

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO
PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA

**PROBLEMAS DEL PENSAMIENTO SOBRE LATINOAMÉRICA
ENTRE LA IDENTIDAD Y LA MÁSCARA**

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR EN FILOSOFÍA

JORGE FERNÁNDEZ DARRAZ

PROFESOR PATROCINANTE: CARLOS OSSANDÓN BULJEVIC

SANTIAGO DE CHILE, OCTUBRE DE 2013

INTRODUCCIÓN

1. Punto de Partida: Dispersión Natural

“América Latina”, “Latinoamérica”, “Hispanoamérica”, “Indoamérica”; una historia en la cual la cuestión del nombre no ha sido de fácil abordaje ni definición. “Descubrimiento”, “Invención”; un modo de apropiación y de ingreso en la “Universalidad” marcado por una serie de paradojas que recorren la Historia de las Ideas en América Latina. “Monarquía”, “República Democrática”, “Dictaduras Militares” y “Caudillos” de signo diverso; un estilo de organización política oscilante entre la dirección más absoluta y los guiños a la periferia. “Pensamiento propio”, “Reproducción” o “Caja de resonancia” del mundo europeo ya que todo acontece allí. “Identidad” como fuente de problemas, la figura del “Aborígen” enlazada a la tierra. “Identidad imposible”, mutación constante, “Hibridación”. “Modernos” y contra-modernos, “Posmodernos” o no. Un empeño por ubicar una referencia marcada por un porfiado y constante matiz que sobresale a veces lo mismo que otras tantas, es subsumido por pretensiones esencialistas de cuño diverso.

Lo hasta aquí indicado, podría entenderse como una descripción constante y con visos de ampliarse de manera interminable, y que refiere a las distintas formas de describir lo que acontece y lo que ha acontecido en América Latina en términos políticos, de definiciones esenciales, o lo referido a la constante seña de alguna Identidad. Nos interesa ingresar en aquello que ha alimentado esta discusión, pero no para dar cuenta de hechos a veces sin concatenación; se trata, en nuestro trabajo, de indagar sobre el cuerpo de ideas y su devenir que han estado tras la trama de sucesos de la historia americana.

No pretendemos en esta tesis definir nuestro problema en función de afirmar como valedera algunas de las oposiciones antes consignadas, sino más bien, marcarlas a riesgo de dar una primera imagen de dispersión. No proyectamos permanecer en ella, ni tampoco ordenarla. Se trata de dar cuenta de la dispersión temática en función de un orden de problemas referidos al pensamiento sobre Latinoamérica. La secuencia de esta “dispersión natural” se ha desplegado a lo largo de la historia de la América Latina, estableciéndose secuencialmente, en sus diversos momentos, desde el desembarco de Colón hasta nuestros días. Al situarnos en este punto de partida, marcado por la dispersión, no podemos dejar de pensar en el presunto origen que da sustento a todo comienzo que

se data y se periodiza. Ante un comienzo “advenido de fuera”, nos enfrentamos a aquello ya existente y que aflora por primera vez ante la mirada de Occidente. Tal origen, tanto para la contemplación del europeo primero, y para el mestizo con posterioridad, no puede sino aparecer como algo disperso. Esto dice relación con el hecho de que al pensar el origen, no cabe sino inscribirlo en una suerte de “estallido” marcado por una fuerte contingencia.¹

Los intentos por ordenar este desarreglo han sido incontables y han revelado un cierto prurito adánico, mezclado a veces con los afanes de rupturas tan propios de la Modernidad. A primera vista el problema siempre ha sido el pasado, ¿qué hacer con él? El filósofo argentino Arturo Andrés Roig, recuerda que ya en el siglo XIX otro filósofo argentino, Esteban Echeverría, desesperaba con la posibilidad de un comienzo definitivo. Recuerda Roig:

*“Procuremos como Descartes –decía Esteban Echeverría- olvidar todo lo aprendido, para entrar con toda la energía de nuestras fuerzas en la investigación de la verdad. Pero no de la verdad abstracta, sino de la verdad que resulte de los hechos de nuestra historia, y del reconocimiento pleno de las costumbres y del espíritu de la nación”.*²

El deseo de ruptura y de deshacerse de aquello con lo que inevitablemente se ha de contar, aunque no sea grato, justifica el tono un tanto desesperado de Echeverría por un nuevo inicio, un “punto cero” del comienzo, inscrito, podemos sospechar, al interior de las coordenadas de la Modernidad. Hay aquí también el reclamo por una filosofía, pero el autor argentino pretende no una filosofía abstracta. ¿Requiere acaso una filosofía propia? En modo alguno; lo que hace es más bien pensar en la inevitable ligazón que ha de tener en todo tiempo la filosofía con los hechos que emanan de la historia circundante. Una filosofía que permita leer las vicisitudes referidos a “las costumbres y el espíritu de la nación”, es decir, que de cuenta del modo de vida y de la organización política, en este caso, de los Estados surgidos luego de la emancipación política del siglo XIX.

Lo que advierte Roig, recordando a Echeverría en esta desesperación por “ordenar las ideas”, por fijar un “punto de partida”, es algo recurrente en la historia de América Latina. Nuestro trabajo, por tanto, se inscribe dentro de las coordenadas de lo que se ha dado en llamar “Pensamiento Latinoamericano”; no obstante, nos acomoda hablar de “Pensamiento sobre Latinoamérica” y muy

¹ S. Rojas, *Escritura Neobarroca*, Palinodia, Santiago de Chile, 2010, P. 153.

² A.A. Roig, *Teoría y Crítica del Pensamiento Latinoamericano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981, PP. 15-16.

pronto justificaremos la razón de esto. Pretendemos dar cuenta de un largo período, a primera vista imposible de contener, a saber, desde el “Descubrimiento” a la “Conjetura” respecto del presente. Se trata de una revisión extensa, no cabe duda, en la que nos situamos dentro del ámbito de la Modernidad y en función de las cuestiones y problemas políticos que se han desarrollado en América Latina. En lo que sigue de esta Introducción, expondremos los ámbitos de referencia y “circunscripción” de las problemáticas que abordaremos.

2. Cuestiones de “Naturaleza Relativa”

El proceso de “comprensión” del mundo americano, se ha desarrollado a través de una plétora de crónicas y relatos de los conquistadores y de la propia vivencia de los españoles que se trasladaron a las costas americanas, no bien iniciado el proceso de Conquista. Se trata de un empeño diverso y marcado por intereses puntuales, a saber: el oro, el afán de dominio, la evangelización y la convicción de transmitir la cosmovisión presente y “verdadera” del mundo español. No es posible asumir el conjunto de diferencias de esta “comprensión”, como tampoco los modos de reacción de los aborígenes respecto de este proceso completamente nuevo y un tanto indescifrable y muy violento para ellos. También los propios americanos, criollos y mestizos, comenzaron lentamente a realizar su propia interpretación respecto de lo ocurrido en los siglos de Conquista y Colonia. Este proceso tuvo una particular relevancia al momento de producirse los sucesos que llevaron a la emancipación del siglo XIX. Igualmente, se ha provocado una lectura respecto del mundo indígena por parte de los criollos y mestizos, lo mismo por parte de quienes se sienten ligados a dicha cultura al modo de una pertenencia propia. . Aquello ha instalado visiones complejas y contrapuestas que han ubicado perspectivas polares y rígidas, instrumentando conceptos como los de “Nación”, “Modernidad”, “Identidad”, “Tradicición”. Es comprensible que estas posturas se hayan asentado desde ciertos prefijos un tanto absolutos con pretensiones de dominio, conversión o permeabilidad. Aquello ha sido parte de la historia de América y en este trabajo pretendemos dar cuenta, más que de las visiones polares, de los problemas subyacentes al intento por construir una comprensión respecto de la propia historia, es decir, en torno a nosotros mismos.

Ya a inicios del siglo XVI, encontramos cómo en América emerge por parte de algunos estudiosos trasladados a las nuevas tierras, el intento por comprender parte de las costumbres, creencias y referencias del mundo indígena. El monje catalán Ramón Pané, por ejemplo, se abocó al estudio de las “antigüedades” encontradas por Colón y su gente.³ Pané, se interesó por objetos adorados por los indígenas que en la lengua original de las islas, el Taino, eran denominadas como **zemíes**. Se trataba de objetos de culto donde cada uno de ellos poseía un origen singular; al respecto, en el trabajo de Gruzinski se lee lo siguiente tomado de un escrito de Ramón Pané:

³ S. Gruzinski, *La Guerra de las Imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.1994, P. 20.

