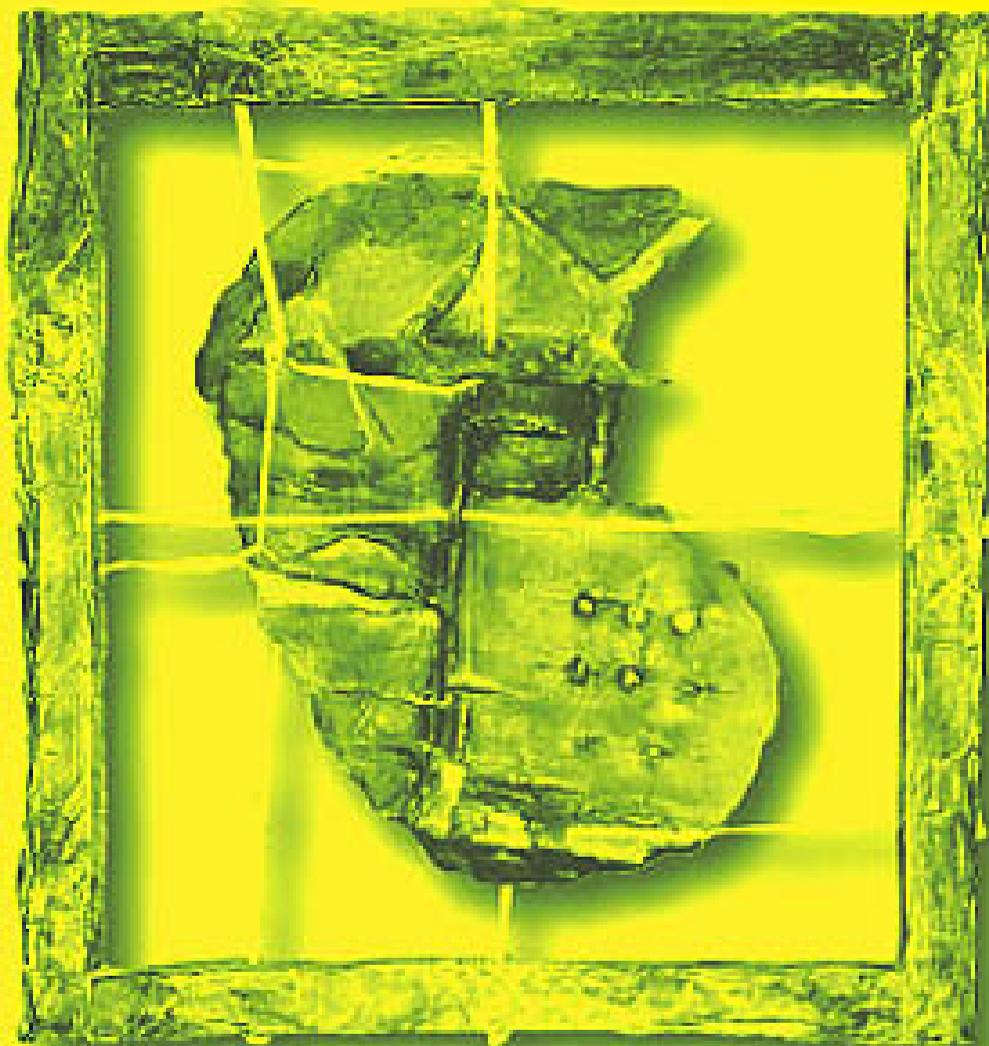


estudios estudios

Filosofía Práctica e Historia de las Ideas

AÑO 1 / N°1
Diciembre de 2.000



ISSN N° 1515-7180

estudios

estudios

Filosofía Práctica e Historia de las Ideas

Director

Prof. Dr. Arturo Andrés Roig.

Comité Editorial

Adriana Arpini, Beatriz Bragoni, Cristian Buchrucker, Alejandra Ciriza, Estela Fernández Nadal, Florencia Ferreira de Cassone, Roberto Follari, Norma Fóscolo, Omar Gais, Liliana Giorgis, Jorge Hidalgo, Clara Jalif de Bertranou, Diego Lavado, Rosa Licata, Eduardo Peñafort, Estela Saint-André, María del Carmen Schilardi, Luis Triviño.

Comité Asesor y Evaluador

Yamandú Acosta (Uruguay), Hugo Achugar (Uruguay), Carlos Bazán (Canadá), Hugo Biagini (Buenos Aires – Argentina), Alcira Bonilla (Buenos Aires – Argentina), Carmen Bohorquez (Venezuela), Atilio Borón (Buenos Aires – Argentina), María Eugenia Borsani (Comahue – Argentina), Tomás Calvo Buezas (España), Victoria Camps (España), Horacio Cerutti (México), Enrique Dussel (México), Graciela Fernández (La Plata – Argentina), María Teresa Flores (Buenos Aires – Argentina), Raúl Fornet Betancour (Alemania), Pablo Guadarrama G. (Cuba), Violeta Guyot (San Luis – Argentina), Mario Heler (Buenos Aires – Argentina), Frantz Hinkelammert (Costa Rica), María Cristina Liendo (Córdoba – Argentina), Mario Magallón (México), Ricardo Maliandi (La Plata – Argentina), Álvaro Márquez Fernández (Venezuela), Victor Martín (Venezuela), Ricardo Melgar Bao (México), Dorando Michelini (Río Cuarto – Argentina), Salvador Morales (Cuba), María Inés Mudrovcick (Comahue – Argentina), Javier Muguerza (España), Carlos Osandón B. (Chile), Carlos Paladines (Ecuador), Carlos Pérez Zabala (Río Cuarto – Argentina), Javier Pinedo C. (Chile), Eduardo Rabossi (Buenos Aires – Argentina), Marcos Reyes Dávila (Puerto Rico), Manuel Reyes Mate (España), María Luisa Rivara de Tuesta (Perú), María Elena Rodríguez Ozán (México), Miguel Rojas Mix (España), Carlos Rojas Osorio (Puerto Rico), Luis Alberto Romero (Buenos Aires – Argentina), María Luisa Rubinelli (Jujuy – Argentina), Gregor Sauerwaldt (Alemania), José Sazbón (Buenos Aires – Argentina), Alejandro Serrano Caldera (Nicaragua), David Sobrevilla (Perú), Oscar Terán (Buenos Aires – Argentina), Gabriel Vargas Lozano (México), Leopoldo Zea (México).

Comité de Publicación

Delia Albarracín, Fernanda Beigel, Ana Luisa Dufour, Mariano Maure, Marisa Muñoz, Marcos Olalla, Dante Ramaglia, Cecilia Tosoni, Oscar Zalazar.

Toda correspondencia puede dirigirse a

Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas

INCIHUSA – CRICYT

Av. Adrián Ruiz Leal s/n (5500) Mendoza. Argentina

Casilla de Correos: 131 (5500) Mendoza. Argentina

Fax: 54 261 4202196 / 54 261 4287370

Email: estudios@lab.cricyt.edu.ar

Suscripciones

En Argentina u\$s 24 (dos números);

en el exterior, vía terrestre u\$s 30 (dos números);

vía aérea u\$s 40 (dos números).

Giros o cheques a nombre de Adriana Arpini.

Presentación

- ARTURO ANDRÉS ROIG: Algunas consideraciones
sobre Filosofía Práctica e Historia de las Ideas 11

Dossier: Sobre la cuestión del sujeto

- JOSÉ SAZBÓN: El sujeto en las ciencias humanas 19
- CARLOS ROJAS OSORIO: Foucault:
de la crítica del sujeto a la ética de la subjetivación 37
- ROBERTO FOLLARI: Sujeto, Lenguaje y Representación 49
- ESTELA FERNÁNDEZ NADAL: Memoria histórica,
conflictividad social e identidad política en el discurso
de la emancipación americana 60

Artículos

- ROBERTO FERNÁNDEZ RETAMAR:
De Drácula, Occidente, América y otras invenciones 81
- FERNANDA BEIGEL: La herencia andina en el
proyecto socialista de José Carlos Mariátegui 91
- CRISTIAN BUCHRUCKER: La democracia en Latinoamérica
y las tendencias macrohistóricas de nuestro tiempo 101

Comentarios de Libros

- ADRIANA ARPINI: *Dorando J. Michelini: La razón en juego.*
Río Cuarto, Argentina, Ediciones del ICALA, diciembre de 1998.
186 p. ISBN: 950-99863-3-X 113
- MARCOS OLALLA: *Raymond Williams: La política del modernismo.*
Contra los nuevos conformistas. Compilación e introducción de
PINKNEY. Tony, Buenos Aires, Manantial, 1997, 254 p. 118
- JESÚS RODOLFO SANTANDER: *¿Posmodernidad o modernidad?*
A propósito del número de **ESCRITOS** consagrado al tema 122
- CLAUDIA YARZA: Sociabilidad y solidaridad en la mira:
la polémica entre Gorz y Rosanvallon. (Comentario de
La nueva cuestión social de Pierre Ronsanvallon
y **Misérias del presente, riqueza de lo posible** de André Gorz) 128
- ADRIANA PETRA: *Fernando Ainsa: La reconstrucción de la utopía*
Ediciones del Sol, Buenos Aires, 1999, 252 páginas 133



Presentación

a revista ***Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*** ha surgido del impulso dado por un grupo de amigas y de amigos, con inquietudes espirituales comunes. Su aparición habrá de llenar una sentida necesidad en nuestro medio cultural y responde a posiciones teóricas compartidas que han alcanzado un interesante grado de maduración. Se destaca lo que acabamos de decir por una exigencia que consideramos decisiva y que marca líneas de trabajo y de estudio no siempre atendidas. Nos referimos a la íntima relación sentida entre el saber teórico y sus múltiples y, a veces, no suficientemente mostradas formas de *praxis*. Cuestión esta última de muy particular importancia si pensamos en los modos del filosofar tal como se han dado en nuestra América. Esta revista es también una manera de contribuir en la búsqueda de respuestas ante la dura situación que hemos vivido en las últimas décadas y que aun vivimos; lo que obliga a quien realmente asuma la filosofía como un saber de vida y un compromiso con la vida, a inquirir sobre aspectos del pensar que no siempre han sido o son tratados con la especificidad del caso. No es una casualidad, además, que el grupo entusiasta que ha hecho posible este primer esfuerzo, se haya caracterizado por un interés fuertemente manifestado en favor de nuestro propio pasado intelectual y en relación con él, en el estudio de sus expresiones y su riqueza. De ahí que las búsquedas del filosofar práctico no se las pueda ver como ajenas al desarrollo de nuestras ideas en su concreta realidad histórica, allí donde idea y acción, en sus múltiples y ricas formas de actualidad o de posibilidad, se nos dan entrañablemente consustanciadas. La revista abre, pues, sus páginas con la intención de convertirse en un foro en el que pueda escucharse la voz de nuestra América en temas que son decisivos, no sólo por su peso teórico, sino también en cuanto son respuesta que pretende ser clara y responsable de un quehacer filosófico nuestro que no es de ayer, sino que cuenta con varios siglos de crecimiento y de diversidad de expresiones. Filosofar, pues, con el máximo rigor metodológico, con la seriedad y el nivel que pretendemos hacerlo, sin descuidar ese entorno histórico, social y aun vital que las filosofías tienen y que hacen de ellas fuerzas, a veces no visibles, de nuestro desarrollo espiritual y material.

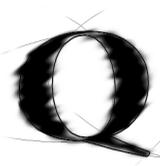
Los editores

Arturo A. Roig

Algunas consideraciones sobre Filosofía Práctica e Historia de las Ideas

«Toda filosofía es práctica, aun aquella que parece en un primer momento como la más contemplativa».

Jean-Paul Sartre. *Critique de la Raison Dialectique*.
París, Gallimard, 1960, p.16

 uisiéramos ocuparnos, en forma apretada, del concepto de «filosofía práctica» así como de la importancia que la Historia de las ideas tiene para su estudio entre nosotros.

No vamos a ocuparnos por cierto, de la vieja contraposición entre «vida contemplativa» y «vida práctica» o «mundana», de origen tanto clásico como medieval, oposición insostenible que en sus diversos *revivals* ha venido a justificar el mito académico del filósofo «puro», «serio» o «no-comprometido» con lo que no sea la «verdad» y deberemos, pues, darle la razón a Sartre.

Pues bien, ¿qué alcances podrían darse a una «filosofía práctica»? ¿Nos referiremos con esa expresión al uso práctico de la razón, distinto de su uso teórico tal como se da dentro de los marcos del kantismo? Limitarnos a ese ámbito nos llevaría a correr el riesgo de ignorar sentidos más amplios del concepto. Nosotros mismos en alguna ocasión y sobre la base de lecturas de textos kantianos nos animamos a hablar de una normatividad propia del saber teórico que se encuentra en el filósofo de Kōnigsberg interesantemente sugerida¹.

¹ Arturo A. ROIG. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México, Fondo de Cultura Económica, 1981, cap.I «El pensamiento filosófico y su normatividad», p.9-17.

Pensamos que desde una filosofía de la filosofía, mirador mucho más amplio que la tradicional crítica de la razón, se podría avanzar hacia una superación de la contraposición entre teoría y *praxis* que tanto peso ha tenido y tiene.

Más allá de aquella insostenible contraposición a la que nos referimos y partiendo de la base de que no hay teoría sin *praxis* ni *praxis* sin teoría o, para decirlo más gráficamente, que no hay filosofías que no estén atadas a la acción, la utilización de categorías tales como las de «filosofías de la contemplación» y «filosofías de la acción», mirándolas como expresión de tendencias, no dejan de tener su utilidad. En este sentido, pues, las usaremos, señalando que con ellas pretendemos referirnos, si no a todas las respuestas posibles, por lo menos a las más generales.

Hemos hablado de tendencias y creemos que en ese hecho se oculta el secreto de la distinción. ¿Tendencias hacia qué? Pues, hacia categorías que se encuentran en todo filosofar, supuestas o explícitas y entre las de mayor peso las de «necesidad» y «contingencia», «determinismo» y «libertad» y, en fin, sin pretender ignorar otras, las de «presencia» y «representación».

Mas, antes de presentar algunos ejemplos paradigmáticos dentro de la

historia de la filosofía, deberíamos preguntarnos por los alcances de la expresión «razón práctica». Además está recordar la distinción kantiana entre razón pura y práctica. De las dos, la que ha quedado en pie es la segunda, como tampoco ha quedado en pie aquel entendimiento que se diferenciaba de la primera como un volar sin atadura con experiencia alguna que la justificara. Así, pues, en el uso actual «razón práctica» no es lo que se opone a las otras vías cognoscitivas de las que nos hablaba Kant en su *Crítica de la razón pura*. De todos modos, es necesario reconocer que la *praxis* tiene su razón o, mejor dicho, que hay efectivamente una «razón práctica». No se trata, por cierto, de que haya dos razones, sino de modos diversos de actuar racional. Una acción pura, ajena a toda razón que se dé como forma de racionalidad apegada a la *praxis* misma, no sería posible. Ahora bien ¿cómo se presenta esa «razón» que se da como momento ineludible de la *praxis*? No cabe duda, por de pronto, que tanto el actuar como el razonar del actuar, se dan ambos como proceso. La razón es eminentemente discursiva. Pero, además, hay sinrazones que acompañan a la razón. La razón del Quijote, no deja de ser un razonar sobre una acción en la que la fantasía y la imaginación no están ausentes. Y el Caballero de la Triste Figura no es, por eso, irracional; tampoco esa razón, la práctica, se encuentra lejos del buen sentido atribuido a un obrar eficaz; supone, por otro lado, conciencia de poder, o puede estar acompañada de sentimiento de fracaso. Implica, además de otras cualificaciones que podrían mencionarse, un acto de fe, cuando quien habla y obra no es un pesimista, sino un optimista. Mariátegui decía: «La vida, más que pensamiento quiere

ser acción, esto es, combate; el hombre contemporáneo tiene necesidad de fe. Y la única fe que puede ocupar su yo profundo, es una fe combativa»².

Razón teórica y razón práctica son, en última instancia, tendencias en el uso del poder racional y es, en función de ellas, no siempre claramente distinguibles que juega todo ese halo que le confiere una vivencia particular al razonar dado expresamente sobre lo práctico. Están, además, de por medio las manos que son instrumento y símbolo de la razón práctica. Tal vez a esto se refirió Anaximandro cuando dijo que el ser humano no tiene manos porque es inteligente, sino que es inteligente porque tiene manos (Aristóteles. *De Partibus Animalium*, IV, 10, 687a, 19). Por último, no puede desconocerse los matices de contacto y hasta de estrecho parentesco que podrían señalarse entre razón práctica y razón utópica.

Veamos ahora algunas posiciones ante la cuestión que nos interesa y comencemos por Platón a quien suele atribuírsele una total falta de sentido de la realidad y al que se lo ha visto como un contemplativo. Nada más desencaminado. La filosofía platónica posee en su totalidad una vocación práctica expresa que la muestra más como una filosofía de la acción, que como un filosofar contemplativo. Es cierto que el mito le presta la ocasión para imaginar poéticamente el momento de la presencia del fundamento de los entes. Mas, se trata de un mito y las esencias, en última instancia sabemos de ellas tan sólo por las limitaciones de belleza y de bondad que muestran los seres en este mundo. La exigencia platónica de «regresar a la caverna» nos pone ante el modo como se entiende la relación entre lo necesario y lo contingente. No hay un preferir lo primero por lo segundo, pues, si la necesidad de la idea supone una garantía para la tarea cognoscitiva, la vocación se

² José Carlos MARIÁTEGUI *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. Lima, ed. Amauta, 1970, p.17.

encuentra en la contingencia. «El no-ser de alguna manera es» fórmula que expresa todo el platonismo, nos explica por qué, como hemos intentado probarlo, concluyó apoyándose en la *diánoia* y no en la *nóesis*. El conocimiento no es fruto de la presencia, es un transcurrir temporal y es, por eso mismo, tarea humana. No filosofamos como dioses, sino como seres humanos y si bien nuestra relación con lo dado no es de exterioridad, nuestra mente no se confunde ontológicamente con el fundamento³. No ignoramos, por cierto, que todo esto se da fuertemente condicionado por el origen aristocrático de un filósofo miembro de una sociedad esclavista y fuertemente androcéntrica.

Un ejemplo clásico de filosofar que culmina en la contemplación lo tenemos en Aristóteles, quien ha hecho, como todos sabemos, una distinción entre un «intelecto pasivo» (*nous pathetikós*) y un «intelecto activo» (*nous poietikós*) (*De Anima*, 8, 432a) dándole preeminencia al último. Ahora bien, si no conociéramos lo que con esta distinción nos quiere narrar Aristóteles, podríamos creer que estamos asimismo ante una filosofía de la acción en el sentido que nos interesa aquí. No es así, sin embargo. Una distinción que hace en la *Ética a Nicómaco* nos aclara los ámbitos de ambos tipos de intelecto. Allí dice que los seres humanos muestran tres tipos de vida: la del placer, propia de la multitud (artesanos, campesinos, esclavos); la vida política que es la de las gentes honradas, a saber, los varones ciudadanos; y, por último, la vida teórica (o contemplativa) que es la del sabio (I, 5, 1095b 14-1096a, 4). Esta última es precisamente aquella que, abierta a lo absoluto y necesario, se pone en acto. Como vemos, lo contingente y temporal, no es desconocido, pero queda supeditado a lo necesario y eterno. Esta dependencia supone, además, una diferencia cualitativa

radical: aquel modo de intelección superior no sólo tiene como objeto preeminente la divinidad, sino que él mismo es divino de tal modo que la síntesis de ambos es absoluta. Ahora bien, como la divinidad en Aristóteles no tiene otra función que contemplarse a sí misma, por lo mismo que se dan en ella el supremo saber y el supremo objeto ¿qué le queda al intelecto agente, especie de divinidad metida en nosotros, sino la contemplación? Únicamente de la unión plena que surge de aquel acto puede derivar la felicidad ya que la contingencia y la temporalidad –males de los que están exentos todos los seres divinos, entre ellos los astros– es el signo de una indeterminación radical de donde proceden la irracionalidad y la imperfección del mundo sublunar, dominio de lo accidental. No hay, por otra parte, en Aristóteles un proyecto de cambio en las relaciones humanas y, como en el caso platónico, de la vida ciudadana, sino tan sólo un refuerzo de las jerarquías de la sociedad esclavista.

Las tendencias que con todas las limitaciones que podrían ser señaladas, vimos puestas en juego en Platón y que hacen que su filosofía pueda ser considerada de acción y no de contemplación, reaparecieron con fuerza durante el Renacimiento y, posteriormente, con la Ilustración. Resulta interesante tener presente que nuestra América recibió el filosofar europeo en esas épocas no ajenas a las propuestas utópicas, verdaderos modelos de cambio de la sociedad humana. Y también fueron esos primeros filósofos que filosofaron entre nosotros en el siglo XVI, los que incorpora-

³ Arturo A. ROIG. *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*. Mendoza, Universidad Nal. de Cuyo, Instituto de Filosofía, 1972, cap. «La integración dialéctica de las dos antologías en el *Sofista*», p.140 y sgs..

⁴ Guamán POMA DE AYALA. *Nueva crónica y buen gobierno*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, tomo I, 1980, «Capítulo primero de los indios cristianos», p. 292-295.

ron la sabiduría indígena, como lo hizo el español Bernardino de Sahagún o como lo hizo el indio Huamán Poma de Ayala, quien disfrazado de pobre para poder conocer verdaderamente a los pobres y su desventura recorrió todo el Perú de la Colonia, descalzo, y nos dejó uno de los libros más asombrosos de nuestra cultura sudamericana⁴. La sabiduría de los tlamatini y de los amautas, dentro de su especificidad cultural, cumplían funciones equivalentes a las de los antiguos *sophoi* griegos, filósofos prácticos incorporados a la vida cotidiana de sus pueblos. Y así, al lado de la filosofía de las escuelas, en donde solía tener su «lugar natural» el aristotelismo –el mismo que sirvió a Sepúlveda para probar la bestialidad de los habitantes americanos– comenzó a tomar cuerpo un humanismo, del que el Padre Las Casas fue uno de sus iniciadores y que se extendería a lo largo del Barroco, pasado el Renacimiento, hasta llegar a nuestra Ilustración. Así tomó cuerpo en nuestra tradición intelectual una filosofía de expresa vocación activa, volcada hacia la vida cotidiana. Hemos dicho que mientras que la escolástica tenía, en general, como punto de partida el ente supremo, para desde allí explicar la vida humana, el humanismo cristiano inicialmente renacentista que marcó fuertemente nuestra Ilustración, sin abandonar los sentimientos religiosos, su punto de partida se encontraba en los seres humanos y, sobre todo, en los humanos sufrientes, de cualquier condición⁵.

El pensamiento romántico europeo dentro de cuyo clima podemos colocar a Hegel y, más tarde, en el positivismo que en Europa reemplazó a aquel, regresaron a un filosofar de lo necesario o de

lo absoluto, según distintos matices y desplazaron y hasta desconocieron la contingencia. Así como una pasión por lo segundo caracterizó al romanticismo, la necesidad de las leyes de la evolución solucionaron los problemas de lo eventual y contingente, considerados otra vez como expresión si no de irracionalidad, por lo menos de error de la naturaleza. Regresando a los románticos diremos que si el búho de Minerva se encontraba presente en Platón, no es sin embargo el ave aquella que levantaba el vuelo al atardecer, sino que era el compañero de las diosa, posado en su hombro, dispuesto a aconsejarla en la defensa de la ciudad. El símbolo de Minerva no es vespertino, sino matutino. Para Hegel, es ave del anochecer, del fin de los tiempos, cuando ya todas las cosas están hechas y es por tanto demasiado tarde para decir cómo debe ser el mundo. Palabras celebratorias del poder de quienes lo detentan y de la resignación de quienes han de aceptarlo, las que pueden leerse en el prefacio de los *Lineamientos fundamentales de la filosofía del Derecho* hegeliana. No es, pues, una casualidad que Hegel cerrara su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* con el famoso pasaje de la *Metafísica* aristotélica (Lamda, 7, 1072b, 15-20) en donde se dice que «el acto de contemplación es la beatitud perfecta y soberana». La razón no orienta ni dirige, llega siempre *post-factum* a «dar razón».

La contradicción entre «filosofías de la contemplación» y «filosofías de la acción» estalló, pasado el hecho romántico, con aquella célebre sentencia en la que Carlos Marx ponía fuertemente el acento sobre las segundas: «Los filósofos hasta ahora sólo han interpretado el mundo; ahora se trata de transformarlo» (*Tesis sobre Feuerbach*, 11). Imposible que Hegel no se encontrara entre aquellos dedicados a la «interpretación», tarea en la que tan sólo se preguntaba por el

⁵ Arturo A. ROIG. *El Humanismo ecuatoriano de la segunda mitad del siglo XVIII*. Quito, Banco Central del Ecuador y Corporación Editora Nacional, 1984, tomo I, cap. «Humanismo y escolástica», p.19.

ser del mundo, más nunca por lo que podría ser. El marxismo como una «Filosofía de la praxis» –así la llamó Gramsci– entendió que aquel accionar se daba en la inevitable relación entre necesidad y libertad, entre determinación y contingencia, en un complejo y variado proceso dialéctico a la vez natural e histórico. Tarea principal de esta filosofía es la de hacer transparente la relación entre teoría y *praxis* y orientar a ambas hacia una transformación de las estructuras sociales que haga posible un desarrollo pleno de los seres humanos. No es extraño, que casi al concluir el tercer tomo de *El Capital*, Marx nos diga que «Al otro lado de sus fronteras –dice esto hablándonos del «reino de la necesidad»– comienza el despliegue de las fuerzas humanas que se considera como fin en sí, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer tomando como base aquel reino de la necesidad» (*El Capital*, tomo III, Sección VII, párrafo III, p.759).

Las filosofías que se oponen al «saber contemplativo» en el que se da particular fuerza a lo necesario y se desplaza el valor de lo contingente han sido confirmadas en lo que podríamos llamar su «praxis teórica» –el término fue acuñado por Althusser– desde los avances de la lingüística pragmática.

Esta se ha ocupado específicamente de la cuestión de lenguaje y acción y ha permitido confirmar y ampliar el sentido de aquella faceta práctica que acompaña a todo pensamiento filosófico. Superando el ascetismo de los lingüistas formalistas que ignoraron la relación entre la estructura y la función del lenguaje, se concluyó por aceptar la existencia de una «acción lingüística», tema que en verdad no era tan radicalmente nuevo en cuanto tiene un importante antecedente en las doctrinas de Guillermo de Humboldt sobre el lenguaje entendido como «actividad» del espíritu humano.

Sobre esta línea y después de los trabajos de Bühler y de Jakobson que centraron sus investigaciones en la temática de lenguaje y comunicación, Austin descubrió lo que él denominó «acto ilocutorio»⁶. Esta cuestión abrió el vasto campo de la performatividad que no sólo ha incidido sobre la teoría de la comunicación, sino también y esto es lo que más nos interesa, sobre la lectura de los discursos filosóficos los que pueden ser sometidos ahora a un estudio de sus recursos activos de lenguaje desde una «teoría del discurso» en la que tiene prioridad el estudio de las hablas. Digamos de paso que las filosofías de vocación contemplativa suelen mostrársenos organizadas, sobre una pretendida lengua, de carácter ontológico, ante la cual únicamente nos cabe la función de escuchar, con lo que elaboran un discurso de negación del discurso⁷. En verdad, la historia de la filosofía deberá ser reescrita nuevamente desde esta rica problemática, entrevista más de una vez, pero no sistematizada todavía.

Habíamos dicho que ingresamos a la filosofía como quehacer típico de occidente, con nuestra especificidad, ciertamente, durante el Renacimiento, época que se caracterizó por una fuerte tendencia hacia formas de filosofar declaradamente activas, clima que se acentuó con la Ilustración. Ahora bien, entre fines del XVIII y primeras décadas del XIX tuvieron lugar las primeras grandes guerras anticoloniales en la historia del mundo: la de Haití, la de las Colonias británicas en la América del Norte y las de las colonias españolas en Sudamérica. Sabemos que este significativo proceso recién alcanzó a otros sectores a fi-

⁶ Oswald DUCROT y Jean-Marie SCHAEFFER. *Nouveau Dictionnaire du sciences du langage*. París, Seuil, 1995, p. 640 y sgs.

⁷ Arturo A. ROIG «La recepción del giro lingüístico en Mendoza». *Cuyo, Anuario de Filosofía Argentina y Latinoamericana*, vol.14, 1997, p.131-144.

nes del siglo XIX, tal el caso, del Caribe hispánico. Pues bien, si las formas de pensamiento anteriores entre nosotros a ese proceso revolucionario se han presentado como filosofías vocadas por la acción –basta para eso con recordar el impulso del reformismo borbónico en su versión americana– con mayor razón, lo fueron, como es fácil imaginarlo, las manifestaciones de un pensamiento incorporado, primero, al proyecto de independencia y, luego, a la tarea de dar forma a los Estados-naciones recién surgidos y en un proceso altamente conflictivo que aun no ha concluido.

Pues bien, bajo tres aspectos podríamos, tal vez, señalar la vocación práctica del filosofar latinoamericano: en primer lugar, en el sentido de lo práctico moral, terreno de ideas en el que se destaca, a nuestro juicio, una moral de la emergencia; lo práctico en el sentido de despertar potencialidades humanas en relación con todas las manifestaciones sociales, culturales y espirituales, línea ésta que se comprenderá con sólo mencionar a José Martí, a Eugenio María de Hostos y a José Carlos Mariátegui; y lo práctico en los modos de lenguaje, vale decir, la presencia del espíritu de performatividad. Lógicamente que estas tres manifestaciones y otras que podrían señalarse se dan, de hecho, conjuntamente, con perfiles más o menos netos según los casos. Eso sí, incluyendo siempre como núcleo de peso, la relación entre el ser y el deber ser y apoyado todo en la fe en una razón práctica capaz de ser asumida abiertamente como tal. Un maridaje entre lo descriptivo y lo prescriptivo conduce dentro de aquel programa de generación de nuevas potencialidades humanas, a la construcción de un saber categorial adecuado. Un saber de vocación práctica ha de construir sus propias herramientas. De ahí, por ejemplo, que según nos lo muestra Adriana Arpini, haya en

Hostos «una estrategia categorial» cuyo eje se encuentra en aquella confluencia, no fácil de resolver epistemológicamente, de lo descriptivo y lo proyectivo⁸.

No vamos a incursionar sobre la practicidad de lo utópico, de lo que tanto se ha dicho ya. Aquella proyectiva que hemos señalado muestra y ha mostrado en nuestra historia un halo de utopía que es, sin duda, otros de los matices que podrían agregarse.

A todo esto y con metodologías constantemente renovadas se entregaron años ha los historiadores de las ideas, quehacer que constituye uno de los campos de desarrollo teórico y de investigación historiográfica más fecundos del siglo XX. Dentro de esa tradición será cuestión, pues, de responder al reto que supone el filosofar en su relación con la acción, partiendo de nuestras propias experiencias, sin que ignoremos lógicamente las ajenas.

Para finalizar diremos que cuando concluyeron las Guerras de Independencia se planteó de inmediato la necesidad de poner en marcha una «Segunda Independencia». Uno de los voceros de ese movimiento fue Juan Bautista Alberdi y no es casualidad que cuando por primera vez, en 1840, en nuestra historia intelectual se planteó la necesidad de una «Filosofía americana» dentro de aquel movimiento que mencionamos, fue entendida por su vocero, el mismo Alberdi, dentro de aquella «Filosofía de la acción» de la que hemos hablado. ¿Se han alcanzado los necesarios niveles teóricos de esa tendencia del filosofar? Es indudable que la tarea sigue abierta, tanto por su interés teórico como por su perentoriedad.

⁸ Adriana ARPINI. «Razón práctica y discursividad: una perspectiva latinoamericana», en el libro *Razón práctica y discurso social latinoamericano. El pensamiento «fuerte» de Alberdi, Betances, Hostos, Martí y Ugarte*. Buenos Aires, ed. Biblos, 2000, p.12-26.



Dossier
sobre la
cuestión
del sujeto

José Sazbón (UBA/CONICET)

El sujeto en las ciencias humanas

En los últimos decenios ha tenido lugar, en el campo de las ciencias humanas, una serie de desplazamientos e innovaciones de enfoque que, de una a otra disciplina, parecen reflejar una matriz común, una similar rotación de perspectiva. Esta afinidad de impulso no se debe tanto a un consenso derivado de confluencias interdisciplinarias que hubieran fijado la agenda compartida de sus respectivos desarrollos, sino más bien a la pareja exposición de las diferentes especialidades a un estímulo uniforme que actúa sobre ellas reorientando sus prácticas en un sentido análogo. Sin duda la comunidad de lenguaje y cierta aclimatación de léxicos transdisciplinarios de aceptada productividad heurística contribuyen a ese efecto global de una modificación paralela de los programas de trabajo, pero la misma opción por un vocabulario canónico delata la invasora presencia de temáticas ubicuas y de paradigmas ya normalizados. El resultado visible, para el estudio de esas alteraciones, es su habituación a códigos de reconocimiento que imperan con gran generalidad y que vuelven insensible, a veces, el paso de una a otra disciplina o la mutación —en ocasiones, más aparente que real— de los objetos de examen. Cierta ecumenismo paradigmático (o, a veces, una *lingua franca* en clave de método) parece absorber las distinciones e imantar a esas ciencias hacia determinadas problemáticas de las que todas resultarían tributarias. Un aspecto de interés en esta transición de la escena intelectual es lo que se podría llamar el retorno del sujeto

como polo de atención teórica, centro de funciones e instancia judicial. En una gran cantidad de casos, ese desplazamiento está acompañado de una renovada consideración a los contextos históricos en los que el ejercicio de la subjetividad encuentra sus condiciones, límites y posibilidades. Esto permitiría hablar de un doble regreso significativo que podría entenderse como una némesis inesperada luego del apogeo estructuralista y formalista, ya que la devaluación del sujeto y de la historia era precisamente la otra cara de ese mismo encumbramiento de las estructuras y los regímenes sincrónicos de circulación del sentido. Sin embargo, tanto en un caso como en el otro, no se trata del “sujeto” y la “historia” tales como rigieron antes de la emergencia del estructuralismo, en cuanto instancias fundantes de la reflexión filosófica que prolongaban su imperio en la conformación de las ciencias del hombre y en la constitución regional de sus objetos particularizados. Asociados como estaban a la problemática de la conciencia y la trascendencia, de la dialéctica y la finalidad, de la existencia y el proyecto, de la cosificación y la libertad, etc., esos conceptos sufrieron el mismo eclipse que afectó a las filosofías que los sustentaron.¹ No son las formulaciones recapitulativas o programáticas de un Jean Paul Sartre, de un Lucien Goldmann, de un Enzo Paci (para citar algunos nombres indicativos)² las que inspiran el resurgimiento al que nos referimos.

¹ Aspectos de la transición pueden verse en Pianciola 1979; Descombes 1982; Anderson 1983.

² Cf., p. ej., Sartre 1960; Goldmann 1952; Paci 1963.

Se trata más bien de la instauración de un perspectivismo generalizado que devuelve al sujeto su capacidad de ordenamiento y retención de significados³ y, simétricamente, pone en entredicho la aptitud reguladora del objeto como *príus* ontológico y término de validación del ejercicio interpretativo. En el límite y, de un eslabón en otro, se legitima la soberanía de la perspectiva y, con ello, un pluralismo de las operaciones de constitución, cuya contrapartida, según los casos, puede ser bien una objetividad negociada y transitoria, bien una objetividad irrelativa (en el "mundo externo") o autoconfigurada (por la perspectiva del sujeto).

En cuanto al reingreso de la historicidad en el campo de las ciencias humanas, sus señales son múltiples, de la sociología⁴ a la teoría literaria,⁵ de los estudios culturales⁶ a la indagación filosófica⁷ (además de la renovación de disciplinas ya inscriptas en ese registro, como la filosofía de la historia⁸ o la his-

toria intelectual).⁹ En conjunto, tales nuevos desplazamientos, verdadero *pendant* de los varios "giros" anteriores (lingüístico,¹⁰ interpretativo,¹¹ etc.), han podido ser subsumidos bajo la caracterización genérica de un "giro histórico en las ciencias humanas".¹²

La incrementada relevancia teórica del sujeto en las ciencias humanas se puede advertir tanto en la persistencia o reformulación conceptual de antiguas opciones (individualismo metodológico,¹³ teoría de la elección racional,¹⁴ reconstitución de la identidad autoral)¹⁵ como en la emergencia de variados tipos de acomodación de las prerrogativas del sujeto en la dilucidación de temáticas antes confinadas a una intelección objetivista (el papel del agente en la acción social,¹⁶ la función de la experiencia en la aprehensión del pasado,¹⁷ la incidencia de la memoria en la recomposición histórica,¹⁸ la posibilidad misma de un decisionismo historiográfico),¹⁹ además, como es patente, de las exploraciones filosóficas o

³ Para un enfoque de esta restitución en el marco de la "declinación del paradigma estructuralista", cf. Dosse 1992, t. II, caps. 31-33.

⁴ Cf. Skocpol ed. 1991; *Zona abierta* 1991.

⁵ Cf. Veenser ed. 1989.

⁶ Cf. Hunt ed. 1989.

⁷ Cf. Rorty, Schneewind y Skinner eds. 1984.

⁸ Cf. Ankersmit y Kellner eds. 1995. También: Zammito 1993.

⁹ Cf., como ejemplos de diversas orientaciones de trabajo: LaCapra 1983; Tully ed. 1988; Jay 1993. También: Kelley 1987.

¹⁰ Cf. Rorty ed. 1967.

¹¹ Cf. Rabinow y Sullivan 1979.

¹² Cf. McDonald ed. 1996.

¹³ Cf., p. ej., Elster 1985, Introducción. Para una crítica, ver Wright, Levine y Sober 1992, cap. 6.

¹⁴ Cf. Carling 1986; también Carling 1991, cuyo título original era *Rational Choice and Social Division*. Para una réplica a su posición (tal como figura en el primer texto mencionado), cf. Wood 1989.

¹⁵ Ricoeur 1991, t. 3, cap. II, secc. 4.

¹⁶ Cf. Giddens 1979, caps. 1 y 2; Giddens 1987, "Préface de l'édition française" y caps. 1 y 2; Cohen 1989, caps. 1 y 6.

¹⁷ Como se sabe, quien con más fuerza e influencia ha insistido en este sesgo es el historiador inglés Edward P. Thompson. Lo ha hecho, sobre todo, en función polémica, para oponerse a las

tendencias objetivizantes -entendidas por él como reificantes- de la sociología y el materialismo histórico (que él aspiró a complementar con un materialismo cultural afin al de Raymond Williams): cf., en particular, Thompson 1978. Para reservas críticas sobre la argumentación thompsoniana, cf. Anderson 1980, cap. 2. Más recientemente, un enfoque escéptico sobre la noción de experiencia fue planteado, desde una perspectiva anti-fundacionalista, por Joan Wallach Scott (1996).

¹⁸ Se trata, en este caso, de una veta en plena expansión y diversificación que contempla, entre otros aspectos, la integración comunitaria del sujeto y la caracterización consiguiente de una "memoria colectiva". Textos influyentes que estudian y problematizan la relación historia/memoria son, p. ej., Hutton 1993 y Yerushalmi 1996. Desde hace una década aparece una importante revista consagrada a estos problemas: *History and Memory. Studies in Representation of the Past* (Universidad de Tel Aviv). Por lo demás, el papel de la memoria como forma de autoconciencia del sujeto está implícito en los desarrollos de la historia oral (sobre la cual, cf. un panorama reciente en Green y Troup 1999, cap. 9).

¹⁹ Condensamos en esta fórmula una práctica vigente de la escritura histórica en virtud de la cual el historiador, emancipado de las nociones reguladoras de objetividad, verdad, adecuación

teórico-sociales sobre la constitución del sujeto de la modernidad en sus fases formativas²⁰ o en su despliegue tardío.²¹ (En los márgenes de este cuadro figuran, ciertamente, las incitaciones obvias del psicoanálisis²² y las indagaciones, menos obvias después del formalismo estructuralista, sobre el acceso subjetivo al texto literario).²³ En el marco de este artículo y con el fin de eludir un tratamiento de estas corrientes que no podría ser sino panorámico, nos concentraremos en las modalidades que asume la pertinencia del sujeto en una sola orientación teórica: la de la antropología interpretativa.²⁴

Una ciencia dialógica

La recomposición del sujeto como término irreductible de una empresa de conocimiento necesariamente plural y colaborativa ha sido destacada, y fundamentada, por la antropología interpretativa en oposición a dos supuestos tácitos

y fidelidad de su relato a una configuración dada del pasado, compone su obra administrando con plena soberanía los recursos tropológicos, conceptuales y hermenéuticos (en ese orden de derivación) que identificarán a su visión de la historia. En las palabras de un teórico de la corriente, “al pasado no se lo descubre o encuentra. El mismo es creado y representado por el historiador como un texto” (Munslow 1997, p. 178). A su vez, la creación del “texto histórico como artefacto literario” (White 1978, p. 81) se rige por las preferencias personales del historiador y no por algún imperativo canónico y específico derivado de la idea de ciencia: “los mejores fundamentos para elegir una perspectiva sobre la historia en vez de otra son, en definitiva, estéticos o morales más que epistemológicos” (White 1973, p. XII). Este último autor ha argumentado su planteo en diversos lugares, inscribiéndolo, respecto a la disciplina institucionalizada, en una “política de la interpretación histórica” (White 1983). En cuanto al sesgo estético de la fundamentación, el mismo ha sido expandido por uno de los más importantes seguidores de White, el holandés Frank Ankersmit (cf. p. ej. Ankersmit 1994, cap. 4), teórico, asimismo, de una reciente “política estética” (Ankersmit 1996). Entre las repetidas críticas de “subjetivismo” a que han dado lugar estas opciones, se puede señalar la reciente de

de la tradición disciplinaria: la asimetría de la relación observador/observado y el objetivismo etnográfico que de ella derivaría. Los componentes subjetivos del contacto entre el etnólogo profesional y el miembro de la comunidad estudiada no figuran ya como residuos neutralizables o zonas de incertidumbre que deben ser trascendidas para asentar las bases firmes de un saber objetivo, sino que se los reconoce como constituyentes concretos de ese saber, con pleno derecho y simétrica paridad. El conocimiento resultante deja de estar regulado por los cánones presuntamente normativos de una ciencia constituida (la que llevó al antropólogo al terreno donde debe inspeccionar su “objeto”) y es entendido más bien como un momento de pasaje entre dos formas disímiles de organización de la experiencia. Resultado, pues, del movimiento pendular de una comunicación que se sabe constreñida por códigos diferentes, el protocolo de observación pierde los atributos de la mirada

Richard J. Evans en un libro enteramente consagrado a la defensa de la historia ante los ejercicios que amenazan desvirtuarla (Evans 1999, cap. 3). Un amplio estudio sobre el conjunto de la cuestión puede hallarse en Berkhofer Jr. 1995.

²⁰ Cf., p. ej., Taylor 1989.

²¹ Cf. Giddens 1991.

²² De la nutrida literatura existente en este campo merece destacarse, por la originalidad de enfoques, amplitud de temáticas y penetración histórico-filosófica de las indagaciones, la acumulativa obra de Slavoj Žižek: casi una decena de libros en pocos años, el último de los cuales: Žižek 1999.

²³ Flanqueado como está por la ubicua presencia de motivos hermenéuticos (entre los cuales la sola estética de la recepción ocupa un lugar considerable), este tema cuenta con una obra emblemática: Barthes 1973. Pero también hay que tener en cuenta los desarrollos conexos de aquellos estudios sobre las operaciones de lectura que insisten en la regulación interactiva del acceso al texto, así como en la asimilación de convenciones específicas que integran al sujeto en una determinada comunidad interpretativa: cf., a este respecto, Fish 1994.

²⁴ Para ello, nos guiaremos por tres básicos libros de referencia: Marcus y Fischer 1986; Clifford y Marcus eds. 1986; Marcus ed. 1992.

desencarnada y se convierte en expresión viva de una situación de intercambio que exhibe las marcas, entre otras, de la apropiación y la exteriorización subjetivas. En la antropología interpretativa, es esta misma correlación de experiencia individual y registro discursivo la que aparece subsumida bajo la especie de una doble erogación personal que reclama inspección en su complementación e integración recíprocas.

En efecto, la noción programática de “etnografías de la experiencia” ha parecido servicial para retener esa delicada transición del encuentro con el otro (en el que la reacción situacional suscita una apertura de la conciencia a las categorías de la cultura diferente) hacia la expansión escritural, la cual debe apelar a recursos inventivos para evitar la efusión de un texto monológico. Los términos claves son aquí “diálogo” y “experimentación”: ellos apuntan, respectivamente, al intercambio y a su huella conscientemente crítica y vigilante, atenta al riesgo permanente de la conversión etnocéntrica, que anula la alteridad en el mismo momento en que declara consignarla. La referencia al diálogo no es aquí una mera recaída en una metáfora convencional para indicar la existencia de una contraparte local a la iniciativa antropológica que, por definición, es externa a la cultura estudiada, con la que toma contacto en sucesivas aproximaciones cognoscitivas. Se lo entiende, más bien, como el conjunto de “esfuerzos prácticos para presentar múltiples voces dentro de un texto” (Marcus y Fischer 1986, p. 68), lo que plantea de inmediato el correspondiente problema del tipo de escritura adecuada para obtener ese rendimiento polifónico. Pero además, en la medida en que lo que se subraya es la existencia de procesos *interpretativos*, éstos tienen lugar en un doble plano: el de la comunicación interna dentro de un sistema cultural y el de la comunicación

externa entre sistemas de significados. Aunque no reniega de una tradición disciplinaria rica en variaciones de método y estilos de trabajo, la actual corriente insiste en la productividad de su sesgo “experimental”, es decir, en la apertura a una diversidad de recursos congruentes con el impulso innovador.

El común denominador de tales iniciativas es la aguda conciencia del etnógrafo acerca de los dispositivos textuales que utiliza y el interés en exponer los marcos de referencia utilizados por los informantes nativos para describir la experiencia. Así como la atención al texto deriva de una asumida “crisis de representación en las ciencias humanas” que veta el ejercicio inocente de (en este caso) la producción etnográfica, la recuperación de la generación de sentido presente en el sujeto observado cuando manifiesta su experiencia remite, por su parte, a una asunción de las “implicaciones económico-políticas e históricas” de todo proyecto de investigación y al consiguiente recaudo de relativizar y fijar los alcances de la interpretación del observador. Este último aspecto tiene la obvia implicación de desmixtificar y abolir las jerarquías tácitas en la operación de conocimiento que, desde los orígenes de la ciencia antropológica —coextensivos de la implantación colonial en los territorios que brindaban a ésta su objeto—, gravaron su pretensión de objetividad y universalidad. Sin duda, la situación actual no es la misma, pero la presencia residual de un sentido común intrusivo que pliega la comunicación a las categorías mentales del observador —eludiendo el punto de vista del sujeto observado— impulsa a una vigilancia extrema en los antropólogos interpretativos. Para estos últimos, el desideratum es preservar la “reciprocidad de perspectivas” y, en el límite, admitir con seriedad la existencia de una “contra-etnografía de facto de los sujetos” (*op.cit.*,

pp. 67, 86), es decir, la conciencia en éstos de una operación conversa a la que realiza en ese momento el antropólogo de la metrópolis, todo lo cual debe tener cabida en el espacio textual que recoge el encuentro dialógico. La dicotomía sujeto/objeto se esfuma y en su lugar aparece el relato de la situación como una producción conjunta en la que se otorga adecuado relieve y plena autoridad a los aspectos intersubjetivos de la investigación (Clifford 1986b, p. 107).

En uno de los libros más representativos —y programáticos— de la antropología interpretativa, el capítulo consagrado a “la persona, el yo y las emociones” hace corresponder esta enumeración con aquellas significaciones (menos codificadas que los sistemas de creencias, los rituales o las estructuras de parentesco) que pueden brindar al antropólogo un acceso a la “experiencia cultural” del otro (Marcus y Fischer 1986, p. 45). La experiencia es el foco que reúne las expansiones (o las reticencias) de la comunicación y, por tanto, la instancia privilegiada que pone a prueba, en el antropólogo, la suspensión o relativización de sus propias categorías con el fin de no violar la integridad cultural de la visión del mundo hacia la que busca ser receptivo. Antes del desarrollo de la antropología interpretativa, las experiencias personales del etnógrafo tenían también un lugar importante en el proceso de investigación —el método de la llamada observación participante buscaba, como ahora se recuerda, “un delicado equilibrio de subjetividad y objetividad” (Clifford 1986a, p. 13)—, pero la exposición textual de la experiencia se veía restringida por los estándares disciplinarios del distanciamiento objetivo. Desde la actual perspectiva, que realza en cambio el punto de vista personal y concreto del etnógrafo, los hábitos clásicos de escritura resultan insuficientes, ya que en

ellos, se alega, aunque la voz del autor se manifestaba siempre, “las convenciones de la presentación y la lectura del texto impedían una conexión más estrecha entre el estilo autoral y la realidad representada” (*ibid.*). Todo esto es lo que busca corregir la orientación interpretativa mediante la conspicua adjudicación de “una conciencia literaria a la práctica etnográfica” (Marcus 1986, p. 262). De ella derivaría una percepción crítica de las estrategias de representación disponibles en el registro del intercambio dialógico que tiene lugar en el trabajo de campo. Siendo siempre su punto de partida el discurso oral, la correspondiente transición a la escritura promueve entonces una reflexión sobre el modo en que se ejerce ese inicial proceso de textualización.

Una vez abandonada la inclinación etnocéntrica a percibir al otro estudiado como “primitivo” o “prealfabetizado” e incapaz, por eso, de expresarse, a la par del observador, las exigencias de receptividad y verdadero intercambio se hacen sentir. En la medida en que desaparece la distribución asimétrica de una voz dotada de plena autoridad significativa y un cuasi-interlocutor que, en cuanto “informante”, sólo es citado o parafraseado, la efusión comunicativa encuentra su propio espacio. Si se reconoce al “dialogismo y la polifonía como modos de producción textual, queda cuestionada la autoridad monofónica”. Se llega así a aceptar que, “la ‘cultura’ es siempre relacional, una inscripción de los procesos comunicativos que tienen lugar, históricamente, *entre* sujetos en relaciones de poder” (Clifford 1986a, p. 15).²⁵ Pre-

²⁵ Para esta noción de “cultura”, Clifford da como referencias un artículo de Kevin Dwyer (“The Dialogic of Anthropology”, *Dialectical Anthropology*, vol. 2, 1977, pp. 143-151) y otro de Dennis Tedlock (“The Analogical Tradition and the Emergence of a Dialogical Anthropology”, *Journal of Anthropological Research*, vol. 35, 1979, pp. 387-400).

cisamente porque el etnólogo debe cuestionar el antiguo supuesto de un firme punto de vista “arquimédico” (la madura civilización occidental) que permitiría situar y clasificar la deficitaria variedad humana circundante, la reciprocidad de perspectivas invocada es también un ejercicio de relativización de lo propio, de autoconocimiento crítico.

De la antropología estructural a la interpretativa

En cada versión de un “otro” está presente la construcción de un “yo”, de modo que la elaboración del texto etnográfico implica siempre un proceso de “autoformación” (Clifford 1986a, pp. 23-24):²⁶ este postulado de James Clifford parece, más que una premisa innovadora, la radicalización de anteriores conminaciones del mismo tipo. Maurice Merleau-Ponty, por ejemplo, en los años cincuenta sostenía, a propósito de la etnología, que ella era un modo de pensar que se imponía “cuando el objeto es ‘otro’ y exige que nos transformemos nosotros mismos”, pues la experiencia que ofrece tal disciplina es la “incesante puesta a prueba de uno mismo por el otro y del otro por uno mismo” (Merleau-Ponty 1964, pp. 145-146). Ciertamente, el filósofo se hacía eco, en ese momento (1959), de los desarrollos estimulantes de la antropología de Claude Lévi-Strauss y es esta última el real término de comparación con la corriente interpretativa. El “nuevo humanismo” de base antropológica que, hacia la época, defendía Lévi-Strauss²⁷ poseía, entre sus atributos, el de permitir captar, “bajo una forma experimental y concreta, /el/ proceso ilimitado de objetivación del sujeto” que tiene lugar cuando, en el seno de una humanidad única, los múltiples usos y costumbres se manifiestan, inicialmente, como alteridades y, luego, como objetos “reintegrables en la subje-

tividad” (Lévi-Strauss 1966, pp. XXIX-XXX). El sentido teórico (y político) de la formulación residía en la provisoriedad del desdoblamiento de lo humano en lo propio y lo ajeno, aprehensión interna y observación externa, identidad y alteridad, y en la necesidad de la reunión de lo escindido en una unidad (que, si antes podía ser predicada formalmente, ahora la antropología estructural volvía concreta y pregnante). Analogando la etnografía al psicoanálisis, el exégeta de Mauss veía en el inconsciente un término mediador entre el yo y el otro: así, el acceso a las formas inconscientes del espíritu conducía a la subjetivación. Tanto la práctica psicoanalítica como la etnológica —decía— se proponen formas de comunicación, y ellas tienen lugar “bien entre un yo /moi/ subjetivo y un yo /moi/ objetivante, bien entre un yo /moi/ objetivo y un otro subjetivado” (*id.*, p. XXXI).

Si tratamos ahora de precisar las diferencias entre el enfoque estructural y el interpretativo, dentro de su común aceptación de una “reciprocidad de perspectivas” como horizonte de la antropología, encontramos algunos puntos de interés. En primer lugar, la superación, que describía Lévi-Strauss, de “la oposición entre yo y el otro” (*id.*, p. XXX) estaba sostenida, sobre todo, por su postulación de un Inconsciente que era común a todos los hombres y a todas las épocas y permitía conmutar las categorías mentales y los marcos cognoscitivos, entendiéndolos, en su múltiple variedad, como especificaciones equivalentes de una función universal. Pero ese “kantismo sin sujeto trascendental” — como lo llamó Ricoeur—²⁸ carece de toda

²⁶ Autoformación” es, en el artículo de Clifford, una cita del título del libro de Stephen Greenblatt: *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare* (Chicago, University of Chicago Press, 1980).

²⁷ Cf. , sobre este punto, Szabón 1975.

²⁸ Cf. Ricoeur 1963, p. 618.

correspondencia con los criterios y procedimientos de la modelística interpretativa, cuyo mismo carácter dispersivo es un eco de su ánimo refractario a cualquier “estilo paradigmático” de conceptualización (Marcus y Fischer 1986, p. X). En segundo lugar, todas las aperturas a la subjetividad y a la mediación subjetiva en el proceso de conocimiento tenían como contrapartida, en Lévi-Strauss, una noción fuerte de objetividad que encadenaba a la etnología —a través de eslabones intermedios o articulaciones fundadas— con el resto de las disciplinas, a su vez tributarias del ideal regulativo de las ciencias exactas.

Los diversos paralelos y correlaciones disciplinarias así desplegados (entre la historia y la etnología;²⁹ entre la última y el psicoanálisis;³⁰ entre estas dos, la geología y el marxismo;³¹ entre la lingüística y la antropología;³² entre ambas y la economía;³³ entre las ciencias humanas y las sociales,³⁴ etc.)³⁵ estaban sostenidos por el aplomo asertivo de quien pensaba que “la tierra del conocimiento es redonda”.³⁶ Pero la antropología interpretativa, que respira una atmósfera intelectual básicamente refractaria a cualquier conato de *mathesis universalis* y cree habitar más bien un presente “posparadigmático” que cancela “la autoridad de los estilos de ‘gran teoría’”, prefiere consagrarse más a explicar “las excepciones y los indeterminantes que las regularidades en los fenómenos

observados” (*id.*, p.8): desdeña las simetrías y enlaces analógicos (tan caros a Lévi-Strauss) en favor de los desfases y las discontinuidades; piensa menos en “el hecho social total” (Lévi-Strauss 1966, pp. XXIV- XXX) que en la fragmentación de sus constelaciones parciales.

