversia sobre barbarie y civilización que quedaría en los anales de la historia. O, por mejor decir: como un cabo suelto en los anales de la historia¹.

Lo más interesante del pensamiento lascasiano para este asunto nuestro es precisamente su distinción y sus matices sobre el concepto de barbarie, que incluye: a los hombres crueles, inhumanos y fieros; a los que no hablan nuestro idioma (y, por tanto, están faltos de letras y de erudición); a los seres humanos que tienen pésimo instinto congénito y que precisamente por eso son crueles, feroces, estúpidos, ajenos a la razón, incapaces de gobernarse a si mismos; y a los no cristianos. Para Las Casas, bárbaros en sentido propio (o sea, que son siempre bárbaros en cualquier

¹ Jean-Claude Carrière ha escrito un excelente guión para una película magníficamente interpretada por Jean-Pierre Marielle y Jean-Louis Trintignant a propósito de este cabo suelto: *La controverse de Valladolid* (1992).



circunstancia) son los del “pésimo instinto congénito”; a los demás se atribuye barbarie por extensión o circunstancialmente y entre ellos habrá que contar a muchos de *los nuestros*, representantes, por otra parte, de la cultura cristiana de la época. Este punto de vista, que admite ya cierto relativismo cultural, ha sido perfilado, precisado y sobrealzado por Michael de Montaigne en sus *Ensayos*. Y por esa vía la cultura europea ha pasado del *no todo es bárbaro entre los bárbaros* al *también hay bárbaros entre nosotros* (a veces en mayor medida que entre aquellos a los que acostumbramos a llamar bárbaros).

Desde entonces, o sea, desde el siglo XVII, la cultura europea ha vivido con el alma dividida. Al menos en lo que, para abreviar y aunque suene a redundancia, podríamos denominar sus sectores cultos o civilizados. La experiencia vivida durante las largas guerras de religión que asolaron Europa durante un siglo proporcionó motivos de mucho peso para confirmar que, efectivamente, la polaridad tradicional entre civilizados (nosotros mismos) y bárbaros (amerindios, africanos y orientales en general) no podía mantenerse. Hubo entonces en Europa demasiada crueldad, brutalidad, bestialidad e inhumanidad entre quienes se llamaban a sí mismo civilizados como para seguir pensado como habían pensado la mayoría de los griegos, de los romanos y de las gentes romanizadas.

Esta división del alma es parte de lo que se suele llamar conciencia histórica de los europeos. Y se podría caracterizar así: de un lado, autosatisfacción por las conquistas civilizatorias (incluyendo en esas conquistas la ciencia moderna y sus aplicaciones tecnológicas); de otro lado, conciencia desventurada o desgraciada por los males que han conllevado las conquistas civilizatorias, a saber: genocidios y etnocidios vinculados a la colonización de los otros, de las otras culturas (de las que se duda ya que fueran tan bárbaras como se había dicho o de las que se piensa que no eran bárbaras en sentido propio).

Un ejemplo, entre los muchos, de esta división del alma de la cultura europea, ya en el siglo XIX, es el ilustrado-romántico-dialéctico Karl Marx, quien ha escrito casi simultáneamente, por una parte, que la civilización europea estaba ilustrando, sacando de la barbarie, a los pueblos “sin historia” (en América y Asia), de manera que, a pesar de los desmanes de la colonización, no hay mal que por bien no venga, y, por otra, viendo la explotación y la opresión que representaba el capitalismo industrial, que la barbarie reaparece una vez más, engendrada esta vez en el propio seno de la civilización. Marx ha llamado a esto último “barbarie leprosa” y a la barbarie misma “lepra de la civilización”.

La historia del imperialismo y de las colonizaciones, que incluye el tráfico de esclavos por personas que se consideraban a sí mismas cultas y civilizadas, ha reforzado este doble sentimiento, esta división del alma del ser humano europeo. Esto es algo que está muy bien visto, con ópticas diferentes pero complementarias (jugando con el misterio o con la alegoría) en *El corazón de las tinieblas* de Conrad y en *El vizconde demediado* de Italo Calvino. La *demediación* del europeo culto es la forma simbólica propia de la conciencia desgraciada, la forma europea equivalente a lo que algunos amerindios habían llamado estar *nepantla* (divididos o en medio).