*“Unos contienen los huesos de su padre y de su madre y parientes y de sus antepasados; los cuales están hechos de piedra o de madera. Y de ambas clases tienen muchos algunos que hablan y otros que hacen nacer las cosas que comen y otros que hacen llorar y otros que hacen soplar los vientos.”*⁴

Estas figuras se presentaban bajo apariencias diversas, representando y enmascarando aspectos que se encuentran referidos a la vida, la naturaleza y la muerte. No son ídolos en sentido estricto, más bien representan cosas, cosas muertas que expresan la permanencia del recuerdo. Gruzinski, narra que Colón, a propósito de los estudios de Ramón Pané, dio cuenta de la existencia de estos objetos a la Corona hispana y se cuidó de emplear la palabra ídolo.⁵ Pané intenta profundizar la distinción entre el ídolo y el zemí, haciendo ver que el zemí “se vuelve un ídolo”; no obstante, el propio Pané no hace referencia a la idolatría en su trabajo.⁶ Gruzinski recuerda que por la misma época los conquistadores portugueses inventaron, en las factorías de Guinea, la palabra “fetiche” para designar objetos de idolatría por parte de los nativos de aquellas islas. Sin embargo, examinaron dichos objetos idólatricos desde un concepto medieval (feitico), limitándose a aplicarlo a los cosas de culto y “antigüedades que encontraban en su aventura de exploración.”⁷ Gruzinski resalta la diferencia establecida por Pané al no referirse al concepto de idolatría para explicar el Zemí, y por lo mismo, no siguió el ejemplo de los portugueses para adaptar la categoría de ídolo a estas figuras. En relación con esto, Gruzinski destaca la importancia del trabajo de Pané; no se trata sólo de la descripción, tampoco de ingresar categorías para exponer un modo de costumbre que se pretende homologar a los hábitos de los recién llegados. El historiador releva la importancia que tiene el hecho de que Ramón Pané realizó el esfuerzo de *abrir las puertas a una interpretación de las culturas amerindias, atenta a su especificidad.*⁸ Este ejemplo, nos permite afirmar la necesidad de establecer matices en la reflexión sobre América, sin dejar de tener presente que el ejemplo de Ramón Pané, puede ser más bien excepcional durante un largo período histórico. A pesar de su excepcionalidad, lo resaltamos ya que pensamos que el ejercicio de comprensión respecto de la naturaleza de las cosas, más aún en el caso de la compleja experiencia de “incorporación al mundo” de la cultura americana, ha sido extremadamente enmarañada y muchas veces con tonos

⁴ S. Gruzinski, Op. Cit., P. 21.

⁵ Ibíd.

⁶ Ibíd.

⁷ Ibíd.

⁸ Op. Cit., P. 22.

de despotismo por parte de la cultura dominante. Nuestro trabajo pretende situarse en esta línea; intentamos un esfuerzo de comprensión y análisis de algunos problemas centrales que se han dado a lo largo del proceso de la historia americana y que dicen relación con cuestiones que han desafiado al pensamiento de los recién llegados, y por sobre todo, han provocado una fuerte interrogación en los mestizos que han debido vivir y pensar en estas tierras. Situarnos allí, no desconoce la compleja situación del indígena y los esfuerzos, a veces muchos y otras veces nulos, por parte de los europeos para comprender al “Nuevo Mundo”.

Avancemos ahora varios siglos para seguir con esta cuestión referida a la “naturaleza relativa” de las cosas y que tomamos del maestro Arturo Andrés Roig. Recuerda el filósofo mendocino, cómo a partir de 1900 y fruto de la política expansionista de los Estados Unidos surge en América Latina la presencia en las cuestiones políticas de *masas largamente oprimidas que comienzan a tener voz propia*.⁹ Esto implica, que desde aquel entonces en diversos países hispanoamericanos, no será ya un solo grupo social el que *invoque una determinada forma de unidad y ejerza el derecho de autoafirmación*.¹⁰ ¿Dónde radica la importancia de esto?, en que las diversas demandas sociales de carácter fuertemente conflictivo darán cuenta de “la naturaleza relativa, no absoluta, de todo horizonte de comprensión”.¹¹ Se asoman diversas formas de unidad que fruto de dicha “naturaleza relativa” reclamarán, precisamente, un intento de comprensión de tales demandas y conflictos diferentes. Afirma Roig.

“Una larga historia pareciera anunciar su fin. El derecho de bautismo de nuestra América, inicialmente exclusivo de los conquistadores, pasó en un determinado momento a los conquistados, más también heredaron éstos las relaciones de dominación respecto de los dominadores a los dominados, por lo que los sucesivos nombres, no pasaron de ser la expresión de universales ideológicos.”¹²

Se abre paso un largo camino de interpretación, conocimiento e intentos de comprensión de lo que se había ido configurando en la historia americana. Ya el ejemplo referido al esfuerzo de Ramón Pané, como lo que advierte Roig, a propósito del cambio en las circunstancias políticas de la

⁹ Arturo. A. Roig, Op. Cit., P. 28

¹⁰ Ibíd.

¹¹ Ibíd.

¹² Ibíd.

América Latina de inicios del siglo XX, muestra la necesidad de propiciar un horizonte de comprensión. Nuestro trabajo se orienta en dicha dirección, pretendiendo mostrar como se han ido articulando algunos modos de tal horizonte de comprensión del mundo americano, a partir de la experiencia histórica que fue conformando la vida del mundo latinoamericano.

“

3. El Horizonte de la Modernidad

Como ya indicamos, pretendemos dar cuenta de algunos de los modos de comprensión respecto del mundo americano a partir de ciertos conceptos que, agregamos ahora, han aparecido en el desarrollo de la Historia de las Ideas en América Latina. En relación con la Historia de las Ideas, entendemos la presencia de la filosofía en América Latina, a ello ya hicimos alusión al inicio de esta Introducción y volveremos sobre ello en el primer capítulo de este texto.

El horizonte temporal que atraviesa nuestro trabajo dice relación con la Modernidad. No se trata de una elección arbitraria ni menos casual. Cualquier intento de examen de los modos de comprensión del mundo americano no puede eludir, para bien o para mal, el componente de la Modernidad. El problema no estriba, a nuestro juicio, en discutir con la América moderna o no moderna, o con las inherentes contradicciones entre los procesos de modernización y su cosmovisión. Nos parece esta una discusión importante y que tiene cabida dentro de algunos pasajes de nuestro trabajo. Antes que ello, se torna necesario enfatizar la inevitable ligazón histórica entre lo que se dio en llamar América, por un lado y la época moderna como tal, por otro. Por lo tanto, las preguntas referidas a ¿qué pasa con la Modernidad en América Latina? al modo como la expone, Jorge Larraín, por ejemplo, nos parece importante, pero como una consecuencia de un hecho ineludible en dicha relación, a saber, el carácter moderno y contradictorio del “Descubrimiento” o de lo que se puede dar en llamar también, el ingreso de América en la historia.¹³

Hablamos aquí de una época que se expresa, por una parte, en una serie de hechos, a ellos ya haremos referencia a lo largo del texto, y a una cosmovisión, a uno de los más grandes intentos de algún sector de la humanidad por instalar un modo de definición cabal respecto de la experiencia humana en su conjunto, algo así como la emergencia primera de la “instantaneidad”. Nos interesa no solo situarnos en una perspectiva que acepta la Modernidad a “fardo cerrado”, como tampoco en una distancia superadora de la misma. Entre otras cosas, porque no puede entenderse el mundo

¹³ Nos referimos particularmente al texto de Jorge Larraín, *Modernidad, Razón e Identidad en América Latina*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1996. Al final de aquel trabajo se plantea la pregunta tal y cual la hemos consignado hace un momento y se hace mención a las disputas identitarias lo mismo que al problema de la “autenticidad”. Nos parece que tal pregunta, si bien necesaria de tematizar dentro del llamado proceso de “modernización”, tiene una respuesta implícita en lo que refiere a la Modernidad misma en tanto América sólo es posible de concebir como un hecho de la Modernidad. La discusión mencionada en el texto de Larraín se encuentra a partir de la página 224 de dicho trabajo.

americano sin este hecho crucial de la historia occidental, no obstante existir elementos y argumentos para instalarse en uno u otro lado del horizonte moderno, ya sea a partir de los debates entre “Tradicición” y “Modernidad” o en la disputa entre “Modernos” y “Posmodernos”. No desconocemos aquello, pero tampoco, como recién indicamos, el hecho que la fundación de la Modernidad tiene incidencia sustantiva en el intento por comprender al mundo americano. Dicho de otro modo, este mundo forma parte de ella con todo lo que ello implica. Existe, de facto, una ligazón inherente entre los viajes de exploración que “dieron” con el “Nuevo Mundo” y, por lo tanto, se trata de una cuestión ineludible. Es por ello que en el primer capítulo de este trabajo, en donde examinaremos la importancia de la disciplina de la Historia de las Ideas en el desarrollo de los modos de comprensión sobre Latinoamérica, ofreceremos un conjunto de descripciones que pretenden precisamente describir la cuestión de la Modernidad desde sus aspectos conceptuales y su significación histórica. Este asunto nos parece sustantivo, ya que al pensar en la Modernidad estamos pensando, lo volvemos a reiterar, en una construcción ideológica que tiene sus sustento precisamente en lo que se ha dado en llamar durante mucho tiempo como “Descubrimiento” de América.

4. Lo “Original” y lo “Propio”

En relación con lo anteriormente indicad es que en el tercer capítulo de este trabajo ofreceremos una lectura del modo cómo se ha dado entre nosotros la discusión sobre la Identidad. Nuestra suposición es que dicha discusión tiene dos connotaciones centrales; en primer lugar está motivada por las contingencias y urgencias políticas, particularmente las que se expresan en el siglo XIX antes y sobre todo, después del proceso de la emancipación. En segundo lugar, se trata de una discusión inseparable del concepto de Modernidad, ya sea, como dato histórico innegable, como alimento de ideas provenientes de dicha tradición, o como rechazo a ella.

Entendiendo la búsqueda de lo “original” como un síntoma que se expresa en la discusión por la Identidad, es que pensamos en la necesidad de insertar un concepto “parecido” (con la carga que esto tiene respecto de lo “original”) y que consideramos bajo la denominación de lo “propio”. ¿Cuál sería la diferencia? En la referencia a lo “original” se establece un principio que instituye la preexistencia de algo que puede haber sido desvirtuado y al que cabría regresar. No obstante lo legítimo de dicha intención, nos parece que a lo largo del desarrollo de la Historia de las Ideas en América Latina, se aprecia el intento de “apropiación” de una serie de categorías con vistas a interpretar la configuración histórica y epocal de esta. Este intento, por cierto, puede ser criticable y una de sus principales objeciones las expondremos al hablar del concepto de “Máscara”, como hipótesis para entender el derrotero de las ideologías políticas europeas en su traslado a los procesos de emancipación de la América Latina. Nos parece una objeción razonable, que, a su vez, ha sido también muy cuestionada por su rasgo “conservador”, pero que a nosotros nos resulta necesaria de explicar como una parte del problema de los modos de comprensión en torno al mundo americano.