En tercer lugar, se puede señalar una oposición considerable entre las dos orientaciones en lo que se refiere al status de la escritura en la relación de conocimiento que involucra al sujeto/actor de la cultura estudiada y el sujeto/autor del respectivo texto etnográfico. En la distribución de contenidos y funciones que asigna Lévi-Strauss a la etnografía y la etnología, la primera se ocupa de la observación y el análisis particularizados de los grupos humanos y la segunda de la utilización, con fines comparativos, de los documentos elaborados por aquella (Lévi-Strauss 1958, pp. 4-5, 313-314). En la medida en que el trabajo teórico con los modelos estructurales —objeto de la atención preferencial de este autor— se realiza en el nivel etnológico, las circunstancias del registro etnográfico son evocadas menos con propósitos conceptuales que para realzar la significación del contacto intercultural y las connotaciones subjetivas de esa aproximación. No obstante, no está presente en la antropología estructural aquello que en la interpretativa concentra el esfuerzo autocrítico: la efusión etnográfica

²⁹ Cf. “Histoire et ethnologie” en Lévi-Strauss 1958, cap. I.

³⁰ Cf., entre otros lugares, “L’efficacité symbolique”, en Lévi-Strauss 1958, cap. X.

³¹ Cf. “Comment on devient ethnographe”, en Lévi-Strauss 1963, cap. VI.

³² Cf. “Linguistique et anthropologie”, en Lévi-Strauss 1958, cap. VI.

³³ Cf. “Langage et société”, en Lévi-Strauss 1958, cap. III.

³⁴ Cf. Lévi-Strauss 1964a, pp. 579-597.

³⁵ Las proyecciones de este “etcétera” pueden dilatarse en varias direcciones: ellas comprenden desde las matemáticas del hombre, que permiten imaginar una “unificación de los métodos de pen-

samiento”, hasta la música de los mitos a la que es sensible el antropólogo que los estudia. Cf., respectivamente, Lévi-Strauss 1970 (la cita, en p. 23) y Lévi-Strauss 1964c (cuya “Ouverture” razona el *analogon* musical que inspira los títulos de las secciones).

³⁶ Cf. Lévi-Strauss 1964a p. 597. Esa metafórica esfericidad del saber autorizaba la convicción de que, “creyendo alejarse entre sí para alcanzar, aunque por vías opuestas, el status de ciencias positivas, las ciencias sociales y las ciencias humanas llegarán a confundirse con las ciencias exactas y naturales, de las que dejarán de distinguirse” (*ibid.*). Sobre las ambivalencias del reclamo lévi-straussiano de cientificidad, cf. Sazbón 1993.

como producción textual portadora de marcas e indicios materiales de significación y de emplazamiento discursivo que en ningún caso pueden elidirse en beneficio de una pura consideración objetiva de los contenidos vehiculizados. Tanto menos está presente el empeño experimental y la legitimación múltiple de los “estilos” etnográficos, que constituyen el reverso del escepticismo sobre el encumbramiento de un modo de representación canónico o la existencia de dispositivos aporéticos de registro de la experiencia en el terreno.

La escritura del otro

Existe, sin embargo, en Lévi-Strauss al menos una tematización de la escritura en el contexto del trabajo de campo, pero ella, paradójicamente, no se refiere a las operaciones del observador, sino a las del sujeto observado. En **Tristes tropiques**, un capítulo está dedicado, desde su título mismo —“Leçon d’écriture”—, al análisis, comentario e interpretación de una breve secuencia de hechos que suscitaron una fuerte impresión en el antropólogo y que tienen en su centro la súbita e incongruente emergencia de la escritura en un escenario que no parecía convenirle. Brevemente, se trata de la mimesis —puramente exterior, gestual y mixtificatoria— de las operaciones de

escritura del antropólogo por parte de un jefe nambikwara, el cual, según Lévi-Strauss, habría comprendido “la función” de esa práctica (Lévi-Strauss 1963, p.262). Esta residiría —según la situación contextual observada— en la subordinación y el control del grupo, en la consolidación de la autoridad, en la edificación de un poder.³⁷ (En un inmediato excursus histórico, el autor arriesga la hipótesis de que “la función primaria de la comunicación escrita es la de facilitar la dominación”: *id.*, p. 266).

Ahora bien, este señalamiento de que la posesión del arte de la escritura (cuando es un rasgo de exclusivismo) está asociada a los instrumentos de poder no lleva a Lévi-Strauss a interrogarse sobre la posibilidad de que la misma escritura del etnógrafo sea un ejemplo de ello, puesto que se produce en el interior de una relación asimétrica en la que el antropólogo —como el escriba o el sacerdote— cifra la representación de una situación vital inscribiéndola en un código excluyente, propio de un saber no compartido. La medida en que esta posibilidad está implícita en la misma profesión antropológica en su relación con la cultura indígena —encarnando una y otra desiguales concentraciones de poder— no necesita ser subrayada. La agudeza de Lévi-Strauss como crítico del colonialismo y del etnocentrismo³⁸ no lo llevó, sin embargo, a poner en cuestión

³⁷ En otros lugares, Lévi-Strauss consigna algunos ejercicios de “escritura” o de representación gráfica por parte de los indígenas, que mostraría a éstos tan capaces de servirse de ese medio con fines “de análisis y de demostración” como los civilizados letrados. Así, criticando a Sartre (supuestamente reacio a aceptar ese hecho), análoga el diagrama sobre la arena con el que el “indígena de Ambrym” expone el funcionamiento de su sistema de parentesco con la demostración en el pizarrón de un profesor universitario, ya que para el etnógrafo “la situación es exactamente la misma en los dos casos” (Lévi-Strauss 1964b, pp. 363-364).

³⁸ Crédito que no le concede, por cierto, Jacques Derrida cuando busca extraer, laboriosamente,

“la lección de la ‘Lección’” expuesta en *Tristes Tropiques*. Pues, de acuerdo a la lectura deconstructiva del filósofo, cuando se establece la primacía de la voz y la palabra hablada sobre el signo escrito, entendido como “representación” accesoria, se incurre en un “etnocentrismo profundo que privilegia el modelo de la escritura fonética” en consonancia con la vigencia de la “metafísica de la presencia” en el pensamiento occidental. En Lévi-Strauss, pues —según esta interpretación—, el “etnocentrismo se piensa como anti-etnocentrismo” y “todas las críticas liberadoras” del antropólogo, todas sus “denuncias legítimas” siguen gravadas por la persistente ideología del “fonologismo lingüístico y metafísico” (Derrida 1967, pp. 175-178, 150-151).

esta insidiosa forma de autoridad de que se reviste, espontáneamente, la escritura etnográfica; ella está, en cambio, tematizada por la antropología interpretativa y el tratamiento que le dedica forma parte de su programa correctivo.

Hay varios aspectos de la cuestión, pero todos derivan de la filiación “relativista” que asume la corriente: ella impulsa una problematización de la dicotomía “nosotros-ellos” (Marcus 1994, p. 20) y la consiguiente atención a sus prolongaciones en los supuestos y resultados de la escritura etnográfica. El diseño de las estrategias que tienen a esta última por objeto aspira, entre otras cosas, “a ceñir las identidades mutuamente implicadas del observador y del observado” (id., p. 4), a abarcar “un intercambio de voces, de aserciones localizadas” (Clifford 1986a, p. 12), a reflejar un “diálogo entre el etnógrafo y los informantes en el que las voces de estos últimos tengan reservado su propio espacio textual” (Marcus and Fischer 1986, p. 67). Concebida de este modo, como el resorte más sensible del encuentro intercultural, la atención a la escritura se conecta con las temáticas de la identidad, el poder, la política, la historia: en cada una de ellas, el vacío creado por la “crisis de representación” ocluye las expansiones del texto monológico autoritativo y suscita, compensatoriamente, la invención de recursos experimentales que en ningún caso aspiran a un status canónico. Lo que impera como orientación general es, más bien, la incorporación meditada de retóricas serviciales y adaptativas, capaces de plasmar, para distintos propósitos y situaciones, la modalidad dialógica de la textualidad. Por un lado, esto se expresa en la mencionada “contraetnografía de los sujetos”; en el hecho, remarcado por Clifford, de que “una nueva figura se ha incorporado a la escena: el etnógrafo indígena” (Clifford 1986a, p. 9); en la composición

de textos colaborativos que plantean la compleja “cuestión de *quién escribe* los enunciados culturales” (id., p. 16), etc. (todo lo cual va más allá de las aptitudes y el saber de los “sociólogos” aborígenes evocados por Lévi-Strauss). Por otro lado, hay, por así decir, una proyección interiorizada del dialogismo en el desdoblamiento de la mirada antropológica, la cual ya no se dirige solamente desde su propio mundo al mundo ajeno, sino también desde este último al propio, ejercitando entonces una “visión doble”, practicando una “bifocalidad” (Marcus 1994, p. 20) que la vuelve idónea para cuestionar las instituciones de su medio de origen, desfamiliarizando el trato que mantenía con ellas.

Esta es la veta de crítica cultural que la antropología interpretativa encumbra como fundamento de una conciencia vigilante respecto a los alcances del modo de vida y las formas de pensamiento occidentales (de las que nació, entre otras cosas, la misma antropología). Tal reversión de la marcha —un movimiento de repliegue que adjudica a los sujetos de la cultura estudiada una perspectiva válida de apreciación sobre la cultura del antropólogo, en una regulada mutación de roles que corona la aspiración relativista de disolución de la cognición etnocéntrica— ha sido llamada “repatriación” de la antropología. Quienes la suscriben “trasladan consigo los puntos de vista de sus sujetos” (Marcus and Fischer 1986, p. 112) al desplazar los intereses de la investigación hacia la sociedad de donde los antropólogos partieron. Esta es vista ahora con la lente de aumento de la crítica cultural y a través de una escritura etnográfica experimental apta para asimilar las “lecciones epistemológicas” (*ibid.*) que brinda la etnografía cuando, después de ejercitada afuera, se la practica adentro. El libro de Marcus y Fischer (1986), en cuyo desarrollo figura un verdadero manifiesto

de la repatriación de la antropología entendida como crítica cultural, incluye diversos ejemplos de la desfamiliarización que fomenta la crítica epistemológica. Ellos van desde aserciones teóricas considerablemente amplias hasta análisis puntuales de fenómenos localizados; en todos los casos, provienen de antropólogos que toman aspectos de su propia cultura (“occidental”, pero no necesariamente situada en el país del estudioso) como objeto de una reflexión crítica que desacomoda los supuestos tácitos de funcionamiento de hábitos e instituciones.

Cuando se ofrecen, ulteriormente, “versiones más fuertes” de la crítica epistemológica resulta perceptible en los autores un ademán omniabarcativo en virtud del cual la metáfora de la antropología repatriada cubre variedades más dilatadas y estudios disciplinarios considerablemente diferenciados como para requerir la cobertura etnológica. Es el caso de las investigaciones sobre la cultura de masas, o la sociología de la cultura o los estudios de crítica jurídica, etc., en todos los cuales Marcus y Fischer encuentran confirmaciones valederas de los procedimientos etnográficos, si bien al precio de declarar a esas orientaciones “en línea” con la etnografía experimental o asumiendo “de facto” un enfoque similar a ésta (*op.cit.*, pp. 154-155). Ciertamente, tal ecumenismo de la sugerida implantación es paralelo a la amplificación de fuentes o incitaciones que, constituidas en herencia múltiple, reclama para sí la antropología interpretativa. Basten los ejemplos, de sincrónico desarrollo, ofrecidos por la Escuela de Frankfurt y el surrealismo como estímulos importantes de los desenvolvimientos disciplinarios que desembocarían luego en la repatriación de la mirada antropológica. Si la primera pudo brindar un interesante paradigma que combinaba la dinámica psicológica del sujeto, los procesos de la economía y

la estructuración del campo cultural en la sociedad capitalista, el segundo, por su parte, proveía sobre todo técnicas experimentales de yuxtaposición de lo habitual y lo extraño, iluminaciones que apuntaban a transgredir los códigos de conocimiento usuales y reificados. El enfoque de la cultura como “alterable y cuestionable” y la incitación, recogida por los etnógrafos, a mostrarse “conscientes como escritores” al desarrollar los procedimientos de representación (*op.cit.*, pp. 124-125) forman parte del legado del surrealismo a la antropología interpretativa. Pero esta última no dejó asimismo de notar el carácter etnocéntrico-europeo de los intereses surrealistas, su espíritu lúdico e irreflexivo acerca del encuadre epistemológico que lo movía (más “guerrilla semiótica”, *ibid.*, que crítica cultural sistemática), su apelación al contraste de lo familiar con lo otro “exótico o primitivo” (*ibid.*) en un movimiento que si bien en los años veinte o treinta pudo ser de innovación o crítica, en el presente está ya afectado de caducidad. La caracterización antropológica de la diferencia debía encontrar ahora otros recursos y supervisar, además, los conceptos y lenguajes que le convendrían, lo que también supone desembarazarse del insidioso sustrato de una semántica no controlada, supervivencia de un acervo residual y ominoso.

Miseria del estereotipo

La inscripción del sujeto como “otro” —miembro de culturas a las que vuelven ajenas el hábitat, los usos y la (imputada) deficiencia civilizatoria— en la trama del discurso occidental (literatura, ciencia social, etc.) ha recibido una creciente atención por parte de diversos estudiosos: baste mencionar la obra de autores como Edward W. Said (1979, 1994) y Tzvetan Todorov (1982, 1992). En parti-

cular, el concepto de “orientalismo”, desarrollado por Said, tuvo una animada recepción en los críticos culturales. No es de extrañar que las primeras páginas del libro de Marcus y Fischer le consagren un comentario (el inicial de una larga serie de evaluaciones puntuales de obras pertinentes para el propósito de caracterizar el “momento experimental” de la disciplina). En términos generales, se puede decir que, más allá de su admisión del valor polémico de **Orientalism**, los autores encuentran deficitario y aún contradictorio el alegato de Said (pues el allanamiento de diferencias y matices en los sujetos “orientales” que éste imputa a los observadores de Occidente estaría también implícito en su propia perspectiva). De todos modos, un punto firme que el comentario deja a salvo, a partir de la polémica de Said, es la necesidad, en los etnógrafos, de “repensar” las formas de escritura. Ejemplos de tal exploración aparecen en varios textos compilados algunos años después por George E. Marcus (cf. Marcus ed. 1992).

En uno de ellos, asistimos a la desfamiliarización de ciertos componentes de la escritura etnográfica cuya normalización en el discurso antropológico hace que resulten invisibles, inadvertidos como construcciones que son, histórica y políticamente datables a partir del encuentro (desnivelado y no paritario) de las culturas. En efecto, el trabajo de autodepuración al que se sometió el lenguaje de la disciplina para desterrar las marcas directas o indirectas que dejó en él el colonialismo (sobre cuyo vocabulario, cf. Said 1994, cap. I, 1), parece resultar todavía inconcluso (más aún en una época en la que los “postcolonial studies” —que lo monitorean— ya forman parte de la teoría crítica: cf. Tyson 1999, cap. 11).³⁹ El léxico de las razas inferiores, la mentalidad prelógica o las sociedades primitivas quedó hace tiempo atrás, pero no por eso el vocabulario de

la jerarquía desapareció por completo del discurso científico-social. Ese es el interés de la contribución de Arjun Appadurai a la compilación de Marcus: el de establecer mediante un ejemplo de pragmática lingüística, la remanente depreciación adherida a ciertos términos de uso corriente en la etnografía. Tal óptica permitiría afirmar, entonces, que “los nativos son creaciones de la imaginación antropológica” (Appadurai 1992, p. 37). Es así porque en la estandarizada frecuentación del vocablo, dentro de la disciplina, “nativo” es una palabra que exhibe con nitidez la asimetría del uso: se aplica al sujeto observado, no al observador (uno y otro son nativos de algún lugar, pero sólo al aborigen estudiado se asigna el apelativo). Lo que esto demuestra —siguiendo ahora a Appadurai— es la existencia de una serie de connotaciones (tácitas, silenciosas, operativas) que arrastra consigo la atribución de natividad en estos contextos. La primera de ellas es el sentido de confinamiento que va adherido al término: el nativo es alguien ecológicamente fijado a un medio, prisionero de él, aunque a veces integre comunidades nómadas (pues, en este último caso, la fijeza es la del “tipo” de

³⁹ Si bien en Estados Unidos la teoría crítica impulsada por la Escuela de Frankfurt —desde los años 30— tiene una presencia continua y creativa en la escena intelectual, nuestra mención del libro de Lois Tyson remite a una acepción emergente de “teoría crítica” no vinculada con esa tradición de pensamiento. Tyson agrupa, bajo la denominación genérica de “Critical Theory”, un variado conjunto de teorías y métodos de análisis literario representativos de las tendencias en boga en ese país, entre ellos la crítica feminista, el deconstruccionismo, el nuevo historicismo, etc., así como los estudios culturales y “post-coloniales”. Un índice elocuente de la conexión puramente homonímica de esta orientación con la teoría crítica “frankfurtiana” —que nutre los estudios de Martin Jay, Susan Buck-Morss, Thomas McCarthy, etc.— es la ausencia total de referencias a esta última en la obra comentada (las más de cuatrocientas páginas que buscan introducir al lector en las ramificaciones de la “Critical Theory” no registran, siquiera una vez, los nombres de Adorno, Horkheimer, Habermas, etc.).

lugares), en tanto quienes entran en comunicación con el nativo —antropólogos, pero también funcionarios, misioneros, etc.— son esencialmente móviles, viajeros, dotados de la perspectiva más flexible que ofrece una experiencia de mayor articulación. Pero esta nota simple de la partición nativo/metropolitano remite a significaciones más complejas, ya que en el nativo la fijeza del hábitat se desdoblaría, al parecer, en un inmovilismo moral e intelectual que revela su dependencia de los marcos (ambientales, sociales, etc.) de larga duración en los que se desenvuelve su vida. Atrapado como está en ese determinismo natural, la misma ciencia de lo concreto que le adjudica Lévi-Strauss (1964b, cap. I) —su saber clasificatorio de la flora, la fauna, la topología, etc.— podría ser vista como una “poesía del confinamiento” (Appadurai 1992, p. 36). La proyección metafórica de este encierro del nativo en un espacio de límites inalterables permite su posterior conversión en un “otro” esencializado —tributario de instituciones reificadas— y en un objeto de exotismo, tendencias, una y otra, que la antropología interpretativa ha censurado consistentemente a partir de la relativización y la rotación giroscópica que imprime, como una cuestión de principio, a los puntos de vista.

En correspondencia con la observación de Appadurai acerca del paso insensible de la condición de nativo a la de sujeto exótico, otro artículo de la compilación de Marcus (Ramos 1992) rastrea esta última identidad aún en textos contemporáneos que no la invocan explícitamente. Como se sabe, el exotismo —con sus varias connotaciones, que apuntan a lo extraño, lo misterioso, lo fascinante, etc.— fue una cualidad normalmente “registrada” en siglos anteriores por viajeros, exploradores, aventureros, etc., que entraban en contacto con grupos humanos antes desco-

nocidos y consignaban la rareza de esos especímenes; durante gran parte de su desarrollo, la antropología heredó tal percepción de lo diferente como exótico pero, asociado como éste estaba al otro clisé, el de lo “primitivo”, uno y otro fueron desapareciendo con la declinación de los supuestos etnocéntricos. El interés del trabajo de Alcida Ramos es que exhibe la persistencia del hábito exotizante en la actual literatura etnográfica en un caso concreto —el estudio de la comunidad yanomami (cuyo hábitat abarca zonas de Brasil y Venezuela)— y muestra las dificultades de un acercamiento antropológico que sea al mismo tiempo de respetuosa comprensión humana hacia las particularidades culturales ajenas.⁴⁰ Ejemplos de una y otra actitud figuran en su recapitulación de la bibliografía sobre los yanomami, si bien el grueso del artículo es una exégesis de los modos sutiles en que la primera impone sus recursos en la descripción del pueblo estudiado. La fiereza y violencia del carácter yanomami, caución aparente de vicios, excesos y crueldades, integran, en las obras criticadas por Ramos, un cuadro vívido de costumbres curiosas que, ante una mirada más atenta, revela su índole ficcional. El narrador-antropólogo sitúa a sus sujetos como “personajes de una representación teatral más que como personas que hacen su vida cotidiana”. Las tareas domésticas, las disputas aldeanas, las invocaciones mágicas y las prácticas sexuales —sobredimensionadas— aparecen consignadas por el etnógrafo en secuencias que denuncian su “intención de divertir a un público que está siem-

⁴⁰ Un ejemplo expresivo de este necesario respeto a las particularidades culturales de los sujetos estudiados es, en el caso de los yanomami, la preservación del secreto de los nombres, al que ellos otorgan gran importancia. Ramos hace notar la desaprensión de varios antropólogos en ese aspecto, así como la prudencia y la reserva de otros.

pre allí, esperando el próximo sketch” (*op.cit.*, p.55). Conversión literaria del objeto, descripción de escenas impactantes, apelación a un sentido común normativo, promoción de lo maravilloso sobre lo banal, ademanes de complicidad con el lector de historias curiosas: este dispositivo usual indica que, como el “nativo” de Appadurai, la detección de lo exótico es también una creación de la imaginación antropológica. Descansando, de hecho, menos en un registro objetivo que en el modo de expresión con el que se lo alude, el exotismo se sirve de recursos retóricos que, como señala Ramos con una cita,⁴¹ crean “la ilusión de que lo exótico está en el mundo más que en la imaginación” (*op.cit.*, p. 62). Pero la antropóloga brasileña también indica, con gravedad, las ominosas derivaciones que pueden suscitar estas imágenes y lo que significa, para el sujeto concernido, “el costo de ser exótico” (*op.cit.*, p. 61). Pues, así como en el pasado el lenguaje del exotismo acompañó las cruzadas del Occidente conquistador, del mismo modo en la actualidad las fantasías de primitivismo que envuelven el retrato del indígena dejan a éste desmunido frente al asalto civilizatorio de las riquezas naturales de su hábitat: esa menoscabada humanidad es una incómoda presencia que parece exigir el sometimiento de los indeseables y la implantación territorial de la cultura superior. Dado que “hacer antropología en Brasil es ya en sí mismo un acto político” (*op.cit.*, p. 63), cuestionar el exotismo al que ceden sus practicantes⁴² y desterrar los estereotipos cargados de valor

que se aplican a los indígenas es defender a éstos del asalto impiadoso de la sociedad capitalista.

Figuras del sujeto: observado y observador

Los artículos mencionados de Appadurai y Ramos constituyen dos muestras de una de las vertientes de la antropología interpretativa —en la antigua terminología escolástica, se la llamaría su *pars destruens*— : aquella que, en la producción científica de la profesión, persigue el rastro de las formaciones ideológicas más generales y eficaces que reproducen la autocomplacencia y el narcisismo de las sociedades metropolitanas, cuyo corolario es la tácita depreciación de las culturas indígenas. La otra vertiente —*pars construens*, para seguir con la analogía—, al considerarse tributaria del “momento experimental” que viven las ciencias humanas, aspira a delinear un amplio y flexible campo de prueba para el ejercicio de una “poética y política de la etnografía”⁴³. En uno y otro caso, lo que está en cuestión es la práctica de la escritura etnográfica y la inspección crítica y auto-crítica de sus condiciones (la identidad/alteridad como polaridad no jerárquica en la comunicación intercultural de la que dará cuenta el texto) y resultados (tanto la idoneidad y congruencia de la forma escogida como la incidencia de sus efectos en términos institucionales y sociales). Pero la atención a la escritura, además de vincularse con el omnipresente textualismo (aquí atenuado, ciertamente, por el recurso a la “experiencia”), deriva, a su vez, de la conciencia de una “crisis

⁴¹ De Stephen W. Foster en su artículo “The exotic as a Symbolic System” (*Dialectical Anthropology*, vol. 7, 1982, pp. 21-30). También ve una corroboración en Said 1979.

⁴² Observa la autora: “quizás porque los indios están -geográfica, si no socialmente- próximos a nosotros”, los escritos de los antropólogos brasileños “no están recargados del mismo componente de exotismo” que se encuentra en otros.

Así, “gran parte de la obra de los antropólogos anglosajones demuestra que no se sienten concernidos por las implicaciones éticas o políticas que pueden tener sus escritos para la gente sobre la cual escriben” (Ramos 1992, pp. 64, 63).

⁴³ Los entrecomillados aluden, desde luego, a los subtítulos respectivos de Marcus y Fischer 1986 y Clifford y Marcus eds. 1986.

de representación” que implica la inviabilidad de los estilos y modelos paradigmáticos y la consiguiente adopción de una perspectiva relativista. Este último es un punto en el que la antropología interpretativa insiste con fuerza, pero al hacerlo y al explayar las articulaciones de su discurso del método en un sentido acorde con la “era de fermento intelectual”⁴⁴ que inspira sus realizaciones, expone las bases de su experimentalismo al escrutinio especializado de la ciencia social, así como las razones de su relativismo a la contra-argumentación de la crítica filosófica. Ejemplos de una y otra lectura pueden resultar indicativos de los disensos potenciales que enfrenta su empeño.

En lo que se refiere a algunos desiderata que rigen la composición textual interpretativista —tales como la integración colaborativa del texto, la abdicación de toda forma de autoridad discursiva, la reconducción de una pluralidad de voces exenta de un monitoreo autoral, la evitación de categorías “occidentales” en el intercambio dialógico, etc.—, Eric Hobsbawm ha manifestado reservas sobre su factibilidad al examinar una obra característica de ese propósito (Hobsbawm 1997). En el libro comentado (**Alabi's World**, de Richard Price), el autor, decidido a expurgar su relato de todo principio organizativo ajeno a los sujetos a quienes da la palabra, excluye “categorías occidentales como religión, política, economía, arte o parentesco” y desecha incluso la confección de un índice de consulta, ya que tal práctica, piensa, tiene “una función perniciosa en la comprensión intercultural” (cit. en *id.*, p. 195). Pero el inventario de recursos constructivos que Hobsbawm encuentra en el texto de Price —selección de fuentes históricas adaptadas a la narración,

comentarios a los registros documentales de la comunidad estudiada, aparato de notas explicativas, etc.— demostraría la inanidad de la autoexclusión del observador en beneficio de la sola escucha de una pluralidad de voces (distinguidas por la tipografía: *ibid.*). “Inevitablemente, la planeada polifonía resulta ser un aria de acompañamiento. Hay sólo una voz y una concepción: la del autor” (*op. cit.*, p. 196). En definitiva, la imputación de Hobsbawm es que el uso de tales procedimientos experimentales, en la medida en que es inhibitorio de los métodos de investigación habituales en la ciencia social, bloquea todo efectivo conocimiento de la realidad humana estudiada.

Una imputación de mayor alcance es la que proviene del campo filosófico. En este caso, el blanco apuntado es la profesión de fe relativista que la corriente interpretativa asume como el alfa y el omega de sus ejecutorias y de su programa. Ernest Gellner ha sido, en su obra, un consistente adversario de este tipo de opciones —en una fórmula drástica ha expresado que “el relativismo cognitivo es absurdo, y el relativismo moral es trágico” (Gellner 1997, p. 110)—, de modo que no es extraño encontrarlo empeñado en un ataque a fondo a la disciplina que lo incorpora como principio teórico. Si se deja de lado la disparidad de tono en las respectivas réplicas de Gellner y Hobsbawm —el hirviente sarcasmo del primero, la controlada impaciencia del segundo—, se puede decir que sus actitudes son homólogas: uno y otro defienden los fueros de una razón arquitectónica a la que asignan una probada eficacia operativa en los diversos departamentos a los que se aplica. Pero la intención refutatoria de Gellner es de mayor aliento, así como el plano en que la sitúa, más abarcativo: se trata, para él, de una querrela entre posiciones básicas y para la suya, el “fundamentalismo racionalista ilustrado” (Gellner 1994, p. 100), la po-

⁴⁴ “La antropología interpretativa contemporánea no es otra cosa que el relativismo, rearmado y fortalecido para una era de fermento intelectual” (Marcus y Fischer 1986, p. 33).

sición relativista representa el enemigo predilecto, la acabada antítesis de su propio perfil filosófico. Eso explica la adjetivación efusiva y la escasa receptividad de su lectura a los propósitos y las realizaciones de la orientación cuestionada.

De todos modos, el ángulo de ataque que elige Gellner es, sin duda, estratégico: el relativismo en cuestión se le presenta como una “fusión de subjetividad y hermenéutica” y es en torno a este acoplamiento que desplegará su crítica. Pues la exacerbación de la búsqueda de significados en el mundo social, la práctica continua de la decodificación de las conductas y los lenguajes, la conversión de los hechos y las cosas en una trama de sentidos adventicios, todo este flujo incesante de la interpretación tiene como contrapartida la identificación (o la denuncia; en todo caso, el señalamiento) del intérprete. Precisamente el relativismo postula la inexistencia de paradigmas o códigos universales de intelección: el confinamiento del marco interpretativo a una perspectiva localizada reclama la inspección de la mirada hermenéutica y, en los antropólogos interpretativos, un autoexamen permanente de los supuestos movilizados en su encuentro con el otro. Para Gellner, esto produce “un desplazamiento doble... de cosa a significado y de objeto a sujeto”; en sus formas extremas, el imperio de la subjetividad cognitiva y la reducción de los hechos a significados produce una amalgama característica: el “narcisismo-hermeneuticismo” (*op.cit.*, pp. 39-41). Gellner se complace en representar al antropólogo interpretativo como alguien atormentado por las exigencias de una asumida política de la interpretación e incapaz de superar la compulsión a declarar una y otra vez las imposiciones limitativas de su punto de vista. Incluso después de utilizado el recurso polifónico surgiría, inevitable, “el reconocimiento culpable de

que el sujeto, el autor, aún sigue ahí”; no es de extrañar, entonces, que tal actitud sea designada como “ultrasubjetivismo” (*op.cit.*, pp. 44, 63).

El encarnizamiento que exhibe Gellner en su tratamiento de la antropología interpretativa se debe a que ésta representa paradigmáticamente el relativismo que aborrece. Este último, que por lo general aparece en su texto revestido de todos los atributos de un incubo maligno, es también objeto de una condenación teórica y de una réplica argumentativa. En particular, la validez del relativismo cognitivo aparece refutada por las adquisiciones, no relativizables y transculturales, de una idea de ciencia consensual y expandida, desacralizadora y eficaz. Esta concepción y el correlativo encumbramiento de las facultades cognitivas sobre las propensiones éticas es un postulado fuerte que relega otras consideraciones, sin llegar a excluirlas: si bien “el nihilismo moral puede ser difícil de eludir”, para Gellner el punto firme es que el conocimiento con que contamos “está más allá de la cultura y de la moralidad” y cualquier orientación teórica que niegue esto, “como la ‘antropología interpretativa’, es una parodia horrorosa de nuestra verdadera situación” (*op.cit.*, pp. 92, 73).

Sin duda los desarrollos críticos de Gellner —que, aliviados de las exageraciones y sarcasmos gratuitos, pueden ser útiles para una evaluación de la opción hermenéutica de la antropología— se sitúan en la amplia arena de discusión (epistemológica y política) sobre la precisa naturaleza y alcances del relativismo (o agnosticismo, o escepticismo) contemporáneo. La aspereza de los debates tiende, ciertamente, a polarizar las posiciones en un *aut-aut* intransigente, pero el cuadro no sería completo si omitiéramos de él los intentos de superación de las antinomias, algunos de los cuales, aún haciéndose cargo de

la conspicua sofisticación de los planteos contrapuestos, siguen encontrando inspiración (como, p. ej., Bernstein 1983, pp. 230-231) en la apelación marxiana

a “probar la verdad, es decir la realidad y el poder, del pensamiento en la práctica” (segunda tesis de Feuerbach).

REFERENCIAS

Anderson, Perry 1980: *Arguments Within English Marxism*, Londres, Verso.

Anderson, Perry 1983: *In the Tracks of Historical Materialism. The Wellek Library Lectures*, Londres, Verso.

Ankersmit, F. R. 1994: *History and Tropology. The Rise and Fall of Metaphor*, Berkeley, University of California Press.

Ankersmit, F. R. 1996: *Aesthetic Politics. Political Philosophy Beyond Fact and Value*, Stanford, Stanford University Press.

Ankersmit, Frank y Kellner, Hans eds. 1995: *The New Philosophy of History*, Chicago, The University of Chicago Press.

Appadurai, Arjun 1992: “Putting Hierarchy in Its Place”, en Marcus ed. 1992.

Barthes, Roland 1973: *Le plaisir du texte*, París, Seuil.

Berkhofer Jr., Robert F. 1995: *Beyond the Great Story. History as Text and Discourse*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

Bernstein, Richard J. 1991: *Beyond Objectivism and Relativism : Science, Hermeneutics, and Praxis*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Carling, Alan 1986: “Rational Choice Marxism”, *New Left Review*, Londres, nº 160, pp. 24-62.

Carling, Alan 1991: *Social Division*, Londres, Verso.

Clifford, James 1986a: “Introduction: Partial Truths”, en Clifford y Marcus eds. 1986.

Clifford, James 1986b: “On Ethnographical Allegory”, en Clifford y Marcus eds. 1986.

Clifford, James y Marcus, George E. eds. 1986: *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press.

Cohen, Ira J. 1989: *Structuration Theory. Anthony Giddens and the Constitution of Social Life*, Nueva York, St. Martin's Press.

Derrida, Jacques 1967: “La violence de la lettre: de Lévi-Strauss à Rousseau”, cap. 1 (2ª parte) de *De la grammatologie*, París, Editions de Minuit.

Descombes, Vincent 1982: *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid, átedra.

Dosse, François 1992: *Histoire du structuralisme*, 2 t., París, La Découverte.

Elster, Jon 1985: *Making Sense of Marx*, Cambridge-París, Cambridge University Press - Maison des Sciences de l'Homme.

Evans, Richard J. 1999: *In Defense of History*, Nueva York, W.W. Norton & Company.

Fish, Stanley 1994: *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

Gellner, Ernest 1994: *Posmodernismo, razón y religión*, Barcelona, Paidós.

Gellner, Ernest 1997: “Reply to Critics”, *New Left Review*, Londres, nº 221, pp. 81-118.

Giddens, Anthony 1979: *Central Problems in Social Theory. Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, Londres, Macmillan.

Giddens, Anthony 1987: *La constitution de la société. Eléments de la théorie de la structuration*, París, Presses Universitaires de France.

Giddens, Anthony 1991: *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford, Stanford University Press.

Goldmann, Lucien 1952: *Sciences humaines et philosophie*, París, Presses Universitaires de France.

Green Ana y Troup, Kathleen 1999: *The houses of history. A critical reader in twentieth-century history and theory*, Manchester, Manchester University Press.

Hobsbawm, Eric 1997: *On History*, Nueva York, The New Press.

Hunt, Lynn ed. 1989: *The New Cultural History*, Berkeley, University of California Press.

Hutton, Patrick H. 1993: *History as an Art of Memory*, Hanover-Londres, University Press of New England.

Jay, Martin 1993: *Force Fields. Between Intellectual History and Cultural Critique*, Nueva York, Routledge.

Kelley, Donald R. 1987: “Horizons of Intellectual History: Retrospect, Circumspect, Prospect”, *Journal of the History of Ideas*, vol. XLVIII, nº 1, pp. 143-169.

LaCapra, Dominick 1983: *Rethinking Intellectual History. Texts, Contexts, Language*, Ithaca, Cornell University Press.

Lévi-Strauss, Claude 1958: *Anthropologie structurale*, París, Plon.

Lévi-Strauss, Claude 1963: *Tristes tropiques*, París, Union Générale d'Éditions.

- Lévi-Strauss, Claude 1964a : "Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines", *Revue internationale des sciences sociales*, París, Unesco, vol. XVI, n° 4, pp. 579-597.
- Lévi-Strauss, Claude 1964b: *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, Claude 1964c: *Mythologiques I. Le cru et le cuit*, París, Plon.
- Lévi-Strauss, Claude 1966: "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", en Marcel Mauss: *Sociologie et Anthropologie*, París, Presses Universitaires de France, 3ª. ed. aumentada.
- Lévi-Strauss, Claude 1970: "Las matemáticas del hombre", en José Sazbón (comp): *Estructuralismo y epistemología*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Marcus, George E. 1986: "Afterword: Ethnographic Writing and Anthropological Careers", en Clifford y Marcus eds. 1986.
- Marcus, George E., ed. 1992: *Rereading Cultural Anthropology*, Durham, Duke University Press.
- Marcus, George E. 1994: "Notes on the Hiperinterest in Questions of Identity in Contemporary Social and Cultural Analysis, with Some Comments on Trends in Latin American Studies", comunicación presentada en el VI Coloquio Internacional *Identidad en los Andes*, 8-11/8/94, Universidad Nacional de Jujuy.
- Marcus, George E. y Fisher, Michael M. J. 1986: *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Mc Donald, Terrence ed. 1996: *The Historic Turn in the Human Sciences*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- Merleau-Ponty, Maurice 1964: "De Mauss a Claude Lévi-Strauss", en *Signos*, Barcelona, Seix Barral.
- Munlow, Alun 1997: *Deconstructing History*, Nueva York, Routledge.
- Paci, Enzo 1963: *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Milán, Il Saggiatore.
- Pianciola, Cesare 1979: *Filosofía e política nel pensiero francese del dopoguerra*, Turín, Loescher.
- Rabinow, Paul y Sullivan, William M. 1987: "The Interpretive Turn. A Second Look", en Rabinow y Sullivan eds.: *Interpretive Social Science. A Second Look*, Berkeley, University of California Press (reed. de *Interpretive Social Science. A Reader*, 1979).
- Ramos, Alcida R. 1992: "Reflecting on the Yanomami: Ethnographic Images and the Pursuit of the Exotic", en Marcus ed. 1992.
- Ricoeur, Paul 1963: "Structure et herméneutique", *Esprit*, París, año XXXI, n° 322, pp. 596-627.
- Ricoeur, Paul 1991: *Temps et récit*, 3 t., París, Editions du Seuil.
- Rorty, Richard ed. 1967: *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press.
- Rorty, Richard; Schneewind, J. B.; Skinner, Quentin eds. 1984: *Philosophy in History. Essays on the historiography of philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Said, Edward 1979: *Orientalism*, Nueva York, Vintage Books.
- Said, Edward 1994: *Culture and Imperialism*, Nueva York, Vintage Books.
- Sartre, Jean Paul 1960: "Question de méthode", en *Critique de la raison dialectique*, t. I, París, Gallimard.
- Sazbón, José 1975: "El 'nuevo humanismo' de la antropología estructural", en *Mito e historia en la antropología estructural*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Sazbón, José 1993: "Razón y método, del estructuralismo al post-estructuralismo", en Oscar Nudler y Gregorio Klimovsky (comps.): *La racionalidad en debate*, t. II, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Scott, Joan Wallach 1996: "The Evidence of Experience", en McDonald ed. 1996.
- Skocpol, Theda ed. 1991: *Vision and Method in Historical Sociology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Taylor, Charles 1989: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge (Mass), Harvard University Press.
- Thompson, Edward P. 1978: "The Poverty of Theory: or an Orrery of Errors", en *The Poverty of Theory and other essays*, Londres, Merlin Press.
- Todorov, Tzvetan 1982: *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, París, Seuil.
- Todorov, Tzvetan 1992: *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, París, Seuil.
- Tully, James ed. 1988: *Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics*, Princeton, Princeton University Press.
- Tyson, Lois 1999: *Critical Theory Today. A User-Friendly Guide*, Nueva York, Garland.
- Veeser, H. Aram ed. 1989: *The New Historicism*, Nueva York, Routledge.
- White, Hayden 1973: *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth - Century Europe*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
- White, Hayden 1978: *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
- White, Hayden 1983: "The Politics of Historical Interpretation: Discipline and De-Sublimation", en W.J.T. Mitchell ed.: *The Politics of Interpretation*, Chicago, The University of Chicago Press.

Wood, Ellen Meiksins 1989: "Rational Choice Marxism: Is the Game Worth the Candle?", *New Left Review*, Londres, nº 177, pp. 41-88.

Wright, Erik Olin; Levine, Andrew; Sober, Elliott 1992: *Reconstructing Marxism. Essays on Explanation and the Theory of History*, Londres, Verso.

Yerushalmi, Yosef Hayim 1996: *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*, Seattle-Londres, University of Washington Press.

Zammito, John H. 1993: "Are We Being Theoretical Yet? The New Historicism, The New Philosophy of History, and 'Practicing Historians'", *Journal of Modern History*, The University of Chicago, vol. 65, nº 4, pp. 783-814.

Zizek, Slavoj 1999: *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*, Londres, Verso.

Zona Abierta 1991: «El debate en la sociología histórica británica», Madrid, nº 57-58.

RESUMEN

En distintos campos de las ciencias humanas se asistió, en las últimas décadas, a un retorno del sujeto como tema de consideración y análisis (desde la teoría literaria hasta los estudios históricos), revirtiendo así una anterior depreciación consonante con las premisas estructuralistas y formalistas. Un expresivo ejemplo de estos cambios lo constituye la antropología interpretativa, ya que esta orientación postula la indispensable incorporación de las propias voces de los sujetos estudiados, en el carácter de asociados que, en paridad, participan en la elaboración de la escritura etnográfica: de este modo, se

eleva el punto de vista aborigen al nivel de la creación co-autoral del texto resultante. Tal promoción del sujeto observado es el declarado complemento de la exposición de los rasgos personales del sujeto observador. La opción metodológica y teórica de la antropología interpretativa también es una opción política: el propósito general es oponerse a la denegación o rebajamiento de los derechos de la cultura del sujeto a prevalecer y, adicionalmente, a suministrar elementos destinados a una crítica cultural de las sociedades metropolitanas: la denominada "repatriación" de la antropología.

SUMMARY

The subject in the human sciences

The last decades did bear witness to a notorious return of the subject as a spreading theme of consideration and analysis in the various fields of the human sciences, from the literary theory to the historical studies, thus countering a previous depreciation that was in order with the former structuralist and formalist premises. The interpretive anthropology is an eloquent instance of these changes, since that current affirms the indispensability of an embodiment of the proper voices of the subjects studied as equal

partners in the composition of ethnographical writing, thus heightening the aboriginal views at the level of a co-authorial creation of the resulting text. This promotion of the subject-observed is the avowed complement of the self-conscious manifestation of the idiosyncratic strokes pertaining to the subject-observer. The methodological and theoretical option of the interpretive anthropology is also a political one: the overall purpose is a confrontational issue as regards the denegation or abasement of the rights of the subject's culture to prevail and, additionally, to provide elements for a cultural critique of the metropolitan societies in a so-called move of "repatriation" of the anthropology.

Carlos Rojas Osorio

FOUCAULT

de la crítica del sujeto a la ética de la subjetivación

Las relaciones entre la arqueología, la genealogía y la ética del 'cuidado de sí' han sido muy discutidas entre los exégetas de la obra de Michel Foucault, entre otras cosas porque él mismo dio distintas interpretaciones de los cambios bruscos que efectuó en el curso de su evolución intelectual. La arqueología es una manera de problematizar los discursos; la genealogía es la forma de relacionar el discurso y el poder, y la ética gira principalmente en torno a las técnicas del sí mismo. No obstante, una de las interpretaciones dadas por el propio Foucault relaciona los tres enfoques con el sujeto. "Mi objetivo ha sido crear una historia de los diferentes modos por los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se convierten en sujetos. Mi trabajo se ocupa de tres modos de objetivación que transforman los humanos en sujetos.

El primero es: los modos de inquirir que tratan de darse el estatuto de ciencias; por ejemplo, la objetivación del sujeto hablante en la gramamaire générale (gramática general), la filología y la lingüística. O también, en este primer modo, la objetivación del sujeto productivo, el sujeto que trabaja, en el análisis de la riqueza y de lo económico. O, un tercer ejemplo, la objetivación de la realidad absoluta del ser viviente en la historia natural de la biología.

En la segunda parte de mi trabajo, he estudiado la objetivación del sujeto en lo que yo llamaré «prácticas de escisión». El sujeto está escindido de sí mismo o separado de los otros; este proceso lo objetiviza. Como ejemplos están el

loco y el cuerdo, el enfermo, y el sano, los criminales y los «muchachos buenos».

Finalmente, he procurado estudiar (es mi trabajo actual) la vía por la cual el ser humano se vuelve, él o ella, un sujeto. Por ejemplo, he escogido el dominio de la sexualidad: cómo los hombres han aprendido a reconocerse a sí mismos como sujetos de sexualidad.

Por tanto no es el poder sino el sujeto el tema general de mi investigación». [(Foucault, *Sujeto y poder*, 1991, p. 52; 1994, IV, 222-223)].

He querido retomar este texto in extenso porque para algunos lectores de Foucault puede ser sorprendente. Excepto por las propias palabras del filósofo un lector estaría muy alejado de leer *Las palabras y las cosas* como una historia del sujeto en las objetivaciones de la vida, el trabajo y el lenguaje. Pues se conoce muy ampliamente la apología de la 'muerte del hombre' con que concluye dicho texto, 'muerte del hombre' que no es otra cosa que una crítica generalizada del sujeto. Pero recojamos la autointerpretación que hace Foucault del devenir de su propia obra y repasémosla girando en torno al sujeto. No obstante, una primera observación se impone por el texto mismo. Foucault nos habla de un sujeto en devenir, de un devenir sujeto, es decir, no de un sujeto estático, sino de un sujeto que se hace, o sea, de un proceso de subjetivación. Y esto contrasta ya de plano con algunas de las figuras modernas del sujeto, por ejemplo con la kantiana, la fichteana o con la husserliana. El sujeto de Johann Fichte es un absoluto frente al cual todo palidece para aparecer sólo como un no/

yo. El sujeto husserliano es trascendental y es pensado como «fundamento sin fundamento». Frente a estos sujetos absolutos o cuasi/absolutos, Foucault nos hablará más bien de subjetivación. No hay sujetos dados a priori, sino procesos de subjetivación. Foucault supera la idea contractualista de poner primero individuos ya hechos para luego hacerlos entrar en un hipotético contrato social. De todos modos, la mirada retrospectiva de Foucault acerca de su propia obra en cuanto girando alrededor del sujeto, es una óptica que emerge a partir del último periodo de su obra en que predomina la ética del cuidado de sí, ética de la subjetivación. Sólo retrospectivamente puede decir que el sujeto es el gran tema de su obra, el sujeto objetivado por el discurso del saber, el sujeto objetivado por el poder, y el sujeto mismo en el proceso de su propia subjetivación.

La arqueología de *Las Palabras y las cosas* nos mostraba al ser humano, al sujeto, en las objetivaciones a que fue sometido en la biología, en el trabajo y en el lenguaje. La conclusión era muy clara. El hombre no puede ser un sujeto a la manera como lo representaba la fenomenología o el existencialismo, pues ese sujeto estaba demasiado sujecionado. Como ser viviente el sujeto humano, aunque ostenta algunas singularidades, obedece, sin embargo, a los mismos mecanismos de reproducción y adaptación que las demás especies vivientes; Charles Darwin había destronado al hombre del lugar ministerial en que el Dios genesíaco lo había colocado, como bien hizo notar Sigmund Freud. Como sujeto hablante tampoco el ser humano puede reclamar el trono de un absoluto, pues la gramática que uso me es generalmente inconsciente y sólo reparo entre luz y tinieblas a lo que quiero significar. Menos aún como ser trabajador puede el hombre ocupar el lugar del rey, pues,

como bien vio Marx, el trabajador y aun el capitalista son «posiciones» en la máquina productiva, portadores del capital unos, 'sujetos' explotados los otros. Foucault lo resume en su poética prosa. «¿Cómo puede ser el hombre esta vida cuya red, cuyas pulsaciones, cuya fuerza enterrada desbordan infinitamente la experiencia que de ellas le es dada de inmediato? ¿Cómo puede ser este trabajo cuyas exigencias se le imponen como un rigor extraño? ¿Cómo puede ser el sujeto de un lenguaje que desde hace millares de años se ha formado sin él, cuyo sistema se le escapa, cuyo sentido duerme un sueño casi invencible en las palabras que hace centellear un instante por su discurso y en el interior del cual está constreñido a alojar su pensamiento, como si estos no hicieran más que animar por algún tiempo un segmento sobre una trama de posibilidades innumerables» (1966, 314; 334).

También en *El pensamiento del afuera* recalca Foucault la crítica del sujeto hablante. Mallarmé se preguntó quién habla, y respondió diciendo que es el propio lenguaje el que habla. Foucault mismo asevera: «Ahora se sabe que el ser del lenguaje es la visible desaparición de aquel que habla» (1986, 75).

Este hilo argumental de crítica del sujeto reaparece en la *Arqueología del saber* cuestionando a las filosofías de la historia que hacen de la historia el mito de una identidad del sujeto, que hacen de la historia una antropología y de la revolución una mera toma de conciencia. El humanismo, la filosofía del sujeto y el historicismo formaron parte de la episteme del siglo pasado, pero las nuevas disposiciones del saber están en vías de conmocionar esa trilogía. «Pero no hay que engañarse: lo que tanto se llora no es la desaparición de la historia, sino la de esa forma de historia que estaba referida en secreto, pero por entero, a la actividad sintética del sujeto;

lo que se llora es ese devenir que debía proporcionar a la soberanía de la conciencia un abrigo más seguro, menos expuesto, que los mitos, los sistemas de parentesco, las lenguas, la sexualidad o el deseo: lo que se llora es la posibilidad de reanimar por el proyecto, el trabajo del sentido o el movimiento de la totalización [...] lo que se llora es ese uso ideológico de la historia por el cual se trata de restituir al hombre todo cuanto, desde hace más de un siglo, no ha cesado de escapársele» (1972, 23-24).

El sujeto escindido, como nos dice el primer texto citado de Foucault, remite al loco, al prisionero, al enfermo. En efecto, la gran paradoja de las ciencias humanas es que nos hacen conocer al ser humano en las orígenes objetivadores que la razón científica constituye. El hombre europeo moderno no ha podido conocerse, tener ciencia de sí mismo sino en la distancia objetivadora que las ciencias humanas han establecido. El hombre se conoce en el espejo «deformado» del loco, del enfermo, del delincuente. El manicomio, la cárcel, el hospital, son el lugar en que la ciencia moderna constituye la objetividad del conocimiento científico del hombre. Las filosofías de la identidad del sujeto no se dan cuenta que hay conocimiento del hombre en la medida en que la locura ha sido internada por obra del poder, y que el humanismo de la liberación que lo pasa de la cárcel al manicomio es el paso de un encierro a otro encierro, encierro en que el poder ofrece la 'feliz' oportunidad al científico de indagar en los enigmas de la locura. La muerte del hombre llega a ser en verdad el cuestionamiento radical del sujeto. «Este hombre fue sujeto soberano y el siervo objeto de todos los discursos sobre el hombre que se han pronunciado desde hace tiempo, y, singularmente sobre el hombre alienado. Y por fortuna muere durante esas habladurías» (1979, 11, 333, apéndice).

Pero la locura es un 'objeto' rebelde a la objetivación. Después de todo las ciencias con raíz psy al tiempo que objetivizan la locura dejan de lado la experiencia de la sin razón. Mas esta experiencia en su enigmática trama denuncia algo que no comprendemos, que la razón científica no puede encasillar, el nexo misterioso entre la obra y esa experiencia trágica de la locura que se da en aquellos que la sociedad quisiera repudiar, pero que resultan siendo la medida en la grandeza de sus obras. Las pinturas de Goya o Van Gogh, las novelas de Dostoievski, los fragmentos de Nietzsche, los poemas de Hölderlin, los dramas de Artaud, y un largo etcétera. Es «el mundo el que debe justificarse ante» esas obras y esos trágicos (1979, 11, 304; fr. p.557).

Las prácticas de escisión son prácticas de poder. Son prácticas disciplinarias en las que las ciencias humanas hallan su fuente genealógica. Las ciencias humanas muestran al hombre sobredeterminado, pero la sujeción que las disciplinas carcelarias y judiciales practican sobre el sujeto son también la oscura génesis de las ciencias humanas, y ellas mismas son efecto de esa sujeción. Pero el énfasis en las relaciones de poder dio ocasión a muchos a pensar en un determinismo de la máquina social, y una imperceptible faz de la libertad humana. Foucault debió ser claro, entonces, sosteniendo que el poder no se ejerce sino sobre sujetos libres. «El poder se ejerce sólo sobre sujetos libres, y solamente en la medida en que ellos son libres. Con esto queremos decir, sujetos individuales o colectivos que están enfrentados con un campo de posibilidades en el que se puedan realizar diversas formas de conducirse, diversas reacciones y diversos comportamientos» (1991, p. 87). La libertad se muestra, entonces, como agrega el propio Foucault, como condición del poder. El puro avasalla-

miento, la fuerza bruta, la violencia indiscriminada, no son los mejores ejemplos de relaciones de poder.

Por esa vía de la libertad, por esa pasión de la intransferible libertad, entra Foucault en el estudio de los procesos de convertirse uno en sujeto, temática que él piensa desde la perspectiva de una ética del cuidado de sí mismo. «La historia del cuidado de sí y de las 'técnicas' de sí, sería pues una manera de hacer la historia de la subjetividad, no ya a través de las particiones entre locos y no-locos, enfermos y no-enfermos, delincuentes y no delincuentes, no a través de la constitución de objetividades científicas que dan lugar al sujeto viviente, hablante, y trabajador, sino a través de la puesta en obra y las transformaciones a que dan lugar en nuestra cultura las 'relaciones consigo mismo'» (1994, IV, 214). Este cuidado de sí puede tratarse como una forma de gubernamentalidad, el gobierno de sí. El proyecto del estudio de las prácticas de sí surge del cruce de dos temas: por un lado, de la historia de la subjetividad y, por otro lado, de un análisis de las formas de gubernamentalidad. Pues en el estudio del 'cuidado de sí' se trata «del gobierno de sí por sí mismo y de la articulación en la relación al otro» (1994, IV, 214).

No hay tal cosa como un sujeto absoluto, un yo que lo convierte todo en no/yo, pero sí hay un proceso de subjetivación, un devenir sujeto en ese mismo proceso de subjetivación. «Yo pienso efectivamente que no hay un sujeto soberano, fundador, una forma universal de sujeto que se pueda encontrar por todas partes. Yo soy muy escéptico y muy hostil con relación a esta forma de concebir el sujeto. Yo pienso que el sujeto se constituye a través de prácticas de sujeción, o de una forma más autónoma, a través de prácticas de liberación» (1994, IV, 733).