Al llegar aquí querría hacer una pausa para que no se me interprete mal. Esta historia que estoy hilvanando es la historia de lo mejor (o de lo que me parece lo bueno de la cultura europea). No pretende ser la historia de la cultura europea en



sentido antropológico sino de su civilización. Soy consciente de que, en lo esencial, el viejo prejuicio sobre el otro, sobre las otras culturas, se ha seguido manteniendo hasta nuestro días, vinculado a diferentes formas de racismo y xenofobia, de identificación del otro (del extraño, del extranjero) con la crueldad, la brutalidad y la ferocidad. Pero, dicho eso, para que nadie se llame a engaño, prefiero seguir con la historia de lo mejor. Y esa historia continuaría, ya en el siglo XX, con la resolución de la duda acerca de los bárbaros que se instaló en la cultura europea con el reconocimiento de la diversidad y del relativismo cultural.

II

La resolución de la duda sobre la polaridad entre bárbaros y civilizados dice: *Ya no hay bárbaros* (en el sentido antiguo de la palabra). Y de paso sugiere, auto-irónicamente, que tal reconocimiento nos deja, a los europeos que nos hemos amamantado de la cultura grecolatina y cristiana, ante la perplejidad, sin saber cómo entendernos a nosotros mismos al haber perdido aquel adversario bárbaro que construimos. Uno de los ejemplos más hermosos y sugestivos de esa reflexión es el poema neo-griego de Constantino Kavafis que lleva por título precisamente *Esperando a los bárbaros*. El poema acaba así ²:

¿Por qué ha empezado de improviso esa intranquilidad
y esa confusión? (Los rostros se han tornado todos graves.)
¿Por qué se han vaciado tan deprisa las calles y las plazas
y todos regresan a sus casas tan cabizbajos?

Porque se ha hecho de noche sin que lleguen los bárbaros
y algunos que han venido de la frontera
van diciendo que ya no existen bárbaros.
Y ahora, ¿qué será de nosotros sin bárbaros?
Esta gente eran de algún modo una solución.

Hay una diferencia de nota entre la vieja observación de que *nadie ríe allí los vicios* o la constatación de que entre los bárbaros no se llama *vivir con los tiempos al corromper o ser corrompido* y esta pregunta, ya muy siglo XX, acerca de qué será de nuestra civilización sin bárbaros (exteriores), que se contesta, además, con la sugerencia de que tal vez los bárbaros eran una solución para nosotros, los civilizados. La diferencia está en que ahora se sugiere que civilización y barbarie no constituyen una polaridad sino que son complementarias. O por lo menos que así ha sido a lo largo de la historia escrita de la humanidad.

A este respecto es ilustrativo el hecho de que el título y la ironía final de Kavafis hayan aparecido tantas veces, a lo largo del siglo XX, en ensayos, narraciones y artículos dedicados al estudio de la historia y del futuro de Europa, al encuentro o al encontronazo entre culturas que se adivina en las grandes migraciones contemporáneas y al análisis crítico de las nuevas guerras. Cuando hace diez años

² Sigo la traducción de Carles Miralles.



estaba preparando yo un ensayo sobre la barbarie³ encontré seis o siete escritos con el título de *Esperando a los bárbaros*. Hoy, ante las reflexiones que han suscitado las guerras habidas desde entonces, y con la ayuda de los buscadores más conocidos, es posible encontrar en Internet muchos más escritos con ese mismo título. Pero para no demorarme en esto me referiré aquí sólo a uno: la narración alegórica escrita en 1980 por el último premio Nobel de literatura, J.M. Coetzee⁴.