Este proceso de apropiación puede presentarse como el tránsito hacia “lo propio”, entendiendo que aquello a diferencia de lo “original”, puede leerse histórica y políticamente en su adaptación más que como una cuestión definitivamente estática. Esta propiedad está mediada, no nos cabe duda, por la necesaria lectura de las circunstancias históricas que trasuntan las problemáticas políticas y sociales de América Latina. Podría entonces objetarse esta idea, ya no desde el punto de vista de la “Máscara” que pretende ocultar algo estático y verdadero, sino desde una idea de “travestismo” u “oportunismo” respecto de la posibilidad de captar las ideas en boga y hacerla propias. Nos parece que esta segunda objeción nos devuelve al ámbito de lo original, en este caso su definitiva pérdida,

ya que aquí no habría “nada”. De hecho, algunos autores han planteado esta “acción oportunista”, como un acto desesperado para no quedar fuera de las corrientes de moda. Pensamos, sin embargo, que más que una captura de las ideas de moda, habría simplemente un reflejo mecánico; la constitución de lo propio no depende de la mecánica ni tampoco de la magia, tal y como mostraremos en uno de los Excursos de este trabajo que refiere a algunos aspectos del pensamiento político de Andrés Bello.

Por tanto, insertamos en el concepto de “apropiación” como parte de un largo derrotero histórico en donde los problemas de la realidad social y política americana han reclamado una adecuada consideración reflexiva, aunque aquello no siempre haya ocurrido. Lo “propio”, no desvirtúa los empeños respecto de la búsqueda de lo “original”, más bien apunta a la idea de una forma de “originalidad” en el pensamiento a partir del ejercicio de apropiación.

5. ¿Pensamiento Latinoamericano o sobre Latinoamérica?

La expresión “Pensamiento Latinoamericano” goza ya de una larga data y ha constituido una apreciable “tradicición”. Sus ámbitos de desarrollo han abarcado cuestiones diversas como la escritura ensayística, lecturas historiográficas y literarias, incidiendo también en el desarrollo de las Ciencias Sociales y Humanas, ocupando un lugar de cercanía con la Filosofía. Nos parece una formulación atendible, pero por sobre todo real en la Historia de las Ideas en América Latina. Su mérito reside en haber dado cuenta de tensiones como las producidas entre “Identidad”, “Modernidad” y “Tradicición”, habiendo generado un robusto campo de problemas que abarcan desde la tradición indígena a la Globalización.¹⁴ No pretendemos disputar respecto de esta formulación la cual, como ya dijimos, la consideramos relevante, muy instalada y además nos sentimos “deudores” de la misma. Sin embargo, quisiéramos establecer un matiz y por ello situamos la cuestión del “Pensamiento sobre Latinoamérica”. A primera vista puede aparecer como un desplazamiento, pues no sería lo mismo pensar “desde un lugar” que “sobre un lugar”, aquello nos parece evidente. No obstante, el “sobre”, nos ofrece un matiz para volver a pensar respecto del sujeto de enunciación de los problemas referidos a ese “algo”, en este caso, Latinoamérica. Se trata de marcar el inevitable proceso de “incorporación” al mundo, a partir precisamente de las coordenadas de la Modernidad. Esto nos permite acercarnos a la cuestión de la “apropiación” indicada en el punto anterior e intentar dar cuenta de los diversos modos de comprensión de la cultura Latinoamérica, por ejemplo, aquellos que han sido formulados por quienes no pertenecen desde una dimensión “original” a este mundo. Un primer ejemplo de aquello lo encontramos ya en la referencia al trabajo de Ramón Pané en el primer punto de esta Introducción. Insistimos, no se trata en este intercambio del “Pensamiento latinoamericano” por el “sobre Latinoamérica” o de instalar una superación. Al contrario, como ya hemos indicado nos sentimos “deudores” de dicha tradición, es más, una idea como la que indicamos, “Pensamiento sobre Latinoamérica”, no sería posible sin el robusto trabajo de lo que se ha dado en llamar con toda justicia como “Pensamiento Latinoamericano”. Lo antes dicho no implica trabajar con un

¹⁴ Un gran trabajo en este sentido es el que ha desarrollado el pensador Chileno Eduardo Devés en los tres tomos publicados respecto al *Pensamiento Latinoamericano en el siglo XX*, obra a la que haremos sucesiva referencia en nuestro trabajo. Una clave crucial en dicho trabajo y que recoge adecuadamente una de las tensiones principales de la Historia de las Ideas en América Latina es presentada por Devés en dicho trabajo bajo la permanente tensión entre “Identidad” y “Modernidad”.

corpus de autores no americanos, sino que, y damos un paso más respecto del “sobre Latinoamérica”, los propios autores americanos no han sido inmunes a las lecturas e influencias no-americanas, particularmente las provenientes del mundo europeo. El problema para nosotros reside en el modo del establecimiento de la relación con dichas ideas y categorías. Justificamos lo anterior, además, porque el sujeto de enunciación al que nos referimos no puede no sentirse incorporado a algo más extenso que América, no obstante ser ella su lugar de referencia. En esa distancia, también puede pensar desde “fuera” sin dejar de sentirse parte de la realidad histórica constituida por América Latina.

6. Sobre cuestiones de “Interés Filosófico”

Cuando comenzamos a pensar en el desarrollo de una tesis, una vez concluidos los estudios de doctorado, nos parecía pertinente realizar un trabajo como el que ahora presentamos. A primera vista, una cantidad inevitable de supuestos y también de prejuicios, podrían señalar la dificultad respecto del estatuto filosófico de un trabajo que trata sobre Historia de las Ideas en América Latina. Cuando nos abocamos a la preparación de nuestro **Examen de Acreditación**, allá por el año 2010, encontramos que dentro de las posibilidades respecto del tema a presentar en dicha instancia aparecía, junto a los amplios y complejos problemas de la filosofía, la posibilidad de presentar un trabajo de “interés filosófico”. Aquello podría entenderse no como un desmarcarse de la tradición filosófica, sino que, más allá de un problema tratado bajo el modo de la especialización, era posible afrontar problemas de diversa índole, políticos, culturales, sociales e históricos, desde un singular “interés filosófico”. Este interés, residiría en un modo de tratar dichos problemas, referido a las causas de los mismos, sus implicancias existenciales y políticas, todo ello alusivo a una permanente interrogación respecto del modo como dichos problemas han sido tratados. Es decir, apropiarse de ciertas formulaciones filosóficas para reflexionar sobre una serie de problemas que configuran la historia de una sociedad, en este caso, la americana. Por ello, es que entendemos la incorporación de obras de la tradición filosófica europea como algo natural y que se entiende dentro del ámbito de dichas formulaciones llevadas al campo del filosofar, más que a la discusión sobre si acaso en América Latina ha habido o no una filosofía propia. A este aspecto haremos referencia en el segundo capítulo de nuestro trabajo.

El no hacer un trabajo nítidamente de especialización, por ejemplo, referido sólo a un problema o a un autor de la tradición filosófica, o a un “especialista” que se ha apropiado de ella, nos instala dentro del campo de una revisión más bien exhaustiva. Esto podría ser visto de pronto como un empeño más cercano a la dispersión, sin embargo, podemos justificar este tipo de trabajo. Vivimos hoy en tiempos de “especialización”, de “circunscripción fragmentaria” de objetos y también, ya en el ámbito profesional, de “indexación” como parte de una profesionalización y competencia acelerada. Nos parece necesario tomar una opción diferente, ya que consideramos pertinente dar un largo recorrido dentro del horizonte moderno en América Latina, como una manera de poder contribuir al debate de ideas pero, sobre todo, a la descripción de problemas y al modo como estos se siguen formulando hasta hoy. Es por ello que en el cuarto capítulo de nuestro trabajo nos

proponemos realizar más bien una conjetura sobre algunas cuestiones referidas al presente latinoamericano. En dicho capítulo, y tomado como referencia una serie de conceptos en boga en el ámbito político y social, intentaremos construir una reflexión más propia desde nuestra personal interrogación, respecto de cuestiones de indudable interés filosófico para el mundo latinoamericano. .

7. Sobre la relevancia conferida en este trabajo a la obra de Octavio Paz

A lo largo de estas páginas se podrá apreciar que haremos sucesiva referencia, a la hora de tratar nuestros problemas, a la obra del escritor mexicano Octavio Paz. Sin embargo, y cabe aclararlo, no es un trabajo sobre Paz, aunque sea permanentemente referido en este texto. Nos parece que la obra de Paz ha tenido el mérito de ofrecer una visión muy amplia respecto de problemas del Pensamiento sobre Latinoamérica, reflexiones realizadas muchas veces en México o expuestas desde fuera, ya sea en Europa o en la India. No obstante los lugares geográficos, gran parte de su pensamiento trata sobre Latinoamérica y ha constituido un aporte fundamental en el intento de comprensión de la misma. Se trata de un autor elogiado y criticado, y esto último nos hace a nosotros también captar un mayor interés por su trabajo. Respecto del valor que concedemos a su obra nuestro interés radica en el modo de plantear los problemas y en situarse siempre dentro de una perspectiva histórica que intenta captar algo así como lo que en América Latina pueda haber devenido como propio, sin eludir la centralidad que la Modernidad tiene en la historia de América Latina. Hay por de pronto un concepto como el de “Máscara”, a propósito de las cuestión referida a la adopción de ideas políticas europeas, concepto al que ya hicimos referencia, que nos parece central, sobre todo por lo que este sintomatiza entre la disputa por lo “original” y lo “ajeno” en la conformación histórica de América Latina.

