

ARTÍCULOS

COMUNICACIÓN, SUJETO, CULTURA: GOCES Y SOLEDADES

Lección Inaugural del Curso Lectivo 2002 de la Escuela de Bibliotecología, Documentación e Información

Doctor Albino Chacón Gutiérrez¹

Cuando a uno lo invitan a ofrecer una conferencia como ésta, no puede dejar de hacerse una serie de preguntas y de consideraciones acerca del hecho mismo de hablar a un público informado y culto sobre los temas que el título de la exposición pudiera sugerir y cómo hacerlo sin caer en los lugares comunes de siempre, sin repetir puntos de vista y opiniones establecidas, cuando no obvias. Les propongo, entonces, establecer, como punto de partida, dos cosas: la primera es una promesa: no voy a hablar de internet, tema recurrente en sus clases y actividades. La segunda es una especie de contrato entre ustedes y yo: revisar la obviedad de algunos puntos de vista y cuestionarla, verla desde atrás, porque es ahí donde podríamos encontrar sus costuras, algunos de sus remiendos, cuando no una abierta desnudez. Me pregunto si no es esa precisamente una de las primeras tareas de la enseñanza en la Universidad: obligar a lo que parece obvio a que justifique su obviedad, lo cual no es tarea fácil.

Podemos empezar por desordenar un poco las cosas, semejando un poco la operación que hacían algunos poetas surrealistas al cortar una a una las palabras de versos ya escritos, tirarlos al aire y leer con asombro el orden en que caen para constituir un nuevo verso, a lo mejor más interesante y sugestivo que el primero. ¿No será esta operación un tanto aleatoria de nuevas mezclas la operación fundamental de tantos nuevos descubrimientos e ideas novedosas en los campos de las ciencias, de la cultura, de las artes? Algunos de ustedes conocerán el pensamiento de Pascal que dice: “Que no se diga que no estoy planteando algo nuevo: el orden en que presento las materias es distinto”.

¹ Ex Decano Facultad de Filosofía y Letras. Académico de la Escuela de Literatura y Ciencias del Lenguaje.

No busco plantear en esta tarde un nuevo orden, en el sentido de Pascal, lo que quizás sería un tanto temerario de mi parte. La invitación que les hago es a lanzar una ojeada a algunas nociones que con seguridad todos los que estamos aquí presentes en principio compartimos, en una operación que, más que como lo plantea Pascal, la hagamos a la manera en que nos lo sugiere Marcel Proust, quien insistía en que el único y auténtico viaje de descubrimiento no consiste tanto en buscar y visitar nuevos paisajes, sino en ver los paisajes conocidos con ojos nuevos, para descubrir lo que ahí estaba y no habíamos visto.

Voy a tocar una serie de temas cuya relación entre sí espero que se vaya aclarando a lo largo de la exposición. El hilo conductor es la revisión de algunas de las condiciones personales, sociales que en las culturas contemporáneas hacen posible, o no, la producción de la subjetividad. En un primer momento hablaremos de las condiciones interpersonales, aquellas que obedecen incluso a pulsiones fundamentales, algunas muy primitivas, porque en esto de la comunicación, a pesar de los avances tecnológicos seguimos siendo muy poco originales. Pero como no se trata solo de un asunto íntimo o tecnológico, en un segundo momento tocaremos la dimensión política. Nos referiremos, entonces, a las condiciones de producción de la subjetividad social en el nuevo orden imperante en el mundo que conocemos como globalización, y como la nueva ideología imperante afecta a la construcción de las subjetividades locales o, lo que llamamos de manera más general, los procesos de construcción de identidad cultural, especialmente en las llamadas sociedades postcoloniales.