En una época indeterminada y en los confines del Imperio, donde comienza el desierto que parece impenetrable, se encuentra un pueblo fortificado y dotado de guarnición militar. Allí dirige la administración civil un magistrado, que será el protagonista del relato. También él parece esperar a los bárbaros que habitan más allá de la frontera. Mientras espera, entre rumores sobre las actividades de los bárbaros, su existencia transcurre de una forma relativamente plácida. Por él nos enteramos de que los llamados bárbaros son pobres gentes cuyo único contacto con la civilización es el comercio, muy poco favorable, por cierto, de sus escasos productos artesanos. El magistrado, además de dedicar su tiempo a despachar asuntos administrativos de trámite, se dedica a desenterrar antiguas ruinas de la civilización que han quedado sepultadas bajo las arenas del desierto. Tiene una idea distante de aquello que sus conciudadanos llaman civilización y barbarie, pero dice hacer su trabajo administrativo con una convicción, a saber: oponerse a la civilización cuando ésta implica la corrupción de las virtudes de los bárbaros y la creación de pueblos dependientes.

Como los militares con quien ha de convivir en su civilización se comportan brutalmente con los bárbaros que tienen la desgracia de caer en sus manos, el magistrado nos confiesa que desea que los bárbaros se alcen para "darnos una lección" y para que aprendamos a "respetarnos a nosotros mismos". Él no es un héroe ni pretende serlo. Incluso se pregunta si la indignación que le produce la forma que tiene el Imperio de comportarse con los bárbaros no será sólo displicente indiferencia y amor por la comodidad: displicencia de viejo civilizado que preferiría no ver perturbada su tranquilidad en los años de vejez que le quedan por vivir en la frontera. Pero la perturbación está ahí. Y la perturbación viene con la experiencia directa de la tortura. El magistrado no hace inicialmente gran cosa en contra y cavila mucho. Pero cuando encuentra a una joven bárbara, que ha quedado ciega y medio coja a consecuencia de las brutalidades sufridas, la acoge en su casa, mantiene con ella una peculiar relación y, al llegar la estación propicia, emprende una larga y dura expedición, a través de pantanos y desiertos, para llevar a la otra con los suyos, al otro lado de la frontera. Las páginas que cuentan esta historia son literariamente lo mejor del relato de Coetzee. Y son también el inicio de una reflexión moral sobre *la flor negra de la civilización* y sobre la dignidad humana. Pues pronto el mismo magistrado, a su regreso de la expedición, será víctima de los torturadores que le acusan de connivencia con los bárbaros.

El magistrado, que ha conocido la flor negra de la civilización y ha sufrido ya la tortura en las propias carnes, no se transforma por ello en un rebelde camusiano, pero tampoco es el valeroso soldado Schwejk (ni el de Hasek en la primera guerra mundial, ni el de Brecht en la segunda). Él es un hombre viejo y culto que no acepta la

³ *La barbarie: de ellos y de los nuestros*. Editorial Paidós, Barcelona, 1995.

⁴ J.M. Coetzee, *Esperando a los bárbaros* (1980). Alfaguara, Madrid, 1989 (Debolsillo, 2003).



transformación de la civilización en barbarie propiamente dicha, porque da importancia a las ruinas del pasado y ama lo que puede llegar a saberse a través de ellas. Se sabe solo entre los suyos, pero no declama sobre la soledad; sólo piensa, al disentir de los de la propia cultura, en que si un día, en un futuro lejano, la gente se interesa por saber en qué forma se vivió entre en la frontera, entre civilización y barbarie, quede una huella reveladora de que en un destacamento extremo del Imperio hubo un hombre *que no tenía corazón de bárbaro*.

También el relato de Coetzee, a medida que avanza, va destruyendo la vieja polaridad entre civilización y barbarie. La forma de disolución de la vieja polaridad, en este caso, es la reafirmación de la dignidad humana a través de la humildad. El humanismo de siempre, en una palabra. Un humanismo que se sabe, a su vez, viejo y gastado, pero todavía necesario: "¿Qué represento yo –reflexiona el magistrado– aparte de un código de conducta caballeresca para con los prisioneros enemigos y a qué me opongo si no a la nueva ciencia de la degradación que mata a gentes arrodilladas y confusas, y las avergüenza en público?".