Respecto de las críticas a Paz, algunas nos parecen atendibles y en varias de ellas, casi todas, despunta un juicio a su itinerario ideológico. Aquello es plausible y a ello nos referiremos brevemente más adelante. Una crítica de esta naturaleza, que puede ser justa desde una posición legítima y determinada, no hace sino poner en evidencia la compleja trama de desenvolvimiento de los intelectuales latinoamericanos en su intento por construir horizontes de comprensión que, como ya indicamos hace un rato, presentan una fuerte “naturaleza relativa”. Podría objetarse, desde otro lado, que a estas alturas la referencia a la obra de Paz parecería estar un tanto “desactualizada”, es decir, que sería una fuente un tanto “pasada de moda”. Esto nos parece un juicio que puede ser atendido, sin embargo, remarcamos la relevancia de su obra; no cabría hablar de la vigencia ya que con el empleo de tal término se puede poner en entredicho a muchas tradiciones de pensamiento. Para nosotros, la importancia de la obra de Octavio Paz dice relación con el constante intento por indagar en torno a las condiciones existenciales, psicológicas, religiosas y políticas del hombre americano. Es desde allí que Paz ha leído las cuestiones políticas

referidas a América Latina, y por tanto, ha construido una sólida apropiación de la tradición del pensamiento de Occidente en función de reflexionar respecto del mundo americano. Probablemente en tiempos como los actuales, para muchos, una visión tan amplia y vasta, se encuentre superada. Pero lo pretendidamente superado es el modo exhaustivo, no los problemas planteados, muchos de los cuales siguen presentes entre nosotros. Es ese mismo tipo de recorrido, un tanto extenso, el que nosotros adoptamos para nuestro trabajo.

8. Plan de Trabajo

Nuestro trabajo arranca con una consideración respecto a la importancia de la Historia de las Ideas en el Pensamiento sobre Latinoamérica. Allí se examina la relevancia de este “método”, su cercanía con la historia de la filosofía y el rasgo predominante que ha tenido en las diferentes etapas de esta, sus implicancias políticas, y en el plano de la reflexión, sobre la serie de problemas e interrogantes que se han presentado a los latinoamericanos a lo largo de las diversas circunstancias y conflictos que han acaecido en esta geografía. Particular relevancia se concede en esta parte de nuestra indagación a la tradición ensayística como modo preferente de difusión de ideas filosóficas, políticas y sociales. Apuntamos aquí el modo como la tradición del Ensayo, ha jugado un papel central como forma de escritura “híbrida” y en tal sentido, propia respecto del mundo americano. Discutimos además su pervivencia en el tiempo, toda vez que se ha sostenido, a veces con razón, que la cuestión del Ensayo como modo de difusión de ideas se encontraría en una suerte de declive.

En el segundo capítulo abordamos la cuestión del “Descubrimiento” del Nuevo Mundo, la pertinencia de dicho concepto y la posibilidad de ensayar otra manera de pensar tal hecho, como se expone, por ejemplo, en la noción de “Invención de América”. El horizonte instalado en este capítulo es el de la experiencia de la Modernidad con todo lo que aquello implica en el ámbito de la historia y la construcción de visiones de mundo. Examinamos también el modo como la filosofía desembarca en América, sus raíces Escolásticas y la manera como se instalaron discusiones filosóficas, en un primer momento referidas al proceso de la Conquista. Así mismo, presentaremos un Excurso en donde nos referiremos a algunos modos que ha adoptado la filosofía en su desarrollo en América Latina, por ejemplo y de manera sumaria haremos mención a la Filosofía de la Liberación para luego plantear la pregunta respecto de América como “lugar” para la filosofía. En este punto, cabe marcar la diferencia entre la instalación de una “Normalidad Filosófica” y su inscripción en los circuitos académicos, su ejercicio preferentemente universitario, y su rasgo de especialización. De otro lado, advertimos que a contrapelo del proceso de “institucionalización” de la filosofía se advierte la necesidad de la pregunta por el “filosofar” y en ese sentido la cuestión del “lugar” cobra particular relevancia. Al final de dicho Excurso haremos una breve mención a las críticas respecto de la posición cultural de la filosofía en América Latina y al preferente predominio que se ha dado a la tradición mestiza en este desarrollo.

En el tercer capítulo y, teniendo como trasfondo los procesos de emancipación política ocurridos en el siglo XIX, sucesos que admiten una lectura en “clave moderna”, nos asomaremos a los conceptos de “Identidad” y “Máscara” como dos cuestiones inseparables en la reflexión referida a los procesos sociales y políticos acontecidos en América y a las ideas de las que estos procesos se desprendieron. Al final de dicho capítulo ofrecemos dos Excursos. El primero de ellos se refiere a una lectura respecto del pensamiento de Charles Taylor en relación con la Identidad, ligando tal concepto a la cultura moderna. El segundo Excurso, refiere a una lectura sobre el pensamiento político de Andrés Bello y a las complejidades contextuales de la “fundación política” en el siglo XIX.

El último capítulo de este trabajo se instala en el ámbito de la conjetura. Nos interesa, a partir de una serie de conceptos en boga y que se desprenden del proceso llamado Globalización, reflexionar sobre el presente latinoamericano tanto en clave interrogativa como también política, apuntando particularmente al concepto de democracia.

Nuestro trabajo es esencialmente una investigación bibliográfica que apunta a un intento por mostrar una serie de “modos de comprensión”, respecto de algunos problemas presentes en el mundo latinoamericano y a los diversos modos en como se ha pensado respecto de ellos.

CAPÍTULO PRIMERO: Historia de las Ideas y Reflexión Filosófica

“...Hasta los bloques más sólidos tienen fisuras y la emergencia social ha generado y genera ideas liberadoras.”.

(Arturo Andrés Roig, *La “Historia de las Ideas” y la Historia de nuestra Cultura*).

1. Filosofía y Época

¿Cabe admitir una relación entre la filosofía imperante en una época, y los acontecimientos que conforman las circunstancias que caracterizan a un determinado período histórico?

¿De qué modo es posible relacionar la época denominada “Modernidad”, con la filosofía que se desarrolla desde el siglo XVI en adelante? La filosofía que se da en llamar “moderna”, emerge como una singularidad al igual que la ciencia “moderna”, la teoría política “moderna” o el arte “moderno”; se trata de una serie de particularidades dentro de un contexto histórico que constituye y conforman la época que se ha definido como Modernidad.

¿Cuáles son los rasgos y aspectos principales de lo que se designa como filosofía moderna?

La pregunta, por cierto, es demasiado amplia e implica no pocas consideraciones. Por de pronto, nos proponemos dar cuenta de este asunto de modo esquemático, con vistas a responder la interrogación formulada al comienzo, poniendo énfasis en un método, la Historia de las Ideas, que entendemos como un modo posible para abordar esta cuestión. A partir de aquí, un primer problema que podemos constatar es que existe una asociación inevitable entre la nueva ciencia experimental y la filosofía que emerge desde los albores de la época designada como Modernidad. Hans Georg Gadamer, por ejemplo, sostiene incluso que la filosofía moderna no se entiende sin su relación con la ciencia moderna.¹⁵

Una afirmación como la de Gadamer es ampliamente asumida y aceptada, por lo general, de modo tácito. Esto, por cierto, no significa que la filosofía se convierta en ciencia al modo de la ciencia experimental moderna en donde prima un fuerte dominio empírico. Sin embargo, de allí surgirá una poderosa corriente filosófica, propia de la Modernidad, cuyo mayor exponente será David Hume.¹⁶

¹⁵ H.G. Gadamer, *El Inicio de la Filosofía Occidental*, Paidós, Barcelona, 1995, P. 19

¹⁶ Nos referimos aquí al célebre filósofo escocés (1711-1776) quien puede considerarse como el más destacado exponente de la corriente empirista. De igual manera Hume realiza un trabajo notable respecto de lo que puede designarse como “problema de la subjetividad”. Al respecto se

¿Cuál es entonces el sentido de esta relación? En la ciencia moderna emerge la noción de experimento como una de sus características fundamentales; este concepto distingue el contenido principal referido a lo que se da en llamar ciencia en la Modernidad. El experimento, por medio de la observación de la naturaleza, va a otorgar a los resultados, aceptados o desechados, de la ciencia moderna, un componente de “exactitud”. La forma o modo esencial para avanzar en esta dirección lo constituye la investigación. Sostiene Heidegger que, “la esencia de lo que hoy denominamos ciencia consiste en la investigación”. Se trata de una operación que se despliega bajo un modo de conocer, que tiene como rasgo una suerte de “proceder anticipador”, que se instala en “el ámbito de lo ente, la naturaleza y la historia. Esto no sólo consiste en un “modo” sino en la “proyección”, en la naturaleza, de ciertos fenómenos naturales.¹⁷

Por lo anteriormente indicado es dable afirmar que cuando intentamos una definición esquemática de la llamada “filosofía moderna”, al menos en su primera etapa, nos vemos obligados a hablar de la “ciencia moderna”. Es posible pensar, entonces, que aquí se configura un elemento de ruptura con la filosofía clásica que será, a todas luces, definitivo. La pregunta por el sentido de la relación entre filosofía y época moderna, entonces, parece ser el modo apropiado para responder la interrogante que nos planteamos al comienzo, pregunta por los vínculos entre filosofía y época, ya que es posible apreciar una relación de sentido entre ambas cosas. Esto significa que el hecho de pensar la relación entre filosofía y época moderna nos lleva a considerar a esta última como definida por la ciencia moderna. Incluso, al decir de Heidegger en el texto antes mencionado, “como el fundamento de dicha era”.¹⁸

Pensar entonces la relación entre filosofía y época moderna es pensar la relación entre filosofía y ciencia moderna. ¿Quiere esto decir que la filosofía se convierte en ciencia al modo de la ciencia moderna? Ya lo hemos afirmado, en modo alguno.

