

De la heterogeneidad de las civilizaciones*

Marc Crépon

Para comprender las dificultades recurrentes y salir de los atolladeros a los que nos expone toda invocación precipitada (religiosa, ideológica o política) del concepto de *civilización*, es preciso comenzar por la oposición entre la significación que adquiere el término cuando se lo emplea en singular y la que implica su uso en plural. Es necesario captar, de un lado, lo que estos dos usos tienen en común y de otro, el modo en que se diferencian y se articulan entre sí. En ambos casos, en efecto, no «se» habla de «civilización» sin remitir a un sistema de valores implícito. «Se» elogia *la* civilización (en *singular*) y «se» procura enumerar los rasgos constitutivos, distinguiéndola, por ejemplo, de «*la* barbarie» o, como fue el caso durante siglos, de los «salvajes». Como lo recordaba Lucien Fèvre en un volumen colectivo intitulado *La civilización, la palabra, la idea*, aquélla designa a partir del siglo XVIII la manera en que los europeos ilustrados celebran «el triunfo y el desarrollo pleno de la razón, no solamente en el ámbito constitucional, político y administrativo, sino también en el ámbito moral, religioso e intelectual».¹ Respecto de la civilización, entonces, «se» ha convenido desde entonces, *para bien y para mal*, en glorificar las conquistas o las victorias, al tiempo que «se» teme su retroceso. Mientras que *de las* civilizaciones (en plural), cada uno se aplica a recordar o a elogiar la grandeza del pasado, cualesquiera que fueran los restos de

* Traducción de Vera Waksman.

1. Lucien Fèvre, « Civilisation, évolution d'un mot et d'un groupe d'idées », en *Civilisation, le mot et l'idée*, Paris, La renaissance du livre, 1930. Ver asimismo sobre este punto, Jean-Marc Ferry, *De la civilisation, civilité, légalité, publicité*, éditions du Cerf, Paris, 2001.

esplendor que se le reconozcan, las obras son conservadas en los museos y regularmente reunidas con motivo de grandes exposiciones retrospectivas y conmemorativas. Lo que se da a ver entonces son unas cuantas huellas (ventajas, valores, testimonios o pruebas) que «se» hará valer contra la ignorancia y/o la hostilidad de aquellos que querrían denegar a tal civilización particular la parte más importante que ha (que habría) tenido en la obra de *la* civilización.

Ahora bien, se sabe que nada es menos evidente que ese *hacer valer*. Se sabe que en virtud de los prejuicios que crispan las pertenencias, nada es más recurrente que la minimización, cuando no la denegación de la grandeza, de la riqueza (es decir, de la complejidad y de la diversidad) de la civilización de los otros, de lo que se ve –dicho de otro modo– *homogeneizado*, simplificado, cuando no caricaturizado bajo el nombre que se le da.

Esto equivale a decir que, suponiendo una relación conflictiva entre las civilizaciones (lo cual no tiene nada de evidente), ésta no es ajena al juego complejo que asocia los dos usos del término, en singular y en plural. *Hoy* no se deja distinguir de la manera en que «la obra común» habrá podido ser indebidamente identificada *con* y apropiada *por* la parte singular de una civilización particular (por ejemplo, la Europa de la civilización occidental) y no es separable del sentimiento de injusticia y de la exigencia de corrección o de reparación de la historia, con los cuales algunos querrán hacer reconocer tal *otra* distribución de las partes. Pero, inmediatamente se plantean tres preguntas. (1) La primera es evidentemente interrogar de manera un poco más precisa lo que se entiende por «obra de la civilización». ¿Es posible confiar en el sistema de valores en el cual se acostumbra a inscribirla? ¿O es preciso sospechar en esa evaluación y esa valorización el olvido o la represión de lo que significa originalmente? ¿Qué quiere decir «ser civilizado»? ¿Y cómo comprender que eso dé lugar, desde siempre, a una diferenciación, comparaciones, clasificaciones y jerarquizaciones de mayor a menor? (2) La segunda pregunta concierne a la delimitación y a la homogeneización de las «partes». ¿Por dónde pasa el límite entre una civilización y otra? ¿Cómo se decide acerca de su circunscripción y de su número? Y si es cierto, como dicen los historiadores, que el concepto de civilización designa siempre un conjunto demasiado amplio y demasiado vago como para que ningún rasgo distintivo propio pueda ser pertinente de manera común, ¿por medio de qué golpe o por medio de qué violencia se atribuirá a la totalidad aquello que solo vale para algunos? ¿Quién se reconocerá como la autoridad para hacerlo? ¿Tal periodista, buscando simplificar, tal político, para servir a sus cálculos, el guardián de un dogma, un jefe de guerra o un jefe de partido? (3) Por último, se plantea una pregunta que no es menor cuando se hace de la tensión entre lo singular (*la* civilización) y lo plural (*las* civilizaciones) el nudo del problema.