¿Y qué decir de aquellas gentes, los bárbaros, que, según los versos de Kavafis, tal vez eran una solución y que ahora, a diferencia de lo que ocurría en el poema neo-griego, acaban llegando, sí, como en la historia misma en la que el relato se inspira, al destacamento fronterizo del Imperio? Eso habrá que interpretarlo, se nos sugiere, tratando de descifrar lo que pone en las pobres tiras de madera blanca que portan los bárbaros. O sea, no por lo que nosotros decimos de ellos, sino por lo que quieren decir sus inscripciones. El magistrado, que algo sabe de descifrar antigüedades, ve en alguna de estas inscripciones el carácter para nosotros emblemáticamente bárbaro: *guerra*. Pero se trata de una inscripción polisémica, de un trazo escrito que se puede leer o interpretar de varias maneras, según la posición en que se contemple. Ese trazo puede querer decir, en la posición habitual que adoptamos nosotros al leer, *venganza*; pero, si se invierte la tira blanca, el mismo trazo puede querer decir *justicia*. No hay manera, por tanto, de saber qué significado se le quiso dar. Y ya esto es, para el magistrado de Coetzee, un "ejemplo de la astucia de los bárbaros". En cambio, lo que sí se puede saber es que el Imperio ha creado el tiempo de la historia, aunque de una historia que no se basa ya en el tiempo periódico del ciclo de las estaciones, sino en el tiempo desigual de la ascensión y de la caída, en el tiempo de la catástrofe.

Siendo J.M. Coetzee un autor surafricano y teniendo en cuenta la fecha en que la novela está escrita, es una obviedad para la crítica identificar la alegoría del libro con una denuncia de la situación política de su país durante los años del *apartheid*. Pero más allá de esta obviedad, en *Waitings for the barbarians* hay más cosas, cosas que el tono misterioso y la forma alegórica, como en Kavafis, resaltan ahora, precisamente con el tiempo transcurrido y la superación de aquel *apartheid*: el retorno de la noción de Imperio, la reflexión sobre los civilizados bárbaros y la tortura, el hecho mismo de que el protagonista, que ha narrado en primera persona, sea un magistrado, y además un magistrado con conciencia histórica que tiene trato con las ruinas de la historia.



III

El protagonista de *Waiting for the barbarians* –decía– es un magistrado con conciencia histórica que tiene trato con las ruinas de la historia. Ya esto último, la conciencia histórica y el trato con las ruinas de la historia, parece remitir a una de las grandes premoniciones del siglo XX sobre la dialéctica entre barbarie y civilización, la de Walter Benjamin: *No hay documento de civilización que no sea al mismo tiempo documento de la barbarie*.

Una afirmación como esta, que todavía podía suscitar perplejidad cuando fue escrita por primera vez, a mediados de la década de los treinta del siglo XX, pasó a ser parte de la conciencia histórica europea después de la segunda guerra mundial, después de Auschwitz, después del GULAG, después de los bombardeos sobre Hiroshima y Nagasaki. Esto se puede apreciar por el eco que ha llegado a alcanzar *La dialéctica de la ilustración*, de Adorno y Horkheimer, donde se constata la tendencia de la razón instrumental a convertirse en locura asesina, se denuncia la *luminosidad helada* de la razón proyectista que lleva en su seno la simiente de la barbarie y se esboza la noción paradójica de *progreso regresivo*. La misma cosa se puede apreciar también en las obras de Günther Anders, de Hannah Arendt, de Primo Levi y de tantos otros. Así que la pregunta entonces es precisamente qué queda del viejo concepto de barbarie en este *progreso regresivo* en el que las fuerzas de producción de lo constructivo se transforman en fuerzas destructivas.