Los acontecimientos de la época dominados y producidos, en muchos casos por la ciencia moderna, se hallan vinculados entonces a la filosofía de la Modernidad. Se trata de una relación que impera a partir de las circunstancias históricas que configuran la época de la que hablamos y las formas de pensar que la constituyen. El período llamado Modernidad se encuentra marcado por la relación entre filosofía y ciencia moderna. Ahora, se nos hace patente, en relación con lo recién

puede tomar en cuenta el *Tratado de la Naturaleza Humana*, la edición que tenemos a la vista corresponde a la traducción de Feliz Duque, Editorial Tecnos, Madrid, 2008.

¹⁷ M. Heidegger, *La Época de la Imagen del Mundo*, en *Sendas Perdidas*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1960, PP. 70 y SS.

¹⁸ *Ibíd.*

indicado, otro concepto que es fundamental a la hora de hablar de la filosofía moderna. Nos referimos a la noción de subjetividad. Este concepto nos posibilitaría entender que la cuestión fundamental de la época moderna es la relación con el fundamento de una época, una relación no de mera subyugación, por ejemplo, con la ciencia moderna en su proceder empírico.¹⁹

La cuestión de la subjetividad constituye un concepto central en la Modernidad y se extiende a los ámbitos del pensar, del conocer y atañe al conjunto de relaciones de sentido en las que se desenvuelve la experiencia humana a partir de este período. ¿A qué o quién alude dicho concepto? Refiere, por cierto, a una novedad y a un filósofo a quien se atribuye la inauguración de este “mundo”, a saber, Descartes. Tal proceso ocurre en el ejercicio de la “duda metódica” como forma de suspensión de todo saber previamente establecido.²⁰ Este concepto va a marcar por completo el desarrollo de la filosofía de allí en más. La atribución a Descartes de esta “inauguración” o “descubrimiento” ha sido matizada, en diversos casos.²¹ A partir de lo anteriormente dicho, podemos establecer una perspectiva sumaria respecto de lo que se ha desarrollado hasta ahora.

De modo esquemático, entonces, consideremos la relación entre filosofía y ciencia en la Modernidad en tanto la ciencia experimental da fundamento a dicha época. Esto obliga a recordar que hay una relación entre ambos discursos, filosofía y ciencia, más no una subyugación.

En segundo lugar, la emergencia de la subjetividad constituye un elemento distintivo de la filosofía de dicha época.

En tercer lugar, en la época moderna se torna relevante la irrupción de lo fáctico, como medida del comportamiento político de los individuos. La ciencia experimental transfiere su modo de proceder a la articulación de la política moderna. La observación de la conducta, el “estado de naturaleza”, forman parte de un modo de comprender la organización social en donde prima la “organización correcta” por encima de los grandes relatos que hablan de Repúblicas que no existen en sitio alguno.²²

¹⁹ Si se afirmaba que en la Edad Media “la filosofía era la sierva de la teología” no cabe pensar esta misma relación respecto de la filosofía y la ciencia en la modernidad. No obstante, es a todas luces, un problema digo de ser pensado aunque en nuestra hipótesis no cabe la subyugación aunque hay una vinculación innegable.

²⁰ S. Rojas, *Materiales para una Historia de la Subjetividad*, Ediciones la Blanca Montaña, Facultad de Arte, Universidad de Chile, Santiago, 1999, PP 27-37.

²¹ Este matiz puede apreciarse en la analogía realizada por Hegel en el sentido de que el “descubrimiento” de Descartes no implicó una apropiación de lo descubierto ya que el filósofo habría tenido en “la cabeza” otra idea. La analogía opera en relación con la historia del “descubrimiento de América” y su “descubridor”.

²² N. Maquiavelo, *El Príncipe*, Espasa Calpe, Madrid, 1994, PP.109 y SS.

Estos tres elementos que son centrales a la hora de pensar la relación de sentido entre filosofía y época moderna, constituyen una faz de la misma época. Ante ella aparece un reverso que se hará patente como distancia de esta construcción. En efecto, la época moderna marcada por la ciencia en el plano del conocimiento, la subjetividad en el ámbito de la comprensión de la experiencia humana y la facticidad en el campo de la política, se presenta como una suerte de “máquina” que parece avanzar velozmente sin obstáculos de cuidado en su marcha.

Un principio teleológico despunta al final del camino de esta especie de artefacto, el cual pretende consumir la historia y que en su punto de llegada proyecta hacer converger el conjunto de las energías humanas en un ámbito de realización. A esta linealidad se opone un cierto estado de ánimo que al modo de una mirada nostálgica, pone en duda la grandeza de esta época asentada sobre un fundamento inequívoco centrado en la razón; a partir de aquí, la nostalgia impera sobre toda otra dimensión de la condición humana. Esta añoranza de un “paraíso” emerge en ciertos discursos que dan pie a un estado de ensoñación, de vuelta al pasado, del retorno a un origen inocente. Quien alerta sobre los peligros y sueña con retorno de esta especie es, por ejemplo, Rousseau.²³ En sus discursos alza la voz respecto de la compleja trama que convierte al hombre en un ser rodeado de artefactos que le hacen perder su “fuerza natural”, tornándolo prisionero de un esquema, el racional, que es contranatural. Del mismo modo puede mirarse con suspicacia el desarrollo del conocimiento y el saber conducentes, a fin de cuentas, a un ejercicio vanidoso ajeno a la virtud moral. Esta “otra cara” de la época moderna, muestra un empeño nostálgico que pretende sustraerse de todo este ámbito efímero en el que se ha transformado la época moderna. Sin embargo, en esta “otra cara” se esconde, a su vez, una paradoja; se presenta aquí una aporía que señala al proceso moderno como irreversible. Es aquí en donde el deseo de la transformación que alienta la Modernidad se mezcla con el miedo a la transformación misma. Esta paradoja, se resuelve a favor de una transformación en la que la nostalgia se instala como un último vagón de esta máquina que avanza en una especie de dirección única. Este componente es fundamental para entender los tres anteriores, forman parte de un todo, de una doble faz en la que una no se entiende sin la otra. Cabría agregar entonces, a la ciencia experimental, la subjetividad y la facticidad, un componente nostálgico, paradójico e inseparable de la Modernidad misma.

²³ Pensamos particularmente en el *Discurso sobre el Origen de la Desigualdad entre los Hombres*, lo mismo que en famoso *Discurso sobre las Ciencias y las Artes*.

Los tres primeros aspectos señalan un horizonte, una construcción en la que impera una dimensión racional que pretende una realización. El cuarto componente, la otra faz, instala un horizonte interrogativo, una dimensión distante, más no negadora de los presupuestos antes anotados. Es en este sentido que esta dimensión paradójica confiere una densidad filosófica a los elementos antes descritos y se torna inseparable de ellos. La filosofía establece una relación de sentido con los tres primeros rasgos conferidos a la época moderna, y constituye, además, una relación anímica con el último aspecto, con la otra faz de la Modernidad. Es este el marco filosófico, epocal e ideológico, en el que se desarrollará la experiencia del “Descubrimiento del Nuevo Mundo”, hecho clave en la fundación de la tradición que llamamos Modernidad.

2. Historia de las Ideas

La disciplina conocida como “Historia de las Ideas”, puede considerarse de crucial importancia en el estudio de los problemas que atañen al pensamiento sobre Latinoamérica. Es evidente que esto ha sido un trabajo más bien disperso y que nos lleva a la pregunta por la dimensión filosófica de este “método” y, ligado a lo anterior, nos preguntamos por su proyección y vigencia.

Podemos comenzar situándonos en relación con algunas definiciones básicas para poder ingresar en el problema de la Historia de las Ideas y su desarrollo en América Latina. En un trabajo que puede considerarse de referencia obligada al momento de abordar estos temas, nos referimos a *La Idea de América* de José Luíz Abellán²⁴, se afirma, como primera cuestión, que la Historia de las Ideas puede considerarse una “disciplina relativamente reciente”. Junto a ello, el filósofo español agrega que esta se aboca a las actividades de la inteligencia humana en cuanto tal,²⁵ y nos advierte que por tratarse de una definición tan amplia podría caber en ella “cualquier cosa”. Esto podría ser posible ya que la misma inteligencia humana se extiende en diversas direcciones y su actividad es tan vasta que todo podría resumirse, finalmente, en la “Historia de las Ideas”. Un campo tan extenso, podría acarrear más de alguna crítica a esta disciplina y en cierta medida rozar también a la propia filosofía, que padecería, más allá de sus tecnicismos y jerigonzas, de un problema parecido. Ahora, antes de intentar circunscribir un dominio más estrecho para la Historia de las Ideas, Abellán advierte sobre la necesidad de valorar su importancia. Esta residiría en “la toma de conciencia del papel que las ideas juegan en el devenir del hombre”.²⁶

Reflexionando sobre la Historia de las Ideas nos preguntamos ahora, respecto del modo en que se produce dicha toma de conciencia. Alrededor de esto y, dicho sea de paso, como temática estrictamente moderna, se instala la figura de un sujeto que constata la importancia de este devenir. Si miramos la filosofía moderna, tal y como indicamos en el primer acápite de este capítulo, admitiremos que hay allí un largo proceso de desarrollo de esta constatación, la toma de conciencia del propio sujeto sobre su posición, lo que desemboca, como elemento primordial de la época, en una “historia de la subjetividad”. Si nuestra pregunta antes formulada, referida a la toma de conciencia, se responde a través de la constitución de una “historia de la subjetividad”, podríamos ahora formular la hipótesis de que la Historia de las Ideas, según el modo como es

²⁴ Texto publicado bajo el título *La Idea de América, origen y evolución*, Ediciones ISTMO, Madrid, 1972

²⁵ J.L. Abellán, Op. Cit; P. 13

²⁶ *Ibíd.*

presentada por Abellán, coincide con esta historia de la subjetividad. Esto llevaría a su concreción y la instalaría, al menos en parte, dentro de la tradición filosófica moderna. Al respecto y como modo de corroboración de lo recién señalado, podemos recordar lo afirmado por Arturo Andrés Roig cuando señala que la importancia de atender a las formas de la subjetividad, ya que tales representaciones “condicionan nuestra propia inserción social”.²⁷

Una segunda cuestión a considerar en esta aproximación a la disciplina de la Historia de las Ideas, dice relación con la coincidencia que el mismo Abellán detecta al presentar una analogía entre la Historia de las Ideas y la historia de la filosofía. Tal similitud se expresaría en la relación, advertible, según Abellán, entre la Historia de las Ideas y la historia de las ideas filosóficas. Lo anterior se constataría con mayor fuerza precisamente, y refrendando nuestra hipótesis precedente, en la filosofía moderna. Ahora, esta coincidencia no se halla libre de una diferenciación importante, la cual el filósofo español ofrece de manera esquemática.