Los procesos de subjetivación comienzan siendo parte de relaciones de poder, pero el ser humano puede acceder a una subjetivación que nace del sí mismo y que tiene su fuente en la libertad. La libertad es el supuesto fundamental de la ética. Foucault mostró cómo entre los griegos del siglo IV se dan unos procesos de subjetivación no exentos de relaciones de poder. Lo que se nos muestra en la política de Aristóteles es, por ejemplo, la forma como el padre ejerce un estricto dominio sobre sí mismo pero con el fin de servir de ejemplo a la mujer, al niño y al esclavo. La constitución de la subjetividad es ella misma resultado de una relación de poder. «La templanza que se exige al marido no tiene la misma forma ni los mismos fundamentos que los exigidos a la mujer. Los de la mujer derivan de un deber estatutario. Los del hombre sólo de una opción, de una voluntad de dar a la vida cierta forma. El hombre es llamado a templar su conducta en función del dominio que ejerce sobre sí mismo» (1984, II, 201). La ética de la subjetivación es, pues, una ética del dominio de sí mismo, una ética de la libertad, una ética que es también una estética porque se trata de dar una forma, un estilo a la propia vida. Foucault encuentra en los estoicos una mina inexplorada de gran riqueza en esta temática de la constitución de sí mismo. En los estoicos no se trata del dominio de sí para mejor dominar a los demás como en los griegos del siglo IV. Pues los estoicos nos darán unos modelos de subjetivación que están alejados de la imposición del estado y de lo jurídico. No obstante, aunque Foucault enfatiza esta diferencia, no hay que pensar que el filósofo esté recomendando sin más las prácticas de sí que constituyeron la base de la ética estoica. En realidad Foucault en gran parte se limitó a darnos una historia de varios ejemplos de subjetivación, sin que

pueda inferirse acerca de ninguno de ellos que se trata de su propia ética. La ética es para él tecnología del yo, pero se limita a dar ejemplos de ellas sin adherirse a ninguna y sin proponer un modelo. En cierto modo el mensaje es que cada uno debe hallar su propio modelo de subjetivación, pues al fin de cuentas se trata de dar estilo a la propia vida.

También en el cristianismo se dio la moral como práctica de sí bajo la forma de una hermenéutica del sí mismo; también aquí se trata de una subjetivación que va unida a una relación de poder. El modo cristiano de subjetivación depende de un modo de gobierno que Foucault denomina pastoral.

La hermenéutica de sí rechaza el egoísmo, ve en el egoísmo lo malo. Amor concupiscente lo denomina san Agustín, a diferencia del amor de caridad o amor fraterno. Ya no se trata del cuidado de sí, sino de la autoobservación para evitar la caída en el egoísmo.

En el estudio de los procesos de subjetivación Foucault pone especial atención a las prácticas mediante las cuales se da la constitución del sujeto. Ahora bien, esas prácticas son histórico-culturales. Pues el «sujeto es inducido a observarse a sí mismo». La subjetivación es una cierta práctica a la cual los sujetos son inducidos desde la cultura como la necesidad de un encuentro con la verdad de uno mismo. Este proceso conlleva una transformación de sí mismo, cambio hacia alguna finalidad como la felicidad, la sabiduría o la perfección. La subjetivación implica también la fijación de una identidad. La historia del sujeto es la historia de la experiencia de sí. Como escribe Jorge Larrosa: «Hay un sujeto porque una experiencia de sí es producida en una cultura, y hay una cierta experiencia del sujeto porque es posible trazar la genealogía de las formas de producción de dicha experiencia.

[...] Es la experiencia de sí la que constituye el sujeto, el yo en tanto que sí mismo (soi, self). Es por esta razón por la que el sujeto mismo tiene una historia» (Larrosa, 1995, p. 288-289).

El proceso de subjetivación se da también como un proceso narrativo, es decir, como un proceso del que el lenguaje forma parte. Las culturas inducen también a que el sujeto se exprese, haga público al exterior la verdad interior del sujeto. La expresión se convierte en un ideal de transparencia. Las prácticas de sí muestran cómo el individuo se observa a sí mismo y cómo al narrar su propia experiencia, se narra a sí mismo. Como explica Larrosa: «La subjetividad humana está temporalmente constituida, la conciencia de sí estará estructurada en el tiempo de la vida. El sujeto se constituye para sí mismo en su propio transcurrir temporal. Pero el tiempo de la vida, el tiempo que articula la subjetividad, no es sólo un tiempo lineal y abstracto, una sucesión en la que las cosas se suceden unas detrás de otras. El tiempo de la conciencia de sí es la articulación en una dimensión temporal de lo que el individuo es para sí mismo. Y esa articulación temporal es de naturaleza esencialmente narrativa. El tiempo se convierte en tiempo esencialmente humano al organizarse narrativamente. [...] Es contando historias, nuestras historias, lo que nos pasa y el sentido que le damos a lo que nos pasa, que nos damos a nosotros mismos una identidad en el tiempo» (Larrosa, 1995, p. 308). En la cultura se dan narrativas, estructuras narrativas y el sí mismo se constituye también dentro de ese proceso narratológico. Hay, pues, una retórica del sí mismo. Foucault aludió a formas distintas de este narrarse a sí mismo, de esta 'escritura de sí': escribir diarios, escribir autobiografías, escribir memorias, etc. Los estoicos practicaban el es-

cribir cartas a sus discípulos, con sus recomendaciones y consejos, tal como puede apreciarse en Séneca. También practicaban el tomar notas de pasajes importantes de sus maestros, para repetirlos y tenerlos siempre muy en cuenta. Escribe Foucault; «Me parece que toda esa llamada literatura del 'yo' —diarios íntimos, narraciones, etc.—, no pueden ser comprendidas a menos que sean colocadas en el rico encuadre de estas prácticas del 'yo'. La gente ha estado escribiendo sobre sí misma durante dos mil años, pero no de la misma manera» (1988, p. 216).

Foucault nos cuenta estas historias complejas en que se entretajan las relaciones de poder y la ética de la subjetivación. De todo ello resultan algunas afirmaciones, más bien pocas, con las cuales él se compromete. Ellas son:

i) La filosofía gira en torno a la ética. «La filosofía es el conjunto de los principios y prácticas con los que uno cuenta y que se pueden poner a disposición de los demás para ocuparse adecuadamente de uno mismo o del cuidado de los otros» (1994b, p. 61). Es de destacar que en este último período del pensamiento de Foucault la ética se convierte en el núcleo fundamental de la filosofía. La crítica arqueológica del primado moderno de la epistemología toma una nueva forma al final del desarrollo intelectual del filósofo al dar prevalencia a la ética entendida como cuidado de sí.

Debemos recordar que Pierre Hadot nos enseña que a todo lo largo y profundo de la filosofía antigua la filosofía fue comprendida más como una práctica, un ejercicio espiritual, un modo de vida, que como una teoría o una textualidad. «Por lo menos desde Sócrates, la opción por un modo de vida no se localiza al final del proceso de la actividad filosófica, como una especie de apéndice accesorio, sino por el contrario, en su origen, en una completa interacción en-

tre la reacción crítica a otras actitudes existenciales, la visión global de cierta manera de existir y de ver el mundo, y la decisión voluntaria misma; y esta opción determina, pues, hasta cierto punto la doctrina misma y el modo de enseñanza de esta doctrina» (Hadot, 1998, p.13).

ii) La ética tiene como temática principalísima la relación a sí y la relación con el otro. Foucault comienza señalando que el cuidado de sí se convirtió, ya desde el siglo-IV, en el principio de razonabilidad ética y al mismo tiempo en una condición necesaria de la vida filosófica y en una forma de acceso a la filosofía. El ethos gira en torno al cuidado de uno mismo. «Caracterizaré el ethos filosófico propio de la ontología crítica de nosotros mismos como un test histórico práctico de los límites mismos sobre nosotros mismos como seres libres» (1994, IV, 575). Lo que Foucault denomina «ontología del nosotros», o también del presente, no es una ontología general, sino la temática inaugurada por Kant al hacerse la pregunta por lo que somos nosotros en este momento de la historia, pregunta que podemos renovar en cada momento histórico y que es el núcleo de lo que Foucault entiende por Ilustración. Siguiendo con ello al filósofo de Koenisberg.

(iii) La ética supone la libertad como una experiencia fundamental del ser humano. La ética es la posibilidad de «dar un nuevo impulso, lo más vasto posible, a la obra inacabada de la libertad» (1994b).

iv) La ética es la forma reflexiva que toma la libertad. «¿Qué es la ética sino la práctica de la libertad, la práctica reflexiva de la libertad?» (1994, IV, 711). O también: «La libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que toma la libertad» (1994, IV, 712).

v) La ética es una invitación a que cada uno dé a su propia vida el estilo

de vida que prefiera; por eso, la ética es una estética de la existencia. «El individuo circunscribe la parte de sí mismo que constituye el objeto de esta práctica moral; define su posición en relación con el presente que sigue, se fija cierto modo de ser que valdría como realización moral de sí mismo y para hacerlo así obra sobre sí mismo, se empeña en conocerse, se controla, se experimenta, se perfecciona, se transforma» (1984, II, p. 35). Aquí se trata de una «sustancia ética» en el sentido de aquello que en nuestra subjetividad está abierto a la transformación histórica. Y es la libertad práctica la que nos invita a esta transformación.

vi) Han existido prácticas de subjetivación en conexión con redes del poder, como lo muestra el ejemplo del cristianismo. «Es una forma de poder la que transforma a los individuos en sujetos. Hay dos sentidos de la palabra 'sujeto': sujeto sumiso al otro por el control y la dependencia, y sujeto atado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí. En los dos casos se trata de una forma de poder que subyuga y sujeta» (1994, IV, 227). Hay luchas contra lo que propiamente se puede denominar una dominación; hay luchas contra la explotación, pero también hay luchas «que combaten todo lo que liga al individuo mismo y le asegure así la sumisión a los otros (luchas contra la sujeción, contra las diversas formas de subjetividad y de sumisión» (1994, IV, 227).

Foucault presenta la tarea filosófica actual como una forma de lucha contra estas sujeciones. «El problema a la vez político, ético, social y filosófico que se nos presenta hoy no es el de tratar de liberar al individuo del Estado y de sus instituciones, sino el de tratar de liberarnos nosotros mismos del Estado y del tipo de individualización atado a él. Es necesario promover nuevas formas de

subjetivación rechazando el tipo de individualidad que nos ha sido impuesta durante muchos siglos (1994, IV, 232). Como vimos las relaciones de poder se ejercen sobre sujetos libres, la relación de poder no se separa de la «intransitividad de la libertad». Más que de un antagonismo, agrega, debemos hablar de un agonismo, una «relación que es a la vez incitación recíproca y lucha». (Id). La sociedad se da siempre como un juego de relaciones de poder, pero ello no implica que la forma que adoptan esas relaciones sean necesarias o que el poder sea una «fatalidad incontorneable». La «intransitividad» de la libertad en todo su agonismo implica una tarea incesante. «No hay relaciones de poder sin resistencia, sin escapatoria... toda relación de poder implica una estrategia de lucha» (1994, IV, 242).

vii) El ser humano puede constituirse como sujeto autónomo y dar así forma a su propia vida. Este dar forma a la propia vida es pensada por Foucault como una «estética de la existencia». «De la idea de que el sujeto no es dado, pienso que se deriva una consecuencia práctica: tenemos que crearnos a nosotros mismos como una obra de arte» (Citado en Dreyfus, 1991). En medio de la incesante actividad no debemos perder de vista el objetivo principal: la relación de uno consigo mismo. Los estoicos denominaron a esta práctica conversión de sí (*ad se convertere*). La ética como estética de la existencia no constituye una moral normativa, sino una invitación a la libertad para que cada uno dé a su propia vida un estilo, un modo de vida. Aludiré, un poco más adelante, a la crítica que hace Lyotard de la idea de la ética como estética de la existencia.

viii) La relación consigo mismo implica también una relación con el otro. «El otro es indispensable en la relación con uno mismo (1994b p. 57). En la retóri-

ca uno actúa sobre los otros por medio del discurso. En la filosofía se trata de la práctica de sí mismo y de la disposición para que el otro también cuide de sí mismo. El filósofo como guía de la existencia. El conocimiento de uno mismo conduce a la catarsis, pero también conduce a la praxis política. «Lejos de ser una práctica solitaria y egoísta el cuidado de sí designa una práctica social» (F. Ewald, 1996, p. 22). Esta práctica implica muchas veces el apoyo a otra persona, a un pariente, a un amigo, etc. En el cuidado de sí se intensifican las relaciones sociales. La filosofía se convierte en una especie de terapia. Y como afirma F. Ewald, la filosofía y la medicina se toman en metáforas la una de la otra. «El *éthos* implica también una relación con los otros, en la medida en que el cuidado de sí mismo hace posible ocupar en la ciudad, en la comunidad o en las relaciones interindividuales, el lugar que le conviene» (Ewald, 1996, p. 25).

ix) El problema de la subjetivación se relaciona con la verdad. A René Descartes le interesó la relación del sujeto y la verdad epistémica, hizo una «purificación» de lo propiamente cognoscitivo desprendiéndolo de lo moral que estaba bien involucrado en la antigüedad y el medioevo, y aisló la verdad cognoscitiva en su relación con el sujeto. Kant vuelve a establecer una relación entre la subjetividad y la verdad mediando lo moral. «¿Cómo yo me constituyo como sujeto ético?» (1994, IV, 41 l). Pero ya desde los filósofos antiguos era obvia esta relación del sujeto con la verdad. En el caso de Platón uno no podía acceder a la verdad sino por una ascesis moral. Para Platón el conocimiento de sí mismo halla su perfección en el acceso a la verdad. En los antiguos, nos dice Foucault, «La verdad es lo que ilumina al sujeto y da tranquilidad al espíritu.» (1994b p. 38). Uno debe pasar por cier-

tas transformaciones interiores para llegar a la verdad. El individuo configura su subjetividad con criterios de belleza, verdad y soberanía. El sujeto no es una sustancia, «es una forma y esa forma no es siempre idéntica a sí misma.» (1994b, p. 123). Lo que realmente interesa es la constitución histórica de esas formas diferentes del sujeto en relación con la verdad.

Pierre Hadot (1991) cuestiona en la presentación que hace Foucault de la ética helenística que no se hace referencia a unas instancias trascendentes al sujeto como la Naturaleza y la Razón ínsita en ella. Ya hemos visto que en realidad Foucault sí hace referencia a la naturaleza, aunque muy de pasada. El cuidado de sí presupone el conocimiento causal de la Naturaleza porque ello nos da serenidad. Se trata de una idea que se encuentra también en el epicureísmo. En cambio, Hadot tiene razón en cuanto al hecho de que Foucault destaca el lado subjetivo de la ética helenística, la técnica de subjetivación, y le interesa menos la instancia trascendente a la que ella obedece. Pero, obviamente, dentro del marco filosófico de Foucault no era posible defender la idea de una razón que en cuanto inserta en la Naturaleza inspira a los seres humanos la norma a seguir. Este naturalismo ético es, con razón, ajeno al pensamiento del filósofo francés. Máxime cuando esa razón inserta en la Naturaleza es pensada como una razón divina, lo divino inmanente a la Naturaleza. Foucault no se acoge a la razón inmanente al Cosmos, tal como lo pensaron los estoicos. Pero ello no significa que fuera ajeno a algún concepto de «razón». Sus escritos acerca de la Ilustración muestran clarivamente que no se puede desechar la razón sin más, más bien reconoce que la razón se transforma. Hadot reconoce, sin embargo, la pertinencia actual de la ética foucaultiana de la subjetivación.

También es necesario recordar que la presentación que hace Foucault de los estoicos es histórica, y en ningún momento se trata de recomendar el tipo de práctica de sí que ellos realizaban. En este punto algunos comentaristas se han equivocado al pretender asignarle a Foucault un estoicismo sin más. Pero sobre este aspecto él fue bien claro. Cuando alguien le pregunta: «¿Se debería actualizar esta noción del cuidado de sí, en sentido clásico, frente a este pensamiento moderno?»; él responde: «No, en absoluto, no se trata de decir: desgraciadamente se ha olvidado el cuidado de uno mismo, y el cuidado de sí es la clave de todo. Nada me resulta más extraño que la idea de que la filosofía se ha extraviado en algún momento determinado, que ha olvidado algo, y que existe en alguna parte de su historia un principio, un fundamento que es preciso redescubrir» (1994b, p. 13 l).

En términos generales es necesario darse cuenta de que Foucault concentró su atención en estudios históricos acerca del cuidado de uno mismo y que son pocas las recomendaciones concretas que salen de sus numerosas páginas dedicadas a esta temática. A mi modo de ver el mensaje de Foucault es que cada uno puede adoptar su propio estilo de vida, es decir, su propia técnica de subjetivación, y que para ello no hay recetas. Por eso él se limita a dar ejemplos históricos, y podía haber dado muchos, otros; planeaba hacerlo, pero de esos ejemplos históricos no se deriva una normativa. Las ideas éticas de Foucault no constituyen una normatividad, a lo más un llamado, una invitación a que usemos de nuestra libertad para dar un estilo a nuestra propia vida.

Alain Touraine alude a esta temática foucaultiana del sujeto. Constata la crítica severa que el filósofo hace del sujeto. Ha leído los trabajos de Foucault

acerca de la Historia de la sexualidad en los cuales se desarrolla amplia y profundamente esta temática. Sin embargo, critica que Foucault persista en su ensañamiento contra el sujeto y piensa que la subjetivación depende sólo de relaciones de poder. «La aparición del Sujeto, la subjetivación, es ante todo sujeción» (Touraine, 1993, p. 216). Lo que he expuesto muestra que si bien Foucault no está de acuerdo con un sujeto absoluto o trascendental, sin embargo, se da un proceso de subjetivación en la que el individuo deviene sujeto, no hay sujeto absoluto, pero sí un devenir sujeto en el proceso de subjetivación. Por otro lado, no es cierto que Foucault hable sólo de la subjetivación bajo relaciones de poder. Hemos constatado que se dan ambas situaciones, el sujeto conformado por prácticas de poder, por formas de gubernamentalidad, pero también la constitución autónoma de sí mismo bajo el impulso de la libertad. «El cuidado de sí ha sido en el mundo greco-romano, el modo en el cual la libertad individual o la libertad cívica, hasta cierto punto, se refleja como ética» (Foucault, 1994, IV, 712).

Me parece una ceguera de Touraine no ver que todo el proyecto foucaultiano de los últimos años de su vida giró en torno a la ética de la subjetivación entendida como una ética de la libertad, y desde la libertad, según hemos podido constatar a lo largo de este artículo. De hecho Foucault desplaza, en gran parte, como él mismo lo afirma, su temática del poder para abrir paso a la temática de la subjetivación llegando a decir que no es el poder lo que le interesa, sino el sujeto. De modo que es necesario ver toda la trayectoria intelectual del pensamiento de Foucault para entender su posición con respecto al sujeto y la subjetivación. Escribe Gustavo Mallea: «Foucault distinguió claramente las 'tecnologías del yo' y las fórmulas del cuida-

do de sí del temperamento coercitivo de las técnicas de dominación. En ambos casos se trata del 'poder' en la plena manifestación de sus efectos. Pero el camino que conduce a la propia creación del carácter moral inviste al sujeto de los atributos que lo inducen a resistir tanto al asedio de los peligros como la imposición de cualquier agente del poder» (Mallea, 1988, p. 230).

Touraine dedica un capítulo de su libro *Crítica de la modernidad* al tema de la subjetivación. Cree que esta posición moderna debe ser rescatada frente a cierto posmodernismo que anuncia la muerte de la modernidad. Pues bien, todo lo que afirma Touraine acerca de la 'subjetivación' no sólo es compatible con la ética de la subjetividad de Foucault, sino que además no hay duda de que está bajo su inspiración, a pesar de las críticas explícitas.

La crítica de Jean Francois Lyotard va en otro sentido; se dirige más bien contra la idea de la «estética de la existencia», es decir a entender la ética como un arte, la obra de arte que cada uno puede hacer de sí mismo. Lyotard argumenta que Kant mantiene separadas las esferas de lo cognoscitivo, lo moral, lo estético, y lo histórico-político. Al mantener la separación de las esferas de valor (Weber), Kant no cae en un meta-relato, pues no confunde las distintas familias de enunciados ni los diferentes géneros de discurso. Lo estético, lo ético, lo cognoscitivo, lo político, son como islas dentro de un archipiélago. Lyotard homologa estas islas (kantianas) con sus propias categorizaciones lingüísticas. Hay que mantener la autonomía de esas esferas de valor y no confundirlas. Hablar de «estética de la existencia» como una categoría de la ética es confundir dos esferas de valor (la del arte y la de la moral) y ello está, de acuerdo al severo juicio de Lyotard, desautorizado de antemano por Kant. Kant parece tratar de

establecer una analogía entre lo bello y lo bueno y convertir lo bello en símbolo de lo bueno. La tradición occidental ha pretendido sostener una reciprocidad entre lo bello y lo bueno, pero más bien, argumenta Lyotard, Kant ha tratado de desligarse de esa tradición. «Una ética, una política estética, por esta reserva, está de antemano desautorizada. Ellas son exactamente lo que Kant llama 'ilusiones', una apariencia trascendental» (Lyotard, 1991, p. 202). Pero el mismo libro de Lyotard, *Lecons sur l'Analytique du sublime*, por demás extremadamente interesante, muestra que Kant establece analogías éticas no con lo bello, pero sí con lo sublime. Escribe Kant: «El bien (moral) intelectual, en sí mismo final, considerado estéticamente, no puede ser representado como bello sino como sublime» (Citado en Lyotard 1991, p. 220). Lyotard señala también que el sentimiento sublime no se identifica con el sentimiento moral, pero, agrega, lo sublime requiere la aptitud para tener interés por el respeto a la ley moral. Lo sublime requiere la mediación moral para su comunicabilidad universal. El sentimiento sublime procede de la razón en su uso práctico. Lo sublime tiene ya en sí el concepto de la causalidad libre de la razón práctica. Por ello el sentimiento sublime pide su universalización sin que pueda demostrarse. «El debe este privilegio a su vecindad con el sentimiento moral: la voluntad libre no es una idea universal, y el respeto que esta idea siente universalmente, es también universal» (Lyotard, 1991, 275). Muchas veces a lo largo del libro Lyotard señala esta vecindad del sentimiento sublime con el respeto que la ley moral implica.

Por otra parte, Derrida analizó esta temática kantiana de la autonomía de lo bello con respecto a lo bueno, deteniéndose también en lo sublime, y llega a conclusiones distintas a las de Lyotard.

Es decir, muestra no sólo las analogías que Kant desarrolla entre una y otra esfera, sino que también muestra que Kant utiliza muchas fuertes categorías lógicas que hace valer en el paso de una esfera a otra, y ello en contra de la idea de mantener la autonomía de dichas esferas. Por último señala que Kant en su conceptualización de lo sublime impregna de una atmósfera de religiosidad y hasta recursos teológicos el sentimiento de lo sublime (Cfr. *La vérité en peinture*).

Después de todo la expresión «estética de la existencia» es una metáfora, y una muy pregnante en la cual lo que se nos dice es invitarnos a hacer de nuestra propia vida una obra de arte, es decir a darle un estilo a la vida de cada uno, a hacer de nuestra subjetivación una obra propia, libre y creativa, como lo son las obras del arte.

La constitución autónoma del sujeto en el proceso de subjetivación lleva a una especie de paradoja, y es el hecho de que lo que uno persigue es una cierta relación con su doble. Por eso escribió Gilles Deleuze: «El tema que siempre

obsesionó a Foucault es más bien el doble. Pero el doble nunca es una proyección del interior, al contrario, es una interiorización del afuera» (1987, p. 129). También Jorge Larrosa escribe: «Uno no es otra cosa que la manera como se relaciona con su doble. No habría que pensar en términos de un yo auténtico, o real, o salvaje, que estaría falsificado, accionado o sometido a su doble. No es otra cosa que un conjunto de relaciones consigo mismo» (1995, p. 327). Refiriéndose a Foucault afirma: «Su análisis no nos promete un doble más auténtico o más real o más próximo a lo que de verdad somos. No nos promete una identidad 'verdadera' a la que podríamos sujetarnos. De hecho, no somos otra cosa que lo que se constituye en la fabricación y la captura del doble. Pero sí nos permite disolver el doble, percibir sus peligros, resistirnos a sus inercias, ensayar nuevas formas de subjetivación» (id., p. 329). O con palabras del propio Foucault, lo que hace falta es «desprenderse de uno mismo». Hermosa paradoja: constituirse a sí mismo toda la vida para llegar a poder desasirse del yo.

REFERENCIAS

Deleuze, Gilles. (1987) *Foucault*, Bs. Aires, Paidós. (Trad. de José Vázquez).

Derrida, Jacques. (1978). *La vérité en peinture*, Paris, Flammarion.

Dreyfus, Hubert. (1991). «Sobre el ordenamiento de las cosas. El Ser y el Poder en Heidegger y en Foucault». en: *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa.

Ewald, Francois. (1996), «Foucault: éthique et souci de soi», en: *Magazine littéraire*. (N° 345, juillet-août).

Número dedicado especialmente a Le souci, éthique de l'individualisme.

Foucault, Michel. (1961). *Histoire de la folie a la âge classique*, Paris, Gallimard. (Trad. cast. de Juan José Utrilla, México, FCE).

— (1966). *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard. (trad. cast. de Elsa Cecilia Frost), México, Siglo XXI, 1981, 12a. ed.

— (1969). *Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard. (trad. cast. de Aurelio Garzón del Camino), México, Siglo XXI, 1972, 2a. ed.

— (1984). *Histoire de la sexualité. L'usage des plaisirs*. Paris, Gallimard. Vol. II.

— (1984). *Histoire de la sexualité. Le souci de soi*. Paris, Gallimard. Vol. III.

— (1986). *El pensamiento del afuera*, Pre/textos, Valencia. Trad. de Manuel Arranz. El texto francés aparece incluido en (1994).

— (1988). [*Sobre la genealogía de la ética*], en: Tomas Abraham, *Foucault y la ética*, Bs. Aires, Ed. Biblos.

— (1991). *Sujeto y poder*, Bogotá, Carpe Diem. (Trad. de Juan Camilo Gómez y Cecilia Ochoa).

Precedido de un estudio de Edgar Garavito acerca «Tiempo y espacio en el discurso de Foucault».

— (1994). *Dits et écrits*, Paris, Gallimard. 4 volúmenes. (Para la temática de la ética de la subjetivación debe verse todo el volumen IV).

— (1994b). *Hermenéutica del sujeto*, Madrid, La Piqueta. Edición y trad. de Fernando Alvarez Uría.

Hadot, Pierre. (1991), «Reflexiones sobre la noción de 'cultivo de sí mismo' en: *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa.

— (1996), «Histoire de souci», *Magazine littéraire*, No. 345.

— (1998) *Qué es la filosofía antigua?* México, Fondo de Cultura Económica.

Lyotard, Jean Francois. (1991). *Lecons sur l'Analytique du sublime*, Paris, Ed. Galilée.

Larrosa, Jorge (1995). «Tecnologías del yo y educación», en: Larrosa (ed.) *Escuela poder y subjetivación*, Madrid, La Piqueta.

Mallea, Gustavo. (1988). «Foucault: hacia la ética», en: *Foucault y la ética*, ed. ct.

Rojas Osorio, Carlos. (1995) *Foucault y el pensamiento contemporáneo*, Río Piedras, Editorial de la Universidad de Puerto Rico.

Touraine, Alain. (1993) *Crítica de la modernidad*, Madrid, temas de Hoy.

RESUMEN

La crítica de un sujeto absoluto, estático, dado a priori, como individuo ya hecho dentro de un hipotético contrato social, da paso en Foucault al interés por un sujeto que se hace, por un devenir sujeto, es decir, por el proceso de subjetivación.

Así, Foucault se consagra al estudio de los procesos de convertirse uno en sujeto, temática que el filósofo piensa desde la perspectiva de una ética del cuidado de sí.

La ética de la subjetivación es, según su planteo, una ética del dominio de sí mismo, una ética de la libertad, una ética que es también una estética porque se trata de dar una forma o estilo a la propia vida.

El comentario de algunas de las adhesiones y críticas que suscitaron estas reflexiones en autores tales como Pierre Hadot, Alain Touraine y Jean Francois Lyotard, completan el tratamiento del tema.

SUMMARY

Foucault, from the criticism of the subject to the ethics of the «becoming subject»

The criticism of an absolute, static subject, given *a priori* as an individual already made within a hypothetical social contract gives way, in Foucault, to the concern for a self-making subject, for a "becoming subject", that is, a process of becoming a subject.

Thus, Foucault devotes himself to the study of the processes of becoming a

subject, which he sees from a self-care ethics stand.

The ethics of becoming a subject is, according to his approach, an ethics of self-control, an ethics of freedom, an ethics that is also an aesthetic because it deals with giving shape or a style to one's own life.

The paper includes the favorable or unfavorable opinions aroused by these reflections on authors such as Pierre Hadot, Alain Touraine, and Jean Francois Lyotard.

Roberto Follari (*)

Sujeto, Lenguaje y Representación

a. El límite al determinismo

Hoy es casi un lugar común: la explicación causal-objetiva no aparece suficiente ni siquiera en ciencias físico-naturales. No alcanza para dar razón de una serie de fenómenos: desde las características de los kuarks, hasta el comportamiento de las partículas bajo observación. Desde el desarrollo del universo, hasta las estructuras disipativas que ha hecho célebres Ilya Prigogyne (Prigogyne, 1993).

Algunos buscan acolchar el escándalo: así Jean Piaget insistía en la preeminencia de la equilibración, en la tendencia de las estructuras (para él universalmente presentes en los disímiles objetos de las ciencias) a superar tensiones y antagonismos eventuales. Todo desequilibrio sería finalmente abolido, y se regresaría a la feliz solución de la equilibración generalizada (García, R., 1981). Todo lo que se desvanece en el aire, finalmente se advertiría sólo.

Hay quienes han advertido que lo supuestamente momentáneo de tales desequilibrios responde más bien a la apreciación diferencial que de ellos puede realizarse en diversos momentos y condiciones histórico-sociales. La tendencia a percibir más bien el orden que el desorden o viceversa, respondería a condiciones socioculturales, las cuales obedecerían a una lógica pendular. De tal manera, habría épocas predominantemente perceptoras de las regulaciones y la sistematicidad; otras —en cambio— donde se captaría privilegiadamente la

disrupción y lo no repetible (Balandier, G., 1990).

Sin duda que esta última concepción representa un considerable avance, en tanto **desplaza** el problema desde el objeto a la constitución sociohistórica (en el campo de la significación) del sujeto de conocimiento: no se trata ya tanto de que exista **naturalmente** en el objeto lo sometido a regularidades y lo que no, que predomine lo equilibrante o lo tensionado; más bien es que la predisposición de la subjetividad lleva a advertir más una cosa que la otra, según las condiciones de la época, las conformaciones culturales, las tendencias que surgen del (relativo) ordenamiento que se imponga en lo social.

Es más discutible la noción de una historia pendular, que lleva a pensar siempre la «ida y vuelta» desde una preeminencia a la otra, del predominio del ordenamiento al del desorden, y lo contrario. Ello conlleva el valorable abandono de la ingenua noción de la historia como desarrollo ascendente, lineal y gradual; pero implica una cierta noción de persistencia perenne de «lo mismo» que no nos parece compartible. La historia no se repite, a menos que se la quiera pensar esqueléticamente, como dibujando una especie de coordenadas lógico-trascendentales que campearan por debajo de las diferencialidades fácticas. La historia no se detiene ni retorna; que no

(*) El trabajo es parte de la investigación «Posmodernidad, crisis y recomposición política», realizada en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Univ. Nacional de Cuyo con auspicio del CIUNC, bajo la dirección del autor.-

«avance» en progreso está lejos de significar que no lleve cada vez a situaciones inéditas, nuevas. En ese sentido, el planteo de Balandier nos parece una aproximación insuficiente, aun cuando nos hacemos cargo de que podría imaginarse algún «cruce» entre repetición pendular y diferenciación sociocultural históricamente dada: es esto lo sugerido desde el pensamiento estructuralista, tal cual señalamos más arriba. Pero creemos que es la historia efectiva la que define los horizontes de visibilidad y comprensibilidad de cada momento histórico.

Es una gran revolución epistémica considerar como propios de los cambios de la subjetividad los que concomitantemente se han ido adscribiendo a los objetos de conocimiento. Al respecto, el pensamiento contemporáneo ha dado varias aproximaciones útiles.

Si bien en algunos aspectos las nociones habermasianas nos parecen poco adecuadas para pensar la época (Follari, R., 1992), sin duda que es fecundo apelar a la noción cuasi-trascendental de **interés** tal cual él la plantea. Aquello que pueda ser observado no está dado a priori como condición ofrecida por el objeto, sino depende de cuál interés nos lleva a la condición epistémica. Si éste es técnico, una será la visualización que hagamos del objeto; si el interés es práctico, la observación será de otro orden. Las ciencias físico-naturales por su lado, y las sociales por el suyo, construyen como «a priori» no explícito las condiciones de posibilidad de su objeto a partir de qué búsqueda define a éste. Búsqueda que por sí no es epistémicamente transparente ni autoconciente, que resulta el silencioso «ex-ante» de cualquier proceso cognitivo sistemático.

En esta misma línea (y finalmente emparentado con Habermas por la común influencia de la primer Escuela de Frankfurt y la dialéctica), se halla el decisivo aporte de Sohn Rethel por el cual

el materialismo es invertido en relación a la noción empirista que hegemonizó al marxismo por larguísimo tiempo. Para él, materialismo no significa asunción por el sujeto de las características «materiales» adscriptas al objeto; esto no se diferenciaría del neopositivismo, a no ser por la insistencia en la «materialidad» asignada a los objetos y hechos desde los que parten los datos de experiencia. Se trata de otra cuestión: de asumir la conformación del sujeto de conocimiento desde condiciones socialmente materiales (es decir, históricamente determinadas con modalidades de específico ordenamiento de la fuerza de trabajo en relación con la propiedad de los medios productivos), y advertir cómo ese sujeto depende de tales condiciones objetivas. Por esto, conoceríamos diferencialmente en tanto estaríamos diferencialmente constituidos a partir a su vez de diferentes ordenamientos según el modo de producción y la propia formación económico-social.

Una vuelta de tuerca, entonces: es verdad que las condiciones materiales determinan el conocimiento. Pero no para insistir en un mecanicismo según el cual conocemos según un previo y reconocible dibujo del mundo, sino para mostrar que el conocimiento no es reproducción sino producción, acto. Y que en el serlo la constitución de lo perceptible viene ofrecida a partir de las posibilidades de abstracción presentes en virtud del intercambio mercantil abstracto que se da en la sociedad por vía de la mediación del intercambiable universal dinero (Sohn Rethel, 1980).

Si es así, aquello que se conoce está conformado desde el modo en que lo social/objetivo produce a los sujetos cognoscentes. En eso consiste el materialismo: en advertir que el sujeto no es ajeno al mundo ni primariamente epistémico, sino que está asentado en condiciones socioculturales específicas; en

modos definidos de organización social de la economía y el trabajo, de aquello que permite la reproducción de la existencia humana.

Podríamos desde esta línea de razonamiento tomar una referencia de León Olivé, que él propone desde su perspectiva propia, diferente de la nuestra (Olivé, L., 1988: p. 80): las regularidades empíricas no se encuentran en el mundo de la percepción inmediata, son siempre no visibles. Esto, porque al darse en condiciones experimentales no operan igualmente que en el mundo «natural», donde las variables se mezclan y las condiciones ideales y mutuamente homologables no existen. Las «leyes» no son espontáneamente advertibles, sino que son construidas en condiciones experimentales. En esta misma línea podría apelarse a la tradición epistemológica que inauguró Gastón Bachelard: el experimento es razón en acto, no observación simple de lo dado. El experimento es —por tanto— producción de la investigación misma, constructo, preconformación desde la teoría. Y la teoría —hoy bien lo sabemos— no es sino construcción, cuyos límites con los campos de la interpretación cotidiana son necesariamente borrosos y no discretos. Se produce teoría —entonces— desde el «piso» de horizontes de sentido extrateóricos en cada caso determinados.

Si retomamos todo lo anterior, podemos ir concluyendo que las relaciones de causalidad objetiva adscriptas a las regularidades empíricas han respondido a un modo especificado de entender la función de observación. Se trataba de **desentrañar** tales regularidades por fuera del desorden en que lo empírico se presentaba, se trataba de advertir cómo subyacía a la apariencia caótica,

la racionalidad ordenatoria. A la vez, esto que se percibía en los objetos era adscripto a éstos como tales, y no a la modalidad selectiva establecida en los protocolos de observación. De manera que se fetichizó la propia mirada, los lentes del sujeto fueron negados, tomada su influencia como propiedad intrínseca de los objetos. Fue de este modo que se banalizó la noción de **conocimiento objetivo**, según la cual la revolución copernicana había consistido exclusivamente en establecer el reinado de la observación y de lo empírico en la ciencia. Es cierto que se impuso desde entonces la contrastación empírica como mecanismo irrenunciable de la actividad científica en áreas «naturales»: pero no lo es que lo empírico fuese una simple constatación de lo existente, sin presupuestos previos. Menos cierto era aún que las teorías que se producían fueran por sí un fruto directo de la observación: esto ha sido refutado desde Karl Popper a Bachelard, y reafirmado a su manera por Thomas Kuhn¹. El conocimiento de la ciencia no es inductivo, según es hoy ampliamente aceptado.

Incluso aquel «metafísico tardío» que fuera Edmund Husserl (quien todavía concebía a la filosofía como espacio de **fundación** de las ciencias particulares), autor establecido aún en la noción de sujeto fundante pero sin duda uno de los grandes pensadores del siglo, ha entendido a la ciencia como actividad de mediación matemática, calculativa, de la experiencia. Nada habría de prístina observación primera o «desnuda»: lo producido por la revolución de la ciencia moderna habría sido precisamente la posibilidad de mediar la experiencia, de someterla a reglas de matematización.

¹ Desde *La lógica de la investigación científica*, texto clásico de Popper, escrito en los años treinta, a *La formación del espíritu científico* de Bachelard, de la misma época, la crítica a la inducción se hizo fuerte tanto en la tradición

sajona de filosofía de la ciencia, como en la francesa. Los trabajos de Kuhn, desde su difundido *La estructura de las revoluciones científicas*, muestran cómo se parte de supuestos (paradigmas) previos a cualquier observación.

La ciencia habría montado aparejos para aproximarse a la experiencia: de ninguna manera ella captaría lo que «son las cosas» en bruto (Husserl, E., 1984).

Si vamos cerrando la idea que organiza nuestro discurso, concluiremos entonces que la ciencia encontraba en la experiencia lo que buscaba en ella. Era respondida sólo en aquello que preguntaba; no puede haber respuesta para aquello sobre lo que no existió interrogante (Bourdieu, P. et al., 1975). Esto llevaba a que fetichizara inadvertidamente su propio proceso de determinación de la mirada, adscribiendo al objeto lo que era función de su propia constitución como espacio de construcción social de sujetos de conocimiento. Era la expectativa del conocer el encontrar leyes, regularidades, e inferir de ellas causalidades. Por supuesto, aparecían otros fenómenos en el proceso de observación: pero en tanto ésta es selectiva, dejaba fuera todo lo invisibilizado en cuanto disonante con el esquema organizador de la observación. Lo que no respondía a la legalidad esperada era «resto», lo no captable o carente de interés para la ciencia.

Como se vé, se decidió que el mundo estaba regulado en tanto era una necesidad de la observación el que lo estuviera. No es demasiado aventurado señalar que la necesidad del cálculo capitalista estudiada por Max Weber es lo que estaba «por detrás» de todo lo descripto: en la práctica del intercambio capitalista, y particularmente en el proceso de competencia entre pares, el cálculo racional sistemático se hace imprescindible. Sin él, no hay posibilidad de ejercicio eficaz de la propia decisión. De manera que la ordenación del proceso de conocimiento se dio en relación intrínseca con la dada por el proceso económico-social, por la organización social de la actividad económica. La ciencia surge en consonancia con el modo de producción capitalista, a los albores de la modernidad.

De modo que se fetichizó como si fuera propio de los objetos el orden que inadvertidamente los hombres producían en éstos. No es extraño: se ha solido entender el proceso de conocimiento como un estar «frente» a los objetos por parte de un sujeto. Si así fuera, todo obstáculo al recto conocimiento dependería de los objetos mismos, o estaría en un hipotético espacio «entre» sujeto y objeto. Si observáramos con los criterios necesarios, nada dañaría esta mirada escrutadora y precisa.

Pero esta noción abstracta del sujeto de conocimiento, que ha sido sostenida aún hasta nuestros días por el neopositivismo y sus muy tardíos deudos teóricos², es por completo insostenible. El sujeto no es un «a priori» neutro e incontaminado, sino un constructo social en acto. Está «puesto» desde las condiciones sociales, desde la organización del modo de producción, incluso (dentro de aquél) desde la específica comunidad científica y el específico propio lugar en ella. El sujeto no llega a «desviaciones» respecto de una imaginaria objetividad por aquello que se pusiera entre él y el objeto; lleva las perspectivizaciones consigo, son la condición de posibilidad de su estatuto como sujeto de conocimiento en general, y conocimiento científico en particular.

Situada en relaciones sociales que requerían de la regulación calculatoria, la mirada científica se organizó de modo análogo. De modo que si hoy estamos asistiendo a la crisis de tal modelo sobre lo científico (ello a través de epistemologías como la de Paul Feyerabend, o reviviscencias de la sociología de la ciencia

² El neopositivismo ha dejado epígonos en Argentina, que aún guardan fuerte peso dentro de los circuitos de la filosofía de la ciencia, aún cuando escasa influencia en los protocolos de producción y validación de la ciencia realmente existente, particularmente en ciencias sociales.

al estilo de la Escuela de Edimburgo)³, es porque ahora se nos hace posible advertir aquello que la observación regulatoria dejaba fuera. Difícilmente podemos —entonces—, entender que estamos ante un proceso **intrateórico** de deconstrucción de las certezas que la ciencia moderna creyó forjar. Se ha cambiado la mirada, por ello se advierte otras cosas.

Hay actualmente lugar para el desorden, para el caos, para la contingencialidad. Se asume lo acontecimental, en búsqueda de no reducir los hechos a sus condiciones de repetibilidad; de destacar su diferencialidad, lo que tienen de específico y singular. Se intenta acabar con el peso constitutivo que lo regulatorio ha tenido en ciencias físico-naturales, donde la noción de predicción ha gozado de fuerte predicamento, basada en la idea de la regularidad de lo fáctico. Las estructuras disipativas mostrarían la imposibilidad de prever la reacción de acuerdo a condiciones iniciales controladas: serían azar en acto, ostensión de un universo no predeterminado.

En ciencias sociales desde el posestructuralismo la lucha contra el **Logos** ha sido decidida y explícita: Michel Foucault y Jacques Derrida —cada uno a su manera— han compuesto salidas fuera del horizonte de teleología que tenía muchas de las explicaciones anteriores, sea en términos de progreso o de dialéctica de la revolución necesaria. En una sociedad posmodernizada donde la complejidad creciente se traduce en lenguajes mutuamente inconmensurables y en una globalidad cada vez más múltiple y fragmentada, la ordenación conceptual de la totalidad aparece problemática. Por esta visión de cortes y heterogeneidades, es que surge el tipo de explicación actual, ya no esencialista, en cuanto se advierte a sí misma como a-fundada y no necesaria. Ahora tal explicación no pretende recitar el predeterminado libro

del ser, sino se asume ella misma como arbitraria, como efecto de voluntades y designios que pudieron ser distintos. El objeto se entiende como nudo, como red, como rizoma: desaparece la linealidad causal, o su inevitable contraparte, la suposición del actor autotransparente que al conocer los fines de sus propios actos, encontraría en ellos sus causas⁴.

Esto implica poder pensar modelos nuevos de lo social; no como sistemas formales, ni como caminos preconfigurados hacia alguna parte. Así, lo indiciario alcanza espacio, lo fragmentario puede tener pertinencia, lo político puede imaginarse fuera de la lógica de la acumulación, la sumatoria o la estrategia (Gargani, A., 1983). Asomamos a modos nuevos del pensar, que en general aún no hemos incorporado (sobre todo a nuestros esquemas prácticos de actuación), de manera que a menudo ponemos vino viejo en nuevos odres y retornamos insensiblemente a las modalidades tradicionales. Una reconstitución de la mirada se abre camino, todavía sin haberse convertido en hegemónica a nivel del sentido común cotidiano, de la explicación no formalizada y ajena a los específicos procesos de investigación científica.

Pero correlativamente con el objeto ha cambiado el sujeto; y ha cambiado su propia noción de sí, que finalmente se ha hecho autoconciente. Por ello ha caído el sujeto tradicional fundante,

³ Es muy conocida la obra de P. Feyerabend, en particular su *Contra el método*, Ed. Ariel, Barcelona. De la Escuela de Edimburgo (Barnes, Bloor), puede consultarse Barnes, B.: *Kuhn y las ciencias sociales*, Fondo de Cult. Económica, México, 1986.

⁴ El entender la explicación de la acción social por la intención del actor, ha sido defendido por los individualistas metodológicos y seguidores del segundo Wittgenstein. Por ej., P. Winch, tal cual se relata en Mc Intyre, A.: «La idea de una ciencia social», en Ryan, A.: *La filosofía de la explicación social*, Fondo de Cult. Económica, México, 1976

aquel punto inicial apriorístico, causa no causada. Ha desaparecido aquel sujeto epistémico puro, inexistente en cualquier realidad pero entendido permanentemente como el «verdadero» sujeto, ese que provee certidumbres, que funda la posibilidad del conocimiento seguro. Ya nada queda de ese sujeto pleno, pura conciencia, transparente, unario, sapiente.

Va desapareciendo la ciencia como aquello «que nada quiere saber del sujeto» (Lacan, J., 1977: p.70). Y se asume éste como lo que es, como lo que el psicoanálisis ha mostrado: sujeto dividido, que no se sabe a sí, que está hablado desde el Otro, que está atravesado por lo inconciente. Sujeto sujetado al lenguaje, a las relaciones de parentesco, a las condiciones sociales de inscripción y de práctica. Sujeto, entonces, no apodíctico en sus juicios, no anclado en lo trascendental, sometido al flujo cambiante de las condiciones de lo real; y nunca autoabarcativo, sapiente plenamente sobre sí. Diferenciado cada vez, y diferenciado de los otros, con menos pretensión de sostener universalidad, causación, regularidad. Capaz de advertir el pozo último de arbitrariedad sobre el que se inscribe cualquier orden posible de convivencia humana, y su correlativa normatividad (Castoriadis, C., 1988). Ya no encontramos aquel yo de la evidencia inmediata: se colige que «soy donde no pienso, pienso donde no soy» (Lacan, J., 1984).

b. Colapso del lenguaje referencial y de la representación

Es reconocido que la concepción neopositivista del lenguaje implicaba la noción de referencia como fundamental. Un enunciado sin referencia empírica, es decir, sin posibilidad de anclaje observacional, era considerado vacío; se entendía que simplemente no decía nada.

Se suponía, pues, un sujeto representador; puesto en la actitud de representarse el mundo, como ha destacado Martin Heidegger (Heidegger, M., 1971). Es precisamente aquél que ha entrado en crisis, según lo acabamos de desarrollar. El complemento de tal sujeto en actitud de «puesto/a/la/representación» lo constituye la representación misma: se supone al objeto como observable, como dado a tal observabilidad, como desplegado plenamente en ella. Todo lo que no acuerde con tal actitud es indigno de ser tomado en cuenta, está fuera del campo de lo cognoscible, simplemente en tanto no pertenece «al mundo». El mundo es —entonces—, sólo el mundo pasible de ser empíricamente captado. La realidad es aquello que queda recortado por esa posibilidad de remitencia a la experiencia inmediata de los sentidos.

A su vez, para «terminar con la metafísica» se hacía necesario eliminar a la conciencia como el espacio donde la experiencia se plasmaba. Lograr hacer intersubjetivos los datos de experiencia obligaba a superar el solipsismo de la conciencia individual: así comienza el giro lingüístico que llega a nuestros días. Se plantea —en consecuencia— que es el lenguaje el que objetiva la experiencia: no hay que comparar inexpressables experiencias individuales, sino enunciados de observación. Los cuales resultan constatables en cuanto referencian lingüísticamente al mundo: es dable determinar así si lo enunciado es verdadero o falso, si (vía de reglas de correspondencia) se correlaciona con los hechos de la realidad. Diferentes sujetos pueden de este modo superar la «interioridad» de la conciencia y establecer mutuamente criterios unívocos de definición de aquello que sucede en el mundo.

Optimismo de la transparencia, para el cual sólo lo observable es real. Y también, todo lo observable/representable es

lingüísticamente traducible. De manera que así, sin resto, lo real se traspone a lenguaje. Y desaparece —por ser vacío— todo lenguaje que no alude referencialmente a lo real. Círculo cerrado de correlaciones plenas.

La lingüística de los actos de habla abierta por John Austin propuso, desde esa misma tradición sajona, una diferente noción sobre el lenguaje. Advirtió cómo éste no «copia» lo real, sino actúa dentro de ello. Cómo viene a ser, precisamente, fruto de **actos**, no de pasivas constataciones. Lo performativo del lenguaje saltó así a la vista. El habitual «hacer cosas con palabras» se hizo por fin evidente: impartir órdenes, proferir invectivas, lanzar interjecciones, poco tiene que ver con aquello que pueda ser declarado falso o verdadero. Lo expresivo, por ejemplo, alcanzó a partir de entonces la dignidad que la estrecha concepción iniciada por Frege le impedía. Fue éste uno de los puntos de ruptura a la teoría del lenguaje entendido como sola representación.

Esto partía en buena medida del segundo Wittgenstein. El había hablado de juegos lingüísticos diferenciados, de los cuales había varios que no tenían que ver con lo referencial o lo descriptivo: el lenguaje servía para funciones diversas, entre las cuales la de dar cuenta «del mundo» era sólo una entre otras. Por ello, el significado no estaba en los hechos, sino se hallaba «en el uso», según la frase luego célebre. Según reglas específicas, cada juego establece las condiciones de puesta del significado: no hay correspondentismo con el campo observacional.

Por su parte, la teoría del lenguaje centroeuropea producía su propia concepción. En Ferdinand Saussure, el significado no pertenecía «al mundo», sino a la psiquis; significante y significado —en su arbitraria unidad— estaban configurados no a partir de la mera ob-

servación de lo aparente: eran una construcción «mental».

Luego Roman Jakobson al establecer las funciones diferenciales del lenguaje mostró cómo éste podía servir a múltiples usos, la mayoría no referenciales. Su taxonomía destacaba incluso cómo el lenguaje podía resultar autorreferenciado, de modo que cualquier correlación con el mundo desaparecía; naturalmente, antes ya quedaba desplazada la asimilación de «realidad» a «realidad observable» planteada por el empirismo sajón.

A posteriori la semiología y la teoría de la enunciación acabarían con la deconstrucción total y definitiva del edificio neopositivista y su concepción del lenguaje. Umberto Eco ha insistido en que el significado es una determinada convención social; no está dado en el mundo, sino mediado por lo que un determinado grupo sociocultural asume como lo real. Antes, la lingüística estructural había cerrado el texto sobre sí, advirtiendo sutilmente de qué manera la facticidad textual no copia a otra, establece su propio ordenamiento y legalidad (Barthes, R., 1982); la peculiaridad del universo de las significaciones se había hecho notar. El lenguaje no es una serie comparable con la de la realidad; él mismo es realidad, es parte de ésta en cuanto tal, no reducible a otras (Follari, R., 1988).

Los lingüistas de la enunciación han hecho notar cómo operan en el lenguaje sobreentendidos que dependen del contexto, cómo la situación misma de enunciación establece las condiciones del significado. De manera que el lenguaje ya no aparecería unívoco en su efecto de significación, el cual ya había aparecido múltiple para el análisis estructural del relato por diferentes razones. Así, cada texto se entiende como siempre reinterpretado y resignificado desde la específica combinatoria del lector. Pero además,

incluso tal determinado lector interpretaría diferencialmente si sus personales condiciones de recepción cambiaran, o si se modificaran las de enunciación de lo receptado.

Finalmente, los derivados de la teoría de actos de habla en la filosofía analítica sajona, han también acabado allí con la idea de lenguaje exclusivamente referencial. Trabajando las diferentes **actitudes proposicionales**, Donald Davidson muestra los matices de la solicitud, la promesa, la creencia, la conjetura, todo aquello que permite al lenguaje aparecer en usos distantes del de la constatación de hechos. Los autores analíticos buscan allí todavía determinar la lógica de los enunciados, pero reconocen que ella no es lineal en el sentido inmediato de la «comparación con los hechos».

No todo lo observable es descriptible exhaustivamente en términos de lenguaje. No todo lo real «externo» es remisible a lo observable. No todo lo real es sólo lo externo; un dolor de cabeza, una pasión, un goce, también son reales.

En una palabra: no sólo se trata de que no «vivimos para representar». Por más que quisiéramos extremar la representación, ésta tiene límites. No estamos ante nosotros mismos puestos como objetos: de modo que lo que nos pasa subjetivamente no es remisible nunca a representación plena. No es aquello que podamos poner puramente ante los ojos, dado que es aquello desde lo cual el poner ante los ojos se hace posible.

Pero por su parte el lenguaje no copia al mundo. No puede agotarlo; hay matices de nuestra experiencia de lo exterior que no pueden ser reconducibles a lenguaje. No todo puede ser dicho, no agotamos la cosa en su puesta en lenguaje.

Lenguaje sobre el mundo exterior, lenguaje sobre el campo subjetivo propio. E incluso lenguaje que no describe

nada de esto: con el que se da órdenes, se promete, se compromete, se valora, se argumenta. Un amplísimo campo de actos de habla ajeno al espacio de la representación.

Insistimos: no todo lo que puede representarse puede ser traducido sin resto al lenguaje. Además, el lenguaje puede ocuparse de muchas cosas que no son representables. Y por su parte, esto no representable no es agotable en términos de lenguaje.

Si asumimos a fondo el último aserto, habría que subrayar que en tanto cierto campo de significación no sea representable, tenderá a escapar en amplio margen a la cobertura por lo lingüístico. Es el espacio de lo «semiótico no lingüístico» a que refería Julia Kristeva (Kristeva, J. y Derrida, J., 1974); aquello que no encuentra palabra, y que sin embargo hace sentido. Lo inexpresable ligado a la inmediatez de la vivencia, a la co-presencia con otros, a lo sublime, al sentimiento estético, a la elevación mística, a la intensidad erótica.

Ya Wittgenstein lo había marcado en su conocidísima frase final del *Tractatus*: «de lo que no puede hablarse, lo mejor es callar». Los neopositivistas creyeron hallar allí una confirmación de sus propias tesis (Lecourt, D., 1985); pero no se estaba llamando a la afirmación de que hay que callar porque no existe sentido más allá de lo observable. Más bien, se hacía lugar a lo inexpresable, a lo que bordea al lenguaje, donde éste encuentra su confín e imposibilidad, donde aun lo poético se hace insuficiente e impotente. Mejor es callar: el silencio como la posibilidad más propia frente a aquello que lo exige.

Heidegger había hecho referencia a la cuestión de la reserva, en *Ser y tiempo*. También al «perdersé en el lenguaje» propio del «se», de la impersonalidad del habla banal. Y había —como bromeó Jorge Luis Borges— producido un dialecto

to del alemán (Borges, J., 1983), al re- torcer sobre sí su propio idioma para permitir neologismos que dieran lugar a los significados que procuraba plasmar. En él hallamos amplio campo para pensar los límites del pensamiento representativo; y ello se fue profundizando en su obra posterior. Pero incluso la **forma** misma de sus escritos testimonia **en acto** su pensamiento, y muestra a las claras las limitaciones del lenguaje para sostenerse como vehículo de determinados precipitados de sentido. Por esto la cuestión del arte estaba tan presente en Heidegger, y por ello su reasunción de Hölderlin, poeta, y poeta no cualquiera; uno que murió en la locura, tras treinta años de subsistir sumido en ella y la angustia que comporta.