En la descripción rápida que se acaba de dar, no se le habrá escapado al lector que, a riesgo de un uso inflacionario del pronombre personal indeterminado «se», el sujeto o el agente de esta tensión ha sido deliberada y estratégicamente dejado en un estado de vaguedad. Ahora bien, la hipótesis de un choque o un conflicto de las civilizaciones (que no se considerará como un dato) supone todo lo contrario. De ésta hay que decir y repetir, en efecto, que comienza allí donde se globaliza e identifica a este sujeto. Implica que se haga de la denegación, de la desvalorización, inclusive del rechazo o del desprecio de la *otra civilización* o de *la civilización de los otros* no una cuestión de algunos (de uno o de varios partidos, de una o de algunas sectas, cualquiera que sea su influencia), no el instrumento de una ideología que busca imponerse, un instrumento de conquista o de conservación del poder, sino el denominador común de una «pertenencia civilizacional», el medio de su identificación y de su homogeneización generales.

I

Lo primero sobre lo que hay que volver concierne, entonces, a la evaluación y la valorización unilaterales, que tiene por objeto la obra de la «civilización», aun cuando significa para cada uno la asimilación de un sistema de restricciones a las cuales los imperativos de la vida colectiva exigen someterse. Lo que se suele olvidar de decir, en efecto, cuando se habla de la o de las civilizaciones, es que, antes de manifestarse en realizaciones particulares (textos, obras de arte, instituciones políticas y religiosas), el proceso civilizacional significa en primer lugar, como experimentan cada vez toda infancia y toda educación, un control determinado de la vida pulsional de los individuos. «Ser civilizado» –cualquiera que sea la pertenencia en la que cada uno se reconoce, la identidad colectiva que cada uno reivindica– significa siempre *no poder* dar libre curso a sus pulsiones, aceptar reglas comunes que velan por su represión y organizan la prohibición de su satisfacción. Freud lo subrayaba en un texto que vale la pena releer al momento de interrogarse acerca de la pluralidad de las formas en las que se ha encarnado la «supresión» que todas tienen en común; me refiero a *El malestar en la civilización** (*Das Unbehagen in der Kultur*).² No hay civilización, subrayaba, sin un

* El texto de Freud ha sido traducido al español como *El malestar en la cultura*, sin embargo, a los fines del argumento del M. Crépon, parece conveniente mantener en la traducción la conformidad con el título en francés, *Malaise dans la civilisation*. [Nota de la traductora].

2. En el momento de citar el gran libro de Freud, nos enfrentamos como todos sus lectores de lengua francesa al problema que plantea la traducción del término *Kultur*, presente en el título y recurrente en todos estos análisis. Privilegiamos la traducción de *Kultur* por *civilización* por dos razones. Pri-

consentimiento común a las diversas formas que toma su sacrificio (entre las cuales es preciso contar el de aquellas tres pulsiones primitivas que son el incesto, el canibalismo y el placer-deseo de asesinato) y sin la invención de «técnicas» que protejan de los sufrimientos que este ocasiona (comenzando por la religión).

La cuestión, entonces, es saber por qué, a pesar de todas estas limitaciones, los individuos permanecen vinculados no solamente a la civilización *en general*, por oposición a lo que ellos identifican como su negación o su transgresión, sino también de manera más singular, a la que reconocen como la suya. Antes de hablar de «choque» o de «diálogo» entre civilizaciones diferentes, es necesario detenerse en este doble vínculo, como un primer y un segundo hecho. ¿Qué es lo que los *sostiene* y los *articula*? La respuesta que da Freud consiste en el análisis de lo que me atreveré a llamar aquí «la paradoja civilizacional» que se deja enunciar de la siguiente manera:

La responsabilidad de una gran parte de nuestra miseria se relaciona con lo que llamamos nuestra civilización, seríamos mucho más felices si renunciáramos a ella y si volviéramos a encontrarnos en condiciones primitivas de existencia [...]. Está, sin embargo, establecido que todo aquello gracias a lo cual intentamos protegernos de la amenaza propia de las fuentes de sufrimiento surge precisamente de esta civilización.³

