

## ¿Monocultura? ¿Incultura? (Perspectivas del tercer milenio)\*

*Gérard Granel*  
*Université de Toulouse*

Desembarasémonos primero de la cuestión, aparentemente incómoda, de la datación.

Sin duda es un procedimiento arbitrario ubicar nuestras interrogantes filosóficas bajo la invocación del año 2000, como si algo esencial —o, cuando menos, muy importante— debiera sobrevenir en la historia por el solo hecho de que el calendario cambie de milenio. ¿Cambia la cuestión si, en vez de contar por miles, contamos por cientos, y preferimos hablar entonces del tránsito al siglo veintiuno? Tal vez estaríamos dispuestos a admitirlo, en la medida en que nuestras clasificaciones literarias, científicas, políticas —léase “culturales” en un sentido amplio— nos han acostumbrado, por ejemplo, a tomar en serio la diferencia entre los siglos XVII y XVIII, o aun aquella entre los siglos XIX y XX. Algo, en efecto, corresponde claramente a estos cambios de datación, y conduce también a ver en ellos cesuras efectivas de la historia: al triunfo del absolutismo monárquico y del catolicismo como religión del Estado bajo Luis XIV, sucede en el siglo siguiente la edad del desarrollo de las ciencias modernas y del

---

\* Ponencia presentada en el marco de la conferencia internacional “En el Umbral del Milenio”, Lima, abril de 1998.

espíritu crítico, hasta la novedad histórico-política que constituye la Revolución Francesa. Y la fractura no es menor entre el siglo que marca el desarrollo industrial y el reinado del Capital, por un lado, y el que se inaugura con las masacres de la guerra de 1914-1918, por el otro, período en el cual la confianza en el progreso y en la riqueza desaparecerá de una vez por todas.

Sin embargo, es fácil ver que la coincidencia entre los cambios históricos y la sucesión de los siglos es enteramente fortuita. Esto es lo que desde ya sugiere el carácter particularmente aproximativo de la coincidencia misma, puesto que Galileo y Descartes, por ejemplo, uno pese al auto de fe de sus escritos y el otro pese a la coacción del exilio, sientan desde el inicio del siglo XVII las bases de la ciencia y de la filosofía que triunfarán en el siglo siguiente; o puesto que la Revolución Americana (1776) precede en trece años a la que explotará en Francia y en veinticuatro años al inicio del siglo XIX, el cual no finalizará propiamente sino unos quince años después de pasado su límite en el calendario. De modo semejante, parecería bastante justificado datar el fin de nuestro propio siglo en función de la caída de los regímenes de los países del Este, cosa que nos situaría ya (a pesar nuestro), desde hace una buena decena de años, *en el siglo XXI*, es decir, en este tercer milenio cuya llegada pretendemos saludar ingenuamente ;con año y medio de anticipación!

Pero hay algo peor. Se trate de siglos o de milenios, nuestra contabilidad se inicia con el nacimiento de Cristo. Ahora bien, no se ve cuál puede ser la importancia historial de este evento, que sobrevino bajo el reino de Tiberio en una lejana provincia del Imperio, y que pasó totalmente desapercibido. Habría permanecido así, por lo demás, si el cristianismo hubiese seguido siendo la simple secta disidente del judaísmo que era en sus orígenes. La famosa inscripción que el gobernador romano Poncio Pilato ordenó colocar sobre la cruz (*I.N.R.I., Iesus Nazareus Rex Iudaeorum*) muestra claramente cómo el poder romano englobaba en el mismo escarnio a la tradición judía y a su avatar crístico. Y, de hecho, fue necesaria la extensión mítica de la ciudadanía romana a todos los pueblos del contorno mediterráneo (recuérdese el famoso "civis romanus sum" de San Pablo), y luego la decadencia del Imperio bajo la embestida de los bárbaros, para que la fe cristiana, diseminada inicialmente entre los esclavos, ganara poco a

poco todos los niveles de la sociedad, sociedad dentro de la cual jugó un papel de consolación individual y de sustitución política que acabó por entregarle, con Constantino, al *Imperium* mismo. Una promoción histórica como ésta no basta, sin embargo, para despojar al cristianismo de su completa insignificancia historial.