*“Se nos impone, pues, distinguir la Historia de la Filosofía, propiamente dicha, de la Historia de las Ideas. Para la primera, la Filosofía constituye el conjunto de concepciones y de teorías que, con la pretensión de adquirir verdades últimas para el hombre, han elaborado los filósofos a lo largo del tiempo. Para la segunda, las ideas constituyen uno de los instrumentos, si bien quizás el más importante, que el hombre utiliza en su lucha por la vida y en sus necesidades vitales de adaptación al medio.”*²⁸

Esta diferenciación esquemática, no elimina la primera coincidencia sino que la organiza a partir de cuestiones de orden trascendente, en el primer caso, y de orden temporal en el segundo. De cualquier modo es el mismo sujeto el que se ve forzado y muchas veces afectado por ambas condicionantes.

Como tercera cuestión, en relación con la Historia de las Ideas, podemos reafirmar el modo primordial de acercamiento a la circunstancia del sujeto americano, y por ende, el método central en lo referido a los problemas del pensamiento sobre América Latina. Es desde aquí, y esto como segunda hipótesis, que se ha producido una suerte de interrogación sobre las posibilidades del filosofar en América Latina a partir del devenir histórico, particularmente desde los procesos de

²⁷ A .A. Roig, *La “Historia de las Ideas” y la Historia de Nuestra Cultura*, en *Cuadernos Americanos*, Nueva época, México, UNAM, 1989, Número 17

²⁸ J. L. Abellán, *Op. Cit.*, P. 14

emancipación política a los que nos referiremos en el tercer capítulo de este texto. Al respecto recordamos que Leopoldo Zea incluye el estudio de la Historia de las Ideas, el pensamiento y la filosofía, como cuestiones de un mismo orden e importancia, reafirmando de paso la relevancia que han ido adquiriendo en el estudio de los problemas tanto de Norteamérica como de la América Ibero.²⁹ Zea, también coincide en el hecho de que la aproximación a la Historia de las Ideas en América Latina, se ha producido de modo preferente por parte de los estudiosos de la filosofía. Este proceso no ha sido sencillo pues ha generado, según advierte el propio Zea, una fuerte desconfianza de los historiadores respecto de los estudiosos de la filosofía, en tanto se trataría de un método considerado como ambiguo. Sin embargo, prosigue el filósofo mexicano, el paso del tiempo ha ido consolidando la disciplina de la Historia de las Ideas, tornándose en un método de interpretación de la realidad.³⁰ Aún más, Zea emparenta esta formulación referida a la Historia de las Ideas con la “Sociología del Conocimiento”, donde sitúa como referente al pensador alemán Karl Mannheim. Respecto de la sociología del conocimiento haremos referencia más adelante cuando nos concentremos en el concepto de ideología y su implicancia al interior del método de la Historia de las Ideas. Como última cuestión en relación a este punto, podemos constatar que el modo recurrente como se ha expresado discursivamente el método de la Historia de las Ideas en América Latina, ha sido a través del Ensayo.

²⁹ L. Zea, *América como Conciencia*, México, UNAM, 1972, edición digital de Hernán Taboada, P. 9.

³⁰ *Ibíd.*, P. 10.

3. El Ensayo en América Latina.

¿Cuál ha sido la condición que ha posibilitado el robusto desarrollo de la tradición ensayística en América Latina?

Por encima de otras formas de escritura, el Ensayo, en sus vertientes filosóficas, políticas y de expresión de ideas en general, ha dado cuerpo a una de las más importantes tradiciones literarias en América Latina. Es significativo hacer notar las raíces modernas del Ensayo. Si la Historia de las Ideas es una expresión nueva del pensamiento del sujeto, y que por ello viene a dar cuenta de la historia de la subjetividad moderna, el Ensayo se ubica en la misma vertiente. Montaigne, en su definición de ensayo, tal y como recuerda John Skirius en la recopilación *El Ensayo Hispanoamericano del Siglo XX*, afirma lo siguiente:

“Esto es puramente el ensayo de mis facultades naturales y no, en absoluto, de las adquiridas y quienquiera que me sorprenda en ignorancia nada ha de hacer contra mí, pues difícilmente sería responsable por mis ideas frente a los demás, yo, que no soy responsable ni estoy satisfecho por ellas ante mí mismo. A quienquiera que busque el conocimiento séale permitido pescarlo donde éste habite; no hay nada que yo profese menos. Estas son mis fantasías, por las cuales intento dar un conocimiento no de las cosas, sino de mí mismo”³¹

Esta definición caracterizará la obra de Montaigne y dará al género ensayístico una particular impronta. Sin embargo, y asumiendo la importancia de esta tradición literaria en América Latina, conviene establecer algunos matices al interior de la definición recién citada con vistas a examinar su recepción y modo de desarrollo.

En primer lugar, consideremos la cuestión del Ensayo en general para luego detenernos en la definición de Montaigne en particular. Posteriormente haremos mención al despliegue del Ensayo en América Latina y su incidencia en la Historia de las Ideas.

³¹ J. Skirius (Compilador) *El Ensayo Hispanoamericano del Siglo XX*, Fondo de Cultura Económica, colección Tierra Firme, México D.F. 1989, P. 9

Desde el punto de vista de la noción de “estilo” cabe recordar la definición de Buffon, “el estilo es el hombre mismo”.³² Se trata de considerar el sello individual del autor y la expresión de sus sentimientos e ideas en un ámbito de especificidad de su pensamiento. Estas cuestiones son aplicables al Ensayo en general y la ensayística latinoamericana en particular.

¿Cómo acercarnos a la definición de Montaigne? Martín Cerda, sostiene que la elección de la palabra Ensayo por parte de Montaigne no es casual. Se trata de un vocablo cuya raíz hace patente una polémica con las tradicionales formas de exposición dominantes en dicha época.³³ Cabría ir más allá de intentos de demostración cuya misma problemática tornaba difícil tal intento.

Cerda alude entonces al vocablo *Exagium*, cuya acepción inicial radica en el acto de “pesar algo”.³⁴ Este significado implicaría “someter algo a prueba”, lo cual no coincidiría con una “demostración”. Ensayar supondría rodear un problema “pesándolo”, “agotando sus posibilidades interrogativas”. Desde aquí la tradición ensayística tomará sus acepciones iniciales, desplegándose no sobre una armonía sino sobre una serie de conflictos plurales marcados por el desequilibrio y la contradicción.³⁵ Este tipo de ensayística no se conformaría con la enunciación de un problema al modo, por ejemplo, de una fría descripción, por el contrario, se trata de tensionar una serie de problemas teóricos que alejados de la abstracción inciden directamente en la vida social de un determinado período histórico.³⁶ Desde las definiciones de Cerda podemos constatar un lugar eminentemente problemático para el Ensayo, cuestión que se apreciaría de modo directo en la tradición ensayística desarrollada en Latinoamérica.

Si volvemos a la definición de Montaigne, podemos apreciar una cuestión central que allí aparece y que dice relación con la responsabilidad respecto de las propias ideas. ¿De qué manera alguien podría no ser responsable por sus ideas? Aquí se vislumbra una cualidad esencial de la forma ensayística, a saber, su carácter interrogativo y alejado de formas de solución de problemas que deriven a la acción. La ausencia de responsabilidad no tiene que ver con una distancia que podría verse bajo la forma de la irresponsabilidad, alude más bien a la insatisfacción del propio sujeto con su pensamiento. Este malestar no apuntaría exclusivamente al sujeto mismo, sino al modo de

³² O. Ducrot y T. Todorov, *Diccionario Enciclopédico de las Ciencias del Lenguaje*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires 2011, P.94.

³³ M. Cerda, *La Palabra Quebrada*, Tajamar Editores, Santiago 2005, P. 27.

³⁴ Op. Cit., P.28.

³⁵ Op. Cit., P.37.

³⁶ Op. Cit., P.38.

establecer una relación con un mundo en permanente devenir y cambio, sello propio de la era moderna de la que el Ensayo, como ya apuntamos, es tributario.

Otro problema que asoma en la definición comentada, dice relación con la diferencia que establece Montaigne entre el conocimiento de las cosas y el conocimiento de sí mismo. Su pretensión apunta de modo inequívoco al segundo plano. ¿Cuál es el lugar que ocupa la aproximación a las cosas en el conocimiento bajo la modalidad de la escritura ensayística? Sólo tras un adecuado conocimiento de uno mismo es dable aproximarse a las cosas por conocer. Es aquí donde podemos anudar otra convergencia que refiere a la historia de la subjetividad, por una parte y al Ensayo, por otra.