Así, de un lado, la civilización (toda civilización) nos insta a renunciar a una parte de nuestra vida pulsional propia para servir a sus ideales. Ejerce sobre ella una presión constante que constituye una causa innegable de sufrimiento. Del otro, tenemos la intuición, o incluso la certeza, de que sufriríamos aún más de estar librados a nuestras pulsiones destructivas, si no pudiéramos aprovechar las realizaciones y las instituciones con las cuales cada una de ellas se identifica y por las cuales persigue una doble finalidad: proteger a los hombres contra la (*su*) naturaleza y regular sus relaciones vinculándolos unos a otros en una pertenencia común. De este modo, ella reprime la vida al tiempo que la aumenta (ésa es la para-

mero, Freud mismo subraya que no hace diferencia entre *Kultur* y *Zivilisation*: «La cultura humana: me refiero a todo aquello en lo cual la vida humana se ha elevado por encima de sus condiciones animales y se distingue de la vida animal (y omito diferenciar entre cultura y civilización)» (*L'avenir d'une illusion*, PUF, Paris, 1995, p. 6 [trad. cast.: S. Freud, *Obras completas XXI. El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura y otras obras*, Amorrortu, Buenos Aires, 1996, trad. J. L. Etcheverry, p. 5]). Segundo, la traducción de *Kultur* por *civilización* permite entender mejor la tensión entre el proceso general (llegar a ser «civilizado») y las realizaciones particulares (las civilizaciones). Ver sobre este punto de traducción particularmente delicado (una diferencia intraducible) el artículo de Michel Espagne «*Bildung, Kultur, Zivilisation*», en *Vocabulaire européen des philosophies*, bajo la dirección de Barbara Cassin, Seuil, 2004, pp. 195-204.

3. S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, traducción inédita de Marc Crépon y Marc de Launay [trad. cast.: Freud, *op. cit.*].

doja), uniendo y agrupando a los hombres en el reparto de las mismas obligaciones y, en la frágil medida de lo posible, de las mismas protecciones. De allí la siguiente pregunta: ¿existen límites a la *extensión* de ese reparto? ¿La necesidad que lleva a los hombres a unirse unos a otros (a la que respondería su «deseo de civilización») está destinada, inevitablemente, a encontrar fronteras insuperables que delimitarían las presuntas «áreas civilizacionales»? ¿Es acaso, en última instancia, en el reconocimiento de esos límites y en la posibilidad (o no) de superarlos donde se juega la alternativa (bien o mal planteada) del «choque» o del «diálogo»?

Mantengo en reserva esta pregunta para más adelante. Previamente, necesitamos todavía comprender que esta paradoja tiene consecuencias. Es, en primer lugar, fuente de una incomodidad, de una carga, de aquel malestar (*Unbehagen*) que da título al libro de Freud, cuando no, inclusive, de un desasosiego y un desamparo psíquico. Impone, luego, que *la* «civilización» se vuelva amable, que ofrezca compensaciones a cambio de las privaciones que exige de los individuos, comenzando por la imposibilidad de dar libre curso a sus tendencias agresivas. Se podría imaginar que estas sean de orden material, pero pocas sociedades (o ninguna) se muestran capaces de ello. Las desigualdades y las injusticias sociales, la perduración de una miseria endémica, nada contribuye a contener la inevitable hostilidad que engendran las exigencias de la civilización. La mayor parte del tiempo, por el contrario, miseria psíquica y miseria económica se conjugan para crear condiciones que el autor de *El malestar en la civilización* y de *El porvenir de una ilusión* no vacila en considerar como insostenibles e indignas de la forma de seguridad mínima que toda civilización debería poder prometer para garantizar aquello que los autores del informe de la Comisión sobre la seguridad humana han llamado «el núcleo vital de la vida humana».⁴

Pero si una civilización no ha podido evitar que la satisfacción de cierto número sus miembros tenga como premisa la opresión de otros, acaso de la mayoría –y es lo que sucede en todas las civilizaciones del presente–, resulta entonces comprensible que los oprimidos desarrollen una intensa hostilidad hacia esa civilización que ellos posibilitan por su trabajo pero de cuyos bienes solo participan en medida sumamente escasa.⁵

¿Cómo comprender entonces que el *vínculo* se forme a pesar de todo? ¿De qué orden son las compensaciones? La respuesta de Freud carece de ambigüedad: es, nos dice, del orden de la *sublimación*. Las exigencias, las privaciones, la represión dan paso a una satisfacción colectiva de naturaleza narcisista. Una civilización no

4. Cf. *La sécurité humaine maintenant. Rapport de la Commission sur la sécurité humaine*, Presses de sciences-po, Paris, 2003.