Se busca una mirada

Empecemos el viaje en esta primera parte con algunas preguntas que, como toda pregunta, son al mismo tiempo una afirmación. ¿Qué somos los seres humanos sino unidades en constante transmisión de información en búsqueda de comunicación? ¿No es ése el principio fundamental de la existencia misma, el hecho de que estamos, constantemente, enviando mensajes en procura de una mirada que se apiade de nosotros, que sepa leer nuestras necesidades, nuestros miedos, nuestras inseguridades, en suma, que sepa interpretarnos, y gracias a la cual podamos constituir nuestra frágil humanidad? La mirada, quizás una sola, la de alguien que, ante nuestra presencia, ante nuestra palabra, ante nuestro grito, vuelva levemente su rostro y nos haga sentir que, efectivamente, existimos y que podemos seguir hablando, caminando o sonriendo, porque ese alguien percibió y valoró nuestra palabra presencia. ¿No es ése es el mensaje básico que subyace en la inmensa mayoría de mensajes que nos pasamos dando durante toda nuestra vida?. “He escrito decenas de libros -decía el poeta- pero si solo encuentro un lector —uno solo— que se emocione con uno solo de mis versos, la empresa habrá valido la pena”.

Quienes hayan leído la novela *El túnel*, de Ernesto Sábato, recordarán el pasaje fundamental de la novela: Juan Pablo Castel es un pintor que exhibe un cuadro en una exposición. La atención de él se concentra en cada uno de los visitantes que se detiene ante su cuadro, analiza lo que cada uno de ellos aprecia en su cuadro, pero ninguna de esas miradas previsibles, que ven su cuadro de manera general, le interesa. Ninguna alcanza a fijarse en aquello que es lo que él quiere que descubran. Hasta que llega María Iribarne, quien se para frente al cuadro y, contrario a todos los demás, fija precisamente su mirada en aquel punto que Castel quería que se mirara porque era el que sintetizaba para él todo el sentido del cuadro, y su goce fue inmenso, y se amaron y no vivieron felices, pero ya esos son otros avatares y otras claves de la novela.

Encontrar esa mirada desde la cual cada uno de nosotros constituye su humanidad, he ahí el máximo goce; no encontrarla, la mayor de las soledades, y hay quienes, por razones diversas, no la encuentran nunca. Lleno de angustia, el pretendiente busca afanosamente encontrarse con la mirada de su enamorada, y lograrlo de manera sostenida por unos instantes le produce un goce inefable; fracasar en el intento podría hacer cambiar incluso el rumbo de su vida. Por algo éste ha sido uno de los temas más persistentes en el arte a través de los siglos y a través de todas las culturas, con su corte de suicidios e incluso de guerras o de reyes que abdican o renuncian al trono por la mirada que los conquistó. El escritor pasa días, semanas, meses enteros de soledad escribiendo sus novelas y sus poemas con la esperanza de encontrar algunos pares de ojos que se posen sobre las páginas escritas. El niño llora y patalea solo para que su madre se vuelva hacia él porque la mirada de ésta lo tranquiliza y eso le indica que él existe para ella. Sabemos lo que puede ser el desprecio que se siente cuando no se nos mira, porque es como si no estuviéramos presentes: o aún peor, cuando los ojos que buscamos nos atraviesan sin mirarnos, causándonos el mayor de los vacíos existenciales. Por eso bien se dice que lo peor no es estar solo, sino sentirse solo cuando se está acompañado.

Somos tan simples pero a la vez tan frágiles cuando de constituir nuestra subjetividad se trata. Y esto es válido para las operaciones más simples de nuestra vida personal, para nuestra intimidad, y en las operaciones intelectuales más complejas. Quizás podemos complementar, incluso reescribir la famosa propuesta de Marshall McLuhan de que el *masaje* es el *mensaje*, o de que el canal es el mensaje. Desde mi punto de vista, los contenidos aparentes, objetivos, intelectuales, referenciales de los mensajes, y aquí incluyo el canal, son solo un pretexto: el mensaje soy yo, sería la fórmula, porque la información, el mensaje subyacente que está en todo mensaje soy yo mismo. La inmensa mayoría de los mensajes que intercambiamos día a día, en la casa, en la clase, llevan ese componente autorreferencial: que

entiendan nuestra explicación, que valoren nuestras opiniones, que se rían de nuestro chiste estrella, que tomen en cuenta nuestras sugerencias, que aprecien nuestros aportes tiene una finalidad básica: que nos valoren a nosotros mismos. Si esto no fuera así, el mundo estaría habitado por el silencio, o sería un cementerio, lleno de suicidados. Si a lo planteado no lo abonara un poco de verdad, ¿por qué —tendríamos que preguntarnos— en no pocas ocasiones descartamos, hacemos oídos sordos a un excelente análisis o propuesta como una manera, cruel incluso, de invisibilizar o de “ningunear” al proponente? Lo que abre o cierra puertas no es, demasiado a menudo, la frase pronunciada, sino quien las pronuncia, aunque diga las palabras equivocadas.