En el caso del Ensayo en América Latina, esta pregunta apareció bajo la forma de la interrogación por el “nosotros”, transfiriendo esto una duda respecto del origen, sólo luego de eso aparecen las cosas, preguntas que van desde la geografía a las costumbres, pero en primer lugar, el sujeto en su proceso de constitución que indaga respecto de sí mismo.

3.1 Alfonso Reyes y las *Notas sobre la Inteligencia Americana*

El texto que comentamos se encuentra inserto en la ya aludida compilación de John Skirius, *El Ensayo Hispanoamericano del Siglo XX*. Se aprecia aquí con claridad, el sentido y alcances de la pretensión de la tradición ensayística como reflexión en torno a los problemas de la historia, la cultura y la política, en este caso, en América Latina.

En primer término, Reyes alude a la necesidad de la exageración, la provocación hasta los límites de la caricatura.³⁷ ¿A qué obedece esta intención? Reyes instala un primer elemento central en su escritura, a saber, no agotar el planteamiento de los problemas y, mucho menos, “aportar soluciones”.³⁸ El ensayista se encuentra en un ámbito de perplejidad, ya que la realidad circundante parece plantear un conjunto de incertidumbres respecto de las cuales conviene dar un rodeo antes de realizar afirmaciones tajantes.

Un segundo elemento, dice relación con que al hablar de América y sus problemas, el autor pretende insertar esta reflexión dentro de la universalidad. América no sería un mundo separado, sus problemas específicos han de leerse dentro del contexto de la cultura de Occidente y en el marco del ámbito civilizatorio. Esta cuestión es de suma importancia, ya que indica que la definición de cualquier particularidad, incluso si se le piensa en términos de Identidad, sólo es posible en la medida en que refiere a una otredad, singular o más amplia.

La relación que puede pensarse, en la formulación del ensayista mexicano, es precisamente la ligazón de una particularidad que se define y relaciona con la universalidad. Algo semejante es lo que puede apreciarse en el recordado *Ariel* de José Enrique Rodó, cuando allí se afirma que, en la “posibilidad de ofrecer en un tipo individual, se halla la manera de ofrecer un cuadro abreviado de la especie”.³⁹ De este modo, al hablar del concepto de civilización o de cultura americana, se cometería un error. Reyes asume que se trata de un trasplante del mundo europeo de ultramar. ¿De qué podemos hablar entonces? El filósofo mexicano afirma tajante que se trata de una “inteligencia americana” que va moldeando una visión de la vida y de la acción; América sería entonces un matiz, más no una diferencia tajante y opuesta. Un matiz de la Modernidad para

³⁷ Alfonso Reyes, *Notas sobre la Inteligencia Americana* en J. Skirius (Compilador), Fondo de Cultura Económica, Colección Tierra Firme, México, D.F. 1999, PP.140-148.

³⁸ Alfonso Reyes, Op. Cit; P. 141.

³⁹ José Enrique Rodó, *Ariel*, Editorial Porrúa, México, 1991, P. 9.

lamento de muchos.⁴⁰ Es desde esta posición que el filósofo mexicano apunta algunos de los problemas a los que se ve enfrentada la inteligencia americana, y por ende, a los que ella debe pensar.

En primer lugar, el llegar tarde al “banquete de la civilización europea”. Aparece aquí la primera urgencia que ha hecho de la historia de América Latina la historia de la prisa, lo cual podría leerse como la búsqueda de la propia Modernidad. ¿Cuál sería la dificultad de esto? Según Reyes, el saltarse etapas, la prisa sin maduración, el no recoger por completo la situación precedente. Esto sin duda admite una lectura en clave política y se patentiza en los procesos de emancipación del siglo XIX y en la discusión ideológica del siglo siguiente. Sin embargo, y para reafirmar las convicciones de Reyes, podemos recordar el modo como Carlos Fuentes describió la contrariedad de la prisa, como el desesperado intento por no quedar “bajo la mesa” del banquete de la civilización. En su texto *Valiente Mundo Nuevo*⁴¹ el escritor mexicano examina este problema como la prisa por la persecución de la modalidad de la persecución de la ideología imperante o de moda, a partir de lo cual se puede apreciar, por una parte, el intento de una apropiación y, por otro lado, el empeño por resolver las urgencias políticas.

Al respecto Fuentes señala que frente los parámetros de la tradición católica heredada,

*“...hemos reaccionado violentamente contra ellos adoptando, simplemente, la última versión de la modernidad occidental, nos convenga o no. El anticlerical Voltaire y el romántico Rousseau, el liberal Adam Smith, Auguste Comte el positivista, Karl Marx el socialista, Wilfredo Pareto el corporativista. La materia del capitalismo norteamericano, el comunismo soviético y el fascismo italiano han circulado por la vida, la literatura y la política de Iberoamérica.”*⁴²

Si la reacción contra la tradición ha sido violenta, como sostiene Carlos Fuentes, esto se explica, en palabras de Reyes, porque esta no ha pesado lo suficiente, lo cual da cuenta de los saltos osados que se han desarrollado en la historia americana. La urgencia del presente ha llevado a tratar de

⁴⁰ Tanto desde posiciones conservadoras como las que podrían designarse como progresistas se ha intentado una visión diferenciadora o lejana de la modernidad a partir de la reivindicación de una diferencia. Esto puede apreciarse en autores tan diversos como Pedro Morandé o Walter Mignolo. Desde el punto de vista de Alfonso Reyes, la cuestión del matiz cobra relevancia en la medida en que tras él surge la necesaria e inevitable incorporación al mundo, incorporación que requiere de un alto grado de reflexividad.

⁴¹ C. Fuentes, *Valiente Mundo Nuevo. Épica, utopía y mito en la novela hispanoamericana*, Fondo de Cultura Económica, Colección Tierra Firme, México, D.F. 1990.

⁴² C Fuentes, Op. Cit., P. 11.

alcanzar, a “grandes zancadas,” el ritmo europeo.⁴³ En seguida, y amparado en la anterior constatación, Alfonso Reyes describe lo que él entiende como “Inteligencia Americana”. En primer lugar, se trata de una función operativa movida por las urgencias de la acción. Estas se presentan al amparo de una serie de disyuntivas. La primera reside en la aparición temprana de “un modo de ser americano” que Reyes ubica no más allá de 50 años después del inicio de la Conquista española. Allí, afirma el autor, se produce una especie de simbiosis entre la sensibilidad del indio y la aparición de un sentimiento de aristocracia de los españoles de México. Sin embargo, este sentimiento, que se centra en la propiedad de la tierra por parte de los recién llegados, tiende a coincidir con ciertas formas indianas. Este primer “modo de ser” se movería en esta especie de mezcla que da inicio a una disyuntiva que se manifestará con toda fuerza en la emergencia de los criollos, y volverá a plantearse en el período de la emancipación política.

Una segunda disyuntiva de la “Inteligencia Americana”, aparece en el momento de la Independencia; las loas a la emancipación y la pretensión de “expulsión” del invasor se van a ver enfrentadas a la disputa entre americanistas e hispanistas. Es indudable que respecto de esta discusión, la historiografía latinoamericana ha dejado profunda huella en los últimos dos siglos. Hay aquí además una observación precisa de Reyes respecto a dos personajes que encarnarían estas posiciones opuestas, por un lado Sarmiento, el americanista y al otro extremo, Bello, el hispanista. Respecto de esta denominación tenemos nuestras reservas, las que explicitaremos en otro apartado de este trabajo.

La tercera disyuntiva de la “Inteligencia Americana”, refiere a cual sería la inspiración correcta que ha de recoger esta inteligencia para desarrollar y proyectar de mejor manera la vida de la América Latina. Dos polos de influencia describe el filósofo mexicano; por un lado, los Estados Unidos y por otro lado, el mundo europeo. Según Reyes, las utopías políticas del mundo americano mezclan la filosofía política de Francia con el federalismo presidencial de los norteamericanos. Esta disyuntiva parece resolverse en una mayor afinidad con la Europa continental, sin dejar de apreciarse cierta cercanía de algunas inteligencias con el progreso norteamericano. ¿Por qué esta disyuntiva se resolvería de este modo? Apunta Alfonso Reyes que para nosotros el mundo europeo ofrece una visión “más universal de lo humano”. Con esto se

⁴³ Alfonso Reyes, Op. Cit, P. 141

vuelve a la afirmación de una relación desde lo específico, a una universalidad que se reconoce en lo europeo más que en lo hispánico en particular.⁴⁴

Luego de estas disyuntivas, el autor se aboca a la descripción de la posición del escritor americano en quien se manifiesta, a través del Ensayo y la literatura, la forma de la “Inteligencia Americana” que posee un rasgo, propio. Se trata de una inteligencia signada por la ausencia de especialización, algo que sí ocurriría en la inteligencia europea. La explicación a esto no puede ser otra que las urgencias sociales que ha experimentado el mundo americano. La realidad social ha hecho que el escritor se vincule con ella de modo preferente. No se trata sólo de un escritor, se trata de un oficio, entre otros. Y si hablamos de un escritor, hablamos más bien de un político, en muchos casos y también, en otros, de un polígrafo, tal y como, por ejemplo, Mario Berríos describe a Andrés Bello.⁴⁵

Luego de este recorrido, y al concluir su breve Ensayo, Reyes pretende, reafirmando anteriores apreciaciones, que los americanos han de reclamar el derecho a la ciudadanía universal, toda vez que a pesar de la prisa y la falta de madurez en algunos períodos se ha alcanzado “la mayoría de edad”. Este apunte, de tono claramente ilustrado, sería el inicio de una relación con un proceso de Modernidad más que una adopción irreflexiva de alguna de sus formas. Sin embargo, la madurez no implica el regreso a un principio identitario, supone más bien el comienzo de una búsqueda de definiciones frente a la universalidad de la que se forma parte o se pretende.