5. S. Freud, *L'avenir d'une illusion*, PUF, Paris, 1995, trad. por Pierre Cotet, René Lainé et Johanna Stute-Cadiot, p. 12 [trad. cast.: S. Freud, *op. cit.*, p. 12].

consiste solamente en presiones psíquicas, tabúes, prohibiciones, existen también realizaciones, en particular artísticas, e instituciones a partir de las cuales se forman ideales. A ellos se vincula la identificación con una civilización particular. Es en la apropiación de esos ideales que el sentimiento de co-pertenencia encuentra su fundamento. Si tenemos la impresión de que tal civilización es la nuestra, es porque nos encontramos, nos reconocemos en *sus* obras: nos las apropiamos y las apreciamos como parte de aquello que nos da la identidad que pensamos compartir con otros. Más aún, *nos amamos* en ellas y a través de ella.

Ahora bien, esta sublimación no ocurre sin comparación y sin jerarquización. La satisfacción narcisista que procuran las realizaciones y los ideales de la civilización supone su distinción, se vincula con las diferencias. Una parte de la agresividad, cuya represión exige la vida civilizada, se ve desplazada y revertida en nombre de esos ideales y esas realizaciones, contra los ideales y las realizaciones que se atribuyen a los otros, a riesgo de la denigración y la hostilidad. Es verdad que entonces el uso del concepto de civilización también muestra sus límites. Pues ese mecanismo que Freud describe en varias oportunidades, en *El malestar en la civilización*, en *El porvenir de una ilusión*, pero también en *Psicología de las masas y análisis del yo*, no se aplica necesariamente a conjuntos tan vastos, sino que se vincula también, con un poder mucho más temible, a las más pequeñas diferencias: aquellas que distinguen a las comunidades más vecinas y de cuyas obras es muy difícil apropiarse de manera exclusiva. Ese «narcisismo de las pequeñas diferencias» es ya en sí una primera objeción que conviene aportar a toda globalización excesiva de la pertenencia. Pero lo esencial no está allí, sino que consiste en lo que aparece, respecto de esos análisis, como el nudo del problema, a saber, la relación entre la sublimación de la hostilidad contra *la* civilización *en general* y la apropiación de los ideales y de las realizaciones de una sociedad *en particular*, una relación tanto más poderosa cuanto que no está reservada a las élites sino que toca, según Freud, a las categorías más desfavorecidas de la población, cualquiera que sea el nombre que se les dé: el «pueblo», las «masas», la «muchedumbre», etc.

La satisfacción narcisista que proviene del ideal de la civilización es, además, uno de los poderes que contrarrestan con éxito la hostilidad a la cultura dentro de cada uno de los círculos. No solo las clases privilegiadas, que gozan de sus beneficios, sino también los oprimidos pueden participar de ella, en la medida en que el derecho a despreciar a los extranjeros los resarce de los perjuicios que sufren dentro de su propio círculo [...]. Si no existieran *tales vínculos, en última instancia satisfactorios*,⁶ sería incomprensible que un número harto elevado de culturas pervivieran tanto tiempo a pesar de la justificada hostilidad de vastas masas.⁷

6. Subrayado mío.

7. *Idem*, p. 13.

¿Son efectivamente, como dice Freud, «satisfactorios» esos vínculos? ¿Por qué diríamos nosotros, al contrario, que la relación que los mismos sacan a la luz constituye el nudo del problema? Porque nada resulta menos evidente que la «apropiación» que se encuentra implicada, por cuanto esta es *particular y exclusiva*. Nada está menos garantizado que los derechos de propiedad que ella reivindica. Sería posible, incluso, que en el hecho de ponerla en cuestión, se juegue ni más ni menos que la posibilidad de aportar alguna garantía al uso que ella hace del concepto de civilización.

II

Había anunciado tres preguntas. La primera consistía en interrogar la naturaleza de la obra de la civilización, reconociendo en ella la importancia de la limitación pulsional. La segunda concierne a la pertinencia del corte civilizacional. Pero no puede plantearse más que para comprender cómo este descansa en la articulación que acabamos de identificar entre sublimación y apropiación. En realidad, son dos problemas que deben ser tomados en consideración.