El cuento que contamos

Pasemos a un segundo destino en el itinerario de esta tarde en el que me parece relevante que nos detengamos, para lo cual haremos unas pocas consideraciones previas. Cuando hablamos de comunicación o de información, estamos en un terreno que tiene que ver más con la ficción y con los mecanismos narrativos que ponemos en juego en nuestros discursos cotidianos, que con la realidad misma, y la relación que establecemos entre lo discursivo y lo real es del orden de la ilusión. Esto resulta muy claro y fácil de entender cuando estamos, por ejemplo, en el terreno de la literatura: la novela crea su realidad, de ahí su carácter poético, y su referencia a la realidad es oblicua, indirecta, insinuante, es decir fictiva. Los historiadores actuales están convencidos de que su disciplina no es un saber positivo, es decir, que la historia, los acontecimientos no son una externidad al discurso que habla de ellos, sino que la historia es, ella misma, una construcción discursiva, un saber narrativo, al igual que la literatura, y por tanto ficcional.

La ficcionalidad no es simplemente la cualidad de una cierta categoría de relatos, sino una función consubstancial del lenguaje que tiene que ver con nuestra capacidad de fabular, de otorgar una estructura retórica a nuestros enunciados, de construirnos una historia a través de nuestras historias, es decir de nuestros cuentos. Todos somos cuentacuentos y en estos cuentos nos creamos como sujetos. Por eso, nada más cierto que el postulado lacaniano de que nosotros no hablamos un lenguaje sino que el lenguaje nos habla a nosotros: en él nos inventamos y en él existimos, o quizás mejor decir que en él preexistimos. Así formamos nuestra mitología personal, pero también la mitología social del grupo cultural al que pertenecemos. No es casual, por ello, que lo que funda a una cultura como tal, y que ha sido un rasgo constituyente de todas las culturas a través de todos los tiempos y geografías, son los conjuntos de mitos con los que los pueblos ligan su origen con lo divino y que constituye también el origen de su historia y de sus normas sociales. Es con base en esas mitologías que

los pueblos luego organizan sus prácticas sociales, rituales y comunicativas con lo que, como vemos, lo ficcional es un elemento fundante de la vida social de una cultura.

De lo anterior podemos deducir una implicación sumamente importante: los mecanismos de comunicación y de transmisión de información tienen que ver con una serie de estrategias, culturalmente establecidas, que se reproducen de generación en generación y que forman parte de nuestra mitología personal. Con esto quiero decir que lo que se llama memoria histórica, en cuanto invención personal o social, bien puede tratarse de una de una mistificación, cuando no de una pseudomemoria, porque no se olvide que estamos en el terreno de la narración, de la ficción. Es cuando descubrimos, por ejemplo, que ese recuerdo que hemos atesorado tanto durante años es solo parte de nuestra fantasía, desde la cual nos hemos dado una aderezada historia de relaciones personales, de amores, de actuaciones heroicas, de golazos increíbles, de salidas ingeniosas en momentos difíciles... Somos siempre los héroes de nuestras propias historias. Conocidos y famosos son los casos del ex primer ministro de Quebec, René Lévesque, quien actuó como corresponsal en la segunda guerra mundial y, ya anciano pasaba por historias realmente vividas por él relatos que solamente había escrito; o el caso aún más patente, y patético, de Ronald Reagan, quien pasaba por experiencias reales de su vida escenas que había actuado en sus películas. Pero si he citado estos dos casos es solamente a modo de ejemplos extremos de mecanismos que forman parte constitutiva del ser personal y cultural de cada uno de nosotros, y mediante los cuales construimos nuestra historia, es decir, nos construimos como sujetos.