Puesto que *progreso regresivo* es un oxímoron llamativo, no son pocas las personas que se han preguntado en la segunda mitad del siglo XX en qué sentido preciso puede hablarse de regresión de la civilización cuando por civilización se alude a la cultura euro-norteamericana. La respuesta, claro está, es: en un sentido moral. Lo que enlaza la vieja barbarie como crueldad y ferocidad, atribuida al otro de la antigüedad, con la nueva barbarie presentemente percibida entre nosotros, lo que permite calificar de regresiva a la civilización, hablando con propiedad, es sobre todo la permanencia, y hasta la ampliación, de aquel rasgo subrayado por el magistrado de Coetzee en el destacamento del Imperio: la tortura. Esta identificación del progreso regresivo del siglo XX con la persistencia de la práctica de la tortura ha sido puesta de manifiesto, justamente al tratar de civilización y barbarie, por Eric Hobsbawm y por Michael Löwy.

La última corrección manifiesta del uso tradicional de los términos *civilización* y *barbarie* en la cultura euro-norteamericana procede de los llamados estudios culturales y poscoloniales y de esa otra historia del mundo que nos llega desde la India con el nombre de historia de los subalternos. Más allá de las exageraciones conceptuales que casi siempre anidan en las disciplinas que buscan su institucionalización académica, esta corriente del pensamiento contemporáneo ha ayudado a poner las cosas en su sitio, a que también nosotros, euro-norteamericanos, hablemos con propiedad cuando hablamos de culturas, encuentros y choques entre culturas.

En relación con estos estudios (aunque a veces pensando independientemente de su institucionalización académica o dialogando con ellos) autores como Ranahit Guha, Edward Said, Tzvetan Todorov, Amin Maalouf, Amartya Sen, Eric J.



Hobsbawm, Tayyeb Saleh, Tahar Ben Jelloun, Fátima Mernisi, Michael Löwy, Juan Goytisolo, Sami Nair y otros muchos han confirmado en estos últimos años que lo que hoy llamamos barbarie es parte de la civilización y que el dicho de Walter Benjamin puede ser ilustrado abundantemente no sólo a través de la historia sino también en el presente. Desde esa perspectiva, lo acontecido en el mundo entre el 11 de septiembre de 2001 y el momento actual sugiere que no nos encontramos, como dicen algunos ideólogos, en una guerra de civilizaciones (moderna una y antimoderna la otra) sino más bien en una guerra entre *barbaries civilizadas*, en la que se superponen constantemente lo premoderno, lo moderno y lo posmoderno. La forma en que se produjo el atentado contra las Torres Gemelas de Nueva York es un ejemplo; los bombardeos de Bagdad y la infamia de Guantánamo su ratificación.

Tiene interés observar que la mayoría de los autores que acabo de mencionar, si no todos, se han formado juntando y fundiendo culturas o civilizaciones enfrentadas a lo largo de la historia por motivos religiosos, geoestratégicos o, más frecuentemente, derivados de los distintos procesos coloniales. Y lo que es más importante: son personas que en sus declaraciones públicas han llamado reiteradamente la atención sobre su hibridez, su mestizaje, su pertenencia a dos o más culturas. Son, por tanto, escritores fronterizos y pensadores de la frontera. Pensadores singulares, como todo pensador lo es, pero al mismo tiempo representativos de muchas gentes que en las últimas décadas se han visto obligadas a emigrar del este al oeste de Europa, de Oriente a Estados Unidos de Norteamérica o al Reino Unido, de África a Francia o Inglaterra, de América al sur de Europa, etc.

De ellos la cultura euro-norteamericana ha ido aprendiendo que también América tuvo su reflexión, desde Domingo Faustino Sarmiento, sobre la polaridad entre civilización y barbarie; que hay otra forma de ver lo que aquí hemos llamado cruzadas; que hubo interesantísimos heterodoxos en la forma de entender la colonización de América; que Oriente no es lo que hemos llamado en Europa orientalismo; que el camino al corazón de las tinieblas también puede hacerse invirtiendo el recorrido; y que los entrecruzamientos culturales y el análisis contrapuntístico de las manifestaciones literarias tienen tanta importancia como los tópicos y los estereotipos establecidos. Este pensamiento fronterizo ha hecho cambiar la significación dominante, moderna, del término *frontera* para volver, por así decirlo, a la idea del *limes* móvil, en el que las identidades no están dadas de una vez para siempre y el concepto de civilización se abre a los préstamos culturales.