El primero, ya evocado, es el del «narcisismo de las pequeñas diferencias». Como lo han señalado varios historiadores, la pertenencia es demasiado amplia, su extensión demasiado incierta como para que la atribución de un algún «carácter», de alguna «propiedad» sea pertinente. El segundo es el del carácter *exclusivo* y *abusivo* de toda apropiación de un acervo, de una conquista o de una victoria de la «civilización», suponiendo que alguna cosa de ese orden pueda ser pensada. Tomemos un ejemplo. Una gran parte de lo que es percibido en diversas partes del mundo como un signo de la arrogancia «europea» u «occidental» tiene que ver con la manera en que ella se ha *apropiado*, como un elemento del orgullo de los europeos o de los occidentales, de la razón (o el *logos*), la democracia, los derechos humanos, el principio de una «sociedad abierta» (en oposición a todas las así llamadas sociedades cerradas de todas las *otras* civilizaciones), sin contar el progreso de las ciencias y las técnicas, la racionalización de la economía, etc. Y es cierto que no sería difícil escribir la historia de las imágenes y las ideas que Europa se ha hecho de sí misma –y de su relación con lo que ella ha definido, descrito y a menudo explotado como sus alteridades⁸ siguiendo el hilo de esas apropiaciones. Aún hoy, cual un barómetro de la insatisfacción, no faltan los libros que intentan proponer una definición «civilizacional» de lo propio de Eu-

8. Véase sobre este punto Marc Crépon, *Altérités de l'Europe*, Galilée, Paris, 2006.

ropa y que renuevan siempre de una manera o de otra la fantasía y la ficción de una u otra de esas *apropiaciones*.⁹

Pero ¿es posible hacer de la democracia, de los derechos humanos, o de cualquier otra cosa, el rasgo distintivo y apropiante de Europa? ¿Y a quién le interesa hacerlo? ¿Quién se concede a sí mismo la autoridad correspondiente? ¿Quién es suficientemente sabio y está lo bastante informado como para sostener que tal propiedad que atribuye a una civilización singular ha sido desde todo tiempo ajena a todas las demás, que no pertenece en ningún caso y en ningún lugar a su historia, que no ha sido el resultado de ninguna lucha, de ninguna invención, de ninguna idealización o realización? En una conferencia intitulada *La democracia de los otros*, Amartya Sen ha mostrado hasta qué punto la idea según la cual la democracia sería una concepción esencialmente occidental carecía de fundamento.¹⁰ Y los trabajos del historiador Christopher Baily, en particular, *La naissance du monde moderne* [*El nacimiento del mundo moderno*] han establecido que ninguno de los atributos de la modernidad de los que Europa se ha apropiado a lo largo de su historia le correspondía estrictamente. Suponiendo que se tome un poco de distancia respecto de todas las circunscripciones apropiantes y exclusivas de las «identidades civilizacionales», suponiendo, en consecuencia, que no se caiga en la trampa de las «satisfacciones (narcisistas) de sustitución» que proponen, ¿no habría que hacer valer una concepción totalmente diferente de la identidad, una concepción que, en contra de toda monogenealogía «civilizacional» y de todo abordaje homogeneizante (sustancialista, esencialista e incluso teleológico de la identidad), dé derecho a las hibridaciones, a los mestizajes y a la complejidad?

Lo que se reclama, dicho de otro manera, como un contrapeso frente a las idealizaciones regresivas, es una atención más fina a los pasajes, a las traducciones, a los efectos directos e indirectos de los acontecimientos allende las fronteras que den cuenta de un modo de relación diferente, no solamente de la simple oposición o del conflicto, sino también de esa forma de diálogo estipulado que supone interlocutores «extranjeros» unos a otros, en busca de una comprensión de circunstancia.

Pero para que pueda llegarse a una concepción semejante, es preciso previamente volver sobre aquello que apenas hemos podido entrever hasta aquí, a saber los límites y los presupuestos del concepto mismo de *civilización*. Como lo recordaba Raymond Aron en un libro colectivo dedicado a la obra del historiador

9. Véase, por ejemplo, entre los más recientes y los más sintomáticos, Jean-François Mattei, *Le regard vide. Essai sur l'épuisement de la culture européenne*, Flammarion, Paris, 2008.