La identidad: un destino con historia

Entremos a una tercera consideración que enlaza con lo que acabamos de comentar, pero que tiene que ver más con las condiciones sociales de producción de la subjetividad que mencionamos al inicio. Más que el concepto tradicional de ideología, quizás es precisamente el concepto de información lo que une las nociones de personalidad, cultura, o historia. Utilicemos una definición un tanto pleonástica de cultura pero que me parece clara y sugerente en cuanto a los temas que estamos tratando: las culturas son poblaciones de individuos con tipos relativamente similares de información cultural. Ser una persona, entonces, es estar construido por un tipo particular de información cultural que existe en una determinada coyuntura temporal y geográfica y que nos define, nos emparenta y a la vez nos diferencia de otras poblaciones. Eso es lo que las convierte, para decirlo en los términos de Jürgen Habermas, en una comunidad dialógica.

Es así que podemos entender lo que ya algunos llaman el “software cultural” que los miembros de una misma cultura llevan

incorporado y del que la mitología compartida constituye un elemento estructural fundamental. Al fin de cuentas, es lo que permite que cada uno de nosotros tenga un espacio en el que pueda vivir sus propios y necesarios mitos. Ya lo decía el poeta portugués Fernando Pessoa: “No hay mayor tedio que la ausencia de mitos”. Y la mitología de una cultura está constituida de manera principal por los mitos que ella se crea para darse un origen, una historia, unos valores y un destino, es decir, digámoslo con todas sus letras, una identidad. Debemos visitar constantemente este concepto, ya no se trata de algo fijo, estático, pero siempre mediante una operación de redefinición y revitalización muy distinta y que hay que diferenciar de lo que podemos llamar las *estrategias devaluatorias* de que dicha noción es hoy objeto, de una manera que por insistente parece por lo menos sospechosa.

Desde mi punto de vista, hoy es absolutamente válido hablar de identidades, de culturas regionales e incluso nacionales, pero no desde una óptica neocolonial e incestuosa, desde la cual identidad es la mirada narcicista que una etnia central lanza sobre sí misma especularmente, o la definición cajonera y anacrónica que la centralidad colonial hace de las culturas periféricas colonizadas. Contrario a esto, estamos hablando del *espacio dialógico de la multiculturalidad*, en el que la presencia de lo otro distinto no constituye una amenaza sino una diferencia que enriquece el panorama monocromo de la identidad etnocéntrica, y ello por una razón muy concreta: la amenaza no viene de la diferencia, de lo distinto, de lo otro; viene del capitalismo global y de su principal núcleo ideológico: el pensamiento único, que tiende a provocar una especie de inmunodeficiencia, de sida cultural en las culturas nacionales y que termina abatiéndolas, llevándose también de paso y desprestigiando las nociones políticas heredadas de la modernidad, tales como Nación, Estado o Soberanía, que han comenzado a ser nociones peligrosamente devaluadas.

Hoy hablamos de desarrollo sustentable, de protección de los ecosistemas naturales, pero poco o nada hablamos de la protección de los *ecosistemas culturales*, lo cual prueba que ciertos discursos dominantes hoy en día, y con los que nosotros mismos comulgamos —y utilizo el verbo comulgar no sin ironía, porque se trata a veces casi de actitudes religiosas— el tema de la *sustentabilidad cultural*, de la diversidad cultural como la riqueza mayor de la humanidad, no es motivo de discusión o de análisis.