Tal vez quepa hacer alguna referencia a Derrida, a su crítica de todo centro, y por ello a su denuncia del vaciamiento que enmarca a cualquier lenguaje posible. El nos habló de «clausura de la representación» (Derrida, J., s./f.); y lo hizo, a su vez, en recordación del teatro de la crueldad de Antonin Artaud. Fue con este último que se denunció claramente los límites del lenguaje; desde la pérdida de todo guión en la obra teatral, al proferir interjecciones, gruñidos, guturales. Mostrar cómo el cuerpo se hace patente a sí en la medida en que la abstracción de la palabra se abate, en que la mediación de la palabra es recurrida.

Desde todos estos espacios la transparencia del lenguaje ha sido refutada. No es necesario subrayar —además— lo que sobre el equívoco de la comunicación surge desde la obra de Lacan; para él nunca estamos como dueños del lenguaje, el cual habla desde nosotros mediando «entre tres» cualquier relación cara/a/cara aparentemente dual. Además, el significado surge desde la escucha; nadie es dueño de lo que dice, en tanto esto se retraduce siempre desde

las significaciones portadas por el interlocutor. El «lapsus» sería no una excepción, sino más bien una muestra regia de lo que ocurre con el lenguaje llamado «normal».

Y sin pretensiones de agotar las fuentes, una palabra sobre Kuhn y la inconmensurabilidad interteórica. Los términos científicos cambian su significado cuando se cambia de paradigma. Tales cambios de orientación (paradigma) no se producen en base a discusión interparadigmática, sino a un «cambio de visión» en el que influyen factores sociales no siempre presentes a la conciencia de los investigadores. Ni la ciencia funciona sólo por vía de resolución de las controversias mediada argumentativamente; ni es posible evitar que la confrontación argumentativa choque contra la diversidad de paradigmas donde los presupuestos de la discusión son mutuamente diferenciados y para nada coextensivos. De modo que la comunicación entre paradigmas se hace necesariamente problemática: no hay posibilidad de mutua traducción, y la interpretación de uno hacia el otro no puede dejar de realizarse con márgenes de equivocidad (Kuhn, T., 1989).

No transparencia del lenguaje, entonces. Equivocidad de la intercomunicación. Sentidos que no acceden a la palabra, sentidos que ésta precipita más allá de sí, en el campo de la evocación, de la connotación, de la asociación. No todo puede ser dicho, no todo lo precipitado por lo dicho puede luego ser dicho a su vez. Consecuentemente, no transparencia de la función argumentativa. La búsqueda por Habermas de la comunicación lingüística ideal, no sólo choca contra evidentes carencias en su concepción de lo social que algunos autores han subrayado (Dussel, E., 1993); por ejemplo, el no considerar que las clases sociales implican posibilidades diferenciales de acceso a la competencia lingüística, y

que los lugares institucionales dan espacio muy diferente de llegada a la emisión discursiva. Esto es lo más obvio, y creemos que no queda superado porque se señale que la idea habermasiana tiene sólo una función «ideal regulatoria», más que descriptiva de alguna posibilidad de concreción fáctica. Pero queremos aquí apuntar a otra cuestión: no todo es argumentable, no todo es resoluble por argumentación. El poder no discute, ejerce su acción. La política no es sólo discursar sobre los fines o los medios, sino que es también operación, pragmática. Desde este punto de vista, no vamos a retar al poder sólo con buenos argumentos: hay que tener ocasión de hacerlos carne en la opinión pública, y esto se consigue con medios económicos, publicitarios y políticos que no dependen de la propia capacidad para discutir racionalmente.

Queremos además apuntar a que las prácticas no sólo están regidas por normativas argumentativamente mediadas. Los sentidos que trabajan el imaginario social no hacen solamente a argumentos sistemáticos, aún cuando estos tengan un lugar en su constitución. Pero por sobre todo, no existe la posibilidad de transparentar el poder por vía de que éste sea discursivamente defendible. No basta para legitimar al poder político, el que éste comunique sus decisiones o las tome por vía de la discusión parlamentaria. O que las demandas populares puedan expresarse por vía de la prensa o los medios en general. Porque los equívocos acechan inevitablemente las mejores emisiones de mensajes, porque la multivocidad asola los efectos de los mejores discursos, porque no todas las demandas pueden formularse en lenguaje predicativo ni son plenamente concientes para quienes las detentan. Porque toda recepción de demanda es una retraducción de ésta que la reconstituye, a la vez que inevitablemente la

desvirtúa. Si apelamos aquí a lo desarrollado sobre el lenguaje en general, la conclusión se sigue con evidencia: la legitimidad de los sistemas políticos no puede regirse por una ingenua concepción sobre el lenguaje, que suponga a éste como mero transmisor de mensajes con unicidad de significado.

No hay comunicación sin equívocos; incluso tal vez sean éstos los que permitan la convivencia social. Si cada uno interpreta desde su propio imaginario personal, ello lleva a todos a sostener márgenes de mutua diferencialidad de significados por los cuales entendemos cada cual lo que podemos, lo que toleramos, lo que estamos en condiciones de situar en nuestras propias expectativas, obviamente diferentes de las del otro. En lo cotidiano, ello permite personalmente sostenerse en la subjetividad singular, a la vez que mantener los nexos con los demás. Pero esto se sostiene, **justamente**, porque cada uno entiende a su peculiar manera, no según una imposible absoluta denotación. Habrá que aplicar estas ideas a la cuestión del régimen político, para advertir que no está en la posibilidad de discusión (por ej., parlamentaria) la vía exclusiva o suficiente de resolución de las demandas, ni de establecimiento de la relación entre el sistema político y la sociedad en su conjunto⁵. A la lógica de la argumentación, habrá que adosarle —en un mismo movimiento, no como un aspecto que le fuera externo— la del poder y las relaciones de fuerza entre los actores sociales. Quienes definidamente no son sujetos de cognición pura, sino concretos agentes de apetencias, de intereses, de voluntades encontradas y procesos de conflicto.

⁵ La relación entre no-transparencia del lenguaje y crítica de la democracia parlamentaria reconoce cierta inspiración en trabajos del argentino E. Grüner. Naturalmente, esto no lo compromete con nuestras tomas de posición teórica.

- Balandier, G. (1990): *El desorden (la teoría del caos y las ciencias sociales)*, Barcelona, Gedisa.
- Barthes, R. (1982): *El grado cero de la escritura*, México, Siglo XXI.
- Borges, J. (1983): *Borges el memorioso (conversaciones con Antonio Carrizo)*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, P. et al. (1975): *El oficio de sociólogo*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Castoriadis, C. (1988): *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa.
- Derrida, J. (s./f): "El teatro de la crueldad y la clausura de la representación", en su libro: *Dos ensayos*, Barcelona, Cuadernos Anagrama.
- Dussel, E. (1993): *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, México, Univ. de Guadalajara.
- Follari, R. (1988): *Los obispos de Estados Unidos contra Reagan*, San Luis (Argentina), Univ. Nacional de San Luis.
- Follari, R. (1992): "La restauración racionalista o el miedo a la intemperie", en su libro: *Posmodernidad, filosofía y crisis política*, Buenos Aires, Aique/Rei/IDEAS.
- García, R. (1981): *Epistemología genética y equilibración* (Coloquio en homenaje a los 80 años de Jean Piaget), Madrid, Fundamentos.
- Gargani, A. (1983): *Crisis de la razón*, México, Siglo XXI. (Introducción).
- Heidegger, M. (1971): "La época de la imagen del mundo", en su libro *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada.
- Husserl, E. (1984), *Crisis de las ciencias europeas*, México, Folios.
- Kristeva, J. y Derrida, J.: (1974): *El pensamiento de Antonin Artaud*, Córdoba (Argentina). ediciones. Caldén.
- Kuhn, T. (1989): "Conmensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad" en su libro *¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos*, Barcelona, Paidós/I.C.E.
- Lacan, J. (1977): *Psicoanálisis, radiofonía y televisión*, Barcelona, Anagrama.
- Lacan, J. (1984): *Seminario I (el Yo en la teoría psicoanalítica)*, Bs. Aires, Paidós.
- Lecourt, D. (1985): *El orden y los juegos*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, Prólogo de Enrique Marí.
- Olivé, L. (1988): *Conocimiento, sociedad y realidad* (problemas del análisis del conocimiento y el realismo científico), México, Fondo de Cultura Económica.
- Prigogine, Ilya (1993): *Tan sólo una ilusión?*, Barcelona, Tusquets.
- Sohn Rethel, A. (1980): *Trabajo manual y trabajo intelectual* (crítica de la epistemología), Bogotá, ediciones del Viejo Topo.

RESUMEN

La posición epistemológica del neopositivismo, tendía a promover un conocimiento supuestamente *objetivo*, del cual estuviera ausente toda huella del sujeto cognoscente. La crítica posestructuralista y posmodernista —e incluso también a su modo una noción radicalmente inmanentista del marxismo— recusa esta posición: la modernidad (que incluye al positivismo) es altamente subjetivista, en tanto supone un sujeto-dado-al-conoci-

miento. Pero además, toda la epistemología actual muestra que las regularidades empíricas implican necesariamente un sujeto que las formule de acuerdo a un cierto *apriori* cognitivo. En cuanto al lenguaje, sin duda que una noción puramente referencial de sus funciones impide advertir cuánto dice de la subjetividad, a la vez que la significancia desborda a los límites del lenguaje mismo (Wittgenstein).

SUMMARY

Subject, Language and Representation

Neopositivism supposed that science guaranteed an *objective* knowledge of reality, without any presence of subjective influences. Critics from posestructuralism and postmodernism —and also from a notion radically *social* of marxism— show another situation: modernity (that includes neopositivist position) is subjectivist in a high way, because it supposes an unreal

subject-put-for-knowing. Moreover, today's epistemology explains that empirical regularities need necessarily from the existence of a subject that appreciates them from an subjective *apriori*. In respect of language, without any doubt that a notion exclusively *referential* about it, avoids to notice its relations to subjectivity, and it doesn't let make perception of limits of *significance*, which goes further from language (Wittgenstein).

Estela Fernández Nadal
INCIHUSA, CONICET. Argentina

Memoria histórica, conflictividad social e identidad política en el discurso de la emancipación americana

En la conformación de la identidad del sujeto político que impulsaría la independencia, jugó un papel de fundamental importancia la construcción de una memoria histórica propia. Surgida a partir de una selección operada en el pasado americano, esta interpretación de la historia fue producida en función del programa político de los criollos revolucionarios. En su interior se produjo una revaloración de lo nativo por oposición a lo español, y se esbozaron los lineamientos de una inversión de la historia hasta entonces oficial, de sesgo colonialista, que permitiría pensar a América como el lugar donde los sujetos emancipados fundarían una utopía para sí¹.

Ahora bien, analizar el proceso de construcción de la identidad que los criollos se dieron en el marco del discurso independentista hispanoamericano, exige considerar a nuestra ilustración, en tanto matriz ideológica de ese discurso, como un producto intelectual inscripto en una tradición vernácula, que condicionó profundamente la incorporación de las luces europeas. Para comprender la especificidad de la ilustración

americana, sin por ello desconocer que la misma se produjo dentro de parámetros ideológicos comunes al mundo occidental, resulta pertinente retomar la tesis de Arturo Roig, según la cual la ilustración americana, característica de la segunda mitad del siglo XVIII y las primeras décadas del XIX, entronca en una tradición humanista, cuyos inicios y tempranas manifestaciones se remontan a la llegada de los españoles a estas tierras.

El antropocentrismo, nota definitoria del humanismo en sus diversas modalidades regionales, fue puesto, en el nuevo mundo, al servicio del reconocimiento del hombre americano. En su recorrido ideológico, nuestro humanismo atravesó diversas etapas y sufrió, en cada una de ellas, reformulaciones específicas, en consonancia con la evolución experimentada por la población americana a lo largo del proceso histórico de su configuración social. «De este modo, de un primitivo humanismo cuya problemática se centró en torno a las relaciones entre conquistadores hispánicos y conquistados indígenas, se pasó muy pronto a otros planteos impuestos por la presen-

¹ En el presente trabajo utilizamos el nombre “América” y el adjetivo “americano” como categorías históricas, esto es, según el empleo que los independentistas otorgaron a tales términos en tanto definitorios de la propia identidad e interlocutores de un nuevo sujeto, capaz de autorreconocerse como “nativo” y de enfrentar con las armas a la metrópolis y a sus fuerzas de “ocupación”. La acepción carecía absolutamente de connotaciones panamericanistas, y designaba a los nacidos en las antiguas colonias españolas por oposición a “godos”. Esta ideología “americanista” fue expresada magistralmente por Bolívar, cuando afirmó: “para nosotros, la Patria es América; nuestros enemigos, los españoles; nuestra

enseña, la independencia y la libertad”. El nombre de “América” es contemporáneo al de “Colombia”, propuesto por Miranda y adoptado por muchos pensadores políticos de la emancipación; ambos expresan la voluntad de designar a estas tierras con términos que no connotaran nuestra situación de dependencia política respecto de España, tales como “América española” o “Hispanoamérica”. Este último término fue desplazando a los anteriores ya muy avanzado el siglo XIX, cuando se hizo evidente la emergencia de un peligro nuevo, de carácter extra-europeo, para la integridad y la afirmación del subcontinente: los Estados Unidos de Norteamérica. [Cf. Ardao, 1978, 9-40, y 1986, 46-82].

cia de la conformación de grupos sociales diferenciados, tales como el de los 'españoles americanos', el 'criollo', los diversos grupos mestizos, la población negra esclava. Las contradicciones entre la abigarrada conformación de grupos sociales, divididos en dominadores y dominados, rigieron el desarrollo del pensamiento humanista. El humanismo hispanoamericano estuvo en todo momento marcado por las relaciones conflictivas propias de la sociedad hispanoamericana, las que le diferenciaron de los planteos europeos desarrollados en Europa, aun cuando estos se prolongaran en nuestras tierras» [Roig, 1983, 26].

La tesis de Roig del desarrollo de un humanismo americano a través de cuyos momentos emerge una forma de identidad propia, que cuajaría en el discurso y en la gesta independentista, permite comprender la ilustración hispanoamericana como la expresión madura de un sujeto que se reconoce como tal a lo largo de un proceso histórico-social iniciado a partir de la conquista; un sujeto que adquiere conciencia de su debilidad y de su fuerza en el marco de la misma ideología que inspira a la burguesía europea de la época, comprometida en la tarea de realizar una transformación económica y social tan profunda que daría lugar a un mundo nuevo —un mundo que, por otra parte, también los criollos tenían interés en promover—. Ese autorreconocimiento hunde sus raíces en formas autóctonas de reflexión, iniciadas a partir de la conquista y la «destrucción» de América que con ella tiene lugar.

1. La tradición del humanismo hispanoamericano

Por tal tradición entendemos una línea de pensamiento cristiano hispanoamericano que, aunque comparte las mismas fuentes con la Escolástica —el

Evangelio y los grandes filósofos griegos— se diferencia de ella, cubre la totalidad del desarrollo histórico colonial y se prolonga en la etapa independentista. Sus raíces se encuentran en el humanismo europeo, entendido éste como un desarrollo del pensamiento moderno, que despunta en el Renacimiento pero que se extiende en los siglos XVII y XVIII. A lo largo de todo ese proceso, esta línea de pensamiento se vincula con la emergencia de grupos sociales que buscan articular, a través de esa ideología, modos alternativos de ejercicio del discurso y que, con el correr de los tiempos, acabarían reconociéndose como «burgueses» [cf. Roig, 1984b, I, 16].

Al igual que los desarrollos producidos dentro del humanismo europeo, el americano se caracteriza por la presencia de un modo de incorporación de la crítica diferente de la tradicional mediación escolástica de las fuentes, al punto de operarse en su seno una reconceptualización del lenguaje como una vía de acceso directa a la realidad social y cultural de los pueblos y como medio de comunicación entre los hombres. En conexión con esto, en el humanismo se reconoce un punto de partida no teológico, sino antropológico, lo que plantea un sistema de equilibrio diverso al interior de su discurso entre inmanencia y trascendencia, y permite comprender que la peculiar pasión por los clásicos grecolatinos y cristianos se realiza desde la búsqueda de un encuentro con un hombre nuevo, el hombre moderno. En síntesis, «el humanismo partía, pues, de una comprensión del hombre como ser expresivo» y del lenguaje «como hecho cultural e histórico» [Roig, 1984b, I, 20].

Ahora bien, este nuevo enfoque del lenguaje como fenómeno antropológico en el que se expresa un grupo humano emergente, característico del humanismo en general, produjo, en contacto con la realidad americana —signada desde un

comienzo por la violencia de la conquista española y el sometimiento de los nativos—, un desarrollo peculiar. De modo que, así como dentro del humanismo europeo pueden distinguirse etapas a partir del señalamiento del sujeto que, en cada caso, invoca la nueva palabra, también en Hispanoamérica el desarrollo de diversas formas del pensamiento humanista está signado por las inflexiones que atraviesan los sujetos que formulan ese discurso desde una realidad social, económica y política concreta. Roig sienta como punto de partida del desarrollo humanista hispanoamericano lo que Las Casas denominó «destrucción de las Indias», y que motivó, por parte de humanistas españoles imbuidos de los ideales del Renacimiento europeo, el despliegue de formas de reconocimiento de las culturas autóctonas avasalladas.

En adelante, el desarrollo del humanismo hispanoamericano quedaría marcado a fuego por el hecho de la conquista y la negación de la humanidad del hombre americano, determinando que, en la totalidad de su trayecto, esa corriente de pensamiento se articulara en torno de la categoría de «reconocimiento». Al momento inicial de «heterorreconocimiento» del indio, en que la condición humana le es atribuida por un hombre-otro, el español, siguieron formas de autorreconocimiento promovidas por grupos sociales que se identificaron como americanos, primero de forma tímida y ambigua en el período barroco, y luego de modo abierto en la etapa de la ilustración. «De ahí, pues, los tres grandes momentos de desarrollo del humanismo durante la conquista y colonización española: el renacentista, el barroco y el ilustrado, que darán nacimiento al humanismo paternalista, al humanismo ambiguo y, por último, al humanismo emergente» [Roig, 1984b, I, 22]. Dentro de este último momento se produciría la evolución del

pensamiento político americano, desde una forma temprana de afirmación de la voluntad de independencia, formulada como vocación de «autonomía», hasta la decidida opción por la ruptura del lazo colonial con España.

1.1. El humanismo renacentista

El primer humanismo, de cuño renacentista e influido por el ideal del regreso a un cristianismo primitivo, tiene lugar entre la segunda mitad del siglo XVI y la primera del XVII; representado paradigmáticamente por el padre Bartolomé de Las Casas, expresa la voz de algunos sacerdotes españoles que, a partir del propósito de alcanzar una evangelización pacífica de los indios, procuran impedir el aniquilamiento de la población dominada. Este discurso se desarrolla dentro de los límites de un paternalismo que, más allá de sus contradicciones, suponía el respeto por la humanidad del vencido; respeto que no se detenía solamente en su consideración como ser capaz de recibir el Evangelio, sino que avanzaba hacia su reconocimiento como sujeto de una vida cultural propia, aunque sin rebasar nunca el encuadre establecido por las relaciones de dominación política y económica imperantes.

La ideología lascasiana tendió a demostrar la humanidad de los indios, que era desconocida y negada a tal extremo por los españoles que ni siquiera les propiciaban el trato propio de los animales: «En estas ovejas mansas, y de las calidades susodichas por su Hacedor y Criador así dotadas, entraron los españoles, desde luego que las conocieron, como lobos y tigres y leones cruelísimos, de muchos días hambrientos. Y otra cosa no han hecho, de cuarenta años a esta parte, hasta hoy, y hoy, en este día, lo hacen, sino despedazarlas, matarlas, angustiarlas, afligirlas, atormentarlas y destruirlas por las extrañas y

nuevas y varias y nunca otras tales vistas, ni leídas, ni oídas [...] y las gentes tan humildes, tan pacientes y tan fáciles de sujetar; a las cuales no han tenido más respeto, ni de ellas han hecho más cuenta ni estima (hablo con verdad por lo que sé y he visto todo el dicho tiempo), no digo que bestias (porque pluguiera a Dios que como a bestias las hubieran tratado y estimado), sino como menos que estiércol de las plazas» [Las Casas, 1985, 38-40].

Los humanistas lascasianos plantearon la necesidad de conservar las formas de lenguaje, de cultura y de organización político-económica autónomas de la población conquistada. Intentaron sustituir la relación generalizada de «amo-esclavo» por la de «padre-hijo»; enfrentaron las posiciones sociales y políticas típicamente feudales, sostenidas fundamentalmente por los encomendados; y, acorde con su vocación de proteger a los oprimidos, formularon un discurso de fuerte contenido utópico-social y de denuncia.

Los límites ideológicos del lascasianismo estuvieron dados por su integración en el pensamiento imperial, con el que nunca entró en confrontación; por el contrario, su discurso estuvo al servicio de la centralización política en torno de la imagen protectora y benévola del monarca cristiano. Dentro de ese marco de contención ideológica, el humanismo lascasiano intentó favorecer la máxima autonomía cultural y económica posible para las comunidades indígenas. Por esta razón, propició el proyecto poblacional avalado por la Corona, que tendía a nuclear a la población indígena dispersa, con el objeto de mantener sobre ella una serie de controles que facilitarían el cobro del tributo real, las prácticas del culto religioso y la percepción del diezmo.

Si bien este proyecto subordinaba la población indígena a la ciudad —lugar de residencia, primero, de los enco-

menderos y, más tarde, cuando aparece la hacienda, de los hacendados españoles y criollos—, preservaba, por otra parte, el sistema de cacicazgos, forma primitiva de gobierno civil de los aborígenes. La conservación de estas formas autóctonas de organización política gravitó enormemente en el mantenimiento de una cierta autonomía cultural —muy relativa, obviamente, dado que las prácticas tradicionales no podían sino acusar el impacto de la cultura hispánica y sufrir una inevitable transformación—, que fue favorecida en la medida en que se la consideró como un medio apropiado para facilitar la evangelización de los nativos y el ejercicio de las diversas formas de explotación que se implementaron. Esta autonomía cultural relativa se complementaba con cierto grado de autonomía económica: los pueblos trabajaban sus tierras comunales no enajenadas, organizaban por su cuenta las labores campesinas y comercializaban sus productos, con lo que satisfacían sus necesidades mínimas de subsistencia y la exigida recaudación del tributo.

El agotamiento de la utopía lascasiana se produjo como resultado de la incapacidad del poder central, en el que se apoyaban estos primeros humanistas, para imponer formas de colonización diferentes a las emprendidas por los particulares [cf. Dieterich, 1990, 131ss]. Los colonos españoles alegaban ante la Corona sus derechos a resarcirse de los gastos afrontados por su propia cuenta y riesgo y a asegurar su prosperidad en tierras americanas, una vez establecidos en ellas. La mano de obra indígena era —hasta que la introducción de esclavos negros se realizó en gran escala y se institucionalizó— la única fuerza de trabajo disponible en América y, más allá de los ideales filantrópicos de la Corona, de su explotación dependía el tributo que aumentaba las arcas del fisco español. La puja entre los enco-

menderos, atentos a sus intereses particulares, y la Corona, preocupada por evitar el exterminio definitivo e irreparable de los nativos, terminó en una solución de compromiso, cuya expresión paradigmática fueron las Leyes Nuevas, de escasa aplicación en la práctica ².

Los buenos propósitos institucionales siguieron chocando con los apetitos de los colonizadores. Mientras tanto, se producía el declive de los pueblos indígenas y de las zonas rurales y crecían las ciudades; en su seno surgiría con el correr de los años un grupo humano nuevo, el criollo, cuyo progreso estaba ligado con el aumento de control sobre la sociedad campesina.

1.2. El humanismo barroco

En la segunda mitad del siglo XVII, mientras España lucha por revertir una larga crisis, en América se vive un período de prosperidad en lo económico y de conquista de un grado mayor de autonomía en lo político³. Como consecuencia de la incapacidad de la metrópoli para ejercer un control efectivo en las colonias americanas, la clase terrateniente criolla va adquiriendo un perfil definido y comienza a asumir el liderazgo de la sociedad colonial. Con la

configuración de su identidad, empieza a tomar cuerpo en la América nuclear andina un nuevo humanismo, el barroco, en el que el hombre reconocido es el mismo que reconoce.

La ideología barroca, dentro de la cultura ciudadana colonial, floreció en el momento en el que se desplazó definitivamente el acento de la primitiva relación entre el dominador europeo y el dominado indígena, hacia otro régimen de contradicciones entre nuevos grupos humanos: criollos y mestizos. El humanismo barroco instaló en estas tierras una problemática nueva, la del nativo descendiente de los antiguos conquistadores españoles, que quería diferenciarse de las demás etnias americanas y del advenedizo administrador de la Corona. La ideología que sustentó el sujeto así reformulado fue una especie de elitismo aristocratizante, puesto de manifiesto, en el plano lingüístico, como casticismo, y expresado en el terreno estético y cultural a partir del espectacular despliegue del arte barroco americano. Mientras la adopción de recursos y formas rebuscadamente cultas marcó una distancia infranqueable entre el castellano y las lenguas vernáculas, el espíritu religioso, en el marco de la ofensiva contrarre-

² Las Leyes Nuevas nacieron en 1542, bajo la inspiración de Las Casas; en ellas se determinaba la disolución de las encomiendas que no pudieran ostentar títulos aceptables y la extinción gradual de las consideradas legales. La respuesta de los encomenderos ante una legislación que lesionaba seriamente sus intereses fue su alzamiento armado, en 1546, capitaneado por Gonzalo Pizarro. Como consecuencia de este suceso y de otras formas de resistencia organizadas por los colonizadores españoles, la Corona suavizó el espíritu profundamente reformista de las Leyes Nuevas y redujo su influencia a la limitación de los poderes de los encomenderos. Para ello se dispuso la implementación de un sistema de control de los tributos y algunas medidas de espíritu humanitario, cuya efectividad fue muy escasa [cf. Zavala, 1977, 13-46].

³ Luis Abellán describe el siglo XVII como un período de profunda decadencia para España, en que luego de haber alcanzado, en la centuria anterior, un lugar de preeminencia en el

concierto de las naciones, desciende abruptamente al rango de segunda potencia. Con una economía basada en la explotación lanera y en la exportación de materias primas, asediada en los mares por el poderío inglés, rezagada en la marcha intelectual de Europa, y dominada, desde el punto de vista ideológico, por «las directrices más antiprogresistas de la Contrarreforma» -representadas en el poder extraordinario que adquiere la Inquisición-, la metrópoli se precipita hacia una política basada en una deliberada persecución de «los sectores más productivos e inquietos de la población -judíos, moriscos, protestantes, erasmistas-». Consecuencia inevitable de esa política errática es el estado de postración y decadencia económica que abate a España durante todo el siglo, que «procura compensarse psicológicamente con una tendencia hacia la exaltación mística del arte y de la cultura», encarnada en la cultura barroca [cf. Abellán, 1981, III, 19-26; y Carilla, 1969, 151ss].

formista, buscó manifestaciones complejas que lo alejaran y diferenciaran de la religiosidad popular. Paralelamente, despuntó una cultura marcadamente ciudadana en la que se expresaba el boato y el poder de los grupos sociales terratenientes.

En medio del lujo y del derroche que caracteriza a este siglo de crecimiento económico para las colonias, se asiste en las ciudades americanas al surgimiento de contradicciones nuevas, por efecto del desarrollo de relaciones sociales más complejas. Por una parte, el sector terrateniente criollo comienza a afirmarse frente a los funcionarios de la Corona; se inicia, entonces, la sorda puja entre «americanos» y «peninsulares» que sólo se resolvería en la etapa independentista. Además, nuevos grupos intermedios, de origen mestizo, ascienden socialmente y establecen una ambigua alianza con los criollos terratenientes: unos y otros comparten su antagonismo con los peninsulares, pero se enfrentan entre sí en lo relativo a la evaluación de la rígida estratificación de la sociedad colonial. [cf. Roig, 1984b, I, 35s].

Como forma de ocultamiento y, al mismo tiempo, de compensación de los contrastes característicos de la sociedad barroca, aparece en esta etapa, tanto en las colonias como en la metrópoli, una retórica que se esfuerza por construir una cosmovisión integradora, de fuerte sentido religioso y ritualista, dentro de la cual la imagen del monarca adquiere un carácter mítico, acorde con los ideales del absolutismo en ascenso.

En América, lo peculiar del pensamiento barroco, radica en que, en el marco general de hegemonía de la ciudad sobre el campo y de definitiva decadencia de los pueblos indígenas, la preocupación política central por afirmar la figura del monarca y reforzar su papel como factor de integración política y

social, posibilitó la configuración de un espacio teórico propicio para el tratamiento de una cuestión silenciada en términos generales: el problema del indio. Se trata de un espacio periférico, pero que permite hablar de una cierta continuidad con respecto al período anterior, en la medida en que dentro de sus márgenes se desarrollaría un neolascasianismo que reactualizaría el cuestionamiento de los intereses de los grupos explotadores privados y el poder independiente de la Iglesia en América.

En esta línea se inscribe el jurista indiano Solórzano y Pereyra, quien apunta —poniendo de manifiesto los albores de un regalismo que alcanzará su apogeo en el pensamiento hispanoamericano y español del siglo siguiente⁴—, a apuntalar la imagen del monarca como cabeza necesaria del cuerpo político, por una parte, y a proponer reformas de corte humanitario en el tratamiento de los indios americanos sometidos a trabajo forzado, por otra⁵.

⁴ El regalismo, respuesta ideológica del poder de la Corona frente al poder eclesiástico, fue una reacción contra la línea dominante del barroco, representada por la Compañía de Jesús, cuya tesis de la diferencia metafísica existente entre el poder papal, de origen divino, y el poder temporal, de origen popular, disminuía la soberanía del monarca. Desde la óptica del regalismo, esta posición conducía, en la teoría, a la crisis de la noción de Estado y, en la práctica, a la creación en América de un «estado dentro del estado». La puja entre los jesuitas y el monarca terminó en la expulsión de la Compañía en 1767 [cf. Roig, 1984b, I, 41s].

⁵ Nacido en Madrid, en 1575, Juan de Solórzano y Pereyra llegó a Lima en 1610 para asumir el cargo de oidor de la Real Audiencia de esa ciudad, con el objeto de proceder a la recopilación y al ordenamiento de la abundante y desarticulada legislación de Indias, que en el transcurso de los años había ido acumulando infinitas contradicciones, fruto de las reiteradas marchas y contramarchas de la Corona en la materia. Cumplida su misión, luego de casi veinte años, regresó a Madrid y fue designado Consejero del Consejo de Indias. Ya de regreso en España, apareció su obra capital, *De Indiarum Iure*, cuya versión castellana fue publicada en 1647 con el título de *Política indiana*. En 1653 escribió su última obra: los *Emblemata Centum Regia Política* [cf. Malagón y Ots Capdequí, 1965, 7-39].

Con respecto al segundo punto, Solórzano discute la licitud de los repartimientos de indios para la prestación de servicios personales y de la mita. El contexto de su preocupación está constituido por la explotación de la fuerza de trabajo indígena en la región andina que, caracterizada por rasgos de un sometimiento cruel y brutal, obligaba a replantear el problema de la humanidad de los indios, sobre todo en lo referente a su condición de vasallos y a las obligaciones que tenían como tales respecto de la Corona y de sus amos locales. Sostiene que los indios deben ser considerados como vasallos libres de la Corona, aunque admite que sean sometidos a esclavitud los que mantienen una actitud de abierta rebeldía, como los de Chile. La condición de libres no significa empero igualdad; el discurso de Solórzano se organiza sobre el supuesto de la inferioridad natural de los indios, encomendados a los Reyes de España a fin de que fueran “convertidos y reducidos a vida sociable y política”: “no puede parecer injusto que los indios, que por su estado y naturaleza son más aptos que los españoles para ejercer por sus personas los servicios de que tratamos, sean obligados y compelidos a ocuparse en ellos con buenos partidos, gobernándolos, adiestrándolos y ayudándolos con su industria e ingenio los españoles» [Solórzano y Pereyra, 1947, 109s].

En el marco de la aceptación de la inferioridad natural del indio y de la consiguiente relación de subordinación que debe ligarlo al español, Solórzano se pronuncia, en principio, en contra de los servicios personales que les son exigidos a los aborígenes por particulares. Ahora bien, coherente con la ideología que sostiene la anterioridad del todo social respecto de la libertad individual, el autor defiende la legitimidad de una especie de servicios que no serían, en sentido es-

tricto, «personales», pues concernirían «a la causa y utilidad pública», que no podrían suprimirse «sin notable perjuicio y menoscabo de todo el Reino y de los mismos indios». Se trata, entonces, de servicios «públicos», categoría dentro de la cual Solórzano incluye todas las formas de trabajo forzado del indio que benefician «al común» y aseguran los ingresos que exige la Corona, tales como la construcción de iglesias y casas, el cultivo del tabaco y el cacao, el cuidado de los ganados, el trabajo en los obrajes.

Un tratamiento especial otorga Solórzano a la mita minera, a la que denuncia como particularmente inhumana. Sin embargo, atendiendo a los intereses del Imperio y asumiendo como incuestionable el papel de la explotación minera como polo dinamizador del desarrollo económico —que a mediados del siglo XVII todavía funcionaba como factor promotor de la demanda de bienes agrícolas y favorecedor de la bonanza económica americana— la declara «servicio público». Para atenuar la situación de los indios sometidos a ese trabajo, sugiere su sustitución por trabajo o bien esclavo, o bien asalariado.

Si comparamos la defensa que Solórzano, como representante destacado del humanismo ambiguo de esta etapa, hace del indio con la propia del humanista renacentista, puede afirmarse que en el barroco «se llevó a cabo una reformulación del discurso político anterior, reforzando aquellos aspectos del mismo que beneficiaban los ideales del absolutismo y eliminando lo que había tenido de contestatario y a la vez de utópico» [Roig, 1984b, I, 41].

Por otra parte, el discurso de Solórzano evidencia su innegable pertenencia al humanismo barroco americano en su preocupación por incorporar la problemática de identidad del grupo criollo como sujeto emergente que busca afirmar su superioridad frente al hombre

mestizo. Nuestro autor se pregunta por la condición jurídica de uno y otro. Respecto de los criollos, hace una fervorosa defensa de los mismos. Sostiene que «no se puede dudar que sean verdaderos españoles, y como tales hayan de gozar sus derechos, honras y privilegios, y ser juzgados por ellos [...]. Estos hijos de españoles vienen a ser y son oriundos de España, aunque los haya en partes tan remotas de ella; y por consiguiente, conforme a otras reglas del mismo derecho, no siguen el domicilio, sino el origen natural de sus padres» [Solórzano y Pereyra, 1947, 209].

En el marco del casticismo propio de la sociedad colonial barroca y del esfuerzo por diferenciar a quienes proceden de la más límpida estirpe española de quienes son el resultado de una mezcla impura de razas, Solórzano no manifiesta la misma consideración y simpatía por las demás castas americanas. Mestizos y mulatos son tratados con desprecio: “lo que se me ofrece decir es que tomaron el nombre de *mestizos* por la mixtura de sangre y naciones, que se juntó a engendrarlos. Y los *mulatos*, aunque también por la misma razón se comprenden en el nombre general de mestizos, tomaron éste en particular cuando son hijos de negra y hombre blanco, o al revés, por tenerse esta mezcla por más fea y extraordinaria, y dar a entender con tal nombre que le comparan a la naturaleza del mulo”. A condición de que “hubiesen nacido de legítimo matrimonio”, les concede a unos y otros que puedan ser considerados “ciudadanos de dichas provincias”, pero no deja de advertir que “los más salen de viciosas y depravadas costumbres” [Solórzano y Pereyra, 1947, 212].

Aunque la *Política Indiana* se inscribe en un intento neolascasiano de asegurar, dentro del espíritu barroco, un cierto nivel de dignidad en el trabajo de los mitayos y de los demás aborígenes

sometidos a regímenes de explotación excesiva, mala alimentación y malos tratos, en sus páginas se consume el desplazamiento de la problemática de la humanidad del indígena hacia un lugar subordinado y se perfila, como tema central de las preocupaciones sociales y políticas de la élite intelectual americana, la construcción de la identidad del nativo descendiente de españoles, que se sitúa a sí mismo en el lugar del nuevo protagonista en la sociedades coloniales americanas.

1. 3. El humanismo ilustrado

El paso de la monarquía austracista a la borbónica abrió un proceso de reformas administrativas de corte centralista que, en las colonias americanas, fue profundizando la dependencia e iniciando una etapa de depresión económica, cuya expresión más clara fueron los levantamientos campesinos que se suscitaron en todo el continente a lo largo del siglo y que culminaron en el alzamiento de Túpac-Amaru en 1781. Las consecuencias sociales de las reformas fueron el debilitamiento de las formas de autonomía, que la organización anterior había permitido y de las cuales la aristocracia criolla se había beneficiado de modo directo⁶. Otro tanto sucedió con las aspiraciones de movilidad social, que habían alentado importantes sectores de la plebe ciudadana en el período anterior, y que, a partir de ese momento, encontrarían serias dificultades para sostenerse.

El correlato de la crítica situación imperante en las colonias americanas a

⁶ La organización de América en reinos, esto es, entidades políticas relativamente autónomas que en su unidad conforman el Imperio, fue reemplazada, con la llegada de la dinastía borbónica al trono de España, por el esfuerzo sistemático por conformar un Estado moderno centralizado e introducir formas de presión fiscal y control administrativo inéditas hasta ese momento [cf. Artola, 1983, 121-154, y Halperín Donghi, 1985, 17-74].

partir de 1700, fue la apertura de un período de franca y sostenida recuperación económica de la metrópolis, basada en una eficacia creciente en la extracción de las riquezas coloniales. Como resultado de ese proceso de centralización política, económica y fiscal, que ha merecido el nombre de «segunda conquista» por la refuncionalización que la Corona logró imponer en la relación entre España y sus colonias —en beneficio de la primera y en perjuicio de las segundas— se quiebra la ideología de la unidad imperial propia del período barroco, se produce una profundización del enfrentamiento entre criollos y españoles, y hace su aparición el concepto de «ciudadano» que, con el tiempo, reemplazaría la noción de «súbdito» y terminaría poniendo en el centro de la discusión política el problema del origen de la soberanía.

En el marco de esa coyuntura hace su aparición una tercer forma de humanismo hispanoamericano, correspondiente al momento de recepción del ideario iluminista europeo. En contacto con los temas heredados de la larga tradición americana, las luces resultan apropiadas por un sujeto que se reconoce como provisto de una historia propia, que mira hacia el pasado americano con ojos distintos a los del europeo y encuentra en la historia del continente antecedentes de la conformación de una identidad, la suya propia, a la que concibe, paradójicamente, como enteramente nueva y fundamentalmente ligada a formas incipientes de autoconciencia anteriores; formas que, según su nuevo modo de percepción de la realidad histórica, no habrían alcanzado a desplegarse por causa de la violencia desatada contra ellas y que habrían sucumbido ante la barbarie y el fanatismo godos. El tema de la humanidad del americano será ahora abordado desde un sistema de categorías plenamente moderno, don-

de la «razón» se opone a la fuerza, la «naturaleza» a la «historia», el «progreso» al «despotismo»; categorías claramente inscriptas en la matriz ideológica común al mundo occidental del siglo XVIII.

El resultado de este entramado discursivo será la formulación original de la ilustración americana, expresión de una coyuntura política y social específica en la que, dentro de las sociedades coloniales, se consolida la hegemonía económica de los terratenientes criollos que, a pesar de su origen aristocrático y de sus vínculos orgánicos con las formas de explotación típicamente precapitalistas de la tierra, basan su riqueza en la exportación agrícola y fundan sus expectativas de desarrollo económico en una inserción ventajosa en el mercado capitalista en formación. En torno suyo se aglutinan otros grupos sociales de origen diverso, generalmente mestizos, vinculados a las profesiones civiles y eclesiásticas, y procedentes de los sectores artesanales ciudadanos, que en la etapa barroca han accedido a la educación y han logrado grados importantes de ascenso social en la estructura colonial.

La alianza de ambos grupos no está exenta de contradicciones. Ambos comparten las reivindicaciones de libertad económica y autonomía política; en lo inmediato, la liberalización del tráfico entre las colonias y España, introducida por el Reglamento de Libre Comercio en el marco del reformismo borbónico, representa un acercamiento —aunque tímido y rígidamente acotado dentro de los límites del mercantilismo— a los ideales económicos que defienden tanto los grandes productores ganaderos y agrícolas como los sectores medios de pequeños productores, comerciantes y artesanos. No faltan sin embargo motivos de conflicto en una sociedad donde la élite funda su superioridad y prestigio en una rígida diferenciación de castas, y donde los grupos mestizos ciudadanos

se empeñan en un ascenso social que les permita acceder a los privilegios económicos y culturales de que goza la aristocracia criolla. Esta, por su parte, los mira con desconfianza y usa toda su influencia para contrarrestar la política de venta de certificados de pureza de sangre que promueve la Corona y que, a sus ojos, hace peligrar la estabilidad y el orden social.

Sin embargo, en toda Hispanoamérica, los diversos sectores, y particularmente los criollos, eran conscientes de que el conflicto más serio era el que existía con el grupo de los peninsulares, que monopolizaban el comercio ultramarino y los cargos públicos en el aparato estatal colonial. La alianza entre los grupos terratenientes criollos y sectores importantes de la plebe ciudadana y campesina se presentaba como necesaria y, cuando fue favorecida por la coyuntura histórica, se hizo posible una confluencia de intereses, en parte efectivamente coincidentes, en parte diversos.

La confluencia económica y política, producida con diversos matices en toda la América española, entre los criollos y otros sectores populares, particularmente los grupos profesionales mestizos, daría lugar a la configuración incipiente de lo que, con el tiempo, se consolidaría como burguesía comercial americana. Su emergencia política alcanzaría una formulación nítida en las formas discursivas en las que se autorreconoce el hombre americano; primero, con la elaboración de un proyecto económico y cultural reformista, inscripto dentro del programa imperial borbónico, aunque con una clara vocación autonomista; finalmente, con el planteo de la necesidad de la independencia como única vía de progreso posible para Hispanoamérica, ante la evidente incompatibilidad de los intereses de España y los de sus colonias.

Como venimos diciendo, la elaboración del proyecto independentista requi-

rió la consideración de otros grupos humanos no pertenecientes a la minoría blanca de origen europeo, cuya interpe-lación era necesaria para producir el reconocimiento de todos los nacidos en América como sujetos unificados en torno del objetivo independentista. Sin embargo, esos sectores no ocuparon un lugar protagónico en el diseño teórico de la gran utopía; sus intereses fueron subordinados a los propios de la burguesía criolla emergente e, incluso, la afirmación del sujeto que haría posible la independencia se erigió, en buena medida, sobre el olvido de los sectores sociales subalternos.

2. La construcción de la memoria histórica americana y su incidencia en la conformación de la identidad criolla

Al abordar la cuestión del humanismo ilustrado en conjunto —abarcando sus dos momentos: autonomista e independentista—, cabe subrayar que el mismo se presenta, en algunos aspectos, como un regreso a posiciones que habían tenido vigencia en la etapa del humanismo renacentista, y, en otros, como continuación del humanismo barroco. Por una parte, se retoman los ideales autonomistas que habían sido sostenidos en la primera etapa, sin que ello implique, por otra, una ruptura, al menos al comienzo, con la doctrina absolutista desarrollada en el barroco: en las primeras formulaciones del discurso autonomista, la figura del monarca fuerte funciona como una garantía política para el mantenimiento de un orden que se encuentra amenazado, en lo interno, por la emergencia de grupos oprimidos y, en lo externo, por el pernicioso ejemplo del jacobinismo francés y caribeño, que atemoriza a los criollos al punto de que puede considerárselo como el antimodelo que regula su praxis política.

En otro orden de cosas, el desconocimiento de las formas culturales y lingüísticas de la población aborígen, no sólo no es objeto de revisión, sino que se profundiza a la luz de la ideología de la unidad nacional centrada en el trono, que propicia la homogeneidad lingüística; pero, al mismo tiempo, se desarrolla una teoría de la necesaria depuración del discurso barroco, fundada en el rechazo de lo metafórico y lo decorativo, en consonancia con la concepción transparente del lenguaje y el esfuerzo por construir una palabra literal, tan propios de la ilustración⁷. Todo esto configura un actitud frente al lenguaje que emparenta la etapa ilustrada con el período renacentista, pero que resulta acotada en su aplicación a las lenguas de origen europeo.

El desinterés por las manifestaciones contemporáneas de las culturas indígenas, e incluso el temor frente a los alzamientos campesinos que ponían en entredicho la preponderancia social y económica de la clase propietaria, tiene su contrapartida en la decidida vocación de reconstrucción del pasado americano que manifiestan los ilustrados en la etapa independentista. Esta actitud encuentra sus antecedentes en el humanismo barroco del período anterior, en el que, sobre la base de ciertas narraciones míticas que integraban la cultura simbólica del mundo hispanoamericano, se pusieron los primeros cimientos de lo que, con el correr del tiempo, daría por resultado una inversión de la filosofía de la historia europea.

Los mitos en cuestión fueron el del Paraíso terrenal, el de Noé y el de los apóstoles Santo Tomás y San Bartolomé [cf. Roig, 1999, 6s]. El primero, sugerido por la exuberante naturaleza de los trópicos, ubicaba el Paraíso en las selvas amazónicas. El relato de Noé aseguraba la base del monogenismo y la posibilidad de integrar nuestra historia dentro de la historia universal. Las leyendas de los apóstoles servían para demostrar que América no requería de la Europa evangelizada para justificar sus títulos dentro de la cristiandad y del mundo civilizado. En la resemantización barroca de los tres mitos palpitaba el intento osado de incorporar el pasado indígena americano como un momento dentro de la historia de la clase criolla. El ejemplo más sobresaliente de lo que venimos diciendo, lo encontramos en *El Paraíso en el Nuevo Mundo*, de Antonio de León Pinelo, quien incorporó esas leyendas en una de las primeras visiones de una historia universal pensada desde América⁸. Imbuido de un increíble impulso poético y haciendo gala de una imaginación extraordinaria, este humanista barroco de origen español formuló una interpretación de la historia en la que se revela como un hombre que, en su pensar y sentir, se expresa ya como americano. Con una clara apertura hacia el horizonte utópico —que prelude el momento auroral del discurso independentista—, León Pinelo procede a invertir «la gigantesca masa de material literario acumulada, con la que venía justificado, desde siglos, el europeocentrismo» [Roig, 1986,

⁷ El peso del signo se desplaza hacia el contenido significativo; se busca construir un saber social «útil», expresado por un lenguaje más «científico» que «literario». Un ejemplo de la nueva estética ilustrada lo constituye *El Nuevo Luciano de Quito*, organizado sobre la base de la contraposición discursiva «barroco/ilustración». Frente a la retórica pomposa y vana de la teoría barroca del claroscuro, Espejo pro-

pone una retórica basada en los conceptos de «solidez», «claridad» y «distinción» [cf. Roig, 1984b, II, 141-147].

⁸ El título completo de la obra referida, escrita en 1650, es *El Paraíso en el Nuevo Mundo. Comentario Apologético. Historia natural y peregrina de las Indias Occidentales, Islas de Tierra Firme del Mar Océano* (2 vols., Lima, Imprenta de Torres Aguirre, 1943.); [cf. León Pinelo, 1987, 142-174].

172]. Para operar esa inversión, el autor echa mano de elementos teóricos y mitos de la misma filosofía de la historia elaborada por la cultura europea, como el de la «marcha» de la historia de Oriente a Occidente. Pero en contra de quienes sostenían que esa «marcha» se había detenido en Europa, León Pinelo insistirá con fuerza en la relatividad de los términos: «porque cuando digo Oriente y Occidente hablo de la parte en que me nace y en que me pone el Sol [pues...] el Oriente y el Occidente no son puntos fijos» [León Pinelo, 1987, 162]. El mito así relativizado, puede ser puesto al servicio de una nueva humanidad, la americana: el Paraíso Terrenal, como había sospechado Colón, estuvo en la cuenca amazónica; la Historia mundial se desplazó desde América (oriente) hacia Asia (occidente), atravesando, como hizo el Arca de Noé, el inmenso Océano Pacífico. De todo este relato resulta, entonces, que América, oriente de Asia, es la cuna de la humanidad; Asia, cuna de Jesucristo, es el oriente de Europa; y, por último, España, heredera de la cristiandad y la más católica de las naciones del mundo, es el «oriente» de América. «Se ha cerrado el gran círculo de la Historia Mundial, que comenzó en nuestros Andes ecuatoriales y concluyó en ellos en el momento de su incorporación a una nueva e inmensa ecumene, después de un periplo gigante de siglos, de hechos y espacios geográficos» [Roig, 1986, 174].

Ya a fines del siglo XVIII y en el marco de nuestra ilustración, el mito reaparece en la polémica visión del mexicano Fray Servando Teresa de Mier que, en un sermón predicado en 1794 en el Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe el día de su fiesta (12 de diciembre), sostuvo que la imagen de la Virgen no se había pintado milagrosamente en la tilma del indio Juan Diego, sino que tenía un origen mucho más antiguo y

glorioso, pues había sido ejecutada en la capa de Santo Tomás apóstol, quien había venido a América a predicar en persona el Evangelio. La imagen venerada constituía así el principal testimonio histórico de que los indios americanos conocían y practicaban el cristianismo antes de la llegada de los españoles, como lo probaba claramente, a juicio del ilustrado mexicano, las elocuentes huellas presentes en los mitos, religión, costumbres y monumentos de los antiguos pobladores [cf. O'Gorman, 1978, 6ss].

Roig interpreta ese célebre sermón, como un esfuerzo por fundar una memoria histórica distinta a la establecida: la tesis de la predicación en el Nuevo Mundo por el apóstol Tomás en el primer siglo de nuestra era, significaba que los novohispanos, en cuanto herederos de la vieja cultura mexicana, no le debían nada a los españoles en el conocimiento del verdadero Dios [Roig, 1999, 9]. América no había sido olvidada en el plan inicial de la Redención y, al igual que España, tenía su apóstol. Imputar a los naturales de América la práctica de creencias y ritos diabólicos, era un atropello a los pueblos americanos, y España no podía ampararse en el argumento de que había cumplido una misión evangelizadora para justificar las arbitrariedades cometidas contra gentes que eran, en realidad, verdaderamente cristianas. En su «Carta de despedida a los mexicanos» (1821), dice Mier: «México con x suave como lo pronuncian los indios significa: *donde está o es adorado Cristo*, y *mexicanos* es lo mismo que *cristianos* [...]. *Mexi* era un hombre-dios, llamado por otros nombres el Señor de la Corona de Espinas [...], al cual concibió por obra del cielo una virgen llamada santa María, *Malintzin*, y lo parió sin lesión de su virginidad hecho ya varón perfecto [...]. Santo Tomé fue quien les dio noticia de hijo y madre [...]. ¿Qué era la religión de los mexicanos

sino un cristianismo trastornado por el tiempo, y la naturaleza equívoca de los jeroglíficos? Los españoles, porque no la conocían en otra lengua y liturgia, y se habían introducido abusos enormes, destruían la misma religión que profesaban, y reponían las mismas imágenes, que quemaban porque estaban bajo diferentes símbolos» [Mier, 1978, 8-11]. Lo interesante del relato del padre Mier, más allá de su inconsistencia científica, es que expresa el despertar de una forma de identidad, que recurre al discurso mítico para afirmarse y que escinde el origen de los rasgos culturales propios de toda herencia española.

La construcción de la memoria histórica criolla encontró un momento de importante consolidación por la misma época, con la obra escrita en Italia por los jesuitas americanos expulsados de los dominios españoles en 1767. Tan es así, que puede considerarse a tres de estos jesuitas como los fundadores de las historias nacionales de México, Chile y Ecuador: Francisco Javier Clavigero (*Historia del México antiguo*, 1781), Ignacio Molina (*Ensayo sobre la historia natural de Chile*, 1782 y *Ensayo sobre la historia civil de Chile*, 1787), y Juan de Velasco (*Historia del Reino de Quito*, 1789) [cf. Roig, 1984b, I, 86-96].

Dentro de una clara ideología americanista, esos primeros historiadores americanos se convirtieron en verdaderos militantes que enfrentaron la «calumnia de América», desatada por toda una literatura que, tomando como antecedente la vasta obra del conde de Buffon, planteaba una serie de hipótesis explicativas de la defectuosa constitución de la naturaleza americana. Casi conjuntamente con el arribo de los jesuitas expulsados a Europa, apareció el primer volumen de las *Recherches philosophiques sur les américaines* del abate prusiano Cornelio de Pauw, obra en la que se lanzaba una serie de tesis sobre

la inferioridad del hombre americano, su constitución débil y naturalmente servil, y sobre la inmadurez, humedad y degradación del propio continente. En 1770 comenzó a circular otra obra, la del abate Guillermo Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des européens dans les deux Indes*, que era un alegato ilustrado contra el colonialismo, de fuerte sentido antiespañol, pero donde las tesis anticolonialistas se conjugaban con el prejuicio antiamericano, de modo que el autor terminaba repitiendo los consabidos tópicos de la imperfección de la naturaleza y del hombre de estas tierras. A finales de la misma década, aparece *The History of America*, de Guillermo Robertson, que difundió y popularizó por toda Europa las tesis de Buffon y de Pauw sobre la degeneración de la fauna americana y la indolencia y apatía constitucional de sus gentes.

Pues bien, los jesuitas americanos obligados a abandonar sus patrias y desterrados en Europa, se vieron envueltos muy pronto en esta aguda polémica acerca de la naturaleza y el hombre americanos, y fueron los primeros defensores autóctonos de la América injuriada: «Había en ellos, exasperados por la amargura del destierro y por el rencor de la vejación sufrida, un vivo y punzante apego a las tierras que tan brusca, tan brutalmente habían tenido que abandonar: un apego que quizá no podrá llamarse todavía patriotismo, pero que era [...] una forma embrionaria de ese sentimiento» [Gerbi, 1960, 170]. Respondieron a la calumnia tanto reacomodando viejos mitos como recogiendo el conocimiento científico más avanzado de su época, y poniendo todo ello al servicio de una antropología americana.

En la sistematización de la historia de sus países incorporaron la cultura indígena, rechazaron la visión demoníaca de las religiones nativas y subrayaron

los valores intelectuales y morales de sus portadores. El pasado aborigen fue presentado como una especie de edad de oro, con la intención, no de regresar a ella, sino de poner su imagen al servicio de la consolidación de la identidad del grupo criollo, al que los jesuitas expulsos de origen americano pertenecían y representaban. Dentro de este espíritu, las antiguas civilizaciones del continente fueron fuertemente idealizadas, y sus aristocracias presentadas como los ascendientes de los criollos y sus antecedentes teóricos en la lucha por los ideales de libertad y autonomía del siglo XVIII, que ellos encarnan en el presente.

Junto a esta literatura de origen criollo, ejerció una influencia importante en la constitución de la identidad americana la línea del pensamiento crítico español representada por el padre Feijóo, cuya fama inmensa y duradera popularidad en América se debió, en gran medida, a que se sumó con sus escritos a la defensa de la humanidad americana, tanto criolla como indígena [Ardao, 1962, 56s]. De sus propias palabras se deduce su inscripción en la tradición «neolascasiana»: «¿Qué importará que yo estampe en este libro lo que está gritando todo el Orbe? Vanos han sido cuantos esfuerzos se hicieron para minorar el crédito a los clamores del señor don Bartolomé de Las Casas, Obispo de Chiapas, cuya relación de la *Destrucción de las Indias*, impresa en Español, Francés, Italiano y Latín, está llenando continuamente de horror a toda Europa. La virtud eminente de aquel celosísimo Prelado, testigo ocular de las violencias, de las desolaciones, de las atrocidades cometidas en aquellas conquistas, le constituyen superior a toda excepción»⁹. En «Mapa intelectual y cotejo de las naciones» afirma de los indios «que su capacidad en nada es inferior a la nuestra» [Feijóo, 1963, 90]. Pero fue fundamentalmente su defensa de los «español-

les americanos» la que recibió una acogida llena de simpatía y reconocimiento entre los criollos. Siempre empeñado contra la ignorancia y la superstición, Feijóo discute, en su célebre artículo «Españoles americanos», el prejuicio que atribuye una supuesta inferioridad al hombre nacido en tierras americanas, pues «una pluma destinada a impugnar errores comunes, nunca se empleará más bien que cuando la persuasión vulgar, que va a destruir, es perjudicial e injuriosa a alguna república o cúmulo de individuos, que hagan cuerpo considerable en ella» [Feijóo, 1974, 9].