Leyendo a los exponentes de este pensamiento fronterizo podría decirse que el viejo *nepantlismo* (el estar en medio, indefinidos), que nació en los orígenes de la modernidad como expresión trágica de la pérdida, se hace ahora, al final de la modernidad, ilustrado o neo-ilustrado con la conciencia de que la mezcla, la hibridez y la interculturalidad son valores positivos. Tal vez porque a diferencia del viejo concepto trágico del *nepantlismo*, que nació del sentimiento por la muerte de los dioses indígenas, este concepto neo-ilustrado del estar-en-medio da ya por supuesto que todos los dioses han muerto, no sólo los de los indígenas. Ocurre, pues, que el Natán neo-ilustrado, a diferencia del otro, del Natán del ilustrado Lessing, que se inspiraba en una excepción medieval del encuentro entre culturas y en la leyenda que nació de esa excepción, nos llega ahora, repensado, de entre los descendientes híbridos de las culturas que los europeos colonizaron en otros tiempos. Con la



particularidad de que este nuevo Natán no es ya un cosmopolita a la antigua, sino que, apreciando el viejo cosmopolitismo, sabe criticar simultáneamente el fundamentalismo o esencialismo de las varias culturas que considera como propias.

Este pensamiento fronterizo tiene que ser doblemente apreciado por su ecuanimidad en otro momento malo de la historia, el que arranca de los bárbaros atentados contra las Torres Gemelas de Nueva York, se prolonga con los no menos bárbaros bombardeos de las principales ciudades de Afganistán, con el escándalo de Guantánamo y con la ignominiosa invasión "preventiva" de Irak. Pues, como he dicho en otro lugar, el encadenamiento de tales acontecimientos parece estar anunciando rosario de la aurora de lo que fue la razón laica ilustrada. Ante hechos como los mencionados no son pocos los intelectuales de esta parte del mundo que están exagerando, hasta su retorsión, la crítica de la ilustración y del progreso que había en Walter Benjamin y en los principales exponentes de la Escuela de Frankfurt. Como si, a partir de esta crítica, y por retorsión de la misma, hubiera que aceptar ahora la justificación implícita (ya sea por esteticismo, ya por amoralismo) de la barbarie del otro *precisamente por ser otro*, o sea, lo directamente opuesto a la barbarización de nuestra civilización. Así han sonado a oídos sensibles algunas declaraciones de Stockhausen y de Baudrillard, por ejemplo, a propósito de los atentados del 11 de septiembre del 2001.

Estaríamos, si no estoy equivocado, ante un caso más de retorsión de una idea buena, que se acuñó con intención moral y que, sin embargo, acaba conduciendo al lado contrario de aquel al que quería ir quien la formuló. Pues una cosa es que, después de haber demolido la construcción polar eurocentrista sobre civilizados y bárbaros, se concluya en la razonable afirmación de que también hay bárbaros entre los nuestros, o en la igualmente razonable afirmación de que, en el fondo, éstos son más bárbaros en sentido propio que los llamados bárbaros, y otra cosa, muy distinta, acabar, desde ahí, excusando la barbarie (ya no imputada sino real) de los otros, como si ésta fuera la mano ejecutora solicitada por una civilización, la nuestra, que es ella misma bárbara. Esto último equivaldría a decir (y a veces se ha dicho de la manera más explícita) que los otros bárbaros vienen en ayuda de una civilización que, por su propia dinámica, quiere suicidarse.