Pero sin duda conviene, antes de ir más lejos, recordar brevemente en qué consiste la diferencia entre lo histórico y lo historial. Se sabe, desde luego, que el neologismo “historial”, ya empleado aquí un par de veces, traduce el *geschichtlich* alemán en el sentido en que Heidegger lo concibe: precisamente en su oposición al simple *historisch*. Tal vez no sea inútil, sin embargo, hacer que nuestra memoria abarrotada recuerde en qué consiste este “bien conocido”. El *Geschehen* (el advenir), del cual se trata en el *geschichtlich* heideggeriano, es el advenir del Ser, no en general, no vagamente, sino cada vez de un modo nuevo y perfectamente determinado, es decir, como un cierto *sentido* del Ser. Este sentido, y sólo él, hace *época* en sentido pleno. Ha de entenderse por él la unidad de una determinación nueva del mundo y de una comprensión igualmente nueva del ser-hombre. Todo saber, toda práctica, toda acción y todo arte reciben de él su forma, enteramente inédita.

Tal vez ustedes se sientan por completo dispuestos a admitir, o cuando menos a considerar, esta hipótesis heideggeriana de una epocalidad ontológica, más profunda que la simple diversidad histórica de los “hechos”, cuya “lectura” en sentido fuerte permite. Pero me sorprendería mucho que no retrocediesen de horror frente a la consecuencia que con todo implica —a saber, que no hay historialidad (pese a todas las crónicas, siempre posibles) para las humanidades que no se inscriben en la historia del Ser. Es decir, para la inmensa mayoría de los pueblos y culturas que la historia simplemente histórica descubre, cataloga y trata de describir, o incluso de “explicar”, en una perspectiva temporal igualmente inmensa.

Precisemos lo anterior. No es mi propósito sostener que alguna vez han existido humanidades simplemente “naturales”, como Husserl dice, en las cuales la “razón”, que nos separa de los animales, habría permanecido simplemente “latente”, mientras que la “humanidad europea” (como él la llama), que caló entre los griegos y halló un nuevo impulso con la refundación moderna de las artes y las ciencias, ten-

dría el valor, evidentemente superior, de una existencia consciente y explícita en el “Espíritu”. En efecto, es necesario admitir, por un lado, que ninguna humanidad ha existido jamás en un modo “natural”: todas, por el contrario, han desplegado plenamente las estructuras existenciales características del *Dasein*, que jamás vienen dadas en naturaleza alguna. Basta recordar aquí las lecciones de Mauss, de Malinowski, de Lévi-Strauss, para verse obligado a reconocer que, a través de todas las diferencias en el gran relato fundador que ninguna humanidad ha dejado de imaginar —a fin de que *haya* un mundo—, sea en la construcción de sus lenguas o en la organización de sus prácticas sociales (el parentesco, el funcionamiento “económico”, etc.), todas ellas han existido en el “Espíritu”, y no de forma “latente” sino perfectamente “patente”. Por otro lado, la progresiva puesta en marcha de lo que llamamos Modernidad, iniciada con el Renacimiento y desplegada, por no decir desencadenada, en la actualidad, no es de ningún modo el resultado de una Subjetividad racional que se sabe y se quiere como tal: por el contrario, incluso este Archifemenómeno es la surrección de un “sentido del Ser”, *quien* se da una humanidad (y no *que* se da una humanidad) —esta vez, la “nuestra”. De modo que nosotros también somos unos primitivos de la existencia.

Parece entonces que la pretensión de historialidad, aplicada hace un momento para nosotros mismos (“hijos de los griegos”, como los griegos mismos se llamaban), y en la cual vemos un destino único a lo largo de toda la historia de las civilizaciones, es imposible de defender y, en principio, de concebir. Y sin embargo...