Este es el caso del prejuicio «de que los criollos e hijos de españoles que nacen en la América, así como les amanece más temprano que a los de acá el discurso, también pierden el uso de él más temprano». Para desterrar «una opinión tan injuriosa a tantos españoles [...] que la transmigración de sus padres o abuelos hizo nacer debajo del cielo americano», Feijóo trae el testimonio de varios ilustres americanos descendientes de españoles que, a una edad muy avanzada, han mostrado una lucidez y capacidad intelectual en absoluto declinantes [Feijóo, 1974, 18s].

Igualmente absurdo y falso es el prejuicio que sostiene que en los americanos se despierte antes que en los europeos el raciocinio; Feijóo reconoce que los jóvenes criollos aventajan a los peninsulares en el manejo del discurso y en la formación científica, pero busca la explicación de la misma en una mejor educación, y aprovecha la ocasión para criticar el sistema educativo español y proponer para su reforma el modelo americano. Por lo demás, la dedicación al estudio y la alta estima en que los

⁹ Benito Gerónimo Feijóo, *Teatro crítico*, tomo IV; cit. en Alberto Henríquez, *El humanismo crítico y el vulgo en Fray Benito Jerónimo Feijóo*, Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1988, 340.

americanos tienen la educación de los niños y los jóvenes, no sólo se pone de manifiesto en su aprovechamiento intelectual, sino también en una fortaleza moral que no se observa en los claustros españoles.

Para Feijóo es, en todo caso, el desaliento producido ante esa discriminación, y no una declinación intelectual temprana, lo que explica que las capacidades y virtudes de los jóvenes criollos no den los frutos esperados en la edad madura. En definitiva, en un tono de innegable denuncia social respecto de la desigualdad de oportunidades que se brinda en América a nativos y peninsulares, Feijóo sostiene que el verdadero motivo por el cual los criollos no destacan en su medio social «son los estorbos que tienen en aquellas regiones». «Pobres de ellos, que los más vacilan en la necesidad, desmayan de falta de premios y aun de ocupaciones, y mueren de olvidados, que es el más mortal achaque del que estudia» [Feijóo, 1974, 24].

Se comprende la simpatía de que gozaba Feijóo entre los criollos que veían en las palabras del fraile benedictino un reconocimiento a sus aptitudes intelectuales y morales; aptitudes que justificaban sus legítimas pretensiones de acceso a las funciones políticas, eclesiásticas y militares, de las que se veían desplazados por funcionarios españoles que no siempre podían exhibir habilidades o formación superiores a las suyas.

La inversión de la filosofía de la historia de la Europa colonialista, paralela a la construcción de una memoria histórica criolla, se nutre de toda esta literatura, producida en el nuevo y en el viejo continente durante los siglos XVII y XVIII, y culmina en el discurso independentista americano, donde aparece una comprensión de lo histórico como dimensión fundamentalmente proyectada al futuro y como tarea por realizar por parte de un sujeto que se afirma en su

vocación de autodeterminación política y económica y decide construir en América una utopía para sí [Roig, 1984a, 63-75].

El lugar paradigmático de esta inversión es el discurso bolivariano y, particularmente, la formulación de la utopía de la unidad continental hispanoamericana. En su proyecto, el Libertador no desconoce la importancia de una serie de factores que proceden del pasado, como la comunidad de lenguaje, de religión y de costumbres, a los que les reconoce un papel conformador de identidad. Pero estos elementos identitarios no bastan para forjar la unidad que proyecta Bolívar: dado que se trata de una unidad futura —no de la dependencia sino de la independencia, no del pasado sino del futuro—, es necesario refuncionalizarlos e incorporarlos en una visión de la historia que se construye sobre un fundamento nuevo, a saber, la voluntad política del sujeto americano. Entendida como el verdadero motor del proceso de unificación americana, esa voluntad no se proyecta desde un vacío histórico: reconoce el valor de los elementos conformadores de identidad que hunden sus raíces en el pasado, pero los integra en una visión fundamentalmente proyectiva, apoyada en una decidida vocación de transformación de lo dado y de construcción de lo otro, de lo distinto: «Es una idea grandiosa pretender formar de todo el Mundo Nuevo una sola nación con un solo vínculo que ligue sus partes entre sí y con el todo. Ya que tiene un origen, una lengua, unas costumbres y una religión, debería, por consiguiente, tener un solo gobierno que confederase los diferentes estados que hayan de formarse; mas no es posible, porque climas remotos, situaciones diversas, intereses opuestos, caracteres desemejantes, dividen a la América. Qué bello sería que el Istmo de Panamá fuese para nosotros lo que el de Corinto para los griegos! Ojalá que algún

día tengamos la fortuna de instalar allí un agosto congreso de los representantes de las repúblicas, reinos e imperios [...]. Esta especie de corporación podrá tener lugar en alguna época dichosa de nuestra regeneración» [Bolívar, 1977, 97].

3. Conclusión

La elaboración de una visión histórica apropiada para el nuevo sujeto que se perfila como «americano», se produce en íntima relación con la construcción del imaginario social del grupo criollo. En la segunda mitad del siglo XVIII, los americanos descendientes de españoles elaboran su propia imagen a partir de una red compleja de relaciones con otros grupos humanos.

Por una parte, el alto grado de autorreconocimiento conquistado por el criollo estaba condicionado por la situación colonial, determinando que fuera su diferenciación con respecto al peninsular el factor decisivo en la especificidad del proceso de conformación de su identidad. En la última etapa de la dominación española, los que hasta hacía muy poco se habían ufano de su ascendencia europea, escindían ahora la «americanidad» de la «europeidad». Humboldt testimonia que se les oía decir con orgullo nacional «no soy español, soy americano», y agrega que los españoles europeos «creían ver el germen de la revolución en todas las aspiraciones cuyo objeto era la propagación de las luces [Humboldt, 1991, 76 y 560].

Pero, por otra parte, en la identidad del grupo criollo ingresaron como referentes indispensables los otros sectores sociales de origen americano. Así como el pasado indígena, azteca y quichua, fue incorporado dentro de lo que vino a ser la historia propia de quienes detenían la denominación de «americanos» por antonomasia —los hijos de «español-

les europeos» nacidos en América—, otros sectores de la población americana fueron considerados indignos de compartir esa identidad. Los mestizos, la población indígena campesina y los esclavos de origen africano resultaron marginados en ese juego de referencialidad sobre el que se construyó la propia imagen.

Con respecto a los mestizos, el rechazo de los «blancos» que pueden alegar «pureza de sangre» se profundiza en el siglo XVIII, como reacción frente a la política española que tendía a generalizar la práctica del «blanqueamiento» y a suavizar la estructura social basada en el sistema de grupos socio-raciales o «castas», resultado del complejo proceso de mestizaje. En esa línea, Juan de Velasco, desde su posición de «criollo blanco», incluye a los mestizos dentro de las categorías sociales que integran lo que denomina «plebe», y los acusa de poseer una particular inclinación hacia los hábitos más perniciosos: «En la plebe de los mestizos, negros, mulatos y zambos, reinan los vicios de la embriaguez, del ladrocinio y la mentira, exceptuados los individuos que no faltan buenos en ninguna clase. Si alguna de estas cuatro clases puede llamarse con alguna razón el oprobio de los habitantes del Nuevo Mundo, es la de los mestizos, porque siendo casi generalmente ociosos sin empleo, ni ocupación, se entregan sin freno a los vicios» [Velasco, 1977, I, 357].

En la misma época y como consecuencia del programa administrativo y económico orientado a lograr un mayor grado de eficacia en la explotación colonial, puesto en marcha por las reformas borbónicas, la miseria de extensas masas de la población campesina se agudiza; expresión social del agravamiento de la situación de los indios son los movimientos de rebeldía que se extienden durante todo el siglo. Paralelamente, se generaliza, en el Caribe y en la región

del trópico continental, el sistema de «plantación», que aumenta la demanda de esclavos y modifica profundamente la situación de explotación de la población negra. El endurecimiento de las condiciones de trabajo de los esclavos se manifiesta en el «cimarronaje» y otras formas de resistencia¹⁰.

Pues bien, del mismo modo que la clase criolla se llenó de inquietud ante las posibles repercusiones del gran levantamiento de Túpac-Amaru en la población india, también sintió temor, a partir de 1791, ante las cada vez más generalizadas actitudes de rebeldía de los esclavos, suscitadas, en buena medida, por las noticias de la revolución de Haití [cf. Roig, 1999, 2-15]. Todo ello determinó que la autoconciencia de la clase criolla, surgida a partir del viejo enfrentamiento entre «españoles europeos» y «españoles americanos», se afanzara, durante las últimas décadas del siglo XVIII, dentro de un complejo y conflictivo juego de reconocimientos y de rechazos sociales. La construcción

de la propia imagen se basó en la marginación de otros sectores. Los criollos despreciaron al mestizo, ignoraron sistemáticamente la lucha de la población indígena por su supervivencia y su identidad, y consideraron al negro como un ser sin historia.

Esta forma nueva de identidad «americana» —que encontraría una culminación política en el surgimiento de las entidades nacionales independientes del continente— fue diseñada por los criollos en función de sus intereses políticos, económicos y sociales. Sin lugar a dudas, fue el arma ideológica que posibilitó la independencia; sin embargo, por estar hecha de inclusiones y exclusiones —preñada desde su nacimiento de luces y de sombras, de promesas de libertad y de nuevos proyectos de sometimiento—, contenía en su seno límites ideológicos muy firmes que, con el correr del tiempo, se manifestarían en la historia de América Latina como conflictos sociales no resueltos con la emancipación política de España.

¹⁰ Además de las rebeliones generalizadas y violentas, la población esclava recurrió a otras formas de resistencia cotidiana: sabotajes, robos, retrasos intencionales, sarcasmo e ironía. «La música y los cultos africanos [...] tuvieron un gran papel en el mantenimiento de la unidad de cada comunidad negra [...] Los cuentos, en los que a menudo el negro, o un personaje mítico que lo representa, aventaja al blanco o a un símbolo de éste, fueron también un elemento importante en la preservación de la humanidad y la autonomía subjetiva del esclavo ante sus propios ojos» [Santana Cardoso, 1973, 223]. Otra de las respuestas de los negros, ante la expoliación de que eran objeto, estuvo dada por las fugas de las plantaciones, que se hicieron permanentes durante la segunda mitad del siglo, y la organiza-

ción de «palenques» o pueblos libres en regiones aisladas, inaccesibles y selváticas, donde se producía el regreso a la madre Africa, como señala con gran belleza Alejo Carpentier: «Mas allá de aquel torrente, de aquella montaña vestida de cascadas, empezaría el Africa nuevamente; se regresaría a los idiomas olvidados, a los ritos de circuncisión, a la adoración de los Dioses Primeros, anteriores a los Dioses recientes del cristianismo. Cerrábase la maleza sobre hombres que remontaban el curso de la Historia, para alcanzar los tiempos en que la Creación fuese regida por la Venus Fecunda, de grandes ubres y ancho vientre, adorada en cavernas profundas donde la Mano balbuceara, en trazos, su primera figuración de los quehaceres de la caza y de las fiestas dadas a los astros» [Carpentier, 1979, 227].

BIBLIOGRAFÍA

Abellán, J. L. (1981), *Historia crítica del pensamiento español*, 4 vol., Madrid, Espasa-Calpe.

Ardao, A. (1962), *La filosofía polémica de Feijóo*, Buenos Aires, Losada.

Ardao, A. (1978). *Estudios Latinoamericanos. Historia de las ideas*, Caracas, Monte Avila.

Ardao, A. (1986). *Nuestra América Latina*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental.

- Artola, M. (1983), *Antiguo Régimen y revolución liberal*, 2 ed., Barcelona, Ariel.
- Bolívar, S. (1977), «Carta de Jamaica» (1815), en J. L. Romero (comp.), *Pensamiento político de la emancipación (1790-1825)*, 2 vols., Caracas, Ayacucho.
- Carilla, E. (1969), *El barroco literario hispánico*, Buenos Aires, Nova.
- Carpentier, A. (1979), *El siglo de las luces*, Caracas, Ayacucho.
- Dieterich, H. (1990), *Relaciones de producción en América Latina*, 3 ed., Quito, Abya-yala.
- Feijóo, B. G. (1863), *Obras Escogidas*, Madrid, V. de la Fuente.
- Feijóo, B. G. (1974), «Españoles americanos», en *Españoles americanos y otros ensayos*, Bs. As., Emecé.
- Gerbi, A. (1960), *La disputa del nuevo mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*, México, F.C.E.
- Halperín Donghi, T. (1985), *Historia de América Latina. 3. Reforma y disolución de los imperios ibéricos, 1750-1850*, Madrid, Alianza.
- Humboldt, A. (1991), *Ensayo político sobre el Reino de la Nueva España*, 3 vols., México, Porrúa.
- Las Casas, B. de (1985), *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Madrid, Villena.
- León Pinelo, A. de (1987), «El Paraíso del Nuevo Mundo», en A. Roig (comp.), *La utopía en el Ecuador*, Quito, Banco Central del Ecuador y Corporación Editora Nacional.
- Malagón, J. y Ots Capdequí, J. M. (1965), *Solórzano y la Política Indiana*, México, F. C. E.
- Mier, S. T. de (1978), *Ideario Político*, Caracas, Ayacucho.
- O'Gorman, E. (1978), «Prólogo», en S. T. de Mier, *Ideario Político*, Caracas, Ayacucho.
- Roig, A. (1983), «El movimiento lascasiano como humanismo», en *Cultura. Revista del Banco del Ecuador*, Quito, VI, 16.
- Roig, A. (1984a) «Bolívar y la Filosofía de la Historia», en *Bolivarismo y filosofía latinoamericana*, Quito, FLACSO.
- Roig, A. (1984b), *El humanismo ecuatoriano en la segunda mitad del siglo XVIII*, 2 vols., Quito, Banco Central del Ecuador y Corporación Editora Nacional.
- Roig, A. (1986), «La `inversión de la filosofía de la historia' en el pensamiento latinoamericano», en *Revista de Filosofía y de Teoría Política*, La Plata, 26-27.
- Roig, A. (1987), «Estudio Introductorio», en *La utopía en el Ecuador*, Quito, Banco Central del Ecuador y Corporación Editora Nacional.
- Roig, A. (1999), «El problema de la identidad hispanoamericana», *Historia General de América Latina* (en prensa), UNESCO, IV.
- Santana Cardoso, C. F. (1973), «El modo de producción esclavista colonial en América», en C. Sempat Assadourian y otros, *Modos de producción en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Solórzano y Pereyra, J. de (1947), *Política Indiana. Antología*, 2 vols., Madrid, Editoria Nacional.
- Velasco, J. de (1977), *Historia del Reino de Quito*, 3 vols., Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Zavala, S. (1977), *La filosofía política en la conquista de América*, 3 ed., México, F.C.E.

RESUMEN

El artículo analiza el proceso de conformación de identidades colectivas en el discurso independentista. Resultado de la conflictiva emergencia económica, social y política de una burguesía criolla americana, este proceso entronca en una tradición humanista, cuyos inicios y tempranas manifestaciones se remontan a la llegada de los españoles a estas tierras.

En efecto, el hecho inicial de la conquista y la negación del hombre americano marcarán a fuego el posterior desarrollo del humanismo hispanoamericano, en sus tres momentos centrales: renacentista, barroco e independentista, determinando su articulación en torno a la categoría de «reconocimiento». A lo largo de los casi tres siglos siguientes a la «Destrucción de las Indias», no cesaron de surgir formas de

autorreconocimiento promovidas por grupos sociales que se identifican y afirman como americanos, estableciendo una compleja red de relaciones de exclusión-inclusión, reconocimiento-rechazo, respecto de otros grupos humanos.

Dentro de este proceso de construcción subjetiva aparece como una cuestión esencial la producción de una interpretación de la historia americana, en función del programa político de los criollos revolucionarios. La elaboración de una memoria histórica propia se asentará básicamente sobre una inversión de la filosofía de la historia de la Europa colonialista que posibilitará una comprensión de lo histórico como dimensión proyectada al futuro y como tarea por realizar por parte de un sujeto que se afirma en su vocación de autodeterminación y decide construir en América una utopía para sí.

SUMMARY**Historical memory, social disputes, and political identity in the American emancipation discourse.**

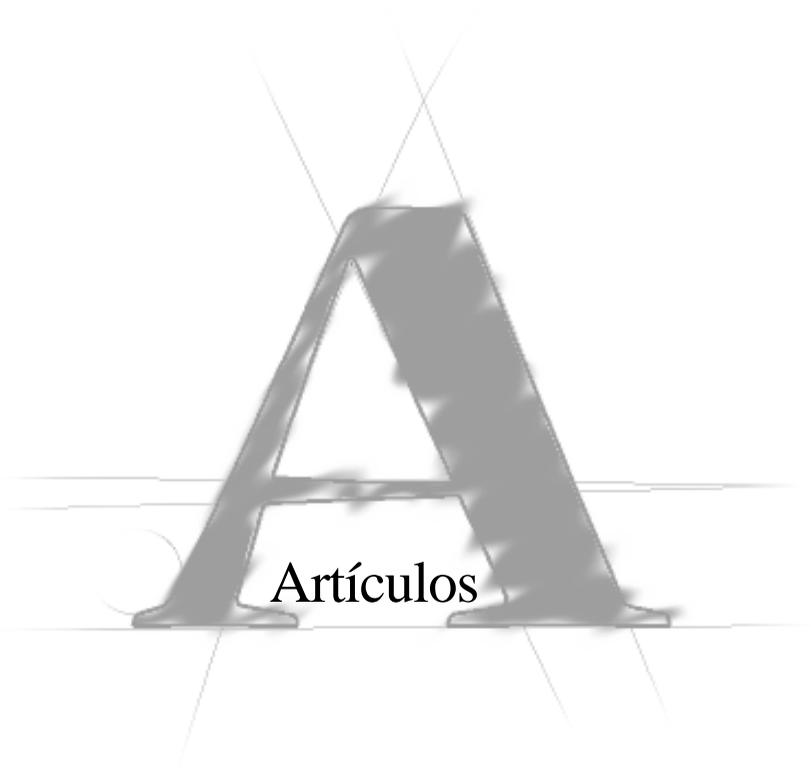
This article analyzes the formation process of collective identities within the independence discourse. This process, resulting from the controversial economical, social, and politic ascent of an American Creole bourgeoisie, is linked with a humanist tradition that goes back to the Spaniards arrival in these lands.

The initial conquest and the denial of the American man will mark definitely the later development of the Spanish American humanism, in its three principal moments: renaissance, baroque, and independence, and it will define a focus on the idea of «recognition». Along the almost three centuries

following the Indies destruction, self-recognition forms, originated in social groups that define themselves as Americans, appeared ceaselessly. This situation determines the establishment of a complex network of inclusion-exclusion, recognition-rejection relationships, regarding other human groups.

Within this process of subjective construction, an interpretation of American history from the revolutionary Creole political approach appears as essential.

The building of an American historical memory will be based mainly on an inversion of the colonialist European philosophy of history. This will permit the understanding of history as a future-oriented dimension, and as a task to be accomplished by a self-determined subject, who decides to build a utopia in America for himself.



Artículos

Roberto Fernández Retamar

De Drácula, Occidente, América y otras invenciones

Diario de Jonathan Harker [...] *Mayo 3. Bistritz*. Deje Munich a las 8:35 P.M., el primero de mayo, y llegué a Viena en la mañana siguiente, temprano [...] Buda-Pesth parece un lugar maravilloso, a juzgar por la ojeada que pude darle desde el tren y lo poco que pude caminar a través de las calles. Temí alejarme de la estación [...] La impresión que tuve fue que estaba dejando el Oeste y entrando en el Este; los más occidentales de los puentes espléndidos sobre el Danubio, que es aquí de anchura y profundidad nobles, nos llevaron entre las tradiciones de la autoridad turca.¹

He comenzado con el famoso principio de *Drácula* y su mención del Oeste, cuyo abandono anuncia el temor que será en lo adelante la atmósfera de la novela. Como acabamos de conmemorar el primer centenario de dicha novela, la cita me pareció una entrada tan válida como cualquier otra a nuestro tema. Soy además viejo admirador, aunque no en la conducta, del personaje del Conde, quien ha sido incluido, junto a otras criaturas también procedentes del hegemónico mundo anglosajón y pasto natural del cine (Frankenstein, Sherlock Holmes, Mickey Mouse, Tarzán, Superman, James Bond) entre los integrantes privilegiados de la mitología popular de nuestra época. Es pues razonable que le demos la palabra inicial. Pero debo añadir al menos dos aclaraciones.

La primera es que si bien las cosas han cambiado, hace cuestión de medio siglo, cuando empezó mi vida intelectual, no era de buen tono tomar en serio al Conde. Nadie menos que Adolfo Bioy Casares, en su prólogo a la *Antología de*

la literatura fantástica que en 1940 publicara conjuntamente con Jorge Luis Borges y Silvina Ocampo (una compilación de la cual ha podido decirse con justicia que arranca en parte al menos la nueva narrativa hispanoamericana), afirmó: «*Vampiros y Castillos*: Su paso por la literatura no ha sido feliz; recordemos a Bram Stoker». Y de inmediato mencionó, con obvia finalidad ominosa, dos de las responsabilidades extraliterarias del irlandés: «Presidente de la Sociedad Filosófica y Campeón de Atletismo de la Universidad de Dublín.»² Aunque la observación es propia del grato humor pendenciero de H. Bustos Domecq, se me escapa el desprestigio a que debía obligar esta fidelidad, cierto que hoy infrecuente, al precepto latino *mens sana in corpore sano*.

La segunda aclaración es que lo negativo del ámbito histórico evocado por Stoker dista mucho de ser original. Desterrado por Carlos V en 1532 a una isla del Danubio, Garcilaso de la Vega escribió, en su canción tercera: «Danubio, río divino,/ que por fieras naciones/ vas

¹ Bram Stoker: *Dracula* [...], ed. por Nina Auerbach y David J. Skal, A Norton Critical Edition, Nueva York y Londres, 1997, p. 9.

² *Antología de la literatura fantástica*, Buenos Aires, 1940, p. 14.

con tus claras ondas discurriendo».³ Es más, «[según Herrera [entonces ya] era tónico clásico la fiereza de las gentes bárbaras y belicosas cuyas tierras regaba el Danubio» (p. 186, nota 54). En la segunda de sus odas latinas, Garcilaso volvió sobre el asunto, hablando expresamente «de los bárbaros» (pp. [468]-473). Y ya que estamos en esta zona tan poco frecuentada de la obra del toledano, recuérdese que su tercera oda latina estuvo dedicada a Juan Ginés de Sepúlveda, a quien invitó allí a narrar «la historia de África pavorosa ante un rey intrépido y piadoso», el propio Carlos V (pp. [479]-483). Es decir, que el poeta áulico que fue Garcilaso no sólo ensalzó las acciones predatorias de su señor, sino que, consecuentemente, estuvo identificado con el afanoso defensor intelectual de dichas acciones que fue Sepúlveda, quien, como se sabe, protagonizaría con Bartolomé de Las Casas la primera gran polémica europea a propósito de las guerras de rapiña contra los aborígenes de América. Aunque, como lo ejemplifican los textos citados de Garcilaso, los europeos tempranos ya contaban con sus bárbaros (por ejemplo, unos más allá del Danubio, otros en África), fue sobre todo a partir de aquellas fechorías en América cuando empezó a cobrar cuerpo mayor la división, todavía vigente en esencia, entre el Oeste y el resto. Con lo que el elegante caballero Garcilaso nos autoriza a que volvamos más tarde a *Drácula*.

No tengo la absurda idea de establecer un paralelo entre la extraordinaria faena lírica del gran poeta que, abriendo una época que tampoco se ha cerrado, trasvasó del italiano al español el endecasílabo con sus guantes perfumados de los cuales habló García Lorca, por una parte; y por otra, una modesta aunque espectacular novela gótica escrita más de trescientos cincuenta años después, previsiblemente en inglés. Pero

no debe desaprovecharse ver a ambos autores en relación con la teoría y la práctica de lo que iba a conocerse como el Oeste, el Occidente, el mundo o la cultura occidental.

Garcilaso, nacido pocos años después de la llegada de Colón a lo que éste llamó las Indias, soldado del Emperador y exquisito poeta cortesano, estaba convencido de la grandeza de su España, distinta de los bárbaros y encarnación de los más altos valores. Lejos de imaginar siquiera que su país, tan inaugurador, sería relegado después de su muerte a la condición de paleoccidental, un Pierre Menard le hubiese podido atribuir sin esfuerzo palabras según las cuales, en su momento y en su ámbito, la historia había llegado a su fin. Ampliando lo que a propósito de sí dijera Mark Twain sobre dejar el hábito de fumar, sostener tal creencia es lo más fácil del mundo, y a cada rato ha sido hecho. Aunque en el propio siglo XVI español opinaran otra cosa figuras como el enérgico y justiciero Las Casas, entre cuyos amigos no se encontraba el renacentista Sepúlveda, pero sí Cristóbal Colón.

Precisamente sobre la hazaña del Almirante, otro espíritu renacentista aunque diferente de Sepúlveda, Hernán Pérez de Oliva, redactó en vida de Garcilaso, hacia 1528, la *Historia de la inuención de las Indias*, según José Juan Arrom una de las dos primeras sobre tal tema escritas en nuestra lengua por un autor español.⁴ En su «Estudio», Arrom acerca a Pérez de Oliva a Las Casas y Vitoria, y los contrapone a

³ Garcilaso de la Vega: *Obras completas con comentarios*, edición crítica de Elías L. Rivers, Madrid, 1974, p. 186.

⁴ José Juan Arrom: «Estudio preliminar» a la primera edición de la obra de Pérez de Oliva, Bogotá, 1965, p. 23. Es lástima que no se tome en consideración a Pérez de Oliva en el libro de Mauricio Bechot *La querrela de la conquista en el siglo XVI*, México, 1992.

Oviedo y Sepúlveda (pp. 23-32). «Inuención», o, en nuestra grafía, «Invención», procede desde luego del latín «invenio», que un confiable diccionario de ese idioma explica que significa «encontrar, hallar»; y del sustantivo «inventio» añade que no es sólo «acción de encontrar o descubrir, descubrimiento», sino también «facultad de inventar, invención», y en retórica, «invención». Retengamos en buena parte de lo que sigue, para abreviar, el original sentido de *descubrir*, pero añadámosle el posterior de *forjar*, menos alejado del primero de lo que podría parecer. En cuanto a esa acepción primera, ilustra Arrom:

En el sentido latino de [...] «hallar, y por consiguiente hallazgo o descubrimiento» [...] aparece en otros cronistas del siglo XVI. Andrés Bernáldez escribe: «D. Cristóbal Colón [...] inventor de las Indias.» (*Historia de los Reyes Católicos Dn. Fernando y Da. Isabel*, Sevilla, 1870, II, 82). Las Casas comenta: «La honra y la gloria que se le debe a quien Dios había elegido y eligió para que con grandes trabajos descubriese, haciendo inventor deste orbe». (*Historia de las Indias*, lib. I, cap. 65 [...]). Y Juan de Castellanos, en uno de los escasos pasajes poéticos de las *Elegías de varones ilustres de Indias*: «Al occidente van encaminadas/ las naves inventoras de regiones» [p. 39, nota].

Es innecesario insistir en que ese «occidente» al cual se encaminan las naves en los versos felices (por excepción) de Juan de Castellanos, no será, en general, el mismo Occidente del que hablamos en este texto. Ni «inventoras», con su familia, iban a quedar reducidas al significado prístino, y en cambio generalmente se inclinan a la otra acepción, cuando no las combinan ambas.

No hace mucho se dio en usar la fórmula en inglés, donde se hablaba de la invención de casi cualquier cosa. En su introducción a la obra que

compilara con el título *The Invention of Ethnicity* (y publicó originalmente en 1989), escribió Werner Sollors: «Si el título de algunas publicaciones de las últimas dos décadas y las discusiones sostenidas recientemente por estudiosos de varias disciplinas son representativos de una tendencia más vasta, la palabra 'invención' se ha vuelto un término central para nuestra comprensión del universo.» Y más adelante, con indudable gracia:

Incluso una simple mirada a publicaciones desde 1960 y a recientes intervenciones críticas revelan que una variedad de voces usa ahora la palabra a fin de describir, analizar o criticar fenómenos tan diversos como la invención de la cultura; de la historia literaria; de la narrativa; de la infancia tanto como de la pérdida de la infancia; de la adolescencia; de la maternidad; del parentesco; del yo; de América; de la Nueva Inglaterra; de Billy the Kid y el Oeste; del negro; del indio; del judío; de Jesús y el cristianismo; del hospital moderno; del museo de ciencia; de los años 20 en París; de nuestra habilidad para «ver» las imágenes fotográficas; de la visión del *outlaw* en los Estados Unidos; o de la forma estadounidense de muerte.⁵

Pero no obstante lo sabroso de esta relación, en español la lista es muy anterior a la década de los 60 de este siglo, e incluye en lugar destacado *La invención de América. El universalismo de la Cultura de Occidente*, de Edmundo O'Gorman (México, 1958). Lo que obliga a considerar *la invención de Occidente*, tan inextricablemente vinculada a la de América, al punto de que se trata de conceptos interrelacionados. Occidente adquiere conciencia de sí no cuando Europa encuentra, en su colisión con América, al *otro* por excelencia (ya sabía

⁵ *The invention of Ethnicity*, ed. por Werner Sollors, Nueva York, 1991, p. [ix]-x.

de asiáticos y africanos), sino al reducir a la criatura inesperada, al igual que a las anteriores, a la condición de otro, al *otrificarlo*, con lo que da sustento a su mismidad. Para ello incrementa, hasta hoy, las más variadas formas de racismo (según han señalado Ortíz y Baran y Sweezy⁶). Para ello se diseña su proge- nie: asegura no descender de africanos como los egipcios, ni de asiáticos como los árabes, sino de griegos y romanos, ya que no le es posible soslayar a no pocos de los bárbaros de aquéllos, quienes los tenían por detestables. Para ello inventa leyendas como la de los supuestos terrores del año 1000,⁷ que ni existieron ni, de haber existido, hubieran afectado más que al grupo de europeos que se atenían al calendario correspondiente. Este proceso de otrificación es hoy un lugar común universitario; y sin duda ha contribuido a que se le tenga como tal lugar común, sobre todo entre muchos académicos estadounidenses, la obra de Edward W. Said *Orientalism* (Nueva York, 1978). No obstante las reservas que puedan expresarse con respecto a él, es justa la boga de que ha gozado este libro, el cual tanto debe a los sacudimientos de la década anterior, los turbulentos años 60 de este siglo. A raíz de la crisis vivida durante dichos años 60, en Occidente se volvieron a escribir no pocas cartas persas, que ahora querrían ser olvidadas por tantos de sus autores, pero no los más auténticos. Es coherente que Said añadiera al título anterior su *Culture and Imperialism* (Nueva York, 1993).

Sin excluir imprescindibles barruntos previos (Pierre Chaunu los ha remitido incluso al siglo XIII),⁸ la fecha decisiva para el brote tanto de «Occidente» como de «América» es 1492, con todo lo que esa fecha implica y es hartamente sabido. Para Noam Chomsky, se trata del inicio de una conquista que continúa.⁹ Lo que no está reñido, sino todo lo contrario, con el hecho de que haya conducido al

único sistema mundial, en la terminología cara a Immanuel Wallerstein,¹⁰ quien compara a ese *único* sistema mundial que ha existido, y donde todos estamos englobados, con el Universo, el cual, según lo que se sabe hasta ahora, es también único. Para nacer, la América que hoy existe requirió la presencia de Occidente, y viceversa.

A fin de aclarar a qué me refiero al hablar de «Occidente», que no veo *identificado* con Europa, aunque allí nacieran la realidad y su correspondiente vocablo/concepto, volveré en más de una ocasión a razonamientos y citas de que ya me valí en otros textos. (Muchas veces, y esta es una más, he repetido las palabras en que mi maestro Alfonso Reyes decía que prefería repetirse a citarse.) Comenzaré evocando estas palabras de *El capital*: «Aunque los [...] inicios de producción capitalista ya se nos presentan esporádicamente en los siglos XIV y XV, en algunas ciudades del Mediterráneo, la *era capitalista* sólo data del *siglo XVI*.» Más adelante:

El descubrimiento de las comarcas auríferas y argentíferas en América, el exterminio, esclavización y soterramiento en las minas de la población aborigen, la conquista y saqueo de las Indias Occidentales, la transformación de África en un coto reservado para la caza comercial de pieles-negras, caracterizan los albores de la era de producción capitalista. Estos procesos

⁶ Cf. Fernando Ortíz: *El engaño de las razas*, La Habana, 1946, *passim*; Paul Baran y Paul M. Sweezy: *Capital monopolístico. Un ensayo sobre la estructura socioeconómica norteamericana*, La Habana, 1969, pp. 199-200.

⁷ Cf. Edmond Pognon: *L'An Mille...*, París, 1947 (E. P. fue el editor) y *La vie quotidienne en l'An Mille* (París, 1981); y *L'An Mil*, presentado por Georges Duby, París, 1980.

⁸ Pierre Chaunu: *L'expansion européenne du XIIIe siècle au XVe siècle*, París, 1969.

⁹ Noam Chomsky: *Year 501. The Conquest Continues*, Londres, Nueva York, 1993.

¹⁰ Immanuel Wallerstein: *The Modern World-System. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, Nueva York, 1974.

idílicos constituyen *factores fundamentales de la acumulación originaria*. Pisándoles los talones, hace su aparición la *guerra comercial* entre las naciones europeas, con la redondez de la tierra como escenario.¹¹

En consonancia con lo anterior, en 1928 José Carlos Mariátegui hablaría de «la sociedad occidental o, mejor dicho, capitalista».¹² Y en 1957 añadiría Leopoldo Zea: «el capitalismo, esto es, el mundo occidental».¹³ Ignoro cuándo empezó a hablarse del mundo capitalista (primero sólo europeo, y más tarde también de algunas otras zonas) como sinónimo de Occidente. Es claro que tiene su raíz en Europa: pero no abarca el conjunto de Europa, sino su parte *occidental*; ni tal parte toda, pues la más occidental de ese continente, Portugal y España, países que fueron los adelantados de la expansión europea trasatlántica, quedarían relegados, al no conocer desarrollo capitalista, como zonas paleoccidentales. No he encontrado la expresión «Occidente» en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, de Hegel. Pero ya en el siglo XIX su uso era frecuente, y se incrementaría en nuestro propio siglo, cuando la defensa de Occidente, con muy distintos niveles intelectuales, sería la defensa del capitalismo (a menudo no presentado como tal, sino como la sola verdadera *civilización*: término forjado en Europa en el siglo XVIII), incluso en sus variantes más agresivas: sin excluir las propias del fascismo, que en gran medida son la conclusión lógica de tales defensas. Algunos ejemplos de este siglo se encuentran en continuadores de la *postura* de Sepúlveda (no obstante el que pudieran desconocerlo, al igual que muchas otras cosas), como Oswald Spengler, Henri de Mann, los *nouveaux philosophes*, Allan Bloom, Francis Fukuyama, Samuel P. Huntington. La lista es enorme; y las mixtificaciones que sus integrantes nos proponen, abrumadoras. Por su breve-

dad y su claridad, aportaré la observación que John Elson ofreció hace menos de un lustro en *Time*, revista de sólido conservadurismo: «El triunfo del Oeste fue en muchos sentidos una sangrienta vergüenza —una historia de atrocidad y rapiña, de arrogancia, avaricia y despoiliación ecológica, de desprecio hybrístico hacia otras culturas e intolerancia hacia creencias no cristianas.»¹⁴ Sólo un punto necesita ser modificado en estas claras y bruscas palabras: el uso del tiempo pasado. Lo allí dicho no es sólo lo que Occidente (el capitalismo) *fue*: es también lo que *es* para la gran mayoría de la humanidad, que sigue padeciéndolo.

Desde hace algún tiempo parece preferirse otra denominación para Occidente: el Norte. Lo que, por exigencia terminológica, hace del mundo no occidental, el Sur. Es necesario no olvidar que en todos los casos se trata de violencias metafóricas, similares a las que nos han casado con dicotomías pintorescas como la que, al hablar de un agua salada (que lo es), habla también, frente a ella, de un agua dulce (que no lo es, según conoce el que la bebe, salvo que decida echarle azúcar o miel). El mundo occidental, es decir el capitalismo, ni lo integra todo el Occidente de Europa, ni lo integra sólo Europa: no están allí los americanos Estados Unidos y Canadá ni el asiático Japón. Tampoco el Norte, la flamante denominación de Occidente, es siempre norteño, como lo

¹¹ Karl Marx: *El capital*, tomo I, vol. 3. Libro primero. *El proceso de producción del capital*, trad., advertencia y notas de Pedro Scaron, México, 1975, pp. 894-895, nota, y 939.

¹² José Carlos Mariátegui: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* [1928], La Habana, 1963, p. 5.

¹³ Leopoldo Zea: *América en la historia*, México, 1957, p. 80.

¹⁴ John Elson: «The Millennium of Discovery. How Europe emerged from the Dark Ages and developed a civilization that came to dominate the entire World», *Time. Special Issue. Beyond the Year 2000. What to expect in the new Millennium*, Octubre, 1992, p. 18.

prueban las ubicaciones y los propios nombres de Australia y África del Sur. En ningún caso ha habido coincidencia absoluta entre la realidad del capitalismo y la ubicación geográfica. La primacía cronológica de ciertas zonas europeas es sin embargo indudable. Mientras que otras formaciones socioeconómicas surgieron, con independencia unas de otras, en distintas partes del globo, sólo en dichas zonas europeas asomó inicialmente el capitalismo, el cual requirió para su desarrollo ese saqueo del planeta que nos recuerdan tanto las conocidas citas del radical Marx como la *light* de *Time*. Tal saqueo impidió el desarrollo de su propio capitalismo en la mayor parte del planeta, cuyos países pasarían a formar parte de lo que, en la clásica imagen de Toynbee, es un proletariado externo. A dichos países se les suele llamar, desde hace alrededor de medio siglo, *subdesarrollados*. En correspondencia con esa imagen, he propuesto llamar a los países occidentales o norteamericanos, tan Dráculas ellos, *subdesarrollantes*.¹⁵

Sin embargo, el capitalismo verdadero, el subdesarrollante, no se limita, como bien sabemos y acabo de recordar, a unos cuantos países europeos. El que hasta el siglo XIX fue el ejemplo mayor de ellos, Inglaterra, lo llevó (a veces al alimón con otras metrópolis) a algunas de las que fueron sus colonias en otros continentes: en América, a los Estados Unidos y Canadá; en África, a Suráfrica; en Oceanía, a Australia, para poner ejemplos notorios. Se trata de «pueblos transplantados», según la clásica división de Darcy Ribeiro,¹⁶ que continuaron o incluso incrementaron las características metropolitanas. Pero no era esa condición de «transplantados», la cual implicaba la marginación y aun el exterminio de los aborígenes, lo que garantizaría el triunfo del capitalismo subdesarrollante. También Argentina, por ejemplo, es un

«pueblo transplantado», según la terminología de Darcy. Pero ni la atrasada España pudo dejarle en herencia el desarrollo capitalista que ella no tenía, a diferencia de Inglaterra; ni el proyecto modernizador que encarnaron hombres como Sarmiento y Mitre, no obstante ser tan genocida como el de sus modelos occidentales, hizo otra cosa que uncirla a nuevas metrópolis. Ahora se están viendo situaciones en cierta forma similares en países del Este europeo que formaron parte del llamado campo socialista, donde hace algo más de un lustro el fracaso último del gran experimento ruso iniciado en 1917, y la implosión de lo que fue la Unión Soviética, hicieron pensar a algunos insensatos que al agua mal salada del socialismo la sucedería allí el agua falsamente dulce del capitalismo. Esos países, sin embargo, lo que están siendo es latinoamericanizados, como advirtió pronto Noam Chomsky.¹⁷

En su famoso discurso de Argel en febrero de 1965, que tan dramáticamente denunció la connivencia con Occidente de algunos sectores de las que se decían naciones socialistas europeas, el Che Guevara habló de la «sudamericanización» de que estaban amenazados países de África y Asia.¹⁸ Quizá hasta para él, tan visionario, hubiera sido excesivo conjeturar que unas décadas después ése iba a ser el destino de aquellas naciones dizque socialistas a cuyos dirigen-

¹⁵ Roberto Fernández Retamar: «Ensayo de otro mundo», *Ensayo de otro mundo*, La Habana, 1967, p. 14.

¹⁶ Darcy Ribeiro: *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos* [1969], trad. de Renzo Pi Hugarte, 2a. ed. revisada y ampliada, Buenos Aires, 1972, esp. pp. 401-489.

¹⁷ Cf. la entrevista que María Esther Gilio le hiciera a Chomsky y apareció, con el título «Estados Unidos: de la libertad al conformismo fascista», en *Brecha* el 29 de junio de 1990.

¹⁸ Ernesto Che Guevara: «Discurso en Argel», *Obras 1957-1967*, tomo II, La Habana, 1970, esp. pp. 578 y 579.

tes emplazara con su honradez y rigor habituales.

Volvamos por un momento a *Drácula*. Si Garcilaso se hubiera llevado una sorpresa mayúscula de saber que su mundo iba a devenir paleoccidental, probablemente la de Stoker no habría sido menor ante el destino que esperaba al Imperio Británico, pues también él creía vivir una especie de fin de la historia. Lo cierto es que ambos tenían razón en sus momentos respectivos, pero no en *la longue durée*. Sin querer simplificar las cosas, no está de más ver lo que un comentarista de Stoker observó:

De hecho, la novela se apoya fuertemente en la distinción entre Este y Oeste, lo oscuro y lo luminoso, lo primitivo y lo moderno. Harker, en el primer párrafo del libro, se percata, al viajar más allá de «Buda-Pesth», de que está abandonando el Oeste y entrando en el Este —esa parte de Europa que ha sido indeleblemente influida por el Imperio Otomano [...] // Todo [...] lo que es civilizado e iluminado en relación con el Oeste es dejado atrás. [...] // [...] El año de la publicación de *Drácula*, 1897, fue también el Año del Jubileo de Diamante, que celebró los sesenta años del reino de la Reina Victoria. [...] El Imperio Británico, aunque iniciaba su declinación, nunca había parecido más fuerte. Pero más allá del Atlántico, el gigante [norte]americano empezaba a agitarse. *Drácula*, de hecho, deviene, visto en retrospectiva, curiosamente profético de la guerra Hispano-[Norte]americana de 1898, que con frecuencia se señala como la marca de la aparición inaugural de los Estados Unidos en el poder político global. Durante los años finales de Stoker, los Estados Unidos se encontraban a punto de reemplazar al balance de poder establecido de antiguo en Europa y a sus envejecidos imperios — como el Austro-Húngaro, que *Drácula* representaba. [...] Los Estados Unidos [...] se convierten en los proveedores de armas del mundo libre en la fic-

ción, no mucho antes de serlo en la realidad. // [...] La victoria final del Oeste estaba asegurada.¹⁹

1898 es una fecha decisiva. Para Hobsbawm, «el corto siglo XX», que llama «edad de los extremos», empezó en 1914, con el inicio de la Gran Guerra, y concluyó en 1991, con el desmembramiento de lo que fue la Unión Soviética,²⁰ pero si queremos entender mejor ciertas cosas no es posible quedar presos en esas fechas, y ello por razones extralocales. Después de todo, 1492 no remite sólo a América, sino, como ya ha sido recordado, a Occidente y al mundo todo. Y la guerra de independencia de las Trece Colonias, con su magnífica *Declaración* de 1776, según Marx «tocó a rebato para la clase media de Europa»,²¹ y resonó fuertemente en la Francia de 1789. Pero, al dejar intocada durante casi un siglo la esclavitud, no entró en contradicción con la esencia de Occidente, esencia que estudió Eric Williams en su libro *Capitalism and Slavery* (North Carolina, 1944). Ello le viabilizó llegar a ser, algún tiempo después, la nueva cabeza de Occidente.

Pasando a nuestra América, caso bien distinto es el de la guerra en Saint Domingue (antes y después llamado Haití) entre 1791 y 1804. La que fuera riquísima colonia, tras abolir la esclavitud en 1793, fue violentamente marginada del curso de Occidente, que acabó por aceptar la revolución política en lo que serían los Estados Unidos, pero nunca

¹⁹ Clive Leatherdale: *Dracula. The Novel and the Legend. A Story of Bram Stoker's Gothic Masterpiece*, Wellingsborough, Northamptonshire, 2a. ed., 1986, pp. 219-222. Cf. en *Dracula*, cit en nota 1, otros enfoques como los de Franco Moretti «[A Capital *Drácula*]» y Stephen D. Arata «The Occidental Tourist: *Dracula* and the Anxiety of Reverse Colonization».

²⁰ Cf. Eric J. Hobsbawm: *The Age of Extremes. The Short Twentieth Century, 1914-1991*, Londres, 1994.

²¹ Karl Marx: *El capital...*, t. 1, vol. 1, 4a. ed. en español, 1976, cit en la nota 11, p. 8.

la social: esta última llevó a Haití a pagar, hasta hoy, un precio altísimo. No hace mucho he visitado este país, con la alucinante Citadelle, símbolo de su fiera independencia, y su pavorosa pobreza. Curiosamente, en sus documentos independentistas los colonialistas franceses son una y otra vez llamados por los haitianos, bárbaros.²²

Se conocen suficientemente las peripecias y consecuencias inmediatas de las revoluciones continentales hispano-americanas iniciadas a principios del siglo XIX. Quisiera detenerme en una fecha a mediados de ese siglo, y señalar algunas de sus ramificaciones mundiales. Me refiero concretamente a 1853. Ese año, José Martí nació en Cuba (que era, con Puerto Rico, la última colonia española en América), e iba a desencadenar la última guerra independentista contra aquella arcaica metrópoli y la primera contra el naciente imperialismo estadounidense. Ese año, Gobineau comenzó a editar en París su *Éssai sur l'inegalité de races humaines*, que daría fundamento racial al pensamiento fascista, hartamente ejercitado ya en las aventuras coloniales, como señaló Aimé Césaire en su *Discours sur le colonialisme* (París, 1950). Ese año, Marx publicó en los Estados Unidos doce de sus artículos sobre el colonialismo inglés en la India. No poco se ha escrito sobre ellos, pero con frecuencia errática cuando no erróneamente. Mucho más que su observación según la cual «la profunda hipocresía y la barbarie inherentes a la civilización burguesa se presentan sin velos ante nuestros ojos cuando, en vez de observarlas en su hogar, donde asumen formas honorables, las contemplamos en las colonias, donde se hallan desnudas», se ha preferido otra cita suya, de raíz hegeliana, según la cual «a pesar de todos sus crímenes, Inglaterra fue el instrumento inconsciente de la historia al realizar dicha revolución».²³ Aijaz Ahmad

ha comentado con agudeza estos artículos de Marx, que no implican la última palabra de éste sobre el tema.²⁴ Y en el número 207 de la revista *Casa de las Américas* aparece un ensayo de Néstor Kohan con el elocuente título «Marx en su (tercer) mundo». Sin tiempo para detenerme ahora en la cuestión, no quiero dejar de recordar que también ese año 1853 el comodoro estadounidense Perry desembarcó por vez primera en Japón, con la finalidad de abrirlo a Occidente. Que actuó de alguna forma como «instrumento inconsciente de la historia» iban a revelarlo sucesos posteriores. Si en 1868 Cuba inició su primera guerra de independencia (independencia que al cabo le sería hurtada durante sesenta años con la intervención estadounidense en 1898), Japón inauguró aquel año una sorprendente transformación que lo llevaría de su feudalismo a una forma original de capitalismo. Si en 1905 Cuba era un protectorado yanqui, Japón emergía en esa fecha, con la victoria sobre Rusia, como una nueva potencia mundial. Hasta la primera mitad del siglo XIX, Japón habría sido tenido sin duda como un «perdedor». Volvió a serlo, menos metafóricamente (junto con Alemania e Italia), tras la llamada Segunda Guerra Mundial. Pero como ni en un caso ni en otro la historia había terminado, la realidad ulterior fue bien distinta. El crecimiento de China, a partir del triunfo en 1949 de su autóctona revolución comunista; la derrota militar de los Estados Unidos a manos del Vietnam comunista; o el principio de la extinción definitiva del *apartheid*, con el gobierno

²² Cf. por ejemplo la proclamación firmada por J. J. Dessalines el primero de enero de 1804, en el violento panfleto de Boisrond Tonnerre *Memoires pour servir à l'histoire d'Haiti* [1804], Puerto Príncipe, 1991, p. 28.

²³ C. Marx y F. Engels: *Acerca del colonialismo*, Moscú, s. f., pp. 86 y 38-39.

²⁴ Aijaz Ahmad: «Marx on India: A Clarification», *In Theory, Classes, Nations, Literature*, Londres, Nueva York, 1992.

democrático de Mandela en Sudáfrica,²⁵ revelan otros avatares de la no finalizada historia. Como se está tan acostumbrado a que sea el Norte el que exprese sus criterios, con frecuencia apocalípticos, sobre el Sur (pretendiendo exculparse de su responsabilidad colonizadora), quiero llamar la atención sobre la obra en dos volúmenes *La nueva organización capitalista mundial vista desde el Sur*, coordinada por Samir Amin y Pablo González Casanova (Barcelona, 1995).

Concluiré con un par de reflexiones que atañen, una, a nuestra América; y otra, a la humanidad en su conjunto.

Me ha dejado de una pieza conocer el criterio (expuesto a propósito del vigésimo congreso de LASA, en 1997) de que «las migraciones del Sur al Norte [...] hacen cuestionable la distinción América Latina/América sajona». En su libro *L'empire et les nouveaux barbares*, Jean Christophe Rufin, ante la amenaza (o al menos la impedimenta) que él cree que constituye para el Norte el Sur, habla de un *limes* que de un extremo a otro del planeta debe separar, y lo hace, al primero (el imperio) de los segundos (los nuevos bárbaros). Y explica:

La frontera mejor diseñada y la más pura [...entre Norte y Sur] es el limes que separa a México y los Estados Unidos. No es exagerado decir que allí nació el limes. Todos los principios de estrategia que le están vinculados encontraron su expresión, si no su origen, en esa estrecha zona entre América anglosajona y América latina.²⁶

Los políticos estadounidenses encargados de la cuestión no tuvieron que esperar a ese libro mediocre para proceder en consecuencia, forjando artefactos, disposiciones xenófobas y medidas coercitivas de muy diversa naturaleza (la TV se ha hecho eco de algunas) que hacen vigente la distinción que ellos establecen

entre la América Latina y su América (lo único que llaman «América»). No hace mucho volví a contemplar el muro que, arrancando del Pacífico, se propone ser un limes entre los Estados Unidos y nuestra América como el que en el siglo II después de Cristo levantaron los emperadores flavios a lo largo de la Germania. ¿O debe compararse, más cercanamente, con otra construcción ubicada en Alemania: el Muro de Berlín?

En su artículo «L'empire américain», aparecido en febrero de 1997 en *Le Monde Diplomatique*, su director, Ignacio Ramonet, abordó el intento por los Estados Unidos de regir el mundo, ahora que, de momento, se han quedado sin un rival a su medida:

Por eso, soberanamente, imponen sanciones económicas a Cuba, a Libia o a Irán; se opusieron arbitrariamente a la reelección al puesto de secretario general de la ONU del señor Boutros-Ghali. Y acaban de rechazar firmemente —»Es claro, es categórico, no es verdaderamente negociable«, replicó el señor William Cohen, el nuevo ministro de defensa— la legítima demanda de Francia de ver la comandancia Sur de la OTAN atribuida a un oficial europeo. En su propensión a la hegemonía, los Estados Unidos llegan incluso, en el caso de la ley Helms-Burton que refuerza el embargo contra Cuba, a reclamar que la legislación americana tenga una aplicación extraterritorial. // [...] Cuando emergen ya, en el horizonte geopolítico, los mastodontes del futuro —China, India, la Unión europea—, ¿pueden los Estados Unidos proseguir, sin riesgo de conflicto mayor en un término medio, sus arrogantes pretensiones imperiales? ¿Ignoran que, tarde o temprano, «todo imperio perecerá»?²⁷

²⁵ Cf. Leonard Thomson: *A History of South Africa*, ed. revisada, New Haven y Londres, 1995.

²⁶ Jean Christophe Rufin: *L'empire et les nouveaux barbares*, París, 1991, p. 149.

²⁷ Ignacio Ramonet: «L'empire américain», *Le Monde Diplomatique*, febrero de 1997, p. 1.

Se echa de menos entre esos mastodontes el nombre de Japón. Pero él aparece en libros como los que en 1992 publicaron Jeffrey E. Garten y Lester Thurow: uno habla de una paz fría y la lucha por la supremacía; y otro, de la venidera batalla económica: en ambos casos, entre los Estados Unidos, Japón y Europa.²⁸ Tal batalla económica ya ha comenzado. La atroz historia de Occidente muestra a dónde conduce esa batalla: 1914 y 1939 no son fechas vacías. Cuantos tenemos sentido moral, en el Norte y en el Sur, debemos hacer todo lo que podamos para inventar alternativas al venidero conflicto mayor, que sería una catástrofe última. Alternativas que con un nombre u otro nos abran a

una realidad posoccidental donde nuestra América, que no es ni aspira a ser un mastodonte, tenga también su lugar, con vistas a la «transmodernidad»²⁹ postulada por Enrique Dussel; y la humanidad no desemboque en la barbarie, cuyas últimas palabras podrían emitirse en inglés: pero el resto sería silencio interrumpido por crujir de insectos.

La Habana, 1997-1998.

²⁸ Jeffrey E. Garten: *A Cold Peace. America, Japan, Germany, and the Struggle for Supremacy*, Nueva York; Lester Thurow: *Head to Head. The Coming Economic Battle Among Japan, Europe, and America*, Nueva York, 1992.

²⁹ Cit. por Walter D. Mignolo en «Herencias coloniales y teorías postcoloniales», *Cultura y tercer mundo*, tomo I, comp. por Beatriz González Stephan, Caracas, 1996, p. 125.

RESUMEN

El Oeste, el Occidente, el mundo o la cultura occidental, adquiere conciencia de sí, no cuando Europa encuentra –en su colisión con América– al otro por excelencia, sino al reducir a la criatura inesperada a la condición de otro, al otrificarlo; con lo que da sustento a su mismidad.

Para ello incrementa, hasta hoy, las más variadas formas de racismo.

Llamado luego mundo capitalista y, más recientemente, el Norte, –e integrado también por países extraeuropeos– su desarrollo deman-

dó y demanda un perseverante saqueo de la mayor parte del planeta.

Sus sucesivos nombres –Oeste, Occidente, Norte– no responden a realidades geográficas sino a violentas metáforas.