10. Cf. Amartya Sen, *La démocratie des autres*, traduit de l'anglais par Monique Bégot, Payot-Rivages, 2006.

Arnold Toynbee,¹¹ el uso del término plantea dos problemas (de la originalidad y de la coherencia)¹² que se encuentran una y otra vez, bajo diversos títulos, tanto en la hipótesis o el diagnóstico de un ineludible «choque de civilizaciones» como en el requisito del diálogo entre ellas. (1) Para que el choque en cuestión parezca inevitable, es preciso suponer que, en virtud de la pertenencia civilizacional, la humanidad experimenta los límites extremos de su tendencia al agrupamiento y a la asociación, que la «pulsión de vida», para hablar como Freud, que lleva a los hombres a unirse, no podría extenderse más allá. Es necesario sostener por consiguiente, a riesgo de contradecirse, que esta pulsión se topa con la barrera infranqueable que constituye la irreductible originalidad propia de cada civilización, que nada pasa de una a otra, nada se intercambia, nada se traduce, nada que pueda demostrar y favorecer *otras relaciones* además de las conflictivas. Dicho de otro modo, se trata de un postulado de identidades compartimentadas que no están en condiciones de conocerse, de evaluarse y de apreciarse. El problema es que no se ve, entonces, con qué derecho un historiador o un politólogo podría aventurarse a decir algo de *otras civilizaciones que no sean «la suya»*, cómo podría pretender comprenderlas suficientemente para formular un juicio cualquiera a propósito de ellas, en tanto «no pertenece» a ellas. En otras palabras, el pensador que suscribe a la teoría del choque de las civilizaciones debe hacer una confesión de ignorancia para mantenerse de acuerdo con sus principios y aceptar callarse. Pero el requisito del diálogo se topa con las mismas dificultades. No hay verdadero diálogo sino entre «identidades» que el mismo diálogo deshace apenas se produce. Dialogar es, necesariamente, aceptar devenir (*ser siempre ya devenido*) otro del que se es, es reconocer la existencia de un proceso que *expone* la seguridad soberana de los interlocutores. En este caso particular, eso significa que la idea de un «diálogo entre las civilizaciones» no tendría sentido más que si se le reconociera la vocación de perturbar la idea misma de una «originalidad civilizacional», haciendo justicia a la heterogeneización esencial de las identidades colectivas. Pero, muy frecuentemente, se espera exactamente lo contrario. Con el pretexto de un reconocimiento mutuo, de lo que se trata en primer lugar y ante todo es de permanecer idéntico a sí mismo, es decir, hacerse valer, aceptar,

11. Cf. R. Aron (ed.), *L'histoire et ses interprétations, entretiens autour de Arnold Toynbee*, éditions Mouton and co., Paris y La Haya, 1961.

12. Sobre estos tres puntos, cf. Marc Crépon, *L'imposture du choc des civilisations*, éditions Pleins Feux, 2002. Dejo de lado aquí un tercer problema, el del esquema del devenir. Consiste en el presupuesto común a la mayor parte de la teorías que razonan en términos de «civilizaciones», a saber la obsesión de la decadencia de una u otra de ellas, en este caso, más frecuentemente, «la decadencia de Occidente». Supone que todas las civilizaciones pasan, en el curso de su historia, por las mismas fases: conflictos, apogeo y luego caída y desintegración.

reconocer, tolerar como tal. Dicho de otra manera, el diálogo no es allí más que una fachada, existe solo por la forma, como suele ocurrir en los foros internacionales que se le dedican, llenos de buenas intenciones y de deseos piadosos.

Estos son, entonces, algunos de los atolladeros a los que conduce el postulado de la «originalidad civilizacional». (2) El mismo es relevado por el postulado de la coherencia, que no es menos problemático. Este consiste en afirmar, por una parte, que todas las sociedades humanas pueden ser vinculadas, de manera unívoca, a una sociedad dada y, por otra parte, que los diferentes ámbitos de la existencia y las diferentes relaciones que esta implica, sociales, económicas, intelectuales, morales, políticas o artísticas, se combinan para formar un conjunto homogéneo. En este sentido, siempre tiene lugar una simplificación, es decir, una negación de la complejidad, de la pluralidad y de la heterogeneidad constitutivas de toda sociedad humana. Ahora bien, semejante unificación no es para nada evidente. Henri Irénéé Marrou lo recordaba en los siguientes términos:

Nosotros los historiadores no encontramos nunca una civilización del todo unificada, si no, quizás, bajo su forma utópica, en el momento en que se está destruyendo [...]. La noción de civilización se revela como un instrumento provisorio, permanentemente superado.¹³

Sería posible, en otras palabras, que lo propio de aquello que se intenta describir e identificar con el nombre de una u otra de las civilizaciones particulares que se invoca, que se teme, que se pretende defender o condenar, no sea nunca la unidad, la homogeneidad y la concordancia sino mucho más un proceso permanente de heterogeneización y de discordancia. Lo que haría la singularidad de cada una de ellas no es el conjunto de los rasgos que supuestamente constituyen su identidad –esenciales, originales y fijos– sino el manojito de distancias, diferencias o desvíos que se hacen posibles, en grados diversos, en el contacto con los otros. Semejante constatación provoca consecuencias en las posibilidades de pensar la organización y el futuro de la diversidad humana en términos de choque o diálogo de civilizaciones.