Y sin embargo *es necesario* llegar a esbozar cuando menos una idea de aquélla, si deseamos obtener un inicio de comprensión del fenómeno al cual todos asistimos, y a propósito del cual se hace oportuno que renunciemos a toda negación —me refiero al poder de destrucción que posee nuestra “cultura” (tal cual se dice, y no daré aquí mayores rodeos sobre el término) respecto de cualquier otra, y, por ende, a la tendencia presente en todos los aspectos de la historia actual de los pueblos (de *todos* los pueblos) hacia su fusión en una Monocultura mundial.

Aventuremos la siguiente idea: la diferencia de la humanidad “griega” (antigua o actual) consiste (consistiría, *si* vemos bien) en que, a través de todas las modalidades de su existencia, la determinación

ontológica del existir mismo llega, por así decir, a desnudarse. A su vez, el deseo de esta desnudez hace del hombre griego el primer hombre desnudo, y el primer hombre que se quiere así. Toda la estatuaria helénica lo atestigua. Me parece, sin embargo, que no la comprendemos mejor que la arquitectura del templo griego. No se trata ya, en la primera, de glorificar al hombre, como tampoco se trata, en la segunda, de consagrar un lugar de culto a tal o cual dios. Lo que *nosotros* llamaríamos “el cuerpo humano” no es en efecto de ningún modo el objeto de las obras de arte que, *para nosotros* igualmente, lo “representan”. Su objeto (su intención) está decididamente en otro lado. Lo que el escultor produce es un conjunto de relaciones de proporción, cuya perfección consiste en que propone, en medio de las cosas, una suerte de cifra de *otro* equilibrio, el del Mundo mismo, microcosmos dedicado al Gran Cosmos, es decir, a lo Divino. Nada menos “humanista” que la escultura griega. Y nada menos “religioso” que los templos griegos, armonía abierta dedicada a lo Abierto como tal, bastante más allá (o mejor dicho, bastante más acá) de las modalidades bajo las cuales parece reducirse cada vez a la *persona* de un dios: Atenea, Eros, Poseidón. En cuanto a este tema, basta releer la famosa demostración de Walter Friedrich Otto, según la cual los dioses de Grecia deben ser comprendidos como otras tantas formas-de-Mundo; o simplemente recordar la manera como Fedro, en el diálogo de Platón que lleva su nombre, cuando se pregunta ante cuál dios garantizar su discurso, descubre uno en el primer árbol grande que se presenta: “¡Vaya! Ante este árbol de plátano, por ejemplo”<sup>1</sup>.

Precisamente con Sócrates viene a despuntar, en medio de la “religión griega” en tanto realidad histórica, y como su ruptura, un pensamiento ontológico de lo divino, punto de partida de un régimen-de-pensamiento sin equivalente alguno entre los pueblos de la Antigüedad. Mal se haría en subestimar la acusación principal que pesaba sobre el Gran Cuestionador: “cambiar a los dioses” y, con ello, “corromper a la juventud”. Significa nada menos que la surrección histórica de *otra* Grecia, algo como un Pueblo de la Idea, a través del cual la “cultura” griega anterior, en su forma más elevada, es decir, en la unidad pitagórica de la *musiké*, de las matemáticas y del *Logos* (tan

---

<sup>1</sup> Platón, *Fedro*, 236c.

bien estudiada por Johannes Lohmann), se realiza y trasciende al mismo tiempo.