La actual batalla económica que libran entre sí sus miembros más poderosos –Estados Unidos, Japón y Europa– apunta a un desenlace atroz. Para evitarlo debemos inventar alternativas que nos abran a una realidad posoccidental, donde nuestra América tenga también su lugar.

SUMMARY

About Dracula, Occident, America and other inventions.

The West, the Occident, the Occidental world or culture, becomes conscious of itself, not when Europe finds the “other” –upon colliding with America–, but after reducing this unexpected creature to the condition of “other”, after “otherizing” it (“otrificarlo”), which gives support to its “selfness” (“mismidad”). For this, it increases all kinds of racism.

The Occident, later called capitalist world, and more recently, the North –which includes

also non-European countries– required, and requires, a consistent plundering of most of the planet, in order to sustain its own development.

Its successive names –West, Occident, North– do not represent geographical realities but vicious metaphors.

The present economical conflict between its most powerful partners –USA, Japan, and Europe– points to a disastrous end. To avoid this, we must devise alternatives able to lead us to a post-occidental reality, in which our America has its own place.

Fernanda Beigel (*)

La herencia andina en el proyecto socialista de José Carlos Mariátegui

El acontecimiento del centenario del nacimiento de José Carlos Mariátegui (1894-1930) señala un punto de inflexión en la orientación de los estudios mariateguianos de las últimas décadas. A pocos años de la caída del Muro de Berlín, la reflexión acerca de los aportes de este marxismo creador muestra el advenimiento de nuevas construcciones enraizadas en la actualidad. Legitimados por las aperturas que sobrevinieron a la derrota del dispositivo ideológico del marxismo-leninismo en la URSS, los estudiosos de Mariátegui procuran destacar los aspectos críticos y heterodoxos de su trayectoria. Así, se reactivan los análisis acerca de la herencia andina, las áreas estéticas de la obra, el período juvenil y las publicaciones periódicas. Muy lejos han quedado las interpretaciones del pensamiento de Mariátegui que obviaban las contradicciones y particularidades de la cuestión indígena por su falta de adecuación al esquema marxista-leninista de la vanguardia revolucionaria.

En el transcurso de pocos años se han realizado infinidad de congresos en Europa y América Latina que manifiestan claramente el nuevo papel de la obra de Mariátegui en el escenario intelectual de fin de siglo. El italiano Antonio Melis, sostiene que este impresionante rebrote de interés por la obra del “marxista convicto y confeso” actúa a contracorriente con respecto a la proclamada crisis mundial del marxismo y afirma que esta “supuesta anomalía tiene su clave justamente en el componente andino de la obra mariateguiana” (MELIS, 1995). Por ello hemos considera-

do útil una mirada curiosa que filtre un rayo de luz sobre este aspecto polémico y actual de uno de los proyectos más fecundos engendrados por la cultura política de nuestra América.

Hoy resulta bastante generalizado comprender que el problema del indio debe ser pensado a partir de reconocer el derecho al protagonismo de los propios indios en su destino. En franca minoría han quedado las posturas que rodeaban variadas formas de paternalismo. Han sido los propios indios quienes se han encargado de mostrarlo con toda crudeza, aunque sus principales reivindicaciones están todavía inconclusas. Se trata de una problemática bastante reciente, pues hace sólo unas décadas se ha producido un viraje por el cual ya no se piensa en los modos de integrar al indio a las sociedades americanas, sino que son ellos mismos quienes luchan por nuevas condiciones en las que quieren vivir dentro del territorio de nuestro vasto continente. Hay quienes llaman “ideología indianista” a la tendencia que ha venido a superar críticamente las *limitaciones asimilacionistas* de los diversos “indigenismos” conocidos durante este siglo (BERDICHEWSKY, 1998). Estas limitaciones, que atraviesan a liberales, conservadores y socialistas, se relacionan con lo que llamaremos provisoriamente la situación de *exterioridad*, que ha caracterizado a los diversos movimientos de redención indígena que actuaron desde fuera de las comunidades.

(*) Socióloga. Becaria del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CRICYT-CONICET). Mendoza.

Los estudios acerca del indigenismo e indianismo en los últimos años se multiplican en diferentes direcciones y gran variedad de enfoques. No todos coinciden con Bernardo Berdichewsky en denominar "indianista" a la corriente que surge de la reciente lucha por la autodeterminación de las comunidades y su grado creciente de organización política¹. Algunos hablan de "lo andino" para integrar lo cultural, la cosmovisión indígena, su particular conexión con el ambiente y el pasado. Pero lo que aparece con bastante claridad es que el término "indigenismo" ha sufrido un proceso de enjuiciamiento, tanto en sus versiones provenientes de la literatura, la lucha política y las ideas filosóficas². En el Perú, uno de los principales nudos de este "enjuiciamiento" se encuentra justamente en el balance del indigenismo político y cultural de las primeras décadas del siglo, contexto con el que trabajaremos necesariamente para estudiar la herencia andina en el proyecto de José Carlos Mariátegui.

Mirko Lauer advierte que el indigenismo peruano se desenvuelve alrededor

de una corriente estético-cultural y una tendencia política favorable a la liberación del indio, que deben ser distinguidas para comprender mejor el fenómeno. El movimiento creativo, que Lauer opta por llamar "Indigenismo-2", se sitúa entre 1919 y 1941, en un período de expansión de las clases medias y de transición hacia nuevas formas de colonialidad: el "oncenio" de Augusto Leguía (1919-1930) representa el principal vehículo que deja atrás al viejo orden, marcado por la penetración del capital norteamericano en el Perú. El indigenismo político tiene un punto de inflexión en la frustración de la Guerra del Pacífico (1879-1883), cuando efectúa una crítica contra el rumbo oligárquico del desarrollo peruano, en la voz de Manuel González Prada, exponente del primer período de cuestionamiento virulento de la clase dirigente.

La definición de "indígena" que ambos movimientos postulan marca a fuego aquella "exterioridad" que señalábamos hace un momento y posee significaciones contradictorias en cada corriente. Para Lauer, el Indigenismo-2 incluye en

¹ El término "indianista" padece dificultades en el contexto del campo intelectual peruano actual pues ha sido utilizado para describir la presencia del tema indígena en la literatura modernista peruana hasta 1920. Cfr. Tomás G. Escajadillo, *La narrativa indigenista peruana*, Amaru Editores, Lima. 1994.

² Algunos estudios históricos recientes cuestionan el término "andino" pues consideran que tiene un efecto homogeneizante respecto a la diversidad de pueblos que constituyen la población de la región del Ande. Nosotros no desconocemos esta heterogeneidad, pero utilizamos el término "andino" en referencia directa a un período de la historia peruana en la que expresa el rescate urbano de un conjunto de prácticas políticas y culturales propias de los pobladores de la sierra peruana, cuestionadoras de la feudalidad y el gamonalismo. En los años veinte, este indigenismo deja de lado la idealización romántica del pasado incaico para trabajar sobre la imagen y los problemas del indio del presente. Dicha tendencia fue bautizada en la época, no sólo "indigenista", sino ideología "andinista" (en un

sentido más amplio que el "serranismo") y, a pesar de su "defecto homogeneizante", marcó una diferencia con el modernismo romántico. Los estudios actuales del arte peruano de este siglo tratan de precisar los alcances del indigenismo elaborando categorías como *neo-indigenismo*, *Indigenismo-2*, *indigenismo ortodoxo*. Toda vez que mencionamos el "indigenismo" no hacemos referencia a las corrientes étnicas actuales sino al movimiento histórico que se desarrolló en el Perú entre 1919 y 1941. Cfr. Respecto a la historia del pueblo kechua y la discusión del término "andino", el reciente libro de la filóloga ecuatoriana Ileana Almeida, *Historia del pueblo kechua*, EBI-Abrapalabra, Quito, 1999. Con relación a los términos indigenismo/indianismo peruano de los años veinte puede verse Tomás G. Escajadillo para quien "el indigenismo no ha muerto", Op. Cit.; Estuardo Nuñez, *Panorama actual de la poesía peruana* (Lima 1938), 2ª edición corregida, Colección Homenaje al Centenario de César Vallejo, Serie Mayor, Volumen 1, Universidad Nacional de Trujillo, Trujillo, 1994 y Mirko Lauer, *Andes imaginarios. Discursos del indigenismo-2*, SUR-CBC, Cusco, 1997.

el término “indígena” lo **autóctono** de la cultura peruana, porque piensa en la recuperación de las raíces, mientras el indigenismo político considera al “indígena” sinónimo de **campesino**, en tanto focaliza principalmente en el problema de la tierra. Pero, en definitiva, ninguna de éstas expresa —para Lauer— una identidad étnica, pues los indios ni siquiera se definen a sí mismos como “indígenas”. Se trata, en realidad, de un sector criollo que pretende integrar al indio a la nacionalidad.

Lo que pintaron y escribieron los primeros Indigenistas-2 —hoy se vé— no fue una *Tempestad en los Andes*, como en el ominoso título de Luis E. Valcárcel (1927), sino una fantasía de capas medias urbanizadas en ascenso hacia una modernidad conflictiva, y finalmente inviable. A pesar de su anclaje en un aspecto tan obvio de la realidad visible como eran los millones de peruanos que todavía entonces caían bajo la denominación de *indios*, esa fantasía consistía en pensar que el mundo no criollo era portador de un lenguaje traducible a los términos de la cultura occidental, y que descifrar ese lenguaje de formas, actos, personajes y colores era un acto restaurador, ético y nacionalista. (LAUER; 1997:23).

Probablemente encontraríamos bastante acuerdo si proponemos reconocer que Mariátegui no podía elaborar un planteo autonomista de las nacionalidades indígenas en las condiciones históricas que vivió y frente a una realidad del mundo andino tan diferente de la actual. En lo que quizás existiría mayor debate —en el campo mariateguiano— sería en cuanto a la delimitación de los alcances de la vinculación del marxista peruano con el mundo andino, durante su breve y agitada acción socialista. En este trabajo nos proponemos mostrar cómo Mariátegui advirtió algunas dificultades del indigenismo, particularmente

su *exterioridad*, aunque padeció también de las limitaciones propias de una visión que centraba la solución al problema del indio en su incorporación a un estado-nación socialista.

El “indigenismo revolucionario” de José Carlos Mariátegui

El proyecto mariateguiano —entendido como un producto dinámico, que se fortalece en cada definición ideológica y en medio de una agitada convulsión social— alcanzó su madurez entre 1925 y 1930. Con la publicación de su primer libro, *La escena contemporánea* (Minerva, Lima, 1925), José Carlos Mariátegui se posicionó en el campo intelectual peruano en calidad de portavoz de la “nueva generación” y dirigió un movimiento político-cultural que tuvo resonancia en todo el continente. Desde su regreso de Europa, en 1923, programó la salida de una revista capaz de expresar las nuevas corrientes culturales: *Amauta* (1926-1930), ideada primero con el título *Vanguardia* y bautizada finalmente con el nombre indígena por el pintor José Sabogal. El *socialismo indo-americano* resume el momento más acabado de la concepción mariateguiana y su formulación puede comprenderse como un primer resultado del proceso iniciado con *Amauta*. Proceso que daría lugar a la definición de los sujetos que Mariátegui pretendía convocar para la acción política y serviría como espacio de confrontación de posturas ideológicas que se sellarían con la fundación del Partido Socialista Peruano, en 1928⁴.

⁴ La reconstrucción y evaluación del proyecto socialista de José Mariátegui constituye una de las áreas más importantes dentro de los estudios mariateguianos actuales. Dicho proyecto, consistente en una transformación de las relaciones sociales y económicas, tuvo como meta principal la realización del socialismo, anclado en la realidad específica del Perú. Los investigadores de este campo de estudios han aportado infinidad de trabajos en este sentido y el listado bibliográfico sería enorme. Aquí sólo mencionamos los

Una de las principales tensiones que recorre las interpretaciones actuales de este particular proyecto –surgido de la pluma de un intelectual, pero nutrido del clima de agitación reivindicativa de la capital peruana– es la oscilación entre la herencia andina y la occidental. Mariátegui convoca a la “nueva generación”, que venía de las Universidades Populares y de la alianza obrero-estudiantil, y recibe con entusiasmo las expresiones más iconoclastas del vanguardismo estético. Pero paralelamente titula su revista con un vocablo indígena, mostrando con ello su “adhesión a la Raza”, su “homenaje al Incaísmo”, y la aspiración de crear nuevamente el sentido de la palabra “amauta”, en un intento de superación del incaísmo romántico que quedaba diluido en el pasado cultural. Desde su regreso de Europa se registra su creciente preocupación por la creación de un “auténtico puente” con la realidad de la sierra, tan densamente explotada y alejada de la costa. Por ello incluyó en su revista una sección de denuncias de la sujeción indígena denominada *El proceso del gamonalismo*. Al mismo tiempo, sólo puede entenderse al proyecto mariáteguiano en estrecha vinculación con las más innovadoras expresiones de la naciente cultura moderna peruana.

Un justo balance acerca de la relación de Mariátegui con el mundo andino debe señalar qué vigencia tiene hoy su posición y cuáles son los aspectos que lo alejan del desarrollo teórico y político

pilares de esta discusión, en relación con una de las áreas más importantes del proyecto mariáteguiano, es decir, su vinculación con el mundo andino. Acerca de la evaluación del socialismo indo-americano en su conjunto puede verse: César Germaná, *El socialismo indo-americano de José Carlos Mariátegui. Proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana*, Serie Centenario, Lima, Empresa Editora Amauta, 1995. Y Francis Guibal, *Vigencia de Mariátegui*, Serie Centenario, Lima, Empresa Editora Amauta, 1995.

que la cuestión de las etnias ha tenido en las últimas décadas. Se trata, en todo caso, de una búsqueda de reconstrucción del incuestionable enraizamiento del socialismo mariáteguiano, sobre la base de lo que vio, pero también de lo que no pudo ver el Amauta, que era, con todo lo que esto significa, un “hijo de su tiempo”.

Resulta interesante recordar que en el plano de lo que Lauer denomina Indigenismo-2, el ensayista se mostró consciente de la *exterioridad* y de la problemática del *verismo*, que distanciaba al “indigenismo revolucionario” de su época respecto al acceso real a la cosmovisión de las comunidades de la sierra. Consideraba que la diferencia central entre la corriente colonialista y el indigenismo vanguardista no era el tema, sino la relación con el presente. Unos reflejaban los sentimientos de una casta feudal que se entretenía idealizando el pasado. Los otros tenían sus raíces en el hoy, pues extraían su inspiración de la protesta de millones de hombres. Sin embargo, el Amauta reconocía que los productores de esa poesía no eran indios y distinguía entre la *literatura indigenista* y la *literatura indígena*,

La literatura indigenista no puede darnos una visión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia ánima. Es todavía una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenista y no indígena. Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla. (MARIÁTEGUI, 1995: 242).

Aunque en este trabajo no podemos desarrollar todas las aristas de este multifacético problema, podríamos decir que la cuestión de la “herencia andina” del *socialismo indo-americano* se nutre del cruce de varias corrientes que atraviesan, de alguna manera, el pensamien-

to mariateguiano. Por un lado está la dimensión política, relacionada con las distintas posiciones ideológicas que el peruano discute frente a la incorporación del indio en la sociedad peruana, sus derechos económicos y políticos, la liquidación de la feudalidad. Por el otro, está atravesado por el indigenismo artístico, en el que se involucra el interés por lo autóctono, el pasado cultural y la grandeza incaica.

Entre las tendencias políticas que permanecían en el campo intelectual peruano de la época podemos mencionar a los “liberales progresistas” de fines del siglo XIX, para quienes lo central era transformar al indio en fuerza de trabajo al servicio de un capitalismo moderno. Para otros, la educación haría el papel asimilacionista. Con el avance del siglo XX, surgieron nuevas posiciones que pretendían reivindicar al indio como grupo social oprimido, atacando su estructura gamonalista y los lastres de la Conquista. Mariátegui prefirió siempre enfocar la cuestión étnica como un problema económico y social, considerando que sólo un cambio estructural orientado al socialismo podría transformar efectivamente la condición de vida de las comunidades. Por la misma época se registra una tendencia que podríamos llamar “serranista”, que se desarrolló en los mismos años veinte y sostenía la necesidad de enfocar los problemas del Perú desde la oposición sierra/costa. Según ellos, el mestizo y otros grupos étnicos residentes en la costa debían dejar de ejercer el papel dominante y el centro político del país debía estar en la sierra.

Mariátegui fue acusado de racismo por quienes rechazaban tanto su énfasis en el predominio indígena en la población peruana, su análisis dualista que constataba la oposición sierra/costa, así como la fractura histórica dejada por la Conquista. En la famosa “polémica del indigenismo” Luis Alberto Sánchez criti-

có a Mariátegui por su “exclusivismo indio” y el Amauta tuvo la oportunidad de explicitar la relación de las distintas etnias y sectores sociales que componían el “sujeto” de los cambios que proponía para su país. Allí sostuvo que su ideal no era el Perú colonial ni el Perú inkai-co, sino un Perú *integral*. Lo integral tenía que ver con el socialismo: la reivindicación central que organizaba el proyecto mariateguiano era la del trabajo. La polémica mostraba tendencias políticas contrapuestas: la aleación del socialismo con el indigenismo en Mariátegui, el nacionalismo anti-socialista de Luis Alberto Sánchez y Guillermo Guevara y el indigenismo leguista de José Angel Escalante⁵.

Mientras estas posiciones se disputaban el campo intelectual peruano, surgían diversos movimientos políticos de reivindicación del indio, provenientes de las propias comunidades y de organizaciones mestizas nacidas de las ciudades del interior. Por una parte, se produjeron las sublevaciones indígenas masivas en poblaciones serranas (1919-1923), con el componente anarquista que se registró, por ejemplo, en Huanané. Por la otra, los agrupamientos típicamente urbanos que surgieron de las nacientes corrientes socialistas y nacionalistas, como el Grupo Resurgimiento de Cusco. Y finalmente aquellas agrupaciones amparadas en el demagógico indigenismo de Augusto Leguía, que se materializaron en los Comités Pro-Indígena, Patronato de la Raza y otras organizaciones, ya sean filantrópicas, o aspirantes a

⁵ La “polémica del indigenismo” se identifica en el Perú con la disputa periodística producida en la revista *Mundial* en 1927, pero sus alcances fueron mucho más amplios y deben consultarse en las revistas de la época. La compilación de Manuel Aquézolo Castro (que citamos al final) no incluye por ejemplo, las notas de Guillermo Guevara, Uriel García, y otros importantes polemistas de la época que publicaban en *La Sierra*, *Kuntur*, *Kosko*, *Boletín de Titikaka*, etc., etc.

convocar la acción del indio para recuperar sus derechos, pero siempre dentro de un común denominador paternalista que entendía necesaria la intervención de manos ajenas a la raza para organizar y dirigir las acciones.

La otra vertiente que nutre el proyecto mariateguiano está ligada con el mundo cultural, el incaísmo e indigenismo artísticos. Este movimiento cultural se gestó alrededor del rescate del indio "viviente", lo cual no es un detalle, pues permite diferenciar estos nuevos productos estéticos con el modernismo romántico que evocaba un pasado glorioso e idílico sin preocupación por la realidad de las comunidades en el Perú del momento. Mariátegui identificaba este movimiento con el "indigenismo revolucionario", tendencia que articulaba la innovación estética con la lucha política contra el gamonalismo y se expresaba, en su época en la escuela del pintor José Sabogal, el escritor puneño Alejandro Peralta, el poeta serrano Luis E. Valcárcel y tantos otros.

Muchas fueron las revistas que actuaron como voceras de estas corrientes del indigenismo peruano. No sólo en Lima, sino en las principales provincias. La mayoría de ellas tenía contacto entre sí, ya sea para polemizar o contribuir en su difusión en el país y el extranjero. Pueden mencionarse el **Boletín de Titikaka** (Puno, 1926-1930), Director: Gamaliel Churata; **Vórtice** (Sicuni, 1923), Director: César Cáceres Santillana; **Kosko** (Cusco, 1924-1925), Director: Luis Felipe Paredes; **La Puna** (Ayavirí); **Pacha** (Arequipa); y **La Vanguardia** (Cusco). La "beligerancia serrana" se expresaba con **Kuntur** (Cusco, 1928), Director: Román Saavedra y también tenía su tribuna limeña: **La Sierra** (1927-1930) dirigida por J. Guillermo Guevara. Desde el vanguardismo estético también Blanca Luz Brum se involucró en la discusión indigenista, con su revista **Gue-**

rilla (Lima, 1927). En **Amauta** (Lima, 1926-1930), Mariátegui pretendía albergar las corrientes nuevas, en una articulación de lo estético y lo político sintetizada en el proyecto socialista.

Llegados a este punto, conviene preguntarnos: ¿cuál es la herencia andina que confluye en el proyecto de Mariátegui? ¿La que se expresa en los símbolos que construyeron los "indigenistas revolucionarios"? También cabe la reflexión en otro aspecto, ligado a la dimensión política: ¿es posible incorporar una herencia sin el protagonismo de las comunidades que siguen reproduciéndola, sin promover su autonomía y derecho a la autodeterminación?

Cuando evaluamos el proyecto mariateguiano, debemos situarnos bajo la premisa de que no se trataba de un proyecto indígena, ni su propuesta puede entenderse como resultado de la cosmovisión del indio. Mariátegui partía de la base de que la idea de nación no había cumplido aún su trayectoria, ni había agotado su misión histórica. Consideraba que el indio debía incorporarse a una revolución socialista para instaurar, junto con los demás sectores, una nueva nacionalidad peruana integral.

Tanto las corrientes estéticas, como el indigenismo político que se encontraban en el Perú de Mariátegui, se presentaban ante sus ojos como expresiones de un nuevo espíritu revolucionario, como puertas abiertas al advenimiento de un orden socialista. Mariátegui escribía siempre sobre las reivindicaciones del movimiento "indigenista", con lo cual enfatizaba la *exterioridad*. Planteaba que lo que le otorgaba unidad a estas reivindicaciones era la idea socialista: no como había sido heredada del extinto inkario, sino como había sido aprendida de la civilización occidental.

En todas las manifestaciones indigenistas existía un declarado interés por movilizar al indio hacia su liberación,

pero gran parte de estas expresiones suponía que ella se alcanzaría mediante un acercamiento de los indios hacia posiciones elaboradas por mestizos. A excepción de las imponentes rebeliones indígenas, la característica que recorría a estos movimientos, incluidos en el común denominador de “indigenistas”, era su distancia respecto a las comunidades, lo que marcaba la diferencia entre procurar la redención del indio y ser efectivamente indio. En el caso del indigenismo socialista, que pretendía ejercer una crítica a las tendencias filantrópicas y paternalistas, esta *exterioridad* se manifestaba en un retraso entre la teoría y la integración real de los sujetos que debían protagonizar el cambio social. Y en este punto es necesario reiterar que Mariátegui visualizó algunas de estas limitaciones con su lente histórico. Lo que no podía ver todavía, era que esta restricción no residía solamente en la literatura. Tampoco en un proyecto socialista que encontraba dificultades para incorporar a las masas indígenas en la acción revolucionaria, pues el Amauta siempre tuvo esa aspiración y quién sabe cuánto habría logrado de haber podido desarrollar su proyecto. La limitación se hallaba fundamentalmente en el hecho preciso de que el *socialismo indo-americano* no nacía de la participación de las comunidades indígenas, cuestión que habría aportado sus propias demandas y concepciones, en su propio idioma, en su lógica y temporalidad.

Algunos autores plantean el logro, por parte de Mariátegui, de una confluencia entre lo andino y lo occidental, que daría como resultado una racionalidad distinta de la europea, sustentada en la integración de las creaciones modernas a una espiritualidad indígena basada en la solidaridad. En este sentido, el componente andino del proyecto mariáteguiano es evaluado desde algunas concepciones filosóficas y políticas

que el Amauta desarrolló en sus escritos. Otros prefieren indagar en la relación efectiva de Mariátegui con el mundo indígena, destacando sus aciertos, pero inscribiéndolo con justeza en el intenso proceso que la cuestión de las etnias ha tenido en el resto del siglo. Nosotros procuramos inscribirnos en esta línea, que busca considerar nuevas perspectivas ligadas con la autonomía de las comunidades, e intentamos participar de la evaluación histórica de la cercanía de Mariátegui con lo andino en el ámbito de la praxis.

A pesar de las limitaciones ya explicadas, y de las derivaciones de la cuestión en los últimos años, creemos que existe una “brecha” abierta por Mariátegui, que actualmente legitima la discusión desde una amplia gama de posiciones y tonalidades. Es evidente que se trata de un marxismo permeable a la tradición andina⁶, que convierte a las comunidades indígenas en elemento vital de su pensamiento. Permeable también a la pluralidad de sectores sociales que demandaban la transformación del Perú, lo cual lo muestra como el primer marxista latinoamericano que incorporó al indio como sujeto de la revolución.

Entre quienes consideran que Mariátegui formula una nueva racionalidad se encuentra César Germaná, para quien el *socialismo indo-americano* debe entenderse en la confluencia de la tradición occidental y la herencia andina, pero con un especial énfasis en la segunda, pues la considera el “verdadero sustrato de las reflexiones mariáteguianas”. Esta articulación se observa en lo que Germaná sintetiza como las tres instancias que definieron el proyecto socialista de Mariátegui: la socialización de los medios

⁶ Utilizamos el concepto de *tradición andina* para englobar, no sólo la historia del pueblo kechua, sino el desarrollo político-social de las comunidades que habitan el “Ande”, diferenciándolo de la *tradición indigenista*.

de producción, la socialización del poder político y la transformación del mundo de las relaciones intersubjetivas en el sentido de la afirmación de la solidaridad. Para el investigador peruano, el socialismo promovido por el Amauta incorpora valores nuevos que no corresponden a la modernidad europea, e inaugura una nueva dirección moderna, caracterizada por una racionalidad diferente de la versión instrumental proveniente del viejo continente. Germaná sostiene que el socialismo mariateguiano integra elementos de Occidente, pero tras el lente de la cultura andina, que “conserva el vigor necesario como para imponer su lógica de solidaridad a lo que pudiera importar de afuera”. Para nosotros, esto puede ser evaluado como una “aspiración” de Mariátegui. Sin embargo, hablar de una “nueva racionalidad” basada en la cultura andina, implica suponer que el *socialismo indo-americano* se conformaba con la integración plena de una cosmovisión indígena, mientras la praxis del Amauta no pudo desenvolverse dentro de las comunidades indígenas con la suficiente amplitud como para sostener una integración de tal orden. Por otra parte, el hecho de que el proyecto mariateguiano se enfrentara a la racionalidad instrumental europea no implica necesariamente la creación de una dirección adversa a la civilización Occidental. Recordemos que existieron proyectos modernos contrarios a la razón tradicional, nacidos de esta misma crítica a la instrumentalidad capitalista de la mano de marxistas plenamente occidentales, como los frankfurtianos Adorno y Horkheimer.

Entre quienes reflexionan en la actualidad acerca de la comprensión mariateguiana del mundo andino, se encuentra el investigador argentino-chileno Luis Vitale, para quien Mariátegui “hablaba de que el socialismo debía solidarizar con las reivindicaciones indígenas,

sin decir explícitamente que los pueblos originarios podían, autónomamente, sin delegar en el partido, autogestionar su proceso al socialismo”. (VITALE, 1998: 232) Para Vitale, el Amauta no alcanzó a visualizar la cuestión del protagonismo de las comunidades indígenas, razón por la cual no pudo plantear con claridad el derecho a la autodeterminación de estos pueblos, que constituyen, hace siglos, distintas nacionalidades. Esta posición nos parece, sin embargo, injusta, pues se desconoce que Mariátegui fue en alguna medida consciente de la limitación que imponía la *exterioridad* que hemos señalado, y además se juzgan sus escritos desde un punto de vista étnico reciente, que ha sido elaborado desde fines de la década del setenta.

Antonio Melis, en cambio, se ocupa de destacar las particularidades del marxismo mariateguiano atendiendo a su praxis, entendiéndolo como “abierto a la tradición indígena”. Entre los estudiosos de Mariátegui se ha discutido muchas veces por qué el Amauta no ejerció una política de oposición directa al gobierno de Augusto B. Leguía. ¿Qué lo alejaba de la participación en las elecciones o del deseo inmediato de derrocar al dictador? Una respuesta común ha sido la de recordar que Mariátegui concebía a la política como una acción revolucionaria, razón por la cual se alejaba de todo mecanismo parlamentarista típico de la corrupta política criolla. Pensaba cambiar de raíz el sistema político y no consideraba que la caída de Leguía garantizaba el advenimiento de un nuevo orden. Melis sostiene que en esta concepción mariateguiana de la política hay elementos de la tradición andina que le permiten adherir a una idea de la temporalidad radicalmente distinta de la modernidad europea, que —al decir de Melis— lo aleja de las urgencias del marxismo europeo, para concebir la construcción de la revolución como una

tarea a largo plazo (MELIS, 1995). Considerar el socialismo de Mariátegui como “abierto o permeable a lo indio”, nos parece una evaluación más realista, que permite reflexionar acerca de su pensamiento en el marco del campo intelectual marxista, pero con el aporte de las tendencias autonomistas de las etnias en nuestro continente. En esta línea, nosotros hemos intentado destacar elementos que muestran la vigencia de algunos aportes de Mariátegui a la cuestión indígena, aunque hemos señalado también algunas de sus limitaciones.

Es cierto que José Carlos Mariátegui no era indio, ni conocía su idioma. Sin embargo formuló un proyecto de sociedad socialista que tenía la aspiración de revertir la sujeción servil que padecía la mayoría indígena de la población peruana. Mientras otros socialistas y comunistas buscaban proletarios que se adecuaban a las premisas del marxismo europeo, Mariátegui entendía que la revolución debía mejorar las condiciones de vida de las masas campesinas explotadas. Esas masas eran indias y debían ser convocadas a protagonizar los cambios sociales. Mas la vanguardia que preparaba el Amauta era todavía mestiza y costeña. Murió demasiado pronto como para ver alterada su composición social. Su deseo era construir con los indios la “verdadera nación peruana”,

pero no pudo ver que estas comunidades podían aspirar a reivindicar sus propios derechos políticos y culturales, reclamando el respeto de sus nacionalidades autónomas, inclusive dentro de un Estado socialista peruano. Para algunos, su indigenismo lo volvía racista, pues era reticente a otorgar preeminencia a los problemas de los hombres y mujeres de otras razas, pero sobre lo que no hay discusión es en cuanto al lugar que el indio ocupaba en su diagnóstico de la realidad peruana. Para el Amauta, no se trataba de una cuestión de razas, sino de un problema económico-social, que afectaba a la masa que en ese entonces representaba la gran mayoría de la población. Marcaba de este modo las ataduras que la formación social peruana tenía con el pasado colonial y cómo esa herencia había marcado a fuego el lazo de la economía peruana con el gamonalismo y la servidumbre de raigambre feudales. Más allá de la cabal comprensión del fenómeno étnico, que alcanzaría un nuevo punto de inflexión seguramente con Arguedas, resulta innegable que Mariátegui dio preeminencia a la población indígena en la “realidad peruana” y que su acercamiento al mundo andino tuvo grandes repercusiones en su trayectoria individual, así como en su particular modo de entender el marxismo.

BIBLIOGRAFÍA

Ileana Almeida, *Historia del pueblo kechua*, EBI-Abrapalabra, Quito, 1999.

Manuel Azquézolo Castro recop., *La polémica del indigenismo*, prólogo y notas de Luis Alberto Sánchez, Mosca Azul Editores, 2ª edición, Lima, 1987.

Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica del iluminismo*, Ed. Sur, Buenos Aires, 1971.

Bernardo Berdichevsky, “Indigenismo-indianidad” en *Boletín de Filosofía*, N°9, Vol.3, Buenos Aires, 1998.

Tomás G. Escajadillo, *La narrativa indigenista peruana*, Amaru Editores, Lima, 1994.

César Germaná, *El socialismo indo-americano de José Carlos Mariátegui. Proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana*, Serie Centenario, Lima, Empresa Editora Amauta, 1995.

Mirko Lauer, *Andes imaginarios. Discursos del indigenismo-2*, SUR-CBC, Cuzco, 1997.

José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 62ª edición, Lima, Empresa Editora Amauta, 1995.

José Carlos Mariátegui, *La escena contemporánea*, 7ª edición, Lima, Empresa Editora Amauta, 1976.

José Carlos Mariátegui, "El indigenismo en la literatura nacional II", *Mundial*, 28 de enero de 1927, publicado en Manuel Azquézolo Castro recop., *La polémica del indigenismo*, prólogo y notas de Luis Alberto Sánchez, Mosca Azul Editores, 2ª edición, Lima, 1987.

Antonio Melis, "Balance del centenario mariateguiano (1894-1994)", en *Memorias de JALLA*, Vol. I, Tucumán, 1995, p.701-719.

Estuardo Nuñez, *Panorama actual de la poesía peruana* (Lima 1938), 2ª edición corregida, Colección Homenaje al Centenario de César Vallejo, Serie Mayor, Volumen 1, Universidad Nacional de Trujillo, Trujillo, 1994.

Luis Vitale, "Vigencia y limitaciones de Mariátegui acerca de los pueblos originarios", en *Amauta y su época. Simposio Internacional*, Lima, Minerva, 1998.

RESUMEN

El campo de estudios mariateguianos se encuentra actualmente en un punto de inflexión: la caída del Muro de Berlín ha promovido nuevos enfoques tendientes a explorar la faceta "heterodoxa" del marxismo de José Carlos Mariátegui. Entre estos nuevos desarrollos, un tema relevante es la evaluación de herencia andina presente en el proyecto mariateguiano y los vínculos efectivos del Amauta con el mundo de la sierra peruana. En los años veinte, José Carlos Mariátegui participó de un movimiento indigenista que

quiso contribuir desde el socialismo a la liberación de las masas indígenas, mas no pudo concebir un proyecto basado en la cosmovisión india. Sin embargo, mantuvo vínculos con dirigentes indios y con los movimientos políticos y culturales de la sierra, que le permitieron advertir en las comunidades andinas una fuente principal del programa del socialismo indoamericano. Este acceso le permitió además registrar la "exterioridad" de la *literatura indigenista*, que escribe sobre el indio, pero no expresa todavía su propia conciencia.

SUMMARY

The Andean inheritance in the socialist project of José Carlos Mariátegui.

The field of mariateguian studies is, at the present, in an inflection point: the fall of the Berlin Wall has promoted new perspectives in the exploration of the "heterodox" marxism of José Carlos Mariátegui. Among these recent studies, an important subject is the evaluation of the Andean inheritance in the mariateguian project and the research of the effective links that Mariátegui built with the inhabitants of the peruvian sierra.

In the 20's José Carlos Mariátegui was

engaged in an indigenist movement which wanted to contribute to the liberation of aborigines starting from a socialist perspective, but he could not conceive a project based in the Andean Weltanschauung. However, he had important bonds with indian leaders and the cultural and political movements from the sierra. This allowed him to realize that the Andean communities were an important source for the program of Indo-American Socialism. And also Mariátegui could notice the *Indigenist Literature* as an "exterior" expression that didn't reflect the aborigins own viewpoint or conscience.

Cristian Buchrucker^(*)

La democracia en Latinoamérica y las tendencias macrohistóricas de nuestro tiempo

I. Presentación de la cuestión

Los primeros trabajos importantes que incorporaron el tema de las tendencias macrohistóricas al diagnóstico político y social de una época se remontan a la década de 1960 (Kahn y Wiener fueron figuras destacadas). Con diversos grados de sistematización teórica, ese enfoque también se encuentra en estudios recientes, dedicados a definir el sentido en que se orientan las presiones y oportunidades mundiales para los actores de los años 90 (entre los autores más conocidos están Fukuyama, Huntington, Touraine, Guehenno y Nuscheler). Analizando las tendencias globales y los escenarios que de ellas se derivan, se advierte que hay una cierta polarización entre un grupo de trabajos optimistas y otro en el que predomina la preocupación, llegando en algunos casos al pesimismo. Mientras que al principio de esta década el primer grupo parecía dominar casi totalmente la opinión pública, al promediar la misma se nota algún enfriamiento de

aquellos entusiasmos y una mayor influencia de las posiciones preocupadas. El presente trabajo pretende dibujar a grandes trazos los perfiles de esta polémica, tomando como eje las tendencias relevantes para el fortalecimiento y expansión de la democracia en el plano global, subrayando además la significación de dichas tendencias para América Latina.

II. Las tesis optimistas de la democratización global

Naturalmente aquí no estamos hablando de escuelas cerradas y acerca de ciertos matices de diferenciación interna diremos lo necesario; pero para definir los términos de la discusión resulta práctico destacar lo que considero tres tesis que dan su sello característico a la posición globalista y optimista. Se trata de: 1) la indetenible expansión mundial de la democracia; 2) Estados Unidos como modelo y líder de ese proceso; 3) La superación de viejos conflictos económicos, sociales y culturales como garantía estructural del mismo.¹

* Trabajo presentado y aprobado en la Mesa Redonda «América Latina y los desafíos de la globalización», durante el VIII. Congreso de la Federación Internacional de Estudios sobre América Latina y el Caribe (Talca, Chile, enero de 1997).

¹ Como representativos de esta corriente tendremos en cuenta los siguientes trabajos: DIAMOND, L. 1994 : «The Global Imperative: Building a Democratic World Order», en *Current History*, enero, pp. 1-7; FUKUYAMA, F. 1992: *El fin de la historia y el último hombre*, Bs.As.; FUKUYAMA, F. 1995 : «The Primacy of Culture», en *Journal of Democracy*, vol.6, N° 1, pp.7-14; HUNTINGTON, S. 1993 : «The Clash of Civilizations?», en *Foreign Affairs*, vera-

no, pp.22-49; HUNTINGTON, S. 1994 : *La tercera ola. La democracia a finales del siglo XX*, Bs. As. [1. ed. ingl. 1991]; HUNTINGTON, S. 1996: «Desafíos entre el Islam y la Cultura Occidental», en *Archivos del Presente*, Año 2, N° 5, pp. 95-118; KAHN, H. y WIENER, A. J. 1969: *El año 2000*, Bs. As.; NAISBITT, J. y ABURDENE, P. 1990: *Megatendencias 2000 : diez nuevos rumbos para los años 90*, Bogotá; NOVILLO CORVALÁN, S. 1992 : *El liberalismo*, en Juárez Centeno, C.A. y B. de Scandogliero, M.S. [Compil.], *La ideología contemporánea*, Córdoba, pp.63-121.; ROWEN, H.S. 1995 : «The Tide Underneath the 'Third Wave'», en *Journal of Democracy*, vol.6, N° 1, pp. 52-64.

1. La expansión mundial de la democracia

En la década de los 60 Kahn y Wiener, cuando definían el elemento político de su «tendencia básica múltiple a largo plazo» se referían a la difusión de «élites burguesas, burocráticas, meritocráticas y democráticas».² En los 90 las fórmulas se han simplificado: Fukuyama habla del avance continuo de la «democracia liberal»; Novillo Corvalán, un estudioso argentino, considera que «el liberalismo» a secas ha ganado la batalla ideológica a escala planetaria. Estas diferencias terminológicas encierran algunas ambigüedades que merecerán renovada atención en la tercera sección del presente trabajo.

Retengamos por ahora la generalidad «liberal-democrática»: ¿Se han encontrado algunas regularidades o generalizaciones históricas que podrían contribuir a explicar esa tendencia a largo plazo, manifestada en tres o cuatro oleadas sucesivas desde 1830 hasta hoy? Explícitamente en algunos casos e implícitamente en otros, numerosos autores han utilizado las siguientes hipótesis de regularidad: a) *A mayor ingreso y educación aumentan las probabilidades de la democratización de una nación* («regularidad de Lipset y Rowen»). b) *En sociedades muy complejas como las modernas, la centralización extrema resulta disfuncional* («regularidad de Deutsch»).

² KAHN y WIENER 1969, p.42.

³ Utilizo aquí el concepto de «regularidad» o «generalización histórica» en el sentido que lo hacen G. Pincione y T. S. Di Tella en Cornblit, O. [Compil.] 1992: *Dilemas del conocimiento histórico - argumentaciones y controversias*, Bs. As., especialmente pp. 188 y 201. Las regularidades que he seleccionado reciben en este texto una denominación formada con los nombres de estudiosos que las han postulado. En el caso a) se trata de S.M. Lipset (*Political Man*, Baltimore, 1960) y ROWEN 1995; en b) nos referimos a K.W. Deutsch («Possibilities and Patterns of Disintegration in Totalitarian Systems», en *Totalitarianism*, Cambridge-

c) *El grado de libertad interna de una sociedad tiende a ser inversamente proporcional al nivel de la amenaza externa* («reg. de Seeley»). d) *La multiplicación de Estados democráticos expande las áreas de paz* («reg. de Kant y Babst»). e) *Las sociedades predominantemente «mercantiles» muestran más flexibilidad y éxito en el escenario internacional que las sociedades militaristas* («reg. de Wallerstein y Chase-Dunn»).³ Una combinación de las regularidades de Deutsch y Wallerstein/Chase-Dunn perfila las causas estructurales del éxito estadounidense en la Guerra Fría y el fracaso del modelo político-económico de la URSS. En consecuencia, para los autores optimistas se ha abierto, a partir de 1989-91, la posibilidad de que las regularidades de Lipset, Seeley y Kant/Babst desplieguen en total plenitud y a escala planetaria su potencial liberalizante y democratizador.

2. Estados Unidos como indispensable «líder» y modelo.

De manera bastante previsible, muchos analistas norteamericanos consideran a su país como una especie de encarnación privilegiada de los supremos valores de Occidente, encargada de una misión de liderazgo en la tarea de asegurar el continuo avance de la «tercera ola» democrática en el mundo.⁴ En las palabras de Diamond «ahora, al igual que en 1945, sólo una nación, Estados

Mass., 1954); c) deriva de una vieja tesis del historiador británico J.R. Seeley (1834-95), autor de *The Expansion of England*, luego seguido por muchos otros. Para la primera formulación de d) se suele aceptar a Immanuel Kant (*Sobre la Paz Perpetua*, 1795), partiendo luego la reelaboración moderna de Dean Babst («Elective Governments - a Force for Peace», en *The Wisconsin Sociologist*, vol.3, No.1, 1964). Finalmente, para e) son fundamentales I. Wallerstein (*Historical Capitalism*, Londres, 1983) y C. Chase-Dunn («Interstate System and Capitalist World Economy», en *International Studies Quarterly*, 25, 1981).

⁴ Así en HUNTINGTON 1994, pp.255 y 257.

Unidos, es capaz de conducir y organizar el mundo» hacia los objetivos de «la paz, la seguridad, la prosperidad y la democracia».⁵ En enfoques como éste, el rol del multilateralismo, los bloques regionales y la ONU, es percibido con bastante desconfianza, salvo en los casos que los acuerdos multilaterales y los mencionados organismos se convierten en seguidores de la política de Washington.

3. La superación de viejos conflictos estructurales de la sociedad contemporánea

Para los optimistas más decididos — Naisbitt y Aburdene — la década de los 90 verá la progresiva resolución de algunas antinomias que en el pasado reciente han sido obstáculos para la consolidación de las democracias. Con el renacimiento de la fe se estaría produciendo un «mejor equilibrio entre la religión y la ciencia». Una especie de «estilo de vida mundial» unificará el planeta, pero eso será perfectamente compatible con el renovado vigor del «nacionalismo cultural». Con la «bonanza mundial» de esta década, se produciría un fenomenal incremento de las clases medias, una importante reducción de la pobreza y la difusión del «capitalismo popular» como soporte económico de la democracia política. La red de las comunicaciones electrónicas «libera» al individuo, pero no para empujarlo hacia los peligros del apoliticismo y la soledad, sino para permitirle la construcción de «la comunidad», entendida como «libre asociación de individuos».⁶

Entre analistas menos entusiastas que Naisbitt y Aburdene no falta la conciencia de que subsisten ciertos problemas y obstáculos. En 1993 Huntington desencadenó una interesante polémica con su tesis acerca del peligro presuntamente encarnado por un eje «islámico-confuciano» de rasgos autoritarios y antioccidentales; Fukuyama muestra algún grado de preocupación por un ras-

go de las sociedades euroamericanas, en la medida en que tenderían demasiado al individualismo hedonista (por eso recomienda reforzar el elemento comunitario); finalmente Rowen reconoce que hay importantes excepciones a la regularidad que él postula, puesto que en ciertos Estados el buen nivel económico y educativo coexiste con el autoritarismo político.⁷ Si bien estas consideraciones implican una reformulación más cautelosa de la tercera tesis, no destruyen lo esencial de la posición optimista. Hace poco Huntington presentó una versión menos dura del conflicto entre los mundos islámico y occidental, con lo que reafirma su confianza básica en el triunfo de la «tercera ola democrática».⁸ La misma actitud se desprende de los trabajos de Fukuyama y Rowen.

III. Algunas preocupaciones en el marco de una interpretación diferenciada de la oleada democrática

En esta sección voy a contrastar las principales tesis de la visión optimista con posiciones que se desprenden de una interpretación más diferenciada del fenómeno en cuestión.⁹ La forma especí-

⁵ DIAMOND 1994, p.1.

⁶ Ver NAISBITT y ABURDENE 1990, Caps. 1, 4, 9 y 10 (especialmente p.285). Esta visión eufórica tiene precedentes en la tesis de KAHN y WIENER 1969 (p.339) acerca de Estados Unidos marchando hacia una «sociedad sin clases». Con mayor cautela metódica y precisión analítica algunos de estos aspectos aparecen también en ROWEN 1995.

⁷ Ver HUNTINGTON 1993, FUKUYAMA 1992 y 1995, así como ROWEN 1995.

⁸ Ver HUNTINGTON 1996.

⁹ Han sido tenidos en cuenta los siguientes trabajos: CHOMSKY, N. 1996: *El nuevo orden mundial y el viejo*, Barcelona; GUEHENNO, J. M. 1995: *El fin de la democracia*, Barcelona; HOBBSBAWM, E. 1995: *Historia del siglo XX (1914-1991)*, Barcelona; LASCH, C. 1996: *La rebelión de las élites y la traición de la democracia*, Barcelona; MANSILLA, H.C.F. 1995: «Kultur des Autoritarismus in der Peripherie», en *Internationale Politik und Gesellschaft*, N° 1, pp.

fica en que aquí se la presenta es de mi responsabilidad, lo cual se justifica por dos razones: la primera, porque no se trata de la simple reproducción de las tesis de un solo autor; la segunda, porque personalmente comparto esa óptica preocupada. El orden que sigo es inverso al de la sección anterior: comenzaré por la problemática de las tensiones, seguiré por el tema del liderazgo y terminaré con una redefinición de lo que se percibe como tendencia política central de nuestro tiempo (la oleada democrática). Ese orden de nuestras tesis no es arbitrario, ya que la citada redefinición sólo adquiere sentido a partir de las consideraciones relativas a la primera y segunda cuestión.

1. Algunos de los conflictos dotados de un potencial antidemocrático siguen vigentes y no se vislumbra su pronta superación.

Ante todo una advertencia: ninguna de las tendencias conflictivas que aquí se mencionan se refiere directamente al plano político-institucional y menos al retórico, esferas éstas en que nadie puede señalar motivos de preocupación: hoy en día no se ven apologistas desembozados de sistemas autoritarios. Pero ciertas tensiones me parecen fundamentales, porque se manifiestan como cuatro facetas de la creciente diferenciación entre los niveles «globalizado», «nacional» y «comunitario/sectorial» de la sociedad actual.

a) *Hay una creciente asimetría entre personas y organizaciones «dinámico-globales» y «estático-locales».*

El control jurídico y político de las segundas —a través del Estado nacional— está mucho más perfeccionado que el de las primeras; curiosamente a la par que se tiende a universalizar la idea de la libertad asistimos a una particularización/ privatización de los poderes globales. El fenómeno se ha hecho cada vez más visible a partir de los años 70. Los actores sociales dinámicos, esto es, empresas y organizaciones que poseen los medios y el adiestramiento adecuados para aprovechar mejor las oportunidades de la densa red comunicacional y financiera que envuelve el planeta han alterado fuertemente a su favor el equilibrio del poder negociador cuando tratan con grupos más bien estáticos y localizados, como lo son las burocracias estatales, y la mayoría de los asalariados y consumidores, especialmente en los países en desarrollo. El nivel educativo, la acumulación de ciencia y técnica y la abundancia de «analistas simbólicos» son en nuestros días los factores decisivos no sólo para el éxito de una economía, sino también para la eficacia del sistema político.¹⁰ En todos esos rubros Latinoamérica todavía presenta grandes carencias. Y lo más preocupante es el hecho de que actualmente las minorías competitivas a nivel global están en condiciones de progresar desconectándose de los

19-28; NUSCHELER, F. 1996: *Lern- und Arbeitsbuch Entwicklungspolitik*, 4. ed. actualizada, Bonn; O'DONNELL, G. 1995: «Do Economists know best?», en *Journal of Democracy*, vol. 6, N° 1, pp. 23-28; SCHMITTER, P.C. 1994: «Dangers and Dilemmas of Democracy», en *Journal of Democracy*, vol. 5, N° 2, pp. 57-74; SCHMITTER, P.C. 1995: «More Liberal, Preliberal or Postliberal?», en *Journal of Democracy*, vol. 6, N° 1, pp. 15-22; TETZLAFF, R. 1991: «Demokratie in der 3. Welt: zwischen normativer Zustimmung und praktischen Realisierungsproblemen», en *Jahrbuch 3. Welt 1992*, Munich, pp. 33-48; TOURAINE, A. 1995: *¿Qué es la democracia?*,

Bs. As.; ZEA, L. 1995: «Fin de siglo y el fantasma de los marginados», en C. Jalif de Bertranou [Compil.] «Anverso y reverso de América Latina», U. Nac. de Cuyo, Mendoza, pp. 211-217.

¹⁰ Para esta problemática —encarada con un optimismo más explicable desde el “centro” mundial en que se mueve el autor que desde la periferia— es interesante R. Reich: *El trabajo de las naciones*, Bs. As., 1993. Con un enfoque bastante parecido al del presente trabajo también se concentran en la faceta económica de la cuestión G. Epstein, J. Crotty y P. Kelly: «Winners and Losers in the Global Economic Game», en *Current History*, N° 604, nov. 1996, pp.377-381.

problemas e intereses de muchos de sus compatriotas. ¿Cómo negociar? y ¿cómo competir? se han convertido en preguntas de difícil respuesta para las clases bajas y buena parte de las medias en nuestra América. El fácil optimismo del individualismo liberal tampoco posee una receta convincente.

b) *Las tensiones entre los sectores «duro» y «blando» de la cultura.*

Por más que Naisbitt y Aburdene las den retóricamente por resueltas, siguen en pie. Algunos de los elementos de la llamada «cultura Mc-World» son compatibles con las tradiciones comunitarias, pero muchos otros resultan altamente conflictivos, en particular los que se relacionan estrechamente con la tendencia anterior. Con unilateral dureza toda una oleada de mensajes proclama como valores supremos la riqueza, el poder, el individuo y el mercado, mientras son ridiculizadas demandas «blandas» como la identidad, el arraigo, la solidaridad, la comunidad. Es cierto que en las sociedades latinoamericanas esta tensión no ha alcanzado la intensidad, ni ha producido las reacciones extremas que se han visto en el mundo islámico; pero bajo otras formas se encuentra presente, por ejemplo en las dificultades de comunicación que existen entre nuestras élites políticas y las poblaciones indígenas. También aquí hace falta un gran esfuerzo de armonización, porque no puede haber diálogo democrático real sin un consenso básico que incluya en su seno el reconocimiento de la diversidad de las demandas y la imposibilidad de fundar una sociedad en una cultura unilateralmente «dura» o «blanda».¹¹

c) *El conflicto entre la posición ecologista «radical» y el dogma del crecimiento económico como valor supremo.*

En su variante más intransigente, el ecologismo demanda un mundo limpio como objetivo superior, aun al costo de una drástica reducción del crecimiento

de las economías de hecho contaminantes, que son la base de nuestra civilización contemporánea. Como compromiso ha surgido la loable fórmula del «desarrollo sustentable», pero su traducción en políticas reales de alcance masivo aún no se ha dado. Los intereses de Latinoamérica también se encuentran desgarrados por ese choque de demandas, porque han surgido voces en el Norte rico que reclaman a los países en desarrollo que no imiten su modelo. En el fondo se trata del debate sobre quién y cómo se pagarán los costos de una industrialización «sustentable», no hostil a la preservación del medio ambiente. En cierto sentido, ésta también es una forma específica del conflicto entre la cultura blanda y la dura. Pero en el plano inmediato, la demanda ecologista radical choca frontalmente con las aspiraciones económicas legítimas de los sectores sociales postergados, lo que plantea un nuevo problema a las frágiles democracias del continente.¹²

d) *La distribución de la riqueza se ha tornado regresiva desde mediados de la década de los 70 aun en los países líderes de la economía mundial.*

Es cierto que parece existir una ligera tendencia hacia una disminución de la pobreza a nivel mundial —de un 32,7% de la población en 1985 a un 24,1% hacia el 2000— pero también resulta preocupante que mientras la reducción se proyecta como muy significativa para Asia, en América Latina prácticamente no habría progresos (de un 25,5 de la población en 1990 a un 24,9% en el 2000). Conviene recalcar que este cálculo se refiere más bien a la pobreza extrema; con otros criterios, la actual cifra latinoamericana «no es menor del 50 %». Pero donde el fenómeno de la regresión se hace realmente visible es en otras estadísticas: entre los años

¹¹ Esta clase tensiones juega un rol importante en el enfoque de TOURAINE 1995 (pp. 248-249 y 278).

¹² Ver HOBSBAWM 1995, pp. 561-562.

60 y 90 la relación entre el PB per cápita de los países desarrollados y los subdesarrollados empeoró de 15:1 a 22:1; usando el criterio de la población, la proporción entre el 20 % más rico y el 20 % más pobre pasó de 30:1 a 61:1. En términos más precisos esto implica que mientras 1100 millones de personas poseen el 82% del PB mundial, el 94% de los créditos comerciales y el 80% del ahorro interno y las inversiones externas, otros 1100 millones tienen el 1,4% del PB mundial, el 0,2% del crédito, el 1% del ahorro y el 1,3% de las inversiones.¹³ Una democracia vigorosa necesita una ciudadanía capaz de tomar decisiones saturadas de buena información, capaz de orientarse según consecuencias a largo plazo, libre de carencias extremas y de la angustia que esas carencias ocasionan. ¿Podría alguien sostener que ese quinto más pobre de la población mundial forma parte de esa ciudadanía?¹⁴

2. La tesis del necesario liderazgo norteamericano plantea más dudas y problemas que respuestas y soluciones

No hay ninguna necesidad sistémica obvia de tal liderazgo y tampoco se puede decir que exista una demanda de la población —sea mundial o latinoamericana— en tal sentido. Se trata simplemente de una tesis que cuenta con el apoyo de ciertas élites y sectores del espectro ideológico, preferentemente de la variante liberal-conservadora. El concepto mismo es hoy sumamente impreciso. Cuando se vivía en el marco histórico de las guerras mundiales tenía un significado relativamente claro: sin la intervención de Estados Unidos corrían entonces serio riesgo tanto el equilibrio mundial de poder, como la integridad de los sis-

temas democráticos en regiones decisivas. Pero desde 1989-91 ha cambiado el escenario. Ausente el tradicional efecto federador que produce la amenaza de una gran potencia agresiva, el concepto de liderazgo se vuelve nebuloso —y más aún, sospechoso— justamente desde la perspectiva democrática para cuya supuesta defensa se lo sigue invocando. Actualmente ningún Estado posee la plenitud de requisitos que lo haría apto para ser «el» líder democrático mundial. Y un «concierto» de unas pocas grandes «democracias industrializadas» tampoco bastaría para garantizar los derechos de la mayoría de la humanidad. La fórmula del poder dividido, controlado y compartido es la que se ha utilizado a nivel nacional en la construcción de los Estados democráticos. No existe razón alguna para suponer que a nivel internacional dicha fórmula deba ser suplantada por un liderazgo unilateral u oligárquico. En el orden interno, las sociedades democráticas exitosas derivan su vigor de la existencia de una extensa clase media, así como de niveles aceptables de vida y posibilidades ciertas de ascenso para los estratos bajos. Una «sociedad global» de naciones que no presente similares rasgos estructurales difícilmente será pacífica y estable y de ninguna manera merecerá el tan meneado adjetivo de «democrática».¹⁵

3. Si se utiliza el término «democracia» de manera más precisa y diferenciada de lo que es habitual en los autores optimistas, la tendencia macrohistórica relacionada con el mismo se vuelve más compleja y ambigua

Dado su prestigio internacional —en constante crecimiento desde 1945— la

¹³ Para los datos mencionados, véanse NUSCHELER 1996, Caps. IV y V, así como el *Informe Argentino sobre el Desarrollo Humano 1995*, PNUD-Argentina, p.40.