La pregunta que uno debe plantearse cuando se está confrontado a una tal globalización de las identidades es, en efecto, la siguiente: ¿de qué, con qué y entre qué hay «choque»? Y del mismo modo: ¿quién dialoga con quién? ¿Cuáles son las partes, los interlocutores? ¿Cuáles son los sujetos del choque o del diálogo? ¿De quién se habla sino de «nadie», en un caso tanto como en el otro, al invocar conjuntos tan vastos?

13. R. Aron, *op. cit.*, p. 49.

III

Toda esta serie de interrogaciones no sería tan necesaria si no tuviera como corolario la siguiente pregunta: ¿quién habla? ¿quién pretende poder hablar en nombre de la (o de una) civilización (dada)? ¿Quién tiene interés en «forzar» la coherencia, en construir e instrumentalizar esa ficción para *interpretar todo en términos de pertenencia civilizacional*, como si esta bastara para cubrir todo el campo de la experiencia y de la causalidad históricas? ¿Quién necesita negar, ignorar o suprimir todas las huellas vivas de la heterogeneidad, las distancias, las diferencias o los desvíos? Plantear la pregunta en estos términos no significa que sea necesario ceder de alguna manera a una determinada teoría del complot. Esto invita solamente a volver, de manera más profunda, sobre el vínculo entre las imposiciones civilizacionales en general y su identificación con (incluso su repliegue regresivo sobre) los imperativos, las exigencias, los hábitos y las costumbres de una «civilización» supuestamente idéntica a sí misma. La pregunta, ya habrá quedado claro, es la del *súper-yo*, su organización y su control.

Todo lector un poco atento de la obra de Freud no habrá dejado de hacerse a sí mismo la siguiente observación. En el momento en el que Freud se interesa de manera explícita por el «problema de la civilización», dedica los desarrollos más significativos a aquello que tardíamente habrá aceptado reconocer como un componente insuperable de la psiquis humana, a saber, la existencia de una proporción considerable de tendencias agresivas (contra toda visión angelical de la «naturaleza humana»), la perdurabilidad sorda o manifiesta de una pulsión de muerte presente en el corazón del proceso civilizatorio, como una fuerza hostil con la cual debe contemporizar. Esto equivalía a decir que la idea misma de civilización (en singular) no tiene sentido más que en la articulación de la pulsión de vida (el *eros* o la *libido*) y la pulsión de muerte:

Extraje la conclusión de que además de la pulsión a conservar la sustancia viva y reunirla en unidades cada vez mayores, debía de haber otra pulsión, opuesta a ella, que pugnara por disolver esas unidades y reconducirlas al estado inorgánico inicial. Vale decir: junto al *Eros*, una pulsión de muerte; y la acción eficaz conjugada y contrapuesta de ambas permitía explicar los fenómenos de la vida.¹⁴

Ahora bien, cuando algunos hacen la hipótesis de un «choque de las civilizaciones» y otros apelan a la necesidad de un «diálogo», es con la conciencia común de que esta tendencia a la agresividad (que toda civilización exige reprimir) permanece disponible, que en *ninguna parte* la obra de la civilización está suficien-

14. S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, traducción inédita de Marc Crépon y Marc de Launay [trad. cast.: S. Freud, *op. cit.*, p. 114-115].

temente lograda como para protegernos definitivamente de un retorno de su dominación, tal como cada nueva guerra, la sucesión incesante de masacres de poblaciones civiles, crímenes en masa y genocidios no dejan de atestiguar. El narcisismo de las diferencias (pequeñas o grandes) designa el lugar en el que ese retorno es siempre susceptible de producirse. La cuestión es, entonces, saber si su exacerbación criminal y la irrupción de la violencia son una necesidad de la historia o si proceden de su instrumentalización política. Y si es la segunda hipótesis la que debe imponerse, es preciso preguntarse cómo, a pesar de su carácter siempre *regresivo*, tal recuperación de su energía mortífera es posible, cómo la tendencia a la agresión que constituye el más poderoso obstáculo a la civilización (en singular) es puesta al «servicio» (regresivo) de una de ellas en particular.