Curiosamente, los actuales tiempos posmodernos han permitido a las sociedades centrales dominantes reconocer como nuevos actores sociales a *sectores internos suyos* que antes no reconocía, tales como las mujeres o el movimiento gay, por ejemplo, es decir a sus propias minorías. Pero cuando se trata de minorías o de grandes mayorías minorizadas que le son externas, el capitalismo global y la ideología del pensamiento único siguen siendo absolutamente implacables, y en este aspecto sigue cargando el desprecio que la presencia del otro, con su

sola existencia, causó siempre a los proyectos que la modernidad impulsó desde el siglo XVI, pero sobre todo al proyecto de la Ilustración desde el siglo XVIII. Una breve aclaración para justificar su mención. Para el proyecto de la Ilustración, tal como fue inspirado por la expansión colonial europea y llevado a cabo en América y que se plasmó de manera contundente en las acciones políticas y escritos de Domingo Faustino Sarmiento, el otro indígena o el negro, según el caso, no constituía sino un obstáculo al progreso de la historia, por lo que había que eliminarlo a toda costa; por eso se cometieron los mayores genocidios, pues no representaban sino la barbarie sin historia entronizada en el corazón mismo del continente del futuro, como lo había definido Hegel.

Hoy, la situación cultural y social del indígena latinoamericano, o más extensamente de las masas africanas o del Oriente medio, no ha cambiado mucho. La muerte de esos seres es simplemente su destino, como si ser indígena o africano, o árabe no fuera sino una enfermedad, un virus, del que hay que librar al organismo global y a sus sujetos globalizados; y a esas minorías surgidas del orden colonial hoy se suma otra peligrosa "minoría": los pobres o las masas pauperizadas que, al igual que otras "minorías", en realidad se trata de una mayoría expulsada más allá de los márgenes tolerables por no poder integrarse mediante aquello que constituye la esencia de todo sujeto globalizado: la posibilidad de convertirse en consumidores, en clientes. Hoy comunicarse es comprar, y gozar de esta capacidad es lo que nos constituye como sujetos de cuerpo entero. Si no, no existimos, el sistema no nos mira, los demás no nos miran, y entonces podemos morirnos enfermos en la acera de enfrente de un hospital. Luego simplemente nos recogen ya cadáveres, como le sucedió a esa anciana en Colombia, a la que dejaron abandonada en la acera hasta dejar morir.

Dada la crudeza del caso que acabamos de mencionar y que ocurrió hace solo escasas semanas, permítanme una pequeña digresión. Hace muy poco se realizó en Seattle un congreso en el que durante tres días 300 líderes económicos, políticos, tecnológicos y sociales de todo el mundo debatieron fórmulas más innovadoras para utilizar la tecnología con fines de nivelación económica y social. Entre los asistentes estuvo Bill Gates, quien de manera discordante con el sentido general del congreso, señaló que la población más pobre no necesita para nada computadoras sino una mejor atención sanitaria (el 95% del gasto médico mundial se realiza en los países desarrollados), y una mayor educación. Para Gates, los beneficios de tener una computadora en la casa se disfrutaban solo cuando el usuario ha sido educado para usarla y si, además, tiene buena salud.

Desterritorialización y no-lugares

Uno de los retos que enfrentan nuestras sociedades, de manera particular las sociedades postcoloniales en un contexto de globalización parece ser, contrario a la idea muy generalizada en los tiempos que corren, la necesidad imperiosa de reafirmar las identidades nacionales y regionales, de reactivar nuestros *softwares culturales particulares*, como condición imprescindible para crear redes de comunicación personal y lazos de solidaridad comunitaria dentro de nuestras propias sociedades, y como una condición para seguir construyéndonos como proyectos de país. No es que todo lo que nos ha identificado como sociedad sea recuperable y digno de ser mantenido, pero eso no significa que debamos renunciar a nuestra historia, olvidarla para construir un futuro, porque la memoria, incluso con sus traumas y desgarramientos, es el centro de la supervivencia cultural de una sociedad. Para entrar en el porvenir no hay que renunciar al pasado, lo que parece ser uno de los daños colaterales, como se dice en la jerga militar, que sufrimos cuando dejamos de percibir la necesidad de hablar de identidad cultural y nos referimos a ésta más bien como un fantasma molesto, un disvalor, algo vergonzante y anacrónico.