¹⁴ Con variados matices y acentos, pero muchas coincidencias básicas, este conflicto aparece en

HOBSBAWM 1995, ZEA 1995, O'DONNELL 1995, TOURAINE 1995, CHOMSKY 1996 y NUSCHELER 1996.

¹⁵ La crítica más ácida a la tesis del liderazgo se encuentra en CHOMSKY 1996, especialmente pp. 229-242.

palabra democracia es utilizada en nuestros días por casi todos los regímenes de la tierra para designarse a sí mismos. Pero la diversidad de las realidades políticas y sociales no por eso ha sido cancelada. A los efectos analíticos parece conveniente diferenciar cuatro maneras de concebir la democracia: la escenográfica, la unidimensional, la multidimensional, estando estas tres referidas a la estructuración interna de los Estados; finalmente habría que agregar la democracia incorporada al ámbito internacional.

La variante *escenográfica* o «*democracia de fachada*»¹⁶ implica la existencia aparente de elecciones, constituciones con derechos individuales y división de poderes, partidos políticos y demás rasgos conocidos, sin que todo ello produzca realmente la competitividad y limitación del poder político. Este permanece semioculto detrás del decorado con la plenitud de sus características autoritarias, sean de tipo unipersonal o colegiado. Desde los años 80 en adelante muchos países latinoamericanos han logrado salir de esta situación y en ese sentido ha habido un avance innegable. Por otro lado, aún hoy persisten algunas situaciones en la región que tienen características híbridas: el poder autoritario ha cedido hasta el punto de permitir el funcionamiento efectivo de algunas de las instituciones democráticas, pero retiene una especie de veto en otras áreas.

La *democracia unidimensional* puede darse por alcanzada con el abanico de las clásicas libertades políticas: en ella son reales los derechos de reunión y petición, ausente la censura de la prensa, inciertos y variables los resultados electorales, así como limitadas las atribuciones de la policía y los servicios de inteligencia.¹⁷ En los años noventa la gran mayoría de las naciones latinoamericanas ha logrado instalarse en este sistema, en el cual también pueden establecerse diferenciaciones de grado, sin que

ello altere demasiado el panorama general. Para una perspectiva liberal-conservadora la cuestión se termina aquí con entera satisfacción, ya que no habría otra democracia posible o deseable más que ésta.¹⁸

La *idea de democracia multidimensional* responde, en sus diversas manifestaciones, a las tradiciones ideológicas socialdemócrata, socialcristiana y populista. Sin negar los logros de la etapa política en sentido estricto, postula la incorporación de una gama de derechos que se refieren a otras dimensiones del quehacer humano —economía y sociedad, educación y cultura.¹⁹ La mayoría de las constituciones latinoamericanas y los acuerdos internacionales a los que nuestros países han adherido incluyen esos derechos, pero su presencia en el plano jurídico-formal ha tenido muy pobre traducción a la concreta vida de vastos sectores de la población del continente. Aquí resulta necesario recordar el potencial antidemocrático que encierran los conflictos mencionados en el primer punto. La crisis del Estado de bienestar y las políticas ortodoxas de ajuste, el crecimiento del desempleo, el decreciente poder negociador de los sindicatos y la desvinculación de las élites «globalizadas» de regiones y sectores sociales marginalizados han traído un estancamiento y aun retroceso de los niveles de realización que la idea de la democracia multidimensional ya había logrado en Latinoamérica.

Por último hay que considerar la aspiración hacia la *democratización de las relaciones internacionales*. Hemos dado

¹⁶ Aguda expresión usada por TETZLAFF 1991.

¹⁷ Esta variante se orienta según el «Pacto Internacional sobre los Derechos Civiles y Políticos» de la ONU (1966).

¹⁹ Tal concepción de la democracia tiene en cuenta el *Pacto Internacional sobre los Derechos Económicos, Sociales y Culturales* de la ONU (1966).

¹⁸ Esta posición se encuentra en NOVILLO CORVALÁN 1992.

pasos muy positivos en esa dirección, al comenzar a desmontar el andamiaje securitista-militarista que durante largo tiempo envenenó las relaciones entre los pueblos latinoamericanos. La creciente consolidación de asociaciones como el Mercosur también da motivos para el optimismo. Pero todo ello no puede hacer olvidar que en el contexto global aún subsisten importantes bloqueos. En el gran vecino del Norte no faltan sectores influyentes que desean verlo en el rol, no sólo de «policía mundial», sino también de juez en ese ámbito. Y hay quienes proponen para nuestras repúblicas el papel de seguidores acrílicos. La actual estructura de la ONU está lejos de satisfacer normas democráticas y hasta un analista bastante conservador no ha vacilado en referirse a la «comunidad internacional» como «un eufemismo», que se usa para «legitimar las acciones que reflejan los intereses de Estados Unidos y otras potencias occidentales».²⁰ Por otra parte, observando la zona de sutura que hay entre las estructuras económicas y políticas, es posible detectar «un doble proceso de de-democratización»: primero, a través de la monopolización de las relaciones políticas internacionales por parte de élites tecnoburocráticas «liberadas» de auténticos controles democráticos; y segundo, por el accionar de actores económicos privados pero globales, que se han emancipado del control de los Estados nacionales. Una de las propuestas para superar esta situación incluye la presencia de estructuras parlamentarias internacionales, capaces de complementar y supervisar las funciones de organismos como el Banco Mundial y el FMI.²¹

IV. Una reflexión sobre los posibles escenarios del siglo XXI

En definitiva, el panorama de la democracia latinoamericana a comienzos del siglo XXI, no parece merecer ni el entusiasmo ingenuo de quienes pintan

una edad de oro (al modo de Naisbitt u Aburdene) ni el pesimismo de quienes hablan del «fin de la democracia» (como Guehenno). Los autoritarismos militares y los totalitarismos colectivistas de viejo cuño —a la manera de 1917-85— no tienen muchas chances de resurgir. Pero me uno a la tendencia de los analistas preocupados en el diagnóstico del carácter inestable, no consolidado, que presenta la situación actual, la de una democracia estancada en lo meramente político, combinada con fenómenos regresivos en lo social. ¿Bastarán los ditirambos sobre la «libertad del individuo» para satisfacer las demandas de los sectores sociales marginados, cuando en nuestro continente hay países donde el 20% de la población obtiene el 67% de la renta nacional, mientras un 40% de la gente sólo recibe el 7%?

Uno de los escenarios posibles para el siglo XXI parte de la hipótesis de una acentuación de las presiones antidemocráticas y la ausencia de respuestas eficaces. Este sería un mundo con organizaciones «dinámico globales» cada vez más poderosas, pero irresponsables; con una gran dosis de demandas culturales «blandas» insatisfechas; con el choque frontal entre los adoradores del crecimiento económico acelerado y los ambientalistas; y finalmente, con una masa expansiva de marginados económicos. El «fantasma» de estos marginados²², com-

²⁰ HUNTINGTON 1993, p. 39.

²¹ Ver E.O. Czempel: *Weltpolitik im Umbruch*, Munich, 1992, pp.108-109.

²² Utilizo la expresión de ZEA 1995, pero señalo aquí el hecho de que las reacciones de los marginados encierran un potencial ambiguo: por un lado pueden contribuir a despertar las conciencias de otros, contribuyendo a una transformación positiva; por el otro, pueden ser utilizadas por los manipuladores del tradicional miedo de los que tienen algo a los que nada poseen. La activación de los temores sociales ha ya tenido consecuencias autoritarias en nuestro pasado. Sobre esto puede verse una revisión comparativa en C. Buchrucker: *Las formas autoritarias del nacionalismo y el conservadurismo latinoamericanos*, en «Ciclos», N° 7, 1994, pp.189-213.

binado con el nuevo mito derechista de la «guerra mundial contra el narcotráfico», podrían convertirse en las principales fuerzas impulsoras de una «rebelión de las élites» (tecnocráticas y empresariales) contra la democracia²³. En todas partes, pero de manera más marcada en la periferia, el sistema político se cristalizaría en dos subsistemas de difícil coexistencia. Para el sector «integrado» de la población regiría la democracia unidimensional y un capitalismo del bienestar reformado; pero para los estratos sociales bajos no habría sino una escenografía democrática, cubriendo como velo bastante transparente el reinado efectivo de un neofascismo del mercado globalizado. Latinoamérica está entre las regiones del mundo que se encuentran especialmente expuestas a este poco seductor escenario, ya que tiene una tradición autoritaria reciente, proclive a las «soluciones tecnocráticas no legitimadas democráticamente». El capitalismo como sistema económico puede desarrollarse sin democracia y ya existen algunos experimentos actuales que prefiguran ciertos rasgos del posible neofascismo de mercado (Indonesia, Singapur, China, Arabia Saudita).²⁴

El otro escenario imaginable parte de la implementación exitosa de reformas capaces de atenuar las presiones potencialmente antidemocráticas. Recién a través de tales reformas la generalización histórica decisiva en esta coyuntura —la «regularidad de Lipset y Rowen»— podría desplegar todas sus inmensas posibilidades. De esto se derivaría no sólo la consolidación definitiva de la democracia política en el nivel del Estado nacional, sino también la superación del peligro de una sociedad cada vez más dualizada y un impulso sostenido hacia la democratización de las dimensiones económica e internacional de la vida. No es éste —como creen algunos— un problema primordialmente de recursos materiales. Éstos existen: se ha calculado que un aumento del 2% del impuesto a los ingre-

sos del 20 % más próspero de la población latinoamericana (equivalente al 0,7% del PB de la región) podría sacar de la pobreza extrema a cerca de un cuarto de los habitantes de esta parte del mundo.²⁵ Lo realmente preocupante es que por el momento no se ven delineadas con claridad políticas capaces de movilizar los recursos en el sentido indicado. ¿Habrán tenido razón los escépticos que anunciaban un continuo desmontaje de la red de seguridad social apenas las élites capitalistas hubiesen perdido el miedo de que los más desfavorecidos se inclinaban por una opción socialista? La nueva mercadología y una prédica que ha contribuido al excesivo debilitamiento del Estado no ofrecen un clima muy alentador en este sentido. Sin embargo, hay mucha evidencia acumulada que permite sostener que *la lucha contra la pobreza* debería convertirse en la columna vertebral de nuestra vida pública y el criterio principal para la evaluación de cualquier gestión de gobierno. Esa lucha no podrá ser conducida por burocracias soberbias ni tendrá chance alguna con las viejas banderas de la revolución proletaria. Si alguna enseñanza se desprende de la historia contemporánea, es que sólo un reformismo paciente y tenaz, apoyado en coaliciones pluriclasistas y realizado en el marco de las libertades políticas vigentes ofrece un camino a la esperanza.

²³ Creo muy adecuada la fórmula de LASCH 1996, entre otras cosas porque mientras buena parte de los intelectuales de nuestros países ha sido educada desde los años 20 y 30 en el temor a la orteguiana «rebelión de las masas», las amenazas reales más graves contra la democracia surgieron en este siglo de rebeliones y contrarrevoluciones elitistas. Y desde Thatcher y Reagan, todos los signos apuntan a un incremento de ese peligro en las próximas décadas.

²⁴ En esta manera de ver las cosas coincido particularmente con las preocupaciones expresadas en SCHMITTER 1994, pp.6-69; O'DONNELL 1995 («muerte lenta» de la democracia y «autoritarismo apenas velado», p.27) y MANSILLA 1995 (el «modelo Singapur», p. 28).

²⁵ Ver NUSCHELER 1996, pp.133 y 146.

BIBLIOGRAFÍA

- Babst, Dean: Elective Governments - a Force for Peace, en *The Wisconsin Sociologist*, vol.3, N° 1.
- Chase-Dunn, C. Interstate System and Capitalist World Economy, en *International Studies Quarterly*, 25, 1981.
- Chomsky, 1996: *El nuevo orden mundial y el viejo*, Barcelona.
- Czempiel, E. O.: *Weltpolitik im Umbruch*, Munich, 1992.
- Deutsch, K. W. Possibilities and Patterns of Disintegration in Totalitarian Systems, en *Totalitarianism*, Cambridge-Mass, 1954.
- Fukuyama, F. 1995: The Primacy of Culture, en *Journal of Democracy*.
- Guehenno, J. M. 1995: *El fin de la democracia*, Barcelona.
- Hobsbawm, E. 1995: *Historia del siglo XX (1914-1991)*, Barcelona
- Huntington, S. 1993: The Clash of Civilizations?, en *Foreign Affairs*.
- Huntington, S. 1994: *La tercera ola. La democracia a finales del siglo XX*, Bs.As.
- Huntington, S. 1996: Desafíos entre el Islam y la Cultura Occidental, en *Archivos del Presente*.
- Kahn, H. y Wiener, A. J. 1969: *El año 2000*, Bs. As.
- Kant, Immanuel: *Sobre la Paz Perpetua*, 1795.
- Lipset, S.M.: *Political Man*, Baltimore, 1960 y Rowen 1995.
- Naisbitt, J. y Aburdene, P. 1990: *Megatendencias 2000: diez nuevos rumbos para los años 90*, Bogotá.
- Novillo Corvalán, S. 1992: El liberalismo, en Juárez Centeno (C.A.) y B. de Scandogliero (M.S.) [Compil.], *La ideología contemporánea*, Córdoba.
- O'Donnell, G. 1995: Do Economists know best?, en *Journal of Democracy*, vol.6, No.1
- Pincione, G. y T. S. Di Tella en Cornblit O. [Compil.] 1992: *Dilemas del conocimiento histórico-argumentaciones y controversias*, Bs. As.
- Rowen, H. S. 1995: The Tide Underneath the 'Third Wave', en *Journal of Democracy*.
- Schmitter, P. C. 1994: Dangers and Dilemmas of Democracy, en *Journal of Democracy*, vol.5
- Schmitter, P. C. 1995 : More Liberal, Preliberal or Postliberal?, en *Journal of Democracy*, vol.6
- Seeley, J. R. (1834-95), autor de *The Expansion of England*.
- Tetzlaff, R. 1991 : Demokratie in der 3. Welt: zwischen normativer Zustimmung und praktischen Realisierungsproblemen, en *Jahrbuch 3. Welt 1992*, Munich.
- Touraine, A. 1995: *¿Qué es la democracia?*, Bs. As.
- Wallerstein, I.: *Historical Capitalism*, Londres, 1983.
- Zea, L. 1995: Fin de siglo y el fantasma de los marginados, en C. Jalif de Bertranou [Compil.] *Anverso y reverso de América Latina*, U. Nac. de Cuyo, Mendoza.

RESUMEN

Los primeros trabajos importantes que incorporaron el tema de las tendencias macro-históricas al diagnóstico político y social de una época se remontan a las décadas del 60 y 70 (Kahn y Flechtheim). Con diversos grados de sistematización teórica esta idea también está presente en los estudios más recientes, que tratan de definir el sentido en que se mueven las presiones y oportunidades mundiales en los años 90 (Naisbitt, Fukuyama, Hun-

tington, Guehenno, Schmitter, Touraine, Hauchler y Nuscheler, entre otros). Como era de esperar, la interconexión de las tendencias que esbozan los autores citados plantea divergencias y polémicas. Este artículo se interesa por conectar el análisis comparativo y crítico de esos escenarios (de pretensión global) con los interrogantes referidos al arraigo, expansión y perfeccionamiento de la democracia en América Latina.

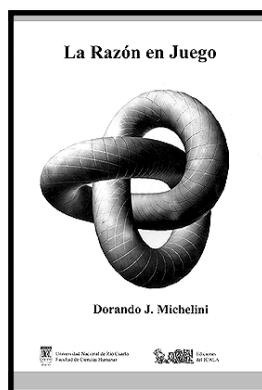
SUMMARY**Democracy in Latin America and macrohistorical trends of our time.**

The first important works that included the macrohistorical trends in the political and social diagnosis are dated as far as the 60's and 70's (Kahn and Flechtheim). This idea is also present, with diverse degrees of theoretical systematization, in recent studies, which try to define the direction of the world

pressures and opportunities in the 90's (Naisbitt, Fukuyama, Huntington, Guehenno, Schmitter, Touraine, Hauchler, and Nuscheler, among others). As expected, the interconnection of tendencies outlined by these authors, brings about divergences and polemics. The present article aims to connect the comparative and critical analysis of these scenarios (intended to be of global span) with the questions regarding settling, expansion, and improvement of democracy in Latin America.



**Comentarios
de Libros**



Dorando J. Michelini

La razón en juego

Río Cuarto, Argentina, Ediciones del ICALA, diciembre de 1998. 186 p.

ISBN: 950-99863-3-X

Kant comienza su célebre escrito sobre las *Ideas para una historia universal en clave cosmo-*

polita señalando que las manifestaciones fenoménicas de la libertad, es decir las acciones humanas, se presentan tan enmarañadas e irregulares que, al realizar un balance de las mismas en el decurso histórico, se diría “que todo ha sido urdido por una locura y una vanidad infantiles e incluso, con frecuencia, por una maldad y un afán destructivo asimismo pueriles”. Efectivamente, si traemos estas afirmaciones a nuestra época, con sólo echar un vistazo a la historia del último siglo nos percatamos de que abundan hechos trágicos y situaciones de injusticia irresueltas que nos llevan a descreer de las posibilidades de la humana razón. Sobran los motivos que justifican una severa crítica y denuncia de sus contradicciones.

Ante tan desesperanzada situación, *La razón en juego* asume el desafío de llevar adelante una reflexión filosófica a fondo, apostando a favor de la razón. El núcleo de esa reflexión consiste en “advertir que la razón está siempre ‘en juego’; y esto significa que, aun cuando se la cuestione y critique, ella está siempre necesariamente presupuesta como condición de posibilidad de cualquier afirmación, duda o crítica con sentido» (p. 11). Si la actividad racional permite, por una parte, identificar los resultados catastróficos de sus propias intervenciones en la historia y, por otra parte, anticipar las maneras de transformar situaciones de sometimiento y enajenación; entonces vale la pena el esfuerzo por dilucidar si es posible una fundamentación racional de la filosofía.

Dicho esfuerzo se inscribe en la línea de transformación de la filosofía, abier-

ta por la pragmática universal de Habermas y la pragmática trascendental de Apel, en busca de una superación del positivismo y de las concepciones científicas de la racionalidad, profundizando al mismo tiempo el diálogo con las diversas posiciones que conforman el horizonte de pensamiento contemporáneo. En este sentido afirma el autor que la “transformación de la filosofía significa recuperar los aportes de la reflexión filosófica tradicional, rearticulándolos con los nuevos condicionamientos históricos y con las exigencias conceptuales y metodológicas de los nuevos estándares científicos” (p. 17). Tarea que implica, siguiendo las propuestas de Apel y Habermas, cambiar el paradigma del sujeto trascendental monológico por la comunidad de argumentación como situación racional irrebasable del filosofar, explicitando y fundamentando un nuevo y ampliado concepto de razón.

El libro está organizado en seis capítulos de amena lectura, cuyos pasajes más interesantes son aquéllos en que al exponer argumentaciones contrapuestas, el autor “deja hablar” a distintos pensadores –v.gr. Heidegger, Gadamer, Apel, Habermas entre otros– explicitando sus distintos puntos de vista, para luego tomar posición.

Después de clarificar en el capítulo primero en qué consiste la transformación de la filosofía, Michelini se detiene, a lo largo del segundo capítulo, en el análisis de los problemas que surgen del monismo metodológico y de la tesis de la unidad de la ciencia; en la consideración de la hermenéutica ontológica heideggeriana a la que contrapone la tesis apeliiana del ‘olvido del logos’ y en la revisión del significado y alcance de la racionalidad hermenéutica de Gadamer.

Las críticas radicales a la razón inspiradas ya en el pensamiento genealógi-

co de Nietzsche, ya en la filosofía hermenéutica de Heidegger, se enderezan contra el logocentrismo de la cultura occidental, sospechando de su afán por el *orden* y la *regla*, por lo *universal y abstracto*, por lo *armónico y permanente*; es decir, del privilegio de la teoría sobre la praxis. Si dicho privilegio involucra, por una parte, al *logos* con el saber, por otra parte, lo compromete con la intolerancia y la dominación e incluso con el terror. En esta línea se inscribe la tesis heideggeriana del 'olvido del ser'.

Apel, por su parte, considera que Heidegger termina renunciando a toda pretensión de reflexión trascendental a favor de una investigación del ser histórico; pues la hermenéutica cambia –ilegítimamente– de paradigma al pasar de un análisis cuasi-trascendental del ser-ahí a una reflexión orientada a pensar la historia del ser. Así renuncia al *logos* y a su validez universal intersubjetiva. Es necesario, en esta perspectiva, rechazar la tesis de que el *logos* es un resultado epocal y contingente de la historia del ser porque ello suprimiría su propia pretensión de validez. El 'olvido del *logos*' habría favorecido una reflexión filosófica unilateral, restringida al análisis de la dependencia del comprender del estado de yecto.

Otro es el caso de Gadamer, cuya intención filosófica es mostrar que el nexo histórico debe entenderse como un nexo de sentido, que permite superar el horizonte vivencial del individuo. Entre sus aportes se destacan las críticas al objetivismo y al cientificismo modernos, la elaboración de conceptos hermenéuticos relevantes para el saber humano en general, y en particular para el conocimiento científico y filosófico, y la constitución histórico-ontológica del sentido y la validez del conocimiento, de modo que no habría una oposición irreductible entre razón y tradición. Habermas, no obstante destacar la importancia de estos planteos para la investigación en el terreno de las ciencias sociales, sostiene que Gadamer desconoce la fuerza trascendente de la reflexión, en virtud de la cual se puede cuestionar e incluso re-

chazar la pretensión de la tradición. El autor de *Verdad y método* habría absolutizado –según Habermas– la experiencia hermenéutica, corriendo el riesgo de desembocar en el irracionalismo y en la imposibilidad de ver que el lenguaje, además de ser una meta-institución social, es un ámbito donde se ejercen el poder social y la dominación. Dada la dependencia de la experiencia hermenéutica y de todo sentido simbólico de los contextos fácticos, Habermas exige una crítica de las ideologías. Considera, además, que el consenso contrafáctico requiere una autolimitación del esfuerzo hermenéutico, de modo que sea posible manifestar el potencial crítico de la razón –en cuanto principio de una comunicación no distorsionada– frente a la ontologización del lenguaje, a las distorsiones comunicativas fácticas, a la dogmatización del principio del legado histórico y a la hipostasiación de lo dado.

Al considerar los aporte y límites de la hermenéutica para la autocomprensión de la ciencia y la filosofía actuales, Apel retoma la tesis del 'olvido del *logos*' y sostiene que la problemática de la validez del conocimiento difícilmente pueda quedar superada por una filosofía que deriva su legitimación de una instancia que se coloca más allá de todo control científico. No sólo es relevante la cuestión de la constitución de sentido sino también la cuestión de la validez del *logos*. Para ello la comprensión hermenéutica debería disponer de un principio regulativo que actúe como criterio de cercioramiento de validez y progreso en el conocimiento.

El capítulo tercero está dedicado a explicitar "uno de los programas más ambiciosos de reflexión filosófica contemporánea": la pragmática trascendental de Apel. Señala Michelini que el aporte de Apel radica en haber superado la problemática lógica de la unidad de la conciencia del objeto y de la autoconciencia, al proponer la problemática lingüístico-hermenéutica de la unidad intersubjetiva de la interpretación, que apunta a la comprensión del sentido y al consenso de la verdad. Es decir, que para res-

ponder por las condiciones de posibilidad del conocimiento “es necesario haber resuelto previamente la cuestión de las condiciones que hacen posible el habla humana en cuanto acción comunicativa y la cuestión de las condiciones de validez de la argumentación” (p. 65).

Desde un punto de vista pragmático trascendental la hermenéutica filosófica conserva la herencia crítica de la Ilustración, renunciando al presupuesto de la superioridad del interpretandum (en el sentido hegeliano de autopenetración reflexiva del Espíritu) y a la primacía del juicio del intérprete, lo que equivale considerar al intérprete como capaz de verdad y crítica. Se cuestiona el enfoque presemiótico y el solipsismo metodológico. Este último no resiste la consideración de que toda referencia al mundo real presupone el juego lingüístico trascendental y que el pensamiento, la reflexión y la argumentación tienen lugar sólo en el marco de un *juego lingüístico* y en el marco de una *comunidad de comunicación*. Se trata de superar el modo de reflexionar monológicamente con pretensión de validez universal. Para ello se recurre a una reformulación crítica de la teoría de los juegos de lenguaje del segundo Wittgenstein, de la teoría de los actos de habla (Austin, Searle) y la reinterpretación de la *indefinite community of investigators* de Peirce. La superación del solipsismo se alcanza cuando se advierte reflexivamente que el pensamiento y el discurso filosóficos están anclados en reglas y normas trascendentales del juego lingüístico de la argumentación y el reconocimiento del carácter dialógico-intersubjetivo de la razón.

Por su lado Habermas construye la pragmática universal como una teoría de la sociedad, que lleva adelante una tarea a la vez crítica y emancipatoria articulada a partir de la racionalidad comunicativa.

En cuanto a la fundamentación última filosófica –tema del cuarto capítulo– Apel reconoce, al igual que Habermas, que la fuerza normativa del lenguaje radica en su función descriptiva tanto como en su función expresivo-apelativa.

La reflexión que caracteriza al lenguaje propiamente humano surge precisamente en virtud de esta doble estructura. “Desde un punto de vista histórico-filosófico –dice Michelini–, la reflexión pragmático-trascendental sobre el lenguaje y la comunicación busca dar una respuesta adecuada a las exigencias de cientificidad demandadas al saber filosófico. En este sentido la PT toma distancia tanto de quienes pretenden ‘superar’ la filosofía, pagando por ello el precio de su *reducción* a la ciencia o a la lógica de la ciencia, como de quienes pretenden seguir aferrándose a la ‘gran’ filosofía, *ignorando* o *desconociendo* las importantes modificaciones provocadas por el paradigma del método científico” (p. 87).

La fundamentación última filosófica consiste en la búsqueda y el hallazgo de un fundamento del conocimiento *intersubjetivamente válido*, que esté a salvo de toda duda, es decir que no pueda negarse sin *autocontradicción performativa* y demostrarse sin *petitio principii*. Apel considera que lo único que puede ser considerado como necesario es el hecho *apriórico de la argumentación*. Esto quiere decir que para quien argumenta en serio, la situación de argumentación es *racionalmente irrebalsable*. En toda argumentación están presupuestas la *comunidad real de comunicación* –aquella a la que pertenecemos y en la que nos socializamos– y la *comunidad ideal de comunicación* –contrafácticamente anticipada como condición de la posibilidad y validez del pensamiento y la acción. Entre ambas existe una contradicción dialéctica cuya resolución debe ser comprendida como un postulado moral de “realización histórica de la comunidad de comunicación ideal en la real”, es decir, como exigencia de eliminar las asimetrías de la comunicación interpersonal.

El capítulo quinto está dedicado al examen de las objeciones, críticas y propuestas de complementación en relación con la posibilidad y necesidad de una *fundamentación última filosófica*. Críticas como las de Hans Albert y Hemann Lübke se recuestan sobre la consideración weberiana acerca de que

la ciencia sólo puede ser asegurada si se eliminan de su ámbito los juicios de valor, puesto que estos pertenecen al ámbito privado de las creencias. De este modo la razón práctica queda reducida a mera instrumentalidad, lo cual resulta particularmente peligroso cuando se trata del discurso político, ya que éste queda vaciado de todo contenido moral para la evaluación de sus metas.

Son consideradas, también las objeciones procedentes del historicismo, del contextualismo y de diversos enfoques posmodernos. Sin embargo sus elaboraciones resultan insuficientes: en el caso del historicismo, porque al radicalizar unilateralmente la historicidad caería en un relativismo que afecta las pretensiones de validez intersubjetiva y universal del propio juego de lenguaje; en el caso del contextualismo y de diversas formas de posmodernismo la validez queda circunscripta a determinado juego de lenguaje o a las prácticas de una comunidad histórica con lo cual la validez de las normas se confunde y/o queda equiparada con la cuestión de su génesis.

La fundamentación última es necesaria –sostiene Michelini haciéndose eco del planteo apeliano– porque para la resolución de conflictos actuales no basta el punto de vista técnico ni el mero acuerdo estratégico. Sólo si se dispone de un criterio válido que apunta a la consideración de los intereses de todos los afectados posibles, es dable utilizar el calificativo *ético*. No obstante reconoce que “los consensos que se alcancen en la realidad serán, por cierto, siempre parciales y no significarán nunca el establecimiento o la restauración de una armonía total en las relaciones sociales; el telos de la búsqueda de consenso puede significar el lugar de realización de encuentros y coincidencias pero, también, simplemente, el respeto de disensos o el soporte de situaciones conflictivas dentro del marco de determinados límites éticos”(p. 100).

De las muchas diferencias que existen entre la pragmática trascendental de Apel y la pragmática universal de Habermas –y que son tematizadas por Mi-

chelini–, cabe destacar que mientras el primero acentúa explícitamente el carácter trascendental de las pretensiones de validez, el segundo se inclina progresivamente por una reflexión orientada a la historia. Por esta razón Apel critica duramente a Habermas, llegando a afirmar que abandona la teoría crítica y se autoexcluye de la ética del discurso.

Otras críticas son analizadas detenidamente por el autor, las cuales proceden de diferentes ámbitos teóricos donde resultan relevantes los nombres de Rorty, Vattimo, Derrida, Foucault, Lyotard. En un balance final de las mismas se tiene en cuenta, por una lado, que tanto el análisis de la pre-estructura del comprender, como la crítica del *logos* de la modernidad y la objeción de logocentrismo, constituyen puntos de vista relevantes para un replanteo de los alcances y límites de la razón. Asimismo las interpretaciones que acentúan la historicidad absoluta de la razón o la consideran indisolublemente articulada con la ideología, el poder y la dominación, como las que enfatizan las contradictorias y no pocas veces trágicas intervenciones de la razón en la historia, merecen ser cuidadosamente examinadas. Pero por otro lado se reconoce que la tarea filosófica actual no puede consistir en un abandono de la razón o en un giro hacia el irracionalismo, sino en un esfuerzo reflexivo por hallar una teoría de la racionalidad más amplia y diferenciada capaz de afrontar los problemas humanos sin renunciar a sí misma ni desfallecer ante las nuevas exigencias del dramático panorama que ofrecen sus trágicas concreciones. Las pretensiones de validez propias de los diversos juegos lingüísticos, la pluralidad de los estilos de vida, la heterogeneidad cultural y el contextualismo histórico son elementos que deben ser tenidos en cuenta por una reflexión filosófica atenta a la historicidad del ser. Así –ejemplifica Michelini llevando su esfuerzo de dilucidación teórica al terreno de la propia experiencia histórica– los argentinos podemos preguntarnos ¿cuál es el porvenir de la razón después de experiencias tales como la guerrilla, el

terrorismo de Estado, la exclusión social o la conmoción moral provocada por una profunda corrupción de los actores e instituciones sociales? ¿qué significa ser racional en medio de estructuras de exclusión social, de violencia y de miseria? ¿es posible tomar el camino de la búsqueda de consenso sobre normas que puedan ser reconocidas por todos como legítimas, o al menos, mantener un *diálogo racional* entre tantos problemas, tantas divisiones y tanto conflicto? Y si el camino de la racionalidad está agotado, ¿qué recurso, qué instancia, qué opción nos queda para legitimar una convivencia no sólo pacífica y solidaria sino también justa? (p. 141-142)

La transformación de la filosofía se orienta, entonces, según Michelini en el sentido de una superación asuntiva de la tradición científica e histórico-filosófica, mediante una reflexión que no renuncie ni a la contextualidad e historicidad ni a la estrictez conceptual y el rigor metodológico; pero que tampoco se confunda unilateralmente con uno de ellos. Tal empresa pone al descubierto que la razón está inevitablemente siempre 'en juego' y que toda crítica a la razón sólo puede llevarse a cabo a través de una crítica *de* la razón, es decir a través de una autocrítica.

En este sentido, los aportes de la PT para una teoría ampliada de la racionalidad, que se recuperan en el último capítulo del libro, son: –el haber destacado la relevancia del *logos* en general, mostrando su lugar insustituible en el discurso filosófico; –el haber elaborado con precisión el concepto de *racionalidad procedimental*, que se pone de manifiesto en determinadas pretensiones de validez y características propias de un proceso más que de una capacidad; –la necesidad de alcanzar una amplia y precisa autodiferenciación interna de la razón; –el constituirse en un punto de vista racionalmente defendible para una crítica de la sociedad que conduzca a un mayor grado de libertad, justicia y solidaridad; –el abrir posibilidades en el ámbito de la percepción y tratamiento de conflictos, al punto que el abordaje

comunicativo y la solución dialógica constituyen temas de la agenda filosófica de nuestros días, a la par de otros tales como la articulación entre *logos* y lenguaje, entre razón y poder, entre racionalidad e historia.

“El *logos* humano, *qua* praxis argumentativa –concluye Michelini–, está efectivamente *ya siempre* 'en juego' en la reflexión filosófica como instancia de fundamentación y de crítica, y como posibilidad de la validez extracontextual de toda opinión, afirmación o duda con sentido sobre hechos y normas en el marco de una comunidad de comunicación signada por el lenguaje y la intersubjetividad” (p. 156).

La razón en juego finaliza con un diálogo entre el autor y Karl-Otto Apel en el que, bajo el título *Sobre Discurso y Responsabilidad*, se abordan problemas de la aplicación de una Ética del Discurso. A través del diálogo se desbrozan y reafirman, por un lado, puntos de vista teóricos en la línea de la PT. Por otro lado Michelini lleva el diálogo al terreno actual de la ética política, tomando problemáticas contextualizadas particularmente en las sociedades del Tercer Mundo. Surgen preguntas acerca de: cómo mediar las instancias normativas con una realidad social en la que no están realizadas las condiciones de posibilidad para una organización solidaria de la responsabilidad; cómo resolver los problemas de la erradicación del hambre y la miseria y principalmente los de la dependencia y la violencia estructural; en estas situaciones, cómo conectar lo estratégico con lo ético, cómo fundamentar y legitimar el poder, cómo profundizar los procesos de concientización y respeto mutuo propios de una democracia como auténtica forma de vida.

Estas preguntas que Michelini va formulando(se) a lo largo del diálogo dibujan, según creemos, el territorio de nuevas indagaciones que es necesario y urgente afrontar. Para lo cual es conveniente estar provistos de la *brújula* que muestra la dirección y el *mapa* donde se pueden ver todos los caminos posibles.

Adriana Arpini.



Raymond Williams
La política del modernismo.
Contra los nuevos conformistas

Compilación e introducción de PINKNEY.

Tony, Buenos Aires, Manantial, 1997, 254 p.

T. Pinkney relataba que R. Williams en una conferencia dada en 1986 sobre “*El estado de la crítica*” señalaba la necesidad de realizar una verdadera “*discriminación de los modernismos*”. La pertinencia de esta tarea es evidente. La utilización, en muchos casos confusa, del término, por parte de quienes desplegaron el ya remanido debate modernidad-posmodernidad, ha hecho menester una consideración concienzuda del modernismo, más allá de la asepsia de las definiciones del citado movimiento promovidas por los estudios de crítica formal, como de las tematizaciones que del mismo realizan discursos devenidos en disciplinas limítrofes, en algunos casos, de dudosa eficacia¹. En la línea de la señalada discriminación trabajaba el crítico británico cuando lo sorprendió la muerte en 1987. Durante este tiempo había escrito dos artículos, los que formarían parte de un libro que planeaba publicar, y del cual poseemos un índice provisorio que el propio Williams redactara. De allí partió Pinkney para organizar los artículos del crítico que formarían parte del libro que se editara en Londres con el posible nombre previsto por Williams **The Politics of Modernism**, cuya traducción ahora reseñamos.

Es muy reconocido el valor de la obra crítica de Williams respecto del intento de historizar el modernismo. De hecho es ésta la explícita pretensión del análisis del crítico galés en los textos que conforman este libro de póstuma aparición. La clave de esta percepción se encuentra en el intento de superar la insuficiencia manifiesta, para Williams, que supone circunscribir el modernismo al campo de la lógica autónoma de la

literatura, mediante la restricción de este movimiento a la utilización de ciertos recursos literarios, o aún más, poéticos. Si así fuese dicha crítica dejaría de lado una cantidad de expresiones modernistas que no se reconocen en función de dichos recursos. La estrategia inversa sería ampliar el límite de tales expresiones indefinidamente hacia la pérdida de especificidad del fenómeno. Aún así cuando se pretende evitar aquella pérdida señalando diversos procedimientos y con esto diversos modos de comprender la relación de los mismos con el lenguaje modernista, se pretende adscribir una especificidad común más allá de tales diferencias, pero que sin embargo, de tan vasto despliegue, tarde o temprano, podrían ser rastreadas mucho más atrás del modernismo.

Otro camino, entonces, sería reconocer una serie de determinantes externas a la literatura como podrían ser, en el caso del modernismo, las revueltas de 1848 en París, tesis sostenida principalmente por György Lukacs y Jean-Paul Sartre. Estas tesis, sin embargo, juzgan a priori un determinado procedimiento quitándole todo valor experimental o emancipatorio, si lo hubiera, en función de la resolución de aquel extremo absoluto que determinó oportunamente su surgimiento. Se trata de una concepción

¹ Un ejemplo del modo como la representación del modernismo se disuelve en estos discursos es la lectura que algunos de los teóricos poscoloniales hacen del mismo, aunque refiriéndolo al modernismo hispanoamericano. Afirmaciones de este tenor: “*la sensibilidad modernista preparó el camino de los regímenes nacionalistas y populistas que surgirían en América Latina desde los años treinta del siglo XX*” (*Crítica de la razón latinoamericana*, p. 142), dan cuenta de la relevancia que la discriminación señalada por Williams posee, incluso para el análisis de las producciones modernistas latinoamericanas.

a todas luces determinista del arte. Por su parte versiones más matizadas como la de Roland Barthes dan cuenta de una mayor complejidad en la resolución interna de la crisis que determina aquel exterior y periodiza el interior con las claves de aquella resolución. Con lo cual el criterio es simplemente interno sólo que eventualmente es sacudido por su exterior.

A juicio de Williams el análisis no debe perder de vista el carácter problemático de las relaciones entre arte y sociedad. Problematicidad que se manifiesta históricamente al punto de suponer que la especificidad de las relaciones interior-exterior también es modificable. Por tanto los aportes de una teoría cultural fructífera en este caso no se encuentra en determinar una zona intermedia entre los polos en cuestión sino en comprender la dinámica histórica de sus relaciones en medio de las cuales se suscribe una señalada especificidad, pero ahora, traspasada por la historia.

No basta pues identificar relaciones significativas entre las artes y la estructura social cuando dichas relaciones aparecen deshistorizadas. En este caso terminamos subsumiendo las dinámicas de cambio interno a la naturaleza de las señaladas relaciones. Williams sostiene que en este contexto se insertan los primeros intentos serios de historizar el análisis cultural al par de dar cuenta de las prácticas específicas de la creación literaria. Se trata de lo que el crítico galés llaman "ruta de Vitebsk" (p. 204) señalando así la obra del círculo Bajtin, constituida en medio del formalismo y la teoría del reflejo supuesta en el modelo base-superestructura. Respecto de esta última el intento de Bajtin fue identificar las brechas que en aquella relación se manifestaban en las prácticas específicas del campo literario dando cuenta así de la condición social e histórica de tales prácticas.

Es significativo en este sentido el hecho por el cual Bajtin señala al formalismo como la consecuencia teórica del futurismo, en clara alusión a su operación deshistorizante, proyectada luego en

el estructuralismo y posestructuralismo, cuyo supuesto será definido por el crítico como "contemporaneidad eterna" (p. 206). La historia de la teoría de la cultura irá construyéndose al ritmo del vaivén entre un incipiente florecimiento de versiones alternativas a la ortodoxia del análisis marxista como es el caso de Lukacs, Gramsci, Goldman, Brecht o Benjamin para luego recaer en un abrupto recrudescimiento del primer formalismo cuyo fetiche era ahora la categoría de texto, pretendiendo que en ella se hacía justicia a la especificidad formal de la escritura cuando se negaba la posible inherencia de algún factor externo a la misma. Lejos estaba de la afirmación de Bajtin por la cual la relación entre la disposición específica y la forma específica supone la intención y el contenido de afirmarse como práctica en el espacio señalado por aquella relación. De modo que ella misma debiera ser especificable. De allí que Williams insista en mostrar la operación deshistorizadora presente en estas semióticas transhistóricas del texto "lo que se excluía de esta obra reducida al rango de texto o de texto como dispositivo crítico era la agencia social e históricamente identificable de su elaboración: una agencia que tiene que incluir tanto el contenido como la intención, en grados relativos de determinación, aunque sólo es plenamente accesible en su agencia en sus especificidades internas (textuales) y sociales e históricas (formales en el sentido acabado)" (p. 212).

El camino señalado por Williams en el intento de saldar la insuficiencia explicitada será "la identificación de la matriz de cualquier formación" (p. 212). En tales formaciones sociales y estructurales se inserta la obra, cuya función es, por tanto, formalmente identificable, pero ahora sin desconocer la inherente historicidad de dicha función. Emprender una lectura crítica en este sentido supone, a juicio de Williams, el relevamiento de aquellas obras cuyo vínculo con determinada formación fuese evidente y que sin embargo hubiesen sido silenciadas por algún tipo de fetichización

textual reflejando así “lagunas claves dentro de una historia social real” (p. 213). El lenguaje, sin embargo, no deja de ser la clave de acceso de una teoría cultural que abreva en la distinción y esclarecimiento de tales relaciones entre formas y formaciones. Según Williams de lo que se trata, en última instancia, es del “firme descubrimiento de formaciones genuinas que son simultáneamente formas artísticas y ubicaciones sociales” (p. 215), las cuales señalan una posibilidad por parte del análisis de incorporar en él aquellos mecanismos de identificación, presentación, intenciones, en fin, relaciones socio-históricas, por dicha formación abierta, tanto en dirección de las obras como de la respuesta que socialmente aquella suscita.

Así emprende pues el teórico británico sus estudios sobre el modernismo centrándose en un corpus exclusivamente europeo y sobre todo inglés. Sus primeras afirmaciones pretenden constituir una respuesta al interrogante: ¿cuáles han sido los mecanismos de tradición selectiva que han operado en la fijación del significado del modernismo? Dicha significación es evidentemente la expresión de un tipo de uso de los términos moderno y modernismo que pretende adscribirse la especificidad de las obras comprendidas entre 1890 y 1940. Sin embargo resulta evidente la limitación de tal selección cuando se historiza la percepción de estas obras por cuanto serían los grandes novelistas, desde 1840 en adelante, los que habrían provisto de instrumentos discursivos adecuados para comprender la dimensión social de la gran ciudad industrial, escenario ineludible, de las obras modernistas. Dirá el galés: “sin Dickens, no hay Joyce” (p. 59). Para Williams, en cambio, la ideología del modernismo ha privilegiado aquella obra que pone en cuestión el ideal de representatividad pura del lenguaje acercándolo a las tesis del psicoanálisis naciente. Así es como habrá que problematizar la noción de autor propiciando un “texto autorreflexivo” que reacciona, de la mano de su pasión por la autonomía, contra las formas establecidas, el lastre

burgués de los juicios académicos y la popularidad. Estos elementos configuran aquella ideología abrevando en una particular comprensión del lenguaje y consiguientemente de la escritura. Resulta singularmente descriptivo al respecto citar algunos de los pasajes del prefacio de la obra **La señorita Julia** del dramaturgo August Strindberg que oportunamente han sido recuperados por Williams: “en cuanto al diálogo: más bien he roto con la tradición de no hacer de mis personajes unos catequistas que se sientan a hacer preguntas necias para suscitar una respuesta aguda. Evité la constitución matemáticamente simétrica del diálogo francés y dejé que las mentes funcionaran de manera irregular como sucede en la vida real” (p. 88). Paradójicamente estas declaraciones son parte de un virtual manifiesto naturalista por parte del dramaturgo. Paradójico por cuanto en la línea de tales afirmaciones, pero ahora deshistorizándolas, muchas veces aquellas lecturas esteticistas de fetichización del texto manifestaron la incompatibilidad del realismo y el naturalismo respecto de estas experiencias de renovación de la escritura y en ese caso del propio modernismo, determinando así un selecto canon modernista cuyos criterios son, a todas luces, insuficientes. Aquí el específico aporte de Strindberg radica en mostrar que tales experiencias en el interior de la escritura modernista no necesariamente han de terminar en la pérdida del carácter representativo del lenguaje. Todo lo contrario, en el comienzo de éstas se encuentra el intento de representar procesos sociales reales como bien ha visto Williams también en Ibsen. Resulta manifiesto entonces el profundo hiatus entre la práctica modernista real y sus posteriores selecciones ideológicas sustentadas en los excesos teóricos de la crítica contemporánea.

Ya ocupándose de la vanguardia Williams sostiene, al referirse a las producciones artísticas comprendidas entre 1910 y fines de los treinta, que su mayor vínculo no fue una cuestión estrictamente de escritura sino de formaciones

que impugnaron las instituciones existentes, tanto artísticas como sociales. De todos modos podemos señalar ciertas tendencias que asocian la renovación vanguardista del lenguaje a la independencia de éste respecto del bagaje filosófico y religioso presente en las estructuras míticas de la poesía simbolista. No se dejaba la búsqueda de un "lenguaje literario" pero ahora dicha búsqueda se realizaba en la dimensión fonética de la palabra cuya impronta suponía la pérdida gradual de referencialidad del lenguaje incluso hasta la postulación de su prescindencia. Detrás de estas tesis se encuentra (desde el simbolismo, pasando por el formalismo y el futurismo, al surrealismo) el principio idealista de la conciencia pura como iluminación (recordemos la pretendidamente natural insuficiencia del lenguaje común por lo tanto también al decir de Williams: "la obvia y ominosa cuestión de la comunicación" (p. 99)), expresada, sin embargo, como "lenguaje literario".

Este discurso impregnó el carácter formalista de la obra literaria, en cuyo contexto la idea de lo moderno encarnaba al menos dos sentidos: por un lado la determinación de un tiempo histórico incluido en el cual se inserta un carácter de contingencia que supone una idea de futuro apropiada legítimamente por la vanguardia; por otro lado, se trataba de una apropiación disciplinaria del momento en cuyo interior su estatuto de obra dependía, en última instancia, de la concordancia presente de la conciencia y la práctica respecto del imperativo "selectivo" instaurado por aquella disciplina, determinando al fin el "ahora" de la obra. Esta última percepción suponía la proyección de los supuestos en juego como condición universal de la vida, reconocible sólo a través de la obra que responde a las amenazas modernas contra aquella condición. Se trata, ni más ni menos, de la gestación de un sustento reaccionario para un discurso que constituye, al decir de Williams: "no una vanguardia, sino una retaguardia" (p. 103).

El mismo doble filo que acabamos de señalar se expresa en el modo modernis-

ta de concebir al lenguaje: en un caso como elemento fundamental de todo proceso social de cambio; y en otro como óbice insalvable al surgimiento de una conciencia pura y verdadera. La historia también encuentra aquí un significado bipolar por cuanto el primer modo de comprender el lenguaje se hace cargo de las formaciones sociales específicas en el cual se expresa, mientras que el segundo, como vago escenario de la absoluta individualidad del acto inspirado de la creación artística.

Hemos dado aquí nuevamente con el que es nuestro hilo conductor, vale decir, la particular percepción modernista de lo moderno como tiempo histórico, así como también (en este juego que superpone las fuentes y sus análisis, porque en ambas lo que se juega es el lenguaje como instrumento de comunicación) lo es la necesidad de historizar las categorías de análisis del modernismo.

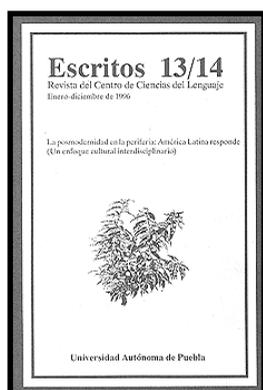
Aun cuando Williams haya señalado el insoslayable vínculo entre los nombres "convencionalmente modernistas" y sus predecesores, es incuestionable la existencia de rupturas al final del siglo XIX que desde el arte se expresan como rupturas a la vez formales y políticas que, sin embargo, y a su juicio, debemos entender en el escenario de los cambios producidos en el campo de los medios de producción cultural operados alrededor del desarrollo de las grandes metrópolis, como respuesta conciente a los nuevos objetos de culto, así posicionados de la mano del desarrollo económico de la burguesía.

Esto explicaría por cierto el ropaje cosmopolita y antiburgués del modernismo donde la radical ajenidad respecto de los tópicos señalados como burgueses habría contribuido a la constitución de un espacio propicio para el desarrollo de la "tesis del status no natural del lenguaje". Pero además de ajenidad debemos reconocer la conflictiva heterogeneidad de la expresión política de los modernistas. Así, sus cultores oscilarán desde identificaciones con doctrinas revolucionarias a versiones aristocráticas del arte cercanas al

facismo. De todos modos tales contradicciones pretenderán ser subsumidas por su virtual canonización académica vaciando al modernismo de sentido político al par de deshistorizarlo a él e impugnando aquellas producciones que ocupaban un lugar problemático en la lógica esteticista de la propia canonización. En este sentido afirma Williams: “el modernismo queda confinado a esta campo altamente selectivo y negado a todo lo demás en un acto de pura ideología, cuya primera ironía inconciente es que, para en seco la historia. Al ser

el modernismo el punto terminal, todo lo ulterior se considera al margen de la evolución. Está después clavado en su sitio” (p. 53). En la aludida selección, la apropiación de lo poco de histórico que a la producción modernista le cupo fue entonces el flagrante lastre de su caracterización (a nadie le escapa que el término “modernismo” posee una referencia histórica inmediata) cuya encubridora percepción de lo histórico incluye la renuncia a su inherente dinamismo en ambas dimensiones: de su pasado y su futuro.

Marcos Olalla.



¿Posmodernidad o modernidad? A propósito del número de *ESCRITOS consagrado al tema**

“Julietta.- ¿Quieres partir ya... Aún no ha despuntado el día... Era el ruiseñor, y no la alondra, lo que hirió el fondo temeroso de tu oído... Todas las noches trina en aquel granado. ¡Créeme, amor mío, era el ruiseñor!(.....) Aquella claridad lejana no es la luz del día, lo sé, lo sé yo... Es algún meteoro que exhala el sol, para que te sirva de porta antorcha y te alumbre esta noche en tu camino a Mantua... ¡Quédate, por tanto, aún!... No tienes necesidad de marcharte

Romeo.-(...) ¡Si así lo quieres estoy contento! Diré que aquél esplendor grisáceo no es el semblante de la aurora, sino el pálido reflejo de la frente de Cintia, y que no son tampoco de la alondra esas notas vibrantes que rasgan la bóveda celeste tan alto por encima de nuestras cabezas. ¡Mi deseo de quedarme vence a mi voluntad de partir!... ¡Ven, muerte, y sé bienvenida! Julietta así lo quiere. Pero, ¿qué te pasa, alma mía? ¡Charlemos: aún no es de día!”

Shakespeare: **Romeo y Julieta**,
Acto III, Escena V.

La revista *ESCRITOS*, órgano del Centro de Investigaciones de Ciencias del Lenguaje de la Universidad Autónoma de Puebla, publica en su número doble 13-14 una colección de artículos editados por Emil Volek bajo el título: *La posmodernidad desde la periferia. América latina responde*¹. Los artículos están

¹ *ESCRITOS*. Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje. Universidad Autónoma de Puebla. Números 13-14, enero-diciembre de 1996. Número doble dedicado a “La posmodernidad desde la periferia”. Editor invitado: Emil Volek. Puebla 1998, 347 páginas.

² Emil Volek: “Introducción. ¿Quién teme a la modernidad?, pp. 7-19.

precedidos de una introducción² en la que el propio Emil Volek, profesor de la Universidad del Estado de Arizona, plantea una serie de preguntas que enmarcan los trabajos que le siguen. Estimando que era importante que América Latina aportara su contribución a un debate del que se había mantenido apartada aunque se tratara de un debate internacional que concernía a todo el mundo, el profesor Volek tuvo la idea de invitar a intelectuales y escritores del continente a escribir sobre el tema dándose luego a la tarea de reunir sus trabajos. Sin su paciente labor y sin el apoyo prestado por el Centro de Ciencias del Lenguaje de la Universidad Autónoma de Puebla, esta reflexión latinoamericana no hubiera visto la luz.

Ya la iniciativa tomada por un profesor de una universidad del Estado de Arizona —esto es, desde fuera de la “periferia”— de invitar a intelectuales y escritores latinoamericanos a reflexionar sobre el tema de la posmodernidad, de recoger sus trabajos y de publicarlos, me parece una iniciativa interesante y generosa. Es cierto que la respuesta dada por investigadores y escritores de tan diversos países de América Latina a esa invitación es también, por la rica variedad de enfoques y aspectos tratados, con todo lo que esto puede significar de interés para un posible lector, una respuesta generosa que no debe haber defraudado al editor. De hecho, aunque los autores se atienen en líneas generales a la problemática planteada, a veces la rebasan, llegando incluso a cuestionar —como lo hace Herra de Costa Rica— el cuestionamiento mismo cuando éste se dirige desde el centro a la periferia.

¡Cómo que no se piensa en América Latina! Trabajos como estos no sólo muestran a las claras qué ligera es la opinión según la cual el pensamiento latinoamericano no es más que una copia del pensamiento europeo, opinión injusta que suele estigmatizar por igual todo ensayo de reflexión intelectual en nuestro continente, sino que también podrían sugerir al lector desprejuiciado que en nuestras tierras brega con vigor por

abrirse paso un pensamiento situado en América Latina, implantado aquí pero abierto al mundo, a un lector, desde luego, que no se deje llevar por el prejuicio de que para pensar genuinamente debemos renunciar a todas las tradiciones que han confluído en nuestra América y encerrarnos en nosotros mismos. Esto no es ya posible. Ni deseable. Nadie elabora una cultura sin el contacto con otras culturas, sin recibir una materia a elaborar.

En lo que sigue, quisiera destacar algunos de los trabajos publicados en este número de la revista *ESCRITOS* y referirles mis reacciones de lector ante algunas de las tesis expuestas en ellos. Espero así despertar en los lectores su curiosidad por la lectura de este número.