Ocurre entonces como si el malestar que produce la propia civilización (al que ya se refirió Freud) en quienes son parte de ella pero no aceptan su mentira quisiera convertir la alegoría de Kavafis en realidad deseada pero al mismo tiempo tergiversada. Para los misteriosos personajes del poema de Kavafis que esperan a los bárbaros, éstos, que no llegan, eran tal vez "una solución", pero tal cosa está dicha, irónicamente, después de constatar que no llegaron; en cambio, para algunos de los críticos contemporáneos de la razón ilustrada y de la civilización euro-americana parece, a veces, que la barbarie del otro (ya no imputada, es decir, no ideológicamente construida, sino real, manifiesta en los hechos) deje de serlo precisamente porque proviene de aquellos cuya cultura es calificada de bárbara por los amos del mundo. Una actitud así, como ha recordado Jean-François Mattéi, había vislumbrado ya J.J. Rousseau al denunciar en su época cierto cosmopolitismo exagerado: "Esa filosofía ama a los tártaros para ser dispensada de amar a sus vecinos" (*Émile*, I. I, O.C., París, Gallimard, 1969, vol.IV, pág. 249).



Pues bien: algo parecido pasa ahora también, y en los mismos ambientes, con el uso del término *terrorismo* habitualmente asociado a la barbarie. Es cierto que hay un uso ideológico e instrumental del término entre los mandamases e ideólogos de la cultura europeo-occidental, que, ya para empezar, ignoran esa otra cara del terrorismo que es el terrorismo de estado. Y es sano denunciar este uso ideológico desde un punto de vista ético-político. Pero dicho esto y hecha la denuncia, queda el hecho de que el terrorismo no es sólo una palabra: es una realidad, dolorosamente sufrida por personas concretas, de carne y hueso. El terror y el terrorismo no dejan de existir porque observemos que su realidad no coincide con aquello que denota la palabra ideológica que emplean los que mandan, ni deja de ser una realidad porque otros llamen al mismo hecho lucha armada o resistencia. Más allá de los usos instrumentales de la palabra, y una vez hecha la crítica de la instrumentalización, es posible acordar, por análisis y argumentación racional, lo que significan, al menos para todos los que hablan una misma lengua (o saben traducir elementalmente de otras), "terror" y "terrorismo". Este significado es independiente del color ideológico o político de quienes practiquen el terror o el terrorismo. Una cosa es la crítica del discurso y otra negarse a aceptar lo que dicen los diccionarios. Lo que dicen los diccionarios sobre "terror" y "terrorismo" puede y debe ser corregido por la crítica del discurso, obviamente, pero no hasta el punto de que haya que aceptar la inversión completa del sentido de las palabras, que es lo que se acaba haciendo a veces por el malestar que produce la ideologización de la civilización que se considera propia.

Como se ha visto, la barbarie en sentido propio es hija de la civilización. Pero la civilización en sentido propio, no reducida a cultura en su acepción antropológica, es un proceso siempre abierto, es ilustración. Y siendo así, lo que habría que hacer en este mundo globalizado es, como viene diciendo Edgar Morin, generar una *simbiosis de las civilizaciones* históricas frente al choque entre barbaries que los ideólogos del Imperio llaman "choque de civilizaciones". Si el europeísmo aspira a ser algo sustantivamente distinto de la teología política que practican los *hegemones* del Imperio en los Estados Unidos de Norteamérica, entonces lo que nos han enseñado sobre civilización y barbarie los escritores y pensadores fronterizos debería quedar reflejado e integrado en el actual proyecto de Constitución europea. Por desgracia, y como es bien sabido, hasta ahora no ha sido así y no parece que las autoridades de la Unión europea tengan particular interés en que eso se discuta. Al contrario: parece como si, una vez comprobado que los antiguos bárbaros no llegan, siguiéramos buscando bárbaros donde no los hay y haciendo guerras preventivas por no querer aceptar que, en efecto, el mismo signo con el que los llamados "bárbaros" exigen *venganza*, visto desde el otro lado, con los ojos del magistrado de Coetzee, que no es un héroe pero pretende ser ecuánime, quiere decir *justicia*.