Esto supone ya que se comprenda cómo la civilización, *en tiempo ordinario*, se protege de la pulsión de muerte. No lo hace, nos dice Freud, sino volviendo una parte del yo (el súper-yo) contra la parte restante, desplazando la agresión al precio de una tensión interna que no constituye nada más ni nada menos que el origen del sentimiento de culpa. No es este el lugar de restituir todos los análisis que despliega *El malestar en la civilización* para dar cuenta de este origen. Pero es posible presentar dos puntos esenciales. El primero es que, si es cierto que la filogénesis y la ontogénesis concuerdan –es decir, que si la represión de las pulsiones impuesta por la civilización reproduce las prohibiciones que encarna la autoridad paterna– y si es cierto que, en ese caso, la culpa que los hijos sienten respecto de sus padres procede siempre del miedo de perder su amor, entonces, es un temor análogo (infantil) el que impone la interiorización de la autoridad por la instauración de un súper-yo. Lo que llamamos la «obra de la civilización» hereda sus rasgos más singulares de la relación ambivalente y compleja del niño con sus padres y viceversa (*eros y tanathos*, el amor y la hostilidad, la protección y la destrucción). El segundo punto es que la interiorización del súper-yo implica que el mismo *se apropia* íntegramente de la agresividad del yo y que, si hay culpa, ella procede esencialmente de la resistencia a esta apropiación. Cuanto más se extiende la obra de la civilización, esta impone cada vez más que los hombres se agrupen y cada vez deja menos lugar a la pulsión de muerte que se le resiste, lo que acrecienta cada vez la culpa al punto, explica Freud, de llegar a ser insoportable.

Las «fuerzas» que se apoderan del súper-yo juegan con el carácter intolerable de esta culpa. En efecto, no se pasa de la civilización en general a las «civilizaciones» en particular sino por la organización de ese *acaparamiento* que consiste en aliviar las presiones del sentimiento de culpa inventando o concediendo un blanco para la agresividad –un «enemigo» exterior o interior–, favoreciendo o autorizando lo que se llamará una «cultura del enemigo». Ahora bien, dos preguntas se plantean inmediatamente. ¿Esta cultura es acaso ineluctable? ¿Esto

significa que la teoría freudiana acredita la tesis del «choque de las civilizaciones»? Nada es menos evidente. Pues nunca se produce que el súper-yo se identifique exclusivamente con una «pertenencia civilizacional». Y tampoco es cierto que *la otra civilización* o la *civilización de los otros* constituyan el único blanco, ni siquiera el blanco privilegiado que una presunta «organización civilizacional» del súper-yo podría aceptar. En otras palabras, nada indica que la pulsión de muerte proceda necesariamente de ese tipo de pertenencia.

Se trata de aquello que Camus llamaba, en *El hombre rebelde* y en las *Consideraciones actuales* dedicadas a la guerra de Argelia, un «consentimiento criminal». Desde el punto de vista de la civilización, en general, el súper-yo prohíbe el crimen. Pero toda sociedad supone una relación con la muerte de otro que tiene temor, al mismo tiempo que asiste y consuela ante su cercanía. Así, el cuidado y el acompañamiento de los moribundos son un *a priori* de toda vida colectiva. Es este *a priori* lo que el crimen interrumpe o eclipsa. Lo que se llama aquí el «consentimiento criminal» consiste en el contagio, activo o pasivo, entusiasta o resignado de ese eclipse, según el cual la muerte es el resultado de toda instrumentalización «fanática», extremista, «terrorista» (política y/o religiosa) del súper-yo. No hay progrom, genocidio o guerra, pero tampoco represión colectiva en los regímenes de terror que no lo presupongan. Esto es lo que conviene recordar: *ocurre* –y es infinitamente más difícil de pensar que cualquier ley de la historia–, *ocurre* en todas partes y todo el tiempo, en todos los continentes y en todas las épocas, que la identificación con una autoridad cualquiera (una autoridad amada y temida a la vez) designe a un enemigo y que el crimen se vuelva aceptable. Lo que interesa comprender, entonces, no es el principio de una causalidad general, sino la multiplicidad y la diversidad de los *acontecimientos* que producen tal consentimiento. No pueden nunca reducirse a una «pertenencia civilizacional». Nunca es *la* civilización, ni siquiera *la* religión, la que «autoriza» el crimen, aun cuando así lo reivindicara la «autoridad» en cuestión. Y no siempre es en nombre de su pertenencia a una identidad de ese orden que son designadas las víctimas potenciales. No proceden de ningún recorte natural o esencial de la humanidad, sino siempre de una cultura que encuentra sus agentes, sus apoyos y sus medios en un acaparamiento particular del súper-yo.

Director de investigación CNRS
(Archivo Husserl)