En la Introducción el prof. Volek dice que con “posmodernidad” alude a una gran crisis de la humanidad preparada por una serie de hechos tales como, por ejemplo, las guerras mundiales de este siglo. Él piensa en la crisis provocada por la reciente globalización impulsada por la tecnología, por el capital internacional, por la redistribución del trabajo posindustrial; pero también en la conjunción de la “crisis del eurocentrismo” y la descolonización, con su concomitante crisis de valores y de misión en las antiguas metrópolis hegemónicas; posmodernidad que en América Latina se expresa en el “primer movimiento cultural originado en América”, pero que —según otra opinión— no sería sino un movimiento que en realidad tiene su cabeza en intelectuales franceses como Foucault, Lyotard, Baudrillard, Derrida y el Barthes posestructuralista³.

Los diferentes trabajos presentados siguen agregando colores a la pintura que la Introducción hace de la posmodernidad. Se insistirá, por ejemplo, en el extraordinario auge de los medios de comunicación y se pondrá mucho énfasis en la pérdida de identidad que éste provoca en los sujetos; pero pocos trabajos se plantearán y responderán a la cuestión previa de si algo así como la posmodernidad existe, y antes que nada,

³ Idem, p.10.

acerca de qué es eso de la posmodernidad. Sin embargo son éstas las cuestiones que primero se plantean frente a este tema y no es por casualidad que Emil Volek las plantee en su Introducción: la posmodernidad, ¿será una crisis pasajera o una crisis terminal?, ¿será la modernidad fracasada o una modernidad inconclusa?, ¿la putativa posmodernidad es moderna o posmoderna?, ¿es continuidad con lo moderno, más de lo mismo, o ruptura?, y si es ruptura, ¿en qué consiste la posmodernidad?, ¿será otra ola de ciega globalización homogeneizadora o una recolocación de las localidades?, ¿o no será acaso un reciente artículo de importación intelectual europea en América, en la del norte y en la nuestra?, en todo caso, ¿en qué nos concierne a nosotros latinoamericanos esta posmodernidad? Todas estas preguntas, creo, son especificaciones de dos cuestiones más generales: ¿qué es la posmodernidad? Y si algo así como lo que imaginamos que ella es, existe de alguna manera en el mundo y, particularmente, en América Latina. Refirámonos a los trabajos que ofrecen respuesta a estas cuestiones.

Es Jorge Larraín quien sugiere que sería una falacia concluir, del hecho de que se hable de un supuesto fenómeno, la existencia de ese fenómeno. El mismo autor advierte que no habría que confundir el “posmodernismo” como movimiento cultural en la arquitectura y en el arte, con “posmodernidad”⁴. En el primer caso se trataría de una moda cultural, expandida en ciertos círculos, en el segundo se estaría hablando de una época histórica. Y si se habla de época histórica, es porque todavía hay historia, cosa que el posmodernismo no aceptaría, pues para la sensibilidad posmodernista se habría llegado al fin de la historia. Abelardo Castillo, el novelista argentino que escribe el artículo sobre “El escritor latinoamericano en la posmodernidad”⁵, se rebela contra la idea que sostienen intelectuales europeos y norteamericanos, de que hemos llegado al fin de la historia, que vivimos el fin de las ideologías y el fin de las utopías, contra la idea de que las ideologías de libera-

ción y de emancipación no son más que un relato en el sentido de fábula, tal como lo sostendría Lyotard, y sugiere que también la posmodernidad de Lyotard es en el mismo sentido un relato, o incluso menos, un pequeño relato (“un relatito”), una fábula, pues a su juicio no es más que otra ideología, aunque sin la grandeza de los relatos heroicos de las emancipaciones sociales y, en el fondo, nada más que expresión de grupos de poder. Se pregunta entonces: ¿qué nos quieren decir?, ¿que se acabaron las utopías comunitarias, que se llegó al fin de las ideologías?, ¿que se llegó al fin de la historia? ¿pero de qué ideologías? De las ideologías de la emancipación y la libertad. ¿El fin de qué historia? De la historia socialista. ¿Qué nos están diciendo en suma? Dejemos las cosas como están, así están bien, tenemos el poder, tenemos nuestro auto y nuestra televisión, entramos en el Internet, ya nos peleamos bastante los unos a los otros para conseguir un lugar en la fiesta del milenio. ¿Pero... y los pobres del mundo? En estos tiempos de neoliberalismo excluyente de millones y millones de hombres, los poderosos no aceptan decir lo que piensan, pero en todo caso obran como si pensarán que “los pobres son una calamidad que habrá que soportar hasta que se extingan lentamente... el mundo estaría mejor... si los pobres desaparecieran bruscamente”. En estas condiciones, ¿qué otra función podría tener el escritor latinoamericano en estos tiempos sino el de imaginar nuevas utopías? “Un escritor —dice Abelardo Castillo— no es un señor que publica libros y firma contratos y aparece en la televisión. Es un hombre que establece su lugar en la utopía”.

El costarricense Rafael Angel Herra, autor del artículo “Crítica de la filosofía global, quinientos años después”⁶, me parece más radical todavía que Abelardo

⁴ Jorge Larraín: “Posmodernidad e identidad latinoamericana”, pp. 45-46.

⁵ Abelardo Castillo: “El escritor latinoamericano en la posmodernidad”, pp.125-138.

⁶ Rafael Herra: “Crítica de la filosofía global, quinientos años después”, pp. 289-299.

Castillo, pues pone en cuestión la posibilidad misma de plantear preguntas filosóficas desde fuera de la periferia y creo que de esta manera pone también en cuestión la iniciativa de Volek, quien desde fuera de América Latina plantea preguntas a latinoamericanos. Herra estima que la filosofía occidental ha sido desde siempre una filosofía globalizante y centripeta construida por Occidente —al igual que la ciencia moderna, las técnicas, las religiones y hasta el rock— con un fin pragmático: dominar. Por cierto, bajo tales presupuestos hasta una pregunta hecha por un filósofo desde Europa a uno de América Latina debe volverse sospechosa, pero qué digo, no sólo sospechosa sino hasta imposible, pues tal pregunta —preguntas como las de Volek, por ejemplo— no puede ser comprendida dentro de la propia cultura sin violencia. Es que, según Herra, esas culturas son tan distintas entre sí que son totalmente ajenas. No sólo las preguntas predeterminan las respuestas sino que además deben escucharse con oídos occidentales y ser respondidas con los recursos de la filosofía global. Creo que las culturas tienen que ser para Herra unidades cerradas, como mónadas sin puertas ni ventanas, sin ninguna posible comunicación entre ellas. Yo creo que esto no podría ser aceptado sin hacer violencia a nuestra experiencia histórica, que siempre nos habla de contactos de culturas, de difusión de ideas, de la existencia de la traducción. El hecho de que haya dificultades para entenderse, no significa que el entendimiento no sea posible. ¿Acaso el mundo latino no asimiló primero el pensamiento griego y después el pensamiento bíblico hebreo? ¿No fue esa la tarea asumida por los traductores? Por ejemplo, fue gracias a un importante trabajo de traducción que el budismo pasó desde la India a China y desde ésta al Japón. No se puede sino aplaudir la propuesta de una filosofía crítica formulada por Herra, sin embargo, cómo no recordar que propuestas como esa ya han sido puestas en práctica y no son novedad en América Latina, pues ¿qué hacen muchos por acá en

filosofía sino estar en permanente vigilia crítica? Por otra parte, aunque su planteo sea crítico, no basta con eso para que esté justificado. Herra ha construido la idea de una filosofía global gracias a muchas abstracciones y olvidos, en suma, gracias a una simplificación. Es por lo menos difícil de aceptar que en filosofía “racional” y “dominación” unidos (como el adjetivo al sustantivo) sea, como él dice, una tautología. En su artículo, sin el menor atisbo de argumentación, sin ninguna indicación acerca de qué domina, qué es lo dominado, ni qué debe entenderse por dominación el autor sostiene que desde el principio (es decir, que todo el pensamiento occidental desde Parménides a Aristóteles, desde Aristóteles a Leibniz, desde éste a Heidegger) el pensamiento fue siempre *zweckrational* (pragmático y teleológico en vista a la dominación). Habría sido interesante que el autor hubiera tratado de explicar a qué dominación aspira el *Poema* de Parménides. Desde luego, para tomar un caso preciso, Aristóteles escribe *La Política*, y esto podría avalar lo que Herra dice, pero sólo olvidando que Aristóteles escribió también una *Ética* y una *Filosofía primera*. Es inadmisibles que el preguntar filosófico se encaminaba y se concatenaba desde el origen de la interrogación en el asombro (el *thaumathein* griego), a una acción práctica de dominación.

Volviendo a la historia, si la posmodernidad es una época histórica, entonces debe haber un criterio para periodificar. Yo creo que aquí se ofrecen muchos criterios, que tendrán que ver en cada caso con una concepción de la historia. Si tuviera que señalar algún criterio último en este sentido entre los trabajos presentados, debería recordar de nuevo a Abelardo Castillo, quien de una manera, es verdad, poco argumentada arriesga esta idea: la nueva época de la humanidad, a la que algunos insisten en llamarle la posmodernidad, no es la informática y sus efectos, no es la globalización del mercado, sino el conjunto de catástrofes —no sólo la ecológica— que amenazan a todos! con poner fin a

la humanidad. Quizás se dirá que eso no es nada más que una intuición, pero es una intuición que une a todos los hombres frente a un mismo peligro y a una misma tarea. Vale la pena retener este pensamiento y meditarlo.

Otro aspecto que puede servir para definir un concepto de posmodernidad es el de la crisis de identidad. De este tema tratan los trabajos del uruguayo Fernando Ainsa⁷ y del chileno Jorge Larraín⁸. Este último, en su artículo "Posmodernismo e identidad latinoamericana", trabajo muy pensado, más razonado que intuitivo, somete a una crítica aguda la idea de un sujeto descentrado, fragmentado por el auge de los medios de comunicación, por la globalización que los posmodernistas esgrimen para hablar de posmodernidad. En su artículo encontramos hasta una historia breve del pensamiento del sujeto en la historia de la filosofía, pero que ignora el aporte del pensamiento fenomenológico europeo al tema.

La crisis de identidad en cuestión sobreviene por estallido de esa identidad en múltiples identidades en un proceso de globalización que, según Larraín, no sólo es de carácter económico, pues toca también lo político, lo ideológico y, de manera más importante aún, lo religioso y lo cultural. Yo creo que Larraín periodifica, puesto que habla de lo posmoderno, de la identidad y su devenir y así toca un aspecto central de lo humano, pero lo hace de una manera implícita, fragmentaria y a mi modo de ver no suficiente, pues si se debe periodificar teniendo en cuenta sólo la identidad, la pregunta es ¿por qué debe ser así? Y la respuesta, en mi opinión no puede obtenerse sino es pasando por la ontología. ¿Cómo sino decidir entre una normatividad procedimentalista o una sustancialista? No basta decir que se está pasando de una a la otra. Queremos saber por qué tenemos que pasar de una a la otra. No basta el *que*, es necesario también investigar el *por qué*. En efecto, no sólo basta saber que las cosas son así sino también por qué deben ser así. Por otra parte, la pregunta: "¿por qué debemos elegir el proce-

dimentalismo y no el sustancialismo?" es también una cuestión ética y no sería válido en el campo de la ética decir sin más que debemos actuar en un sentido y no de otra manera porque las cosas son así.

En su trabajo, uno de los más interesantes del número, Larraín sostiene la tesis de que existe una contradicción en el discurso posmodernista, el cual "por una parte acentúa el descubrimiento del otro y su derecho a hablar por sí mismo, pero, por otra parte, destaca el descentramiento del sujeto y la pérdida de su identidad"; más grave aún, pone el acento sobre la cultura como un modo específico de vida o de ser de un pueblo y defiende su derecho a expresarse, a manifestar una verdad que difiere de otras, pero, por otro lado, rechaza la idea de una identidad personal integrada y coherente a partir del rechazo de un sujeto autónomo y capaz de construir discursos..." Larraín argumenta contra la pretendida fragmentación que por sí sola produciría la globalización. Y también contra el prejuicio de que el sujeto está determinado por el discurso y que hay tantos sujetos como discursos. Pone así en cuestión un presupuesto básico del pensamiento posmodernista.

Aunque no hay una reflexión sobre la posmodernidad, en el artículo "Topologías"⁹ de los argentinos Daniel Altamiranda y Hernán Thomas, se esboza un gesto que, si no es posmodernista, es al menos antimodernista. Los autores declaran:

"Nosotros vemos desde el Sur. Y visto desde el Sur, el universo se ordena desde derecha a izquierda" A diferencia de los mexicanos, quienes "en realidad están viendo el mundo justo desde el otro lado y disponen de una potenciación hacia su derecha, el mundo mestizo que se preserva en ellos", y tienen a su izquierda a Europa, los argentinos, por el

⁷ Fernando Ainsa: "Los desafíos de la modernidad y la globalización: ¿identidad múltiple o identidad fragmentada?", pp. 21-43.

⁸ J. Larraín, art. cit., pp. 45-74

⁹ Daniel Altamiranda y Hernan Thomas: "Topologías", pp. 335-347.

contrario, tienen a su derecha a Europa, pero a su izquierda no hay nada más que un vacío, pues no hay mestizaje o, si lo hay, no es real, no tiene la fuerza que por ejemplo tiene en México y ese hueco es sustituido por la fantasía, por una idea de lo americano. Altamiranda y Thomas describen así, este y otros aspectos de la “geografía” imaginaria argentina. ¿Pero qué hacen en realidad?

Por cierto que no pretenden hacer geografía; pues no describen como geógrafos un país objetivo. No levantan mapas válidos para cualquier atlas, sino que describen la geografía vivida, vivida no por cualquiera, sino por gente “plantada en el Sur” y así describen y comparan. No sólo hablan de Sur y de Norte, de oriente y de occidente; también usan “izquierda y derecha”, que son categorías del cuerpo vivido que nos permiten situarnos en el espacio. Se trata, entonces, de una geografía situada, que recupera la vivencia del espacio, vivencia en la que se mezclan recuerdos, leyendas, historia, fantasías, hasta teorías. Los autores no indican el camino por el que llegan a estas observaciones, pero siento a éstas muy plausibles. Aunque en consonancia con el tono de moda los escuchamos hablar de “construcciones” y de “discursos que construyen”, en realidad están hablando de vivencias, que ellos describen con acierto. ¿Pero qué tiene que ver esto con lo moderno y lo posmoderno? Los autores no lo dicen ni tampoco se lo plantean; en todo caso su trabajo responde a una sensibilidad antimoderna y si hubiera que clasificarlo en alguna categoría, quizás fuera mejor inscribirlo en un movimiento antimoderno que en un movimiento posmoderno, al menos si por “moderno” hay que entender el paso de Ptolomeo a Copérnico y a Galileo, la famosa inversión copernicana que pone a la tierra fuera del centro del universo y la convierte desde entonces en un astro como cualquier otro dentro del universo —un universo que, por lo menos a la observación, no muestra ningún límite—, la descualificación de un espacio cualificado y la cuantificación de un espacio que se

vuelve homogéneo e indiferente (indiferente al hombre, a sus sentimientos, a sus creencias) y el proyecto de construcción de una imagen objetiva del mundo que desarraiga al hombre de su patria terrena. La tarea de construcción objetiva de una imagen del mundo ha sido proseguida por la ciencia moderna (en la geografía, en la astronomía, en la física -microfísica y astrofísica) y no hay buenas razones para pensar que esa construcción no seguirá por mucho tiempo. Quizás el proyecto moderno llegó al término de sus posibilidades, pero esto no nos asegura que haya concluido. Los medios de comunicación (TV, Internet, por ejemplo) se inscriben claramente en esa acción de desarraigo, de “délocalisation” propio de lo moderno. Y si observamos la multiplicación, el crecimiento vertiginoso de estos medios, no es imposible concluir que tenemos modernidad por mucho tiempo. ¿Por cuánto tiempo? No lo sabemos. Frente a estos poderosos movimientos de la época, ¿qué es un gesto como el de este trabajo de Altamiranda y Thomas? Es, por lo pronto, algo que va a contrapelo de lo moderno, porque es un trabajo intelectual que, en lugar de inscribirse en el proyecto científico de la construcción de una imagen objetiva del mundo, simplemente dice cómo sienten e imaginan el espacio del mundo ellos mismos y otros que, como ellos, están plantados con sus raíces en el Sur. Algo semejante podría hacerse —quizás ya se ha hecho— en México o en otras partes. Sin embargo, queda una duda.

Si es cierto que gestos antimodernos como estos parecen anunciar algo nuevo, no es menos cierto que una golondrina no hace primavera. Además, ¿qué nos asegura que hechos, actitudes, gestos como estos, anuncian una nueva época? ¿Qué nos prueba que esos gestos y actitudes con que aquí y allá algunos se oponen a la modernidad no son otra cosa, en realidad, que uno más de sus innumerables rostros, pero no el último? ¿Qué nos dice que son algo más que reacciones pasajeras, rebeliones efímeras frente a la constante de la modernidad?

El desencanto experimentado por muchos ante los valores de una época agotada y decadente, el deseo intenso de salir de salir de ella, puede llevar a interpretar como anuncio de una nueva aurora lo que quizás no es más que signo de una noche más profunda. A menudo el deseo empaña la lucidez. En *Romeo y Julieta*, la célebre tragedia de Shakespeare, los amantes saben del pe-

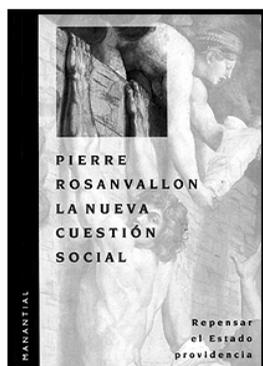
ligro mortal que corren si no se separan al despuntar el día. Y sin embargo, bajo el deseo intenso de seguir unidos y el temor de ver llegar el momento de la inevitable partida, no interpretan correctamente los signos del alba que se anuncia. Julieta:

“Era el ruiseñor, y no la alondra, lo que hirió el fondo temeroso de tu oído...”

Jesús Rodolfo Santander

Sociabilidad y solidaridad en la mira: la polémica entre Gorz y Rosanvallon.

(Comentario de *La nueva cuestión social* de Pierre Rosanvallon y *Misericordias del presente, riqueza de lo posible* de André Gorz).



En *La nueva cuestión social*¹, Pierre Rosanvallon analiza la crisis del Estado Providencia (Estado Benefactor), señalando especialmente el agotamiento de uno de sus recursos básicos: los mecanismos de compensación o indemnización. Se trata, en cambio, de hallar las vías de un nuevo **derecho a la inserción** ampliando o enriqueciendo la noción de derecho social, y a la vez de dotar al Estado de medios “personalizados” para el tratamiento de las situaciones particulares, de modo que se evite el manejo estandarizado (burocrático e ineficiente) de la vulnerabilidad.

Este adiós a la lógica indemnizatoria del contrato social moderno señala que en la actualidad, frente a los fenómenos de creciente exclusión y vulnerabilidad, ya no cabe reforzar instancias que incrementan cada vez más los gravámenes al trabajo y extienden la frontera del desempleo masivo, porque con ellas se



acaba creando -por el contrario- una espiral viciosa de “autodestrucción de la solidaridad”. De ahí que el autor prescriba acerca de la urgencia de un cambio “filosófico”: no son sólo los medios financieros y la gestión institucional, sino la concepción misma del derecho, la solidaridad y la cohesión social los que deben repensarse, en el marco de una nueva apertura epocal de la modernidad.

En su análisis, Rosanvallon percibe agudamente la creciente separación entre imperativos sociales y exigencias económicas, que ha implicado, a partir de los años 80, el crecimiento de una desocupación masiva y de larga duración; pero además, este fenómeno acaba en una polarización aún más radical, que dicotomiza <producción y redistribu-

¹ Cfr. Pierre Rosanvallon, *La nueva cuestión social. Repensar el Estado providencia*. Buenos Aires, Manantial, 1995.

ción>, <competitividad y solidaridad>, conciliando, en cambio, la desocupación con la modernización. En este marco, la certeza de que la situación de desempleo alto es de largo plazo, y el reconocimiento de la necesidad de introducir una red de protección social mínima, puede conducir a pensar en la disociación economía/solidaridad en términos positivos, y a la tentación de “asalarciar la exclusión”, como en la propuesta de André Gorz acerca del ingreso ciudadano.

Al separarse del orden asegurador, esta idea alude a un ingreso básico sin condición de empleo ni contrapartida, que cubra necesidades esenciales y abarque toda la vida de las personas (teniendo en cuenta que su implementación se acompañaría de la reducción de las prestaciones actuales por desempleo, asignaciones familiares, etc.). El fundamento de la propuesta sería el hecho de que la producción de la riqueza no está únicamente determinada por los aportes instantáneos en trabajo y capital de los agentes económicos, sino que también depende de una especie de fondo social heredado e indivisible; dicho fondo común no apropiable individualmente avalaría la idea de su reparto igualitario.

Por una parte, un cierto realismo de Rosanvallon le previene contra la imposibilidad financiera de costear semejante propuesta; pero además, para el francés implicaría una huída hacia delante, que conduce sólo a la autodestrucción de la solidaridad y la separación más marcada de los excluidos. Su alternativa, en cambio, es una lectura en paralelo con la que el siglo XIX concibió a la sociedad aseguradora: la paradójica idea de modernización con protección del tejido social, lo que en nuestro tiempo significa pasar a una sociedad de inserción, que reintegre los individuos a la esfera del trabajo.

Para Rosanvallon la **inserción por el trabajo** es aún la piedra angular de la

lucha contra la exclusión. La solidaridad no viene implicada sólo por la pertenencia a una comunidad; debe hacerse lugar al hecho de que la **utilidad recíproca** es lo que vincula a sus miembros. Invoca así un “derecho a la utilidad” (por encima del “derecho al ingreso”) como reivindicación de una sociabilidad no paternalista. Hay un gesto plenamente “iluminista” en Rosanvallon, puesto que aún en el marco de la creciente dispersión, su apuesta se mueve en una intransigencia alrededor los fundamentos de la idea de contrato social. En efecto, al autor le interesa definir un ejercicio de la solidaridad que implique una asistencia no degradante, un derecho y no un tutelaje. Parte de una idea de ciudadanía completa, contra las formas de paternalismo y “discapacitación” crecientes que atentan contra la asunción de la responsabilidad individual en relación con la sociedad.

De modo que su propuesta se mueve en la línea de fortalecimiento del “tercer sector”, para crear un espacio económico intermedio y contrarrestar las fuerzas dominantes que implican, por el contrario, plegar totalmente la sociedad sobre la lógica del mercado. En este marco, llama la atención acerca de políticas experimentales de inserción económica que se están ensayando en algunos países, entre las cuales cuentan incentivos para el ingreso al mercado de trabajo de los jóvenes; dispositivos de recalificación social y readaptación profesional de excluidos; programas de empleo de personas poco calificadas; sistemas de retorno al empleo de desocupados de larga data.

La lógica de estos programas se beneficia con el fortalecimiento de instituciones sociales autónomas que prestan servicios colectivos o sociales y remunerarían el trabajo de los desocupados, con la ayuda de subsidios. No obstante, se trata de permanecer siempre en

el sector de actividades no dirigidas al mercado para evitar los riesgos de sustitución perversa que entrañarían fórmulas como la extensión de los contratos empleo-solidaridad a empresas privadas (riesgo de que se despida a los asalariados corrientes para reemplazarlos por desocupados con cargas menores).

Su propuesta conduce de hecho a constituir un cuasi-sector económico, pero con la consigna de que se mantenga como un espacio de resocialización y reaprendizaje profesional. Ello daría lugar a una nueva economía de servicios, una pluralización del sistema de producción, con la transferencia de gastos públicos (aún así, el gasto deja de ejercerse en términos pasivo-indemnizatorios, y pasa a considerarse como gasto activo de prestación de servicios). El hecho de mantenerse en la esfera de lo económico o del empleo, sin atacar otras variables de exclusión o desintegración social (vinculares, familiares, etc.), se debe a que ese espacio es el único que puede abordar la acción pública. Coincide, además, con la percepción inmediata o el reclamo popular sobre la urgencia de creación de empleo; en este sentido, Rosanvallon retoma y tematiza la necesidad de volver sobre la cuestión del derecho al trabajo.

Esta peculiar articulación entre ayuda económica y participación social, combinaría empleo asalariado y actividad social, como se observa en algunas experiencias recientes. En el caso del RMI francés (ingreso mínimo de inserción), se va superando la universalidad abstracta del derecho, para pasar a una plasma-ción de la equidad que retoma la cuestión sobre la igualdad de oportunidades al descansar en el análisis de las trayectorias personales. En el caso del *workfare* norteamericano, se trata de ayuda con contraprestación de servicios (trabajos de utilidad social), pero que presenta una

fuerte contrafinalidad: por momentos cae más cerca de la empresa de moralización y socialización de los pobres, herencia de la tradición conservadora de tratamiento de la desigualdad. Sin caer en este reduccionismo, Rosanvallon hace hincapié en la redefinición de los derechos sociales, a partir de este desplazamiento de la lógica compensadora hacia formas de reinserción que se muevan sobre el eje derecho/obligación. Este fundamento posibilita el discurso sobre la "utilidad social", al considerar a los individuos como ciudadanos "actores" y no sólo como asistidos; articula así una idea plena de democracia donde los individuos son miembros de una sociedad en la cual tienen derecho a ocupar un lugar. La insistencia sobre la idea de contrato en el trabajo social tiene la virtud, para el autor, de que aún en el desamparo, el individuo es tratado como sujeto responsable y actor de su propio devenir, capaz de asumir compromisos y honrarlos.

De modo que el rechazo por Rosanvallon de la propuesta del ingreso ciudadano se mueve, entonces, en el plano de una asunción de la idea moderna de ciudadanía y personalidad moral: apela moral y políticamente a la dignidad que comporta para los sujetos el hecho de vivir de su trabajo, de asociar su ingreso al reconocimiento de una función social.

Este es precisamente el plano del que se aparta el análisis de **André Gorz**².

Como hemos anticipado, Gorz llama enfáticamente a "salir de la sociedad salarial", en un gesto de despedida que se presenta como asunción de las tendencias socioculturales contemporáneas. El tono de su invocación tiene un aspecto utópico, puesto que se trata de pensar

² Nos remitimos a la obra de André Gorz (1987), *Miserias del presente, riqueza de lo posible*. Buenos Aires, Paidós, 1998.

lo no pensado o lo impensable desde las aporías del presente: volver a disociar el trabajo (en sentido antropológico) del trabajo-mercancía impuesto por el mecanismo del capitalismo y la sociedad salarial. Al contrario que en Rosanvallon, para Gorz el trabajo abstracto no es fuente de cohesión social; su utilidad, además, debe repensarse a partir de una honda reflexión sobre la imposibilidad de resucitar lo que ha desaparecido. Si hoy el trabajo es precario, flexible, intermitente, deja de ser el lugar de inserción única: a esta mutación corresponde también un cambio de mentalidad que se observa en las nuevas generaciones, las que han relativizado, de hecho, el papel del empleo en la constitución subjetiva.

Hay una valoración del empleo que no es identificatoria; se trata de la acomodación a un estado de cosas según el cual el empleo vale por los derechos y poderes que procura, siendo fuente única de ciudadanía. Pero lo es no por un valor en sí del trabajo-empleo, sino por el modelo de sociedad (y de disciplinamiento social) a la que corresponde.

Por otra parte, la ponderación (recurrente e ideológica) del trabajo-empleo justamente cuando es lo que "falta", deja inatacado el lugar de la verdadera injusticia social: no se trata de la falta de trabajo, sino de la distribución injusta de la riqueza. De modo que el autor va a buscar la salida a esta situación por el lado de la distribución de todo el trabajo socialmente necesario, pero también de toda la riqueza socialmente producida. En este marco, concibe una disociación entre el derecho a un ingreso suficiente y estable, y la opción de un empleo encargado y pagado. Este último debe tender a disminuir su peso en la vida de las personas.

Así, una imagen de la existencia social más acorde con las transformaciones socioculturales en curso, correspon-

de a una vida "pluri-" o "multiactiva" donde el trabajo ocupe solamente un lugar entre otras actividades. Gorz en este sentido da lugar en su teoría a la fantasía de rescate del tiempo personal, de la autonomía y la realización individual por fuera de los márgenes del mercado. En este mismo marco su denegación moral del trabajo de "utilidad social": porque confirma al capitalismo y al mercado, y porque resta dignidad a las esferas hasta ahora "privadas" de la reproducción, el trabajo doméstico, el voluntariado, en el sentido de que pertenecen a la lógica de los cuidados solidarios y no deben ser objeto de apropiación por la lógica mercantil o del disciplinamiento social, puesto que opera bajo un patrón afectivo ajeno a la razón instrumental.

La crítica de Gorz es una crítica al capitalismo, y en su seno, al dispositivo salarial. Se apoya en la prescripción marxiana acerca de que una verdadera "puerta de salida" implicaba la "distribución de los medios de pago", de modo que se correspondan "con el volumen de las riquezas socialmente producidas y no al volumen de trabajo ofrecido" (*Grundrisse*, 1857). La asignación universal de un ingreso social suficiente equivale a una puesta en común (y posterior reparto) de las riquezas socialmente producidas. Suficiente y no mínimo

Con respecto a la objeción de que su propuesta redundaría en un debilitamiento de la incitación al trabajo, Gorz observa que es necesario también liberar al trabajo de las restricciones reificantes que reflejan su subordinación al capital; cambiarlo reconciliándolo con la cultura y con la vida, para que sea vivido como actividad y no como penitencia. Por otra parte, si el riesgo del establecimiento del ingreso ciudadano es la deserción del terreno laboral, se confirma que no es por ende el trabajo-empleo tan atractivo, gratificante e integrador como se lo pon-

dera desde una fundamentación en base a la utilidad social y la dignidad del derecho al trabajo.

La argumentación del autor aparece como una exhortación también, visiblemente motivadora de un “cambio de mentalidad”, un esfuerzo contrafáctico por imaginar nuevas posibilidades de salida a la crisis contemporánea; sin embargo, el terreno de su realización aparece como mucho más resbaladizo. Diferentes instrumentos o formas de institucionalización las encuentra Gorz en experiencias en marcha, o bien en propuestas de otros autores que irían en la misma línea, al tiempo que inyecta “aire fresco” a sus ideas trayendo a colación todo tipo expresiones desde el arte, la filosofía, la arquitectura, donde aparecen intuiciones de una vida mejor, más humana, más pasible de auto-apropiación y solidaridad. No obstante, en términos de “realización” efectiva, de puesta en marcha, son innumerables las preguntas que salen al paso y que no tienen una acabada respuesta. La primera de ellas, ¿cómo se solventa económicamente?, no es baladí; pero además, cabe preguntarse aún por los efectos a corto plazo, por el pasaje de una mentalidad de apropiación individual a una de solidaridad y autocreación cooperativa.

En este marco, no es extraño que la propuesta sea vista como un disparate; por ejemplo para Rosanvallon ofrecería una extravagante convergencia entre ultraliberalismo y comunismo utópico: del lado liberal, su instauración permitiría

mayor flexibilización del mercado de trabajo porque reduciría el salario mínimo. Una especie de “macrocontrato” social que legitima el funcionamiento salvaje y asocial del mercado; pero además, la idea de una sociedad “postrabajo” mantiene y legitima la dualidad entre dos mundos: el del trabajo y el de la asistencia.

Es cierto que bien puede imputársele de utopismo a Gorz; sin embargo, el tono de Rosanvallon es de una resignación ante el presente que lo coloca en par con cualesquiera otras obras acerca de la mejor administración (o la gestión de mínimos márgenes en su interior) de un estado de cosas ya dado e inmodificable. En ese sentido son de algún modo inconmensurables: partiendo de diferentes valoraciones sobre la sociedad, el trabajo, la racionalidad moderna, el futuro, sus horizontes axiológicos no se mezclan ni se miran entre sí.

Sin embargo, nos parece algo más interesante el *pathos* libertario que introduce la mirada al ingreso ciudadano, que el talante “ascético” de la moral de la responsabilidad, sobre todo en el marco de una sociedad y una cultura que desmienten a cada instante la lectura idílica del contrato social. El llamado de Rosanvallon a la responsabilidad y al compromiso es más fuerte que su invocación a la justicia (o aún a la equidad), y su “progresismo” reformista no parece ponderar la magnitud del desafío al que nos enfrentamos, ante el cual, a pesar de estos autores, el escepticismo ciudadano crece cada vez más.

Claudia Yarza



La reconstrucción de la utopía

Fernando Ainsa

Ediciones del Sol

Buenos Aires, 1999

252 páginas

Sin embargo estoy aquí, la puerta abierta.
Después saldré, saldremos, a construir la ciudad.
El que está disponible para la hora futura
sabe que la vida vale la pena.

Antón Arrufat

Hace varios años que el poder se dio a la tarea de cursar la defunción de los grandes relatos y proyectos. Murió la historia, dicen, también las ideologías, las rebeldías, las revoluciones. Cómo no iba a caer la utopía en el tendal de los desechos de la modernidad.

Condenada a los limbos de la imaginación más “demodé”, la utopía sufrió la misma fortuna semántica que tantos otros términos asociados a la posibilidad de pensar un orden diferente. De ahí que plantear una “reconstrucción de la utopía” sea una propuesta, al menos, desafiante.

Fernando Ainsa hace más de 20 años que se dedica al estudio de la utopía y el arsenal de sus investigaciones aparecen ahora reunidas en este libro que intenta a su modo ser también una utopía. El escritor y ensayista uruguayo suma a su análisis la ineludible función proyectiva de la utopía proponiendo algunos temas que según su visión podrían convertirse en punta de lanza para “proyectos de futuro” que impliquen una visión crítica del presente proponiendo alternativas superadoras.

La reconstrucción de la utopía recoge tópicos ya abordados por Ainsa como la inmigración, los distintos planteos “anticipatorios” de la historia de América y el siempre vigente y polisémico mito de la “tierra prometida” que ha hecho del continente el depósito donde el Ideal ha llegado incluso a ser superado por la misma realidad.

Desde el prólogo, escrito por Federico Mayor, el libro se asienta sobre la

necesidad de replantear alternativas a la realidad presente marcada por la aparente contundencia del capital desde una postura que deseche los dogmatismos y las totalizaciones en favor de la diversidad y la creatividad de individuos y sociedades cada vez más complejas y menos susceptibles de ser explicadas desde la ortodoxia. Así y como contracara al vacío posmoderno, la intelectualidad debería restablecer la reflexión utópica como parte de una impostergable recuperación del pensamiento crítico.

Uno

Necesidad de la utopía. En este capítulo Ainsa se ocupa en primer lugar de analizar las connotaciones que la palabra utopía ha recibido desde su aparición fundacional en la obra de Tomás Moro hasta nuestros días, realizando una primera distinción entre *intención* utópica y *género* y entre este último y *modo* utópico.

La descripción de algunas constantes que pueden rastrearse sin dificultad en los modelos utópicos: insularidad, autarquía, acronía, planificación urbanística y reglamentación; le permiten al autor – atendiendo a las variantes y al grado de su potenciación– establecer una segunda gran división entre las utopías de orden

* Fernando Ainsa es escritor y ensayista. Nació en Uruguay y desde hace años reside en Francia donde se desempeña como editor de la Unesco. Sus investigaciones sobre el tema de la utopía en América Latina están reunidas en varios libros y fueron editadas en Estados Unidos, México, España, Francia, Italia y Hungría.

y las utopías de libertad. Caracterizadas las primeras como aquellas que describen un estado ideal del ser (tradición popular y revolucionaria), y las segundas como las que ofrecen la imagen del ser ideal del Estado (utopías institucionales y totalizantes, cuando no totalitarias).

La utopía es siempre dualista en tanto concibe y proyecta una imagen radicalmente diferente del espacio y tiempo presente, de ahí el orden que crítica y la alteridad que proyecta. Es “lo otro” imaginado como posible. En materia temporal la utopía se nutre tanto del pasado como del futuro, de un componente mítico que añora una Edad de Oro o un Paraíso Perdido que se busca recuperar y de una esperanza en un mañana mejor asociado, particularmente a partir del siglo XIX, a la idea de progreso. De ahí que Ainsa afirme –siguiendo a Eduardo Colombo– que la función utópica se presenta como el resultado de esa tensión entre un objeto imaginado como la plenitud del deseo satisfecho y perdido para siempre y la búsqueda incesante de un objeto sustituto.

En cuanto al espacio, Ainsa instala la noción de “frontera” para explicar cómo la distancia entre dos mundos es la que otorga al espacio su condición utópica y determina el grado de su idealización: siempre es lejos del aquí donde se vive donde todo parece mejor. La noción de frontera que divide territorios diferentes activa la idea de discontinuidad que, en el espacio configurado por la utopía, es sobre todo de carácter cultural, social y político además de geográfico. El límite que supone la separación fronteriza entre el lugar hasta donde llega un orden y empieza otro, es en realidad lo que separa el espacio ideal del espacio real.

En el último apartado de este primer capítulo, se da con la razón y el método que sostiene el ensayo: es el carácter esencialmente histórico de la utopía lo que posibilita la primacía de la relación dialéctica entre teoría y praxis que la caracteriza e impide que sea descalificada como abstracción de cubi-

lete o simple ensoñación trasnochada. De hecho el análisis está centrado en aquellos modelos que en su momento reflejaron la problemática de una época determinada prescindiendo de los proyectos fantásticos y del voluntarismo retórico en los que conscientemente o no terminaron embarcadas muchas propuestas de cambio.

“La mayoría de las utopías –afirma– estimulan la reflexión sobre determinada época y han orientando la reflexión hacia lo que podría ser, ‘deber ser’ concebido siempre en función de los valores imperantes en la sociedad del autor (...) Entre la utopía desde la que se escribe y la utopía proyectada hay siempre una interacción dialéctica. La utopía no se limita a ser la construcción imaginaria de un mundo posible, sino que es una forma de percibir y analizar la realidad contemporánea. A partir del dualismo antinómico entre realidad e idealidad se puede hablar de intención utópica, es decir, del hecho común a todas las utopías: proponer con una negación del presente una posible imagen del futuro. No resulta exagerado decir, pues, que no es lo real inmediato lo que establece el límite donde empieza lo utópico, sino que es la tensión utópica la que en definitiva nutre la dinámica histórica de la realidad” (pág. 49-50).

Esta capacidad crítica como condición *sine qua non* de todas las utopías certificaría el sentimiento de rebelión inherente al *homo utopicus*, y lleva al autor a postular que la miseria es el gran disparador del cambio frente a una realidad que se considera insatisfactoria. Desde este punto de vista toda tensión innovadora o revolucionaria provendría de aquellos que cuestionan el orden imperante desde la necesidad. De ahí que afirme que la utopía está en el corazón de toda teoría social¹ y que es la rebelión la que legitima la función utópica.

En la perspectiva de este nuevo siglo, en el que globalización y fundamen-

¹ Ainsa toma esta tesis de George Duveau, *Sociologie de l' utopie*, Paris, PUF, 1961

talismos de toda especie parecen retroalimentarse en una pirámide directamente proporcional, Ainsa no deja de advertir sobre los riesgos del *big brother* orwelliano, de la tentación totalitaria que ha jalonado la historia de las “utopías realizadas”. En este sentido, la gran lección del siglo XX quizás sea que la utopía no es un proyecto absoluto, sino una propuesta abierta, esencialmente libertaria, en la cual el futuro se vislumbra desde la diversidad y no como una proyección orgánica, precisa y cerrada que pregona “soluciones definitivas” de carácter exclusivo (pág. 66). De esto podría desprenderse un nuevo punto de partida para la utopía, punto marcado por la crisis del utopismo revolucionario –que Ainsa adjudica a una crisis de la “razón pura– y por el desmoronamiento de las certezas absolutas. Así el tan pregonado “fin de las utopías” no sería tal, sino más bien la entrada en conflicto del concepto de utopía totalizante.

Ainsa, con marcado tono reformista, propone reconstruir una utopía basada en la libertad y la pluralidad que, según él, son características de la sociedad actual, apuntando a lograr mejoras parciales que contribuyan a una “nueva legitimidad” individual y colectiva, sin pensar en cambios totales y muchos menos en un nuevo orden como proponían las utopías tradicionales.

Dos

Utopía, tierra prometida, emigración y exilio. Desde 1492, la Europa “perdida” encontró en América una “tierra prometida” donde reencontrarse. El descubrimiento reactualizó a la vista de los europeos el mito –ya presente en el Génesis, luego en los clásicos y en la Edad Media– de una tierra generosamente virgen donde volver a fundarse y hacer posible lo que en el Viejo Continente ya no podía lograrse.

Esta imagen del “paraíso perdido” que podía recuperarse en el Nuevo Mundo, explica para el autor gran parte del imaginario de los movimientos inmigratorios hasta nuestros días. El concepto de frontera cobra así vigencia en la realidad

del inmigrante en el que América era, de hecho, el espacio “otro” marcado sobre la disociación con el espacio cotidiano y por la posibilidad de alteridad facilitada por la lejanía.

El continente nuevo era “un espacio lleno de lo posible real”, al decir de Ernst Bloch, y uno de los pilares del proceso de su idealización derivaba de la idea fuertemente sostenida de que América carecía de historia y por lo tanto ofrecía ilimitadas posibilidades para empresas de cualquier tipo, incluso políticas. La disociación antinómica utopía / realidad aparecía en toda su dimensión: lo que ya no era posible hacer en Europa, podía, debía serlo en América.

Sin embargo, Ainsa despliega bien el itinerario de la decepción que implicó enfrentar la idealidad a la realidad de un territorio que muchas veces se presentó revestido de los mismos males de los que se huía. El nuevo mundo fue para muchos, más viejo de lo que parecía.

Tres

La marcha sin fin de las utopías en América Latina. En este último capítulo Ainsa se encarga de recorrer la trayectoria de los modelos y proyectos utópicos que a lo largo de la historia han creído encontrar en Latinoamérica el espacio por antonomasia para el emplazamiento del Ideal.

Apelando a la definición de Arturo Roig, según la cual la “utopía es el resultado de la apuesta ejercida sobre la base de los términos que ofrece la topía”, afirma que el diálogo resultante de esta tensión resulta fundamental para entender la relación del hombre americano con su historia. En efecto, la confrontación entre el “ser” de la realidad y el “deber ser” de la utopía no sólo se explica por la naturaleza dual del discurso utópico, sino por el carácter particularmente desgarrado de la identidad americana, cuyos signos definitorios “se han constituido no sólo por lo que América es en realidad, sino por lo que “creer” o, más aún, por aquello que “quisiera ser” (pág. 115).

A partir de la consideración de la importancia de esta tensión constante, Ainsa propone que el estudio de los diferentes modelos e intenciones utópicas subyacentes en la historia de América Latina debe encararse desde una perspectiva “enciclopédica” que rescate todo lo iniciado y no consumado en el pensamiento, la política y la cultura americana. Así abordado este panorama permitiría comprender la fuerza con que la función utópica se ha desplegado en las diversas expresiones del hacer del continente.

La hipótesis que arriesga Ainsa para afrontar esta tarea que juzga primordial para el pensamiento latinoamericano es que América ha tenido, primero a los ojos de los europeos y luego de los propios americanos, los dos ingredientes básicos de la utopía: espacio y tiempo. Es decir, un territorio donde fundarse y una historia con un pasado a recuperar o un futuro donde proyectarse con facilidad, de ahí que afirme que América ha propiciado desde su integración a la historia de Occidente la “objetivación” de la utopía.

La intensa sinergia entre utopía y realidad y la primacía de la relación teoría-praxis que para el autor caracterizan el discurso utópico americano le permiten establecer un doble circuito dialéctico como método de trabajo: abordando, por un lado, cómo las utopías han reflejado las preocupaciones y los problemas de su época tratando de superarla y ofreciendo alternativas; y por otro, cómo las realidades de un determinado tiempo histórico se han traducido en las utopías del período. Así, gran parte de la historia de América sería el producto de esta tensión siempre presente entre imaginario y realidad.

En consonancia con la “voracidad antropológica” que propugna como método, Ainsa marca cinco momentos claves en los que según su planteo, la tensión utópica, cerró el circuito que va desde lo imaginario a lo real, de la teoría a la práctica. Estos “momentos estelares de la humanidad” vendrían condicionados por:

1. La impronta de los signos del imaginario europeo que precede y caracteri-

za el descubrimiento de América y permite el surgimiento de una conciencia de alteridad y otredad con que se identificará el género utópico

2. La aparición del primer discurso alternativo en el periodo de la conquista y la colonización, especialmente a través de los planteos del cristianismo misionero acerca de cómo construir un “mundo nuevo” en el Nuevo Mundo, patentizados sobre todo en las figuras de Bartolomé de las Casas y el obispo Vasco de Quiroga.

3. La importancia de la función utópica en el momento de la Independencia, especialmente en la formulación de proyectos de unidad continental y de organización de los estados soberanos. En esta etapa Ainsa considera que comienza a producirse el paso de la utopía de los otros al “derecho a nuestra utopía” poniendo espacial énfasis en el análisis del modelo de *Argirópolis* de Sarmiento.

4. La revalorización del mito de la tierra prometida como sustrato utópico de la emigración que afluye a fines del siglo XIX en el continente americano. Partiendo de este componente mítico Ainsa explica los proyectos empíricos del socialismo utópico y particularmente la propuesta de Pierre Quirole *La ciudad anarquista americana*.

5. La proclamación del “derecho a nuestra utopía” que caracteriza la reflexión filosófica y ensayística del americanismo contemporáneo, a partir de las obras emblemáticas de José Enrique Rodo, José Vasconcelos, Pedro Henriquez Ureña y, sobre todo, Eugenio María de Hostos.

Para cerrar su recorrido, Ainsa incluye un apartado dedicado a la relación de las vanguardias y las utopías en el contexto postmoderno, basando particularmente en la obra de Oswaldo de Andrade *A marcha das utopias*.

Como dijimos al comienzo la conclusión que ofrece Ainsa no es un epílogo clásico sino más bien una prospectiva que invita a la acción y a la puesta en práctica de una renovada capacidad utópica cuyo componente desiderativo debería provenir de un análisis de las condi-

ciones reales marcadas por el impacto de la globalización y el mercado de capitales a cuyos efectos propone “entenderlos” antes que condenarlos. Su propuesta de apostar por una utopía “creativa” que ajuste su visión en pos de una sociedad “postindustrial, solidaria y ecológicamente viable” da la impresión de haber sido planteada en desajuste con el análisis que propone en los capítulos anteriores. Su énfasis en cuestiones como la “realidad virtual” y el “ciudadano planetario” lo alejan de la realidad de los países donde la revolución tecnológica y la participación ciudadana al estilo de la socialdemocracia europea no son datos innegables ni muchos menos una cotidianidad naturalizada. Aún

reconociendo que el capitalismo además de el modem también globaliza la miseria y que muchas regiones son más que “tercermundísticamente” diferentes, Ainsa sobredimensiona su acento antiapocalíptico ante un fenómeno en el que la desigualdad es más que una cuestión de heterodoxia.

Más allá de las interpretaciones el planteo final sirve para repensar la impostergable necesidad de rescatar la conciencia crítica y la voluntad de intervención activa en los procesos políticos, sociales y económicos; quizá ya no para huir a la “maravillosa isla de utopía” sino para, una vez más, torcer el brazo de la realidad que no siempre es tan dada ni tan inmodificable.

Adriana Petra



**Trabajamos con una red de
Editoriales Nacionales y Extranjeras
para lograr que accedas al libro
que necesitas.**

E-mail: oikialibros@sinectis.com.ar Telefax: 4-258226
Avda. España 1927 - Mendoza.

Los autores

Adriana Arpini: Profesora y Doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Investigadora Independiente de CONICET. Profesora Titular Efectiva de "Antropología Filosófica" y Profesora Asociada Efectiva de "Ética Social y Profesional" en la Universidad nacional de Cuyo. Profesora de postgrado. Autora y compiladora de libros. Autora de artículos en revistas nacionales y extranjeras. Directora de proyectos de investigación de la SECyTUNC y de CONICET.

Fernanda Beigel: Socióloga. Becaria del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CRICYT-CONICET, Argentina). Ha publicado *Agustín Cueva: estado, sociedad y política en América Latina* (Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1995), *De cepas y de hombres* (Ediciones Culturales, Mendoza, 1996), *Derribando muros y creando realidades* (IDEHU-UPOLI/CIEETS, Managua, 1999) y numerosos artículos en revistas internacionales. Actualmente acaba de terminar su Tesis Doctoral, titulada: «Entre el itinerario y la brújula. El recorrido estético-político de José Carlos Mariátegui».

Cristian Buchrucker: Profesor y Doctor en Historia Contemporánea y Ciencias Políticas por la Universidad Nacional de Cuyo y la Universidad Libre de Berlín. Investigador Independiente de CONICET. Profesor Titular Efectivo de Historia Contemporánea en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad nacional e Cuyo, Mendoza, Argentina. Autor de numerosos libros, entre ellos: *Nacionalismo y peronismo. La Argentina en la crisis ideológica mundial (1927 - 1955)*. Autor de artículos en revistas especializadas.

Estela Fernández Nadal: Profesora y Doctora en Filosofía por la Universidad nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Becaria del CIUNC (1986-1988) y del CONICET (1988-1997) en el campo disciplinar de la Historia de las ideas latinoamericanas. Actualmente es Investigadora Adjunta de CONICET y Profesora Titular de "Problemática Filosófica" en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo. Docente de postgrado en varias universidades del país y del extranjero. Autora de numerosos trabajos en revistas especializadas. Ha dictado conferencias y dirigido proyectos de investigación.

Roberto Fernández Retamar: Poeta y ensayista cubano. Profundo conocedor e intérprete del pensamiento martiano. Autor de numerosos libros y artículos sobre diversas expresiones del pensamiento latinoamericano entre los que cabe señalar: *Calibán: apuntes sobre la cultura de nuestra América, Nuestra América y Occidente, Martí en su (tercer) mundo, Algunos problemas de una biografía ideológica de Martí*.

Roberto Follari: Licenciado y Dr. En Psicología. Profesor Titular Efectivo de "Epistemología de las Ciencias Sociales" en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Consultor de UNICEF, OEA, CONEAU. Autor de quince libros sobre temas de filosofía, ciencias sociales y educación.

Marcos Olalla: Profesor de Filosofía egresado de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Becario de Formación de Postgrado de CONICET en el ámbito de la Historia de las Ideas Latinoamericanas y de los Estudios Culturales. Jefe de Trabajos Prácticos en la Facultad de Derecho de la Universidad nacional de Cuyo. Autor de artículos y capítulos de libros.

Adriana Petra: Licenciada en Comunicación Social por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Realiza investigaciones sobre el tema "El discurso utópico en la Argentina". Integrante del equipo de investigación que lleva adelante el tema "Proyecto modernizador latinoamericano: identidad y globalización" en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNC. Autora de artículos de divulgación sobre temas de literatura latinoamericana, utopía y pensadores contemporáneos.

Arturo Andrés Roig: Profesor de Filosofía egresado de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional e Cuyo, donde fue titular de la Cátedra "Filosofía antigua" y del Seminario de Licenciatura sobre Pensamiento Latinoamericano. Dr. Honoris Causa de la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua y de la Universidad Nacional de Río Cuarto (Córdoba, Argentina). Autor de numerosos libros, entre ellos: *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano, Rostro y filosofía de América Latina, La Universidad hacia la democracia*. Autor de artículos en revistas especializadas. Actualmente es Director del Instituto de Ciencias Humanas Sociales y Ambientales del CONICET, en el Centro Regional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de Mendoza, Argentina.

Carlos Rojas Osorio: Nacido en Caldas, Colombia, es Licenciado en Filosofía por la Universidad Santo Tomás de Aquino, Roma, Italia. Doctor en Filosofía de la Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia. Actualmente es Profesor del Departamento de Humanidades del Colegio Universitario de Humacao, Universidad de Puerto Rico. Autor de numerosos libros entre los que destacan *Filosofía Moderna en el Caribe Hispano, Apreciación filosófica de Hostos, Foucault y el pensamiento contemporáneo*.

Jesús Rodolfo Santander: Egresado de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Doctor en Filosofía por la Universidad de Lovaina, Bélgica. Actualmente es Profesor-investigador de la Universidad Autónoma de Puebla, México, en el programa de Semiótica y estudios de la significación (SeS), donde coordina el Seminario de Filosofía. Entre sus publicaciones cabe señalar: *Trabajo y praxis en "El ser y el tiempo" de Martín Heidegger*.

José Sazbón: Profesor Titular en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA (Departamento de Historia y Filosofía) e Investigador del CONICET. Autor de numerosos artículos en los siguientes campos: articulaciones de la filosofía y las ciencias humanas, diversas problemáticas concernientes a la Revolución Francesa y desarrollos de historia intelectual.

Claudia Yarza: Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Maestranda en Ciencias Sociales por FLACSO. Se desempeña en investigación en problemáticas de filosofía contemporánea, epistemología y ciencias sociales. Ha participado en publicaciones colectivas en temas de Historia de las Ideas Latinoamericanas y en revistas de la especialidad en el exterior. Actualmente dicta clases regulares en niveles terciario y universitario. Reviste como investigadora en la Universidad Nacional de Cuyo.

Sistema de selección de trabajos

Se recibirán colaboraciones de autores del país y del extranjero, las cuales serán sometidas a un sistema ciego de referencias.

- Las colaboraciones serán enviadas por duplicado al Comité Editorial de la revista, no llevarán firma ni indicación alguna que permita identificar al autor.
- Los datos personales del autor, así como un currículum abreviado de 10 (diez) líneas como máximo, serán enviados en sobre cerrado, en cuya cara exterior se indicará el título del trabajo.
- Los trabajos que a juicio del Comité Editorial respondan a la temática de la revista y reúnan los requisitos formales previstos, serán enviados para su evaluación a dos miembros del Comité Asesor y Evaluador, quienes los juzgarán ignorando la identidad del autor. Si ambos asesores emiten opinión favorable, se incluirá el trabajo en el plan de publicación. Si las opiniones resultan divergentes, se consultará a un tercer miembro del Comité Asesor y Evaluador.
- El Comité Editorial se reserva el derecho de realizar invitaciones especiales a personalidades destacadas.

Pautas para la presentación de colaboraciones

- Las colaboraciones podrán ser artículos o comentarios de libros. Deberán ser inéditos.
- Los artículos tendrán un máximo de 48.000 caracteres, incluyendo notas y bibliografía. El Comité Editorial se reserva el derecho de admitir excepciones en cuanto a la extensión de los trabajos. Se presentarán en dos copias en papel y diskette (con indicación de procesador de texto utilizado). Cada artículo será acompañado de un abstract en castellano y en inglés
- Los comentarios de libros tendrán un máximo de 12.000 caracteres y estarán firmados.
- Las notas aclaratorias que acompañen a los artículos se numerarán en forma corrida y se harán preferentemente al pie de página
- Las citas y referencias bibliográficas aparecerán insertas en el texto, mediante el uso de paréntesis que contenga el apellido del autor/a, el año de publicación, las páginas citadas. Al final del artículo figurará la bibliografía en orden alfabético, las obras de un mismo autor se ordenarán cronológicamente.
- El Comité Editorial se reserva el derecho de determinar, de acuerdo con el plan de publicaciones, en qué número de la revista aparecerán los trabajos que hayan sido aceptados.
- Los originales no serán devueltos.



Corrección de estilo: Lic. Silvia Palero

Ilustración de tapa: Sergio Rosas
Obra: «Mapas nocturnos», técnica mixta, 0,70 x 0,60 m.

Diseño de tapa: Gerardo Tovar
Composición y Armado: María Eugenia Sicilia

Impreso en: Editorial Qellqasqa
Toso 411, San José, Guaymallén, Mendoza
Diciembre de 2.000
E-mail: qeditor@slatinos.com.ar