Impresiona ver, sin embargo, que la capacidad griega de descubrir y organizar las idealidades, si bien ocupa un lugar aparte en la Antigüedad romana (“Graecia capta...”), y luego al interior del Mundo cristiano, desde los Padres (Clemente de Alejandría, por ejemplo, quien declara de buenas a primeras que “la filosofía fue dada a los griegos como el Antiguo Testamento a los judíos”) hasta Tomás de Aquino, quien, pese al riesgo de algunas condenaciones iniciales, acabará por volver casi canónica su tentativa de organizar la convergencia de la fe cristiana y de la filosofía aristotélica —impresiona ver, decía, que este privilegio que la cultura griega debe a su historialidad no parece tener por qué amenazar los grandes conjuntos históricos con los cuales entra en simbiosis, *en tanto ella no ha tomado aún la forma moderna*. Ciertamente hay en el monoteísmo que procede de Abraham un sentimiento persistente de la diferencia entre la fe y la cultura griega; las formulaciones agustinianas de este sentimiento son demasiado conocidas como para que resulte necesario recordarlas aquí. Mejor es recordar la condenación final de la “Falasifa” por un Islam que, con Ibn’Roch, también parecía en sus inicios ser capaz de bordear sin dificultad la filosofía aristotélica; dicha condenación es un testimonio elocuente de la evolución siempre posible de esta diferencia en una divergencia, vale decir, en un divorcio conscientemente pronunciado. Pienso, sin embargo, que para que una escisión tal se transforme en una oposición frontal, es necesario esperar que se dibuje un nuevo avatar de la historialidad griega, a saber, esta reorganización de los posibles que llamamos “la Modernidad”. Más aún, para darse cuenta de ello es necesario observar que el Mundo moderno no descende de la cultura antigua en tanto desarrollo de su filosofía, sino en tanto desarrollo de esa otra rama de la singularidad historial griega que constituye el descubrimiento de las idealidades matemáticas. Y agreguemos que la herencia aquí no es directa, sino que pasa totalmente por el aporte de la cultura árabe, pues consiste en recoger las lecciones del Al Jabr (que hemos convertido, en nuestro *balbuceo* de *bárbaros*, —se trata de la misma palabra, repetida—, en álgebra), en particular a través de la enseñanza de Al Kwarisma (irreconocible ya bajo el nombre de “algoritmo”).

Esta estirpe exige alguna reflexión. Juega en efecto con la encrucijada de *dos* tradiciones: la griega y la árabe. Y sobre todo se produce en la vertiente *numérica*, y no geométrica, de la matemática. En esta vertiente, los griegos no van más allá de la aritmética. ¿Será porque las demostraciones de geometría son planteadas en una *intuición* —intelectual, ciertamente, pero apoyada en la intuición a secas, aquélla de las figuras? Yo estaría tentado a creerlo. En todo caso, ello explicaría por qué la matemática griega se detiene, precisamente, en la forma aritmética de la computación. La aritmética es, en efecto, la formalización de la multiplicidad perceptiva. Si yo escribo  $(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$ , ello no depende de *ningún* valor absoluto de *a* ni de *b*, y es verdadero para *todos*. La formalidad algebraica no admite ninguna intuición, sino exclusivamente un cómputo sin ningún referente real, así haya sido purificado. Es lo que Leibniz llamará justamente una *cogitatio caeca*.

Digámoslo nuevamente: es una invención árabe sin cuyo desarrollo (por Viète en particular) Descartes no hubiera podido siquiera imaginar este arte nuevo, que marca el advenimiento de la modernidad, y que se llama “geometría analítica” (entiéndase la reducción de la geometría al análisis). Se trata, como se sabe, del instrumento indispensable (después de los desarrollos y correcciones que simultáneamente le aportaron Leibniz y Newton) del dominio del mundo físico por parte de una física matemática. En suma, es la aparición de un mundo en donde el ente toma el valor de objeto, esencialmente computable, mientras que el hombre se convierte en su ser-hombre, es decir, dentro de su pensamiento, en el sujeto que domina el cálculo del objeto.

De todo esto surge la cultura del poder sobre el mundo. Más fulminante que una tormenta, la teoría de la electricidad borra la diferencia entre el día y la noche; lo que era el “misterio de la vida” no es más que el campo del saber biológico; la astronomía deja su estatuto de teología popular para abrir la ruta de los navíos; los elementos de los cuerpos y sus combinaciones se revelan a la química: podríamos continuar largo tiempo con la lista de estas novedades que hicieron de la época moderna “el tiempo de lo Nuevo” en términos absolutos: *die Neuzeit*. Se comprende entonces que una cultura así esté destinada a destruir a todas las demás, sea por la fuerza, de cuyo empleo en efecto

no se ha privado, sea por la atracción que ella ejerce sobre los espíritus de las otras “humanidades” que, en primer lugar, han coexistido con ella. La cultura moderna, por esencia, está destinada a convertirse en *la* Monocultura planetaria.