Paradójicamente, hoy ser pareciera significar romper con lo que hemos sido para integrarnos a la escala de valores de la ideología del pensamiento único. Quienes hablan ingenuamente de la muerte de las ideologías no toman en cuenta que, muy al contrario, el pensamiento único es posiblemente la ideología más aplastante que hemos conocido en la historia de la humanidad. En este esquema, cultura parece referir, no a procesos específicos de construcción de la subjetividad que identifican a un grupo humano particular, sino a procesos de ensamblaje multinacional, un montaje de rasgos imaginarios y ahistóricos, procesos de desterritorialización en que los seres humanos y sus objetos y ritos de reconocimiento han perdido su relación filial con los territorios originarios. Definitivamente, el neoliberalismo ha fracasado en el terreno de la economía, pero eso sí, ha tenido un éxito político-cultural arrollador. Hoy, todo nos impulsa hacia las prácticas corruptas, el asunto está en saber hacerlo con inteligencia y hasta con clase. O como lo dicen con su corrosiva ironía Les Luthiers, los honestos no serían sino desadaptados sociales; hoy tener la conciencia limpia es solo un síntoma de mala memoria.

Ese conjunto de circunstancias constituyen el clima, las condiciones de producción de los sujetos, es decir, de todos nosotros, hoy en día. Es desde ahí que nos informamos, en el sentido etimológico de la palabra, como grupo social, como conglomerado humano, y ello tiene que ver con un sentimiento de pérdida que, muy posiblemente, todos hemos sentido en algún momento en los últimos tiempos. A raíz de lo que se conoce como la condición posmoderna de las sociedades actuales, el filósofo Marc Augé ha planteado lo que él llama de manera muy sugerente los *no-lugares*, término con el que se define aquellos espacios que no generan ningún tipo de identificación, de sentimiento de pertenencia en quienes lo habitan o lo utilizan. Ejemplos de *no-*

lugares son los modernos supermercados o también los aeropuertos, llenos de gente siempre distinta que se desconoce entre sí, donde uno siempre está sólo de paso y en donde, por tanto, difícilmente pueden desarrollarse lazos que vayan más allá de la necesidad comunicativa pragmática, o fáctica como la llama R. Jacobson, si exceptuamos, claro está, a los que coyunturalmente trabajan en ellos. En otras palabras, son centros esencialmente incommunicativos, a pesar del ruido y de la saturación de mensajes y de signos indistintos para todos con que nos inundan.

Aplicado a los supermercados o a los aeropuertos el asunto pareciera no tener mayor trascendencia. El gran problema se presenta cuando los lugares en que históricamente hemos desarrollado los lazos identitarios, con los que nos une un sentimiento de pertenencia espacial y afectivo y en donde siempre que hemos lanzado nuestras voces, el entorno, cual eco, nos las devuelve con los mismos giros, con las mismas inflexiones, con los mismos modismos, con el mismo calor humano, comienzan a convertirse en no-lugares, y nosotros comenzamos a sentirnos y comportarnos como extraños, como extranjeros que no se reconocen entre sí. Pensemos, por ejemplo, en la ciudad moderna, que aceleradamente se convierte en un no-lugar expulsor de seres humanos y de toda actividad que pretenda ir más allá del simple intercambio pragmático. San José, cada vez menos nuestro, es un buen ejemplo; igual podríamos mencionar los barrios habitados por desconocidos entre sí, incapaces de crear una noción de comunidad, o los condominios y casas amuralladas que han convertido nuestros centros de población tradicionales, precisamente, en no-lugares. Desde la Universidad debemos comenzar a analizar seriamente las consecuencias que en el orden cultural tiene para Costa Rica, como proyecto de país y como proyecto social, este cambio en la arquitectura humana y cultural que aceleradamente estamos viviendo.