Como si ello no bastara, hubo, y siempre hay, para reforzar este destino, otro factor sumado a la naturaleza del saber moderno: quisiera hablar de la Producción económica. Por una parte, en efecto, ella sólo es posible porque incorpora los descubrimientos de la ciencia, en una modificación permanente de sus procedimientos e instrumentos. Pero ella es también, por así decir *directamente*, una realización de la figura historial a la que pertenecemos. Pues aún ahí se trata del “sujeto”, pero a través de un extraño desdoblamiento en el cual el verdadero sujeto de la producción, el trabajo mismo, se ha convertido en el objeto de la realización y autotrecimiento infinito de la riqueza. En cuanto al sentido mismo del objeto, queda esta vez definido por la mercancía (expresión que no sólo comprende a los bienes, sino igualmente al trabajo mismo, según acabamos de ver). La expresión, aparentemente anodina, de “mercado mundial”, no designa solamente una extensión del fenómeno de los intercambios económicos más allá de las fronteras de las naciones; significa, más profundamente, que el Capital define el ser-mundo del mundo mismo en tanto “mercado”. Todo lo que pertenece al sentido de la mercadización (me disculpo por la fealdad del neologismo) posee un futuro; lo que no es “comercial”, por el contrario, es conducido a su desaparición. Acaso el signo más elocuente de la reducción de toda cultura a la ley del mercado sea, sin duda, ese fenómeno horroroso que se llama “turismo”. Los pequeños hombres de la Monocultura económico-mundial confluyen en él para “admirar” aquello de lo que, sin embargo, nada saben ni comprenden, con el solo fin de aumentar, ante sus propios ojos y ante los de los demás, su “prestigio”, es decir, uno de los elementos de su propio valor comercial. “¡Ah, querida, la Esfinge! ¡Tenemos que verla!”. La Esfinge... o los Incas.

Sin embargo, no se trata únicamente de las culturas del pasado, ni de las que, en África por ejemplo, sobreviven aún o sobrevivían hasta hace poco en pequeñas comunidades “indígenas”, prometidas a la destrucción por el movimiento de extensión mundial de la Producción de Riqueza; son nuestras propias pertenencias culturales, aquéllas



que nos pertenecen a nosotros, gloriosos Occidentales. Hablemos de la pertenencia nacional, que hasta el presente era a la vez el marco y la preocupación de la existencia política. Vivimos dicha evolución en la Europa del Euro, no sólo porque el poder real de acuñar monedas —signo ancestral de la soberanía— está pasando de manos de los diferentes bancos centrales de nuestros países a manos de un solo Banco Europeo, sino además porque se acaba de consumir, con el nuevo conjunto en gestación, la reducción de la política *moderna* a lo que en adelante será su objeto esencial: lo económico, a su vez comprendido como producción de la riqueza.

Ahora bien, nuestra Monocultura aparece aún ahí como una máquina de destrucción. Y no porque no consiga sus objetivos: en nuestros once o quince países (ya no sé más), la riqueza se acumula y reproduce batiendo sin cesar sus propios récords. Pero sucede, ante el gran desconcierto de la teoría económica, que la pobreza y el desempleo también se propagan en una escala y en una velocidad continuamente crecientes. Quien se sorprenda haría bien en releer a Marx... Con todo, dejaré aquí este tema que en otra parte he comenzado a desarrollar bajo el título de “filosofía de la empresa”, a fin de tener aún tiempo para esbozar una consecuencia rara vez tomada en cuenta de la extensión de nuestra Monocultura, aquélla anunciada en el título mismo de la presente intervención: la extensión de la *Incultura*.

Se nos preguntará, sin duda, cómo podemos justificar una tesis de este tipo, cuando no solamente la escolarización, sino además una educación preocupada por desplegar las letras y las artes junto a las ciencias, constituyen el programa de casi todos los gobiernos —cuando menos en los países en donde se tiene qué comer. Por lo demás, existen hoy suficientes medios “multimedia” (como se dice en la jerga reinante) para que este programa pueda alcanzar efectivamente a todos a quienes está destinado. Esto lo concedo. Pero temo que las actividades denominadas “culturales” sean todavía peores que la ignorancia y la indigencia populares de los períodos anteriores. Pienso inclusive que ellas son, paradójicamente, el vehículo más poderoso de una incultura mucho más profunda por cuanto ésta parece así superada.

Ejemplo: el Arte. Desde los libros de arte hasta las visitas a los museos, las capas “cultivadas” de nuestros pueblos están persuadidas de penetrar incesantemente y de modo más profundo en una de las

más elevadas dimensiones universales, que siempre han constituido, y constituyen aún, el honor de la humanidad. Se habla, sin duda, del arte rupestre del neolítico, del arte negro, del arte cristiano —en síntesis, se llama “arte” a cualquier actividad que produce cosas bellas. Ahora bien, pese a ser cierto que las manos pintadas en el fondo de las grutas, al lado de rumiantes, así como los adornos y pinturas de las máscaras africanas, los mosaicos de Ravena o los frescos florentinos, son incontestablemente “bellos”, no pertenecen, sin embargo, a ningún “arte”. No sólo porque se explican, respectivamente, como ritos de caza de captación simbólica, o como signos de pertenencia a tal o cual poder telúrico, o como actos de devoción e imploración religiosa, sino porque, llana y simplemente, lo que llamamos “el Arte” no existía en las épocas de donde provienen nuestros ejemplos. Para seguir con la pintura, no se debe hablar de Arte sino a partir del momento en el cual los motivos históricos o religiosos, que no pueden ser obviados en la época de Leonardo y Miguel Angel, se convierten en pretextos de una suerte de lucha *por lo “pictórico” mismo*. Entiéndase por tal los medios de destacar el triple desafío del espacio, la luz y la sombra, tres formas del mundo que juegan *con* (y se juegan *en*) los colores, los contornos y las materias de la cosas. Se reconoce aquí la conceptualidad del *Tratto della Pittura*, al cual quisiera remitirlos. Hallarán en él que, para Leonardo, sólo hay arte en una suerte de cosmogonía matematizante, en la cual se expresa por vez primera lo que constituye el ideal del mundo moderno: nada más y nada menos que *la vida en la filosofía*.

De dicho ideal ya no comprendemos casi nada —“nosotros”, pequeños hombres de la Monocultura. En efecto, pese a admitir todavía la legitimidad, es decir, la necesidad, de algo como la “filosofía”, ya no entendemos por ella sino una disciplina entre otras, dedicada a las generalidades últimas y a las cuestiones insolubles. Y no se ve cómo algo así podría impregnar la vida y darle su forma. Lo que nos falta es atrevernos a concebir que la existencia sólo es en su verdad cuando, entre los dos límites de una finitud absoluta —la vida y la muerte—, se dedica al descubrimiento y expresión de las idealidades, es decir, de las formalidades ir-reales en las cuales aparece *de qué modo* lo real es lo que es. La pintura, así como la música, y eminentemente la poesía, son modos de realización de esta tarea, donde

las llamadas formalidades están a su vez encerradas en el movimiento de las materias del Arte. El Arte es filosofía muda. He aquí lo que la “cultura artística” que se despliega en la época de la Monocultura no solamente no comprende, sino que ni siquiera sospecha. Y que hace de ella uno de los modos de realización de la Incultura profunda de la cual hablo.

Una cuestión final, si aún nos queda el tiempo: ¿Debe imaginarse que este movimiento de inculturación radical es irresistible? Respuesta: nada es irresistible, salvo aquello a lo cual no se opone resistencia. Esto también es cierto para la dominación mundial de la lógica del Capital. ¿Qué desear entonces —o más bien querer, pues los deseos nada consiguen? Respuesta: que aparezca, que más bien resurja, una raza de revolucionarios, pero revolucionarios de un género nuevo, que también serán, indisolublemente, filósofos.

(Traducido del francés por Martín Oyata, revisado por  
Rosemary Rizo-Patrón)