Costa Rica, como país, convertido en un no-lugar para los propios costarricenses. ¿Podría llegar a ser posible? Hay signos que comienzan a apuntar en ese sentido. En los últimos años hemos sido bombardeados por la publicidad de la Costa Rica ecológica, del país de la naturaleza, de las selvas y de la fauna y flora maravillosas que en su territorio se encuentran. Mucho se habla del equilibrio ecológico, referido a la naturaleza, pero como señalábamos antes, poco o nada se habla del equilibrio en los ecosistemas culturales, espacios muy desequilibrados hoy en día. No hace mucho fui con mi familia a pasar unos días a un albergue de montaña muy conocido por su vocación ecológica. Al llegar, todos los folletos que nos fueron entregados estaban en inglés. Como costarricense que está en su país, solicité que se me entregaran en español: sólo los tenían en inglés. El sitio era un excelente ejemplo de equilibrio ecológico natural, pero un terrible desastre en equilibrio ecológico cultural. Cada uno podría multiplicar los ejemplos que, de seguro, ha vivido personalmente. No hay peor sentimiento que el sentirse extranjero en su propia tierra, sentir que la

patria comienza a ser cada vez más ajena y la naturaleza cada vez menos nuestra y cada vez más mercancía, bajo el riesgo de convertirse, de naturaleza bendita, en la maldición de nuestra identidad y de nuestra pertenencia cultural.

Sostenibilidad cultural y universalidad

Es totalmente legítimo hablar de identidad, de una nacionalidad que se expresa a partir de su propia configuración discursiva y cultural, de sus ritos, de su arte, de su literatura, de su idiosincrasia histórica, de sus valores de vida, de sus posibilidades de ascenso social, de la educación como un valor fundamental. Hay una cierta dosis de cinismo, de incompreensión —si no de autoflagelación— en quienes sin pensarlo dos veces lanzan ataques frontales y no dudan en sacar la espada a la menor alusión al concepto de identidad. El discurso de la globalización y del pensamiento único es un discurso muy fuerte, pero cuando una teoría, un discurso comienzan a ser demasiado fuertes o aún peor, a levantar demasiado la voz, es el momento de comenzar a sospechar de ellos. Una filosofía, un pensamiento, una idea se transforman en ideología cuando niegan toda posibilidad de verdad en lo diferente y niegan cualquier consideración de que “el otro pudiera tener razón”, como diría el recién fallecido filósofo alemán Hans-Georg Gadamer. De esto ha dado muestras el capitalismo de libre mercado y las aspiraciones totalitarias del pensamiento único.

No se trata, no somos tan ingenuos, de pretender que todo es válido en la herencia cultural, pero tampoco se trata de desheredarnos del todo; como en toda herencia, no se trata de recibir globalmente un corpus homogéneo, sino de operar un rescate selectivo que permee lo que el heredero busca reafirmar del corpus heredado, para desde ahí sentarnos a dialogar en la mesa de la universalidad a partir de un discurso, de unas prácticas culturales y de una subjetividad propios.

Vivimos en una época complicada, pues con el advenimiento de lo digital la diferencia entre el original y la copia, entre naturaleza y cultura, entre verdadero y falso, entre lo espectacular y lo esencial, entre lo virtual y lo real se diluye, a veces de manera definitiva. Sin embargo, estaremos de acuerdo en que resulta mucho más interesante, produce mucho más goce, cuando tenemos la oportunidad de diferenciar en la gran Historia lo que corresponde a nuestra biografía personal: que el *gran hipertexto de la cultura universal* tenga un punto, leve, pequeño quizás, pero claro y directo, desde donde se extienda un *link* hacia nuestra especificidad y geografía cultural, de manera que no nos desvanzcamos en lo heteróclito del maremagnum planetario; que universalidad signifique, no la uniformización del pensamiento y de prácticas culturales indiferenciadas, sino simplemente la suma de lo diverso, el lugar de encuentro de las diferencias, incluso aquellas con las que no coincidimos.

Universalidad, tal como la entendían los intelectuales modernistas de finales del siglo XIX y principios del XX, desde José Martí a Rubén Darío y Roberto Brenes Mesén, no significaba de ninguna manera lo que hoy significa globalización. Universalidad significaba ni más ni menos, pura y llanamente, la posibilidad y necesidad de plantar nuestra presencia, sin complejos, delante del resto de la humanidad, pero anclados, territorializados en nuestra lengua, en nuestra historia, en nuestra literatura, en nuestro arte, como condición de nuestra existencia y de nuestra perdurabilidad como pueblos y culturas.