⁴⁴ Aquí cabe recordar la diferencia establecida por Sarmiento en el *Facundo* respecto de Europa y España, el país ibérico, según el escritor y político argentino, formaría parte de Europa sólo como geografía pero en ningún caso desde el punto de vista de lo que podría entenderse como una cosmovisión común.

⁴⁵ M. Berríos, *Identidad, Origen, Modelos: Pensamiento Latinoamericano*, Ediciones del Instituto Profesional de Santiago, 1988, PP. 55 y SS.

3.2 Octavio Paz y la *Dialéctica de la Soledad*

La obra de Paz, a la cual haremos sucesiva referencia a lo largo de este trabajo, ha dejado una profunda huella en lo que podemos llamar “Pensamiento sobre Latinoamérica”. Se trata de un autor elogiado por la densidad de su obra ensayística y poética, y cuestionado por lo que en esa obra despunta como resultado de su itinerario ideológico. No podía ser de otro modo, la historia de Latinoamérica se encuentra marcada por una recurrente tendencia a fuertes cambios ideológicos por parte de algunas figuras representativas de la cultura y de la academia. Aquello no hace más que reflejar lo convulso y complejo, a la vez que paradójico, del derrotero político latinoamericano. Sin embargo, no es de nuestro interés ingresar ahora en esta disputa, lo que nos interesa, al igual que en el texto de Alfonso Reyes, es mostrar algunos rasgos de este Ensayo que le dan un sello distintivo en el campo de la Historia de las Ideas sobre Latinoamérica.

El apéndice que comentamos, *Dialéctica de la Soledad*, forma parte de una obra muy comentada que bajo el título de *El Laberinto de la Soledad* fue publicada por Paz en 1950.⁴⁶ El texto en su conjunto ha sido objeto de reiterados comentarios, tanto elogiosos como críticos. En este último sentido, recordamos la virulencia con que a él se ha referido el escritor chileno Grinor Rojo en su ensayo *Contra el Laberinto de la Soledad*, publicado en el libro del mismo autor, *Las armas de las letras. Ensayos neoarielistas*.⁴⁷ El texto de Paz, puede ubicarse dentro de una tradición desplegada a mediados del siglo XX y que correspondería a una ensayística de corte existencialista que se ocupa de la sociedad, a través de los problemas que esta va produciendo en el hombre a medida que se desarrolla.⁴⁸

Una primera aproximación al Ensayo de Paz, nos remite a un rasgo común que encontramos ya en el texto de Alfonso Reyes como también en el *Ariel* de Rodó; se trata del empeño por afirmar algo así como la pertenencia a una experiencia universal, a partir de la constatación de una circunstancia particular del individuo, en este caso, la soledad. El autor sitúa la experiencia de la soledad como fondo último de la condición humana, condición que, a pesar de los contextos

⁴⁶ La edición con que trabajamos en este comentario se encuentra en el Volumen 8, *El peregrino en su patria. Historia y Política de México*, de las Obras Completas de Octavio Paz, publicadas por el Fondo de Cultura Económica, en México en el año 1994. En dicho volumen el texto, *Dialéctica de la Soledad*, se encuentra entre las páginas 178 y 191.

⁴⁷ Texto publicado en Chile, por la Editorial Lom en el año 2008.

⁴⁸ E. Devés, *El Pensamiento Latinoamericano en el siglo XX*, Volumen II, desde la CEPAL al Neoliberalismo (1950-1990), Editorial Biblos/Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Buenos Aires/Santiago de Chile, 2003, P. 86.

diferentes, es compartida universalmente por los seres humanos. A partir de la constatación de esa particular circunstancia, singular a la vez que compartida, discurre la experiencia de la vida humana marcada por los sellos del nacimiento y la muerte. En medio de ambos acontecimientos se despliega una experiencia que el autor presenta de un modo intimista. En este tratamiento solipsista va asomando la figura de un sujeto que al salir de sí mismo, no sólo busca a otro sino que también se hace parte de una historia y de un conjunto de circunstancias. A estas circunstancias Paz opone, a modo de interpretación, una imagen mítica, una figura como la del laberinto. ¿Cuál es el lugar que ocupa el mito en este empeño por explicar la experiencia humana, experiencia que, por otra parte, se encuentra inscrita en la historia de México y por ende de Latinoamérica?

Una manera de entender esta relación la propone el mismo Octavio Paz, cuando señala que:

*“Explicar el mito, desentrañar su sentido es humanizarlo. Y, al mismo tiempo, aclarar el sentido de nuestra historia. El mito es el jeroglífico de nuestro destino”*⁴⁹

Esta referencia, apuntada a propósito de Hernán Cortés, en *Mito e Historia*, nos permite ingresar en los trazos centrales del pensamiento de Paz sobre este asunto. Podemos apuntar, como primera hipótesis, que la lectura de Paz sobre la condición humana se mueve en una tensión entre un pasado deshistorizado al que se mira con nostalgia, y un presente que avizora un futuro que aparece como experiencia incompleta. Esto nos lleva de modo inequívoco a insertar esta lectura dentro de los ámbitos propios de la Modernidad. En esta época, la compleja relación entre mito y razón que parece resolverse en función de la segunda, deja un amplio campo de interrogantes una vez que el mito ha sido sustituido por las explicaciones racionales.

Desde este lugar, Paz desentraña las características esenciales de toda existencia. Estas disposiciones se ven enfrentadas a un conjunto de dificultades. El amor, por ejemplo, no es más que una experiencia inaccesible en medio de la construcción de una sociedad que dominada por un conjunto de axiomas tradicionales, impone severas restricciones a la experiencia del amor y a la experiencia erótica ¿De qué sociedad habla Paz?, de lo que se ha conformado a partir de la emancipación de los países latinoamericanos. Sin embargo, y hay aquí una segunda hipótesis, esta

⁴⁹ O. Paz, *Mito e Historia*, en Obras Completas, Volumen 8, *El peregrino en su patria. Historia y Política de México*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1994 P. 200.

sociedad no nace con el acto de la emancipación política, sino que hereda en sus rasgos fundamentales la cosmovisión del mundo español. De allí la afirmación de una tradición la cual es objeto de crítica, en tanto produce en la sociedad un componente de “doble moral”. Este aspecto sería central en las sociedades latinoamericanas y obedecería a las diferencias sociales y económicas de una sociedad en la que la oligarquía juega un papel central. Esta oligarquía, en esencia católica, protege el matrimonio por encima del amor, como forma de estructuración de la sociedad en su conjunto. Lo anterior impone una condición de dualidad que se expresa, en palabras de Paz, bajo la forma de una disputa entre categorías opuestas que definen la existencia individual particularmente en sus aspectos morales.⁵⁰

La resolución de este dualismo en la sociedad moderna, que es la de la que habla Paz, ocurre en el paso de lo cualitativo a lo cuantitativo. Si volvemos a nuestra segunda hipótesis, podemos afirmar que se trata, en efecto, de una lectura de la sociedad moderna, pero dentro de la cual no se aprecian más que contradicciones, como por ejemplo este paso de lo cualitativo a lo cuantitativo al que acabamos de mencionar hace un momento. Se trata entonces de una mirada de la sociedad moderna basada en sus propias paradojas, las de un pasado clausurado y de un futuro que se aprecia como incompleto. Lo cuantitativo aparece como una amenaza que no es permitido todavía avizorar, en palabras de Heidegger, como una sombra que hace al hombre avanzar en la negación de su época. Ante ello se produciría una fuga hacia la tradición que no hace otra cosa que mostrar ofuscación ante el momento histórico.⁵¹

Esta ofuscación de la que habla Heidegger, se traduce en el pensamiento de Paz en nostalgia. Esa nostalgia hará surgir en el pensamiento del escritor mexicano, la idea de la aparición de una nueva mitología y una nueva religión. Esta parece ser la única posibilidad de escapar al dualismo moderno que suprime la dialéctica de la soledad, para ello la promesa de la salvación implícita en las religiones, ofrece entonces la posibilidad del regreso a una edad de oro. En este sentido, es que Paz ocupa la figura del mito del Laberinto. Se trata, en palabras del autor:

“..Uno de los símbolos míticos más fecundos y significativos: la existencia, en el centro del recinto sagrado, de un talismán o de un objeto cualquiera, capaz de devolver la salud o la libertad a los pueblos; la presencia de un héroe o de un santo, quien tras la penitencia y los ritos de

⁵⁰ O. Paz, *Dialéctica de la Soledad*, OP. Cit.,

⁵¹ M. Heidegger, *La Época de la Imagen del Mundo*, en *Sendas Perdidas*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1960, P. 84.

*expiación, que casi entrañan un periodo de aislamiento, penetra en el laberinto o palacio encantado; el regreso, ya para fundar la ciudad, ya para salvarla o redimirla”.*⁵²

Este regreso y su anhelo, se justifican por lo que Paz define como la expulsión del “centro del mundo”, separación que podríamos considerar, a modo de tercera hipótesis, como una caída en la historia. Refrendando la segunda hipótesis, esta “caída no sería otra” que la caída en la Modernidad, cuestión por otro lado, inevitable. Es la Modernidad en donde el sentimiento de soledad tiende a mezclarse, de modo no siempre armonioso, con el de masificación. La prisión del tiempo cronométrico, al decir de Paz, ha llevado a los humanos a una prisión en donde la soledad se expresa de manera radical bajo la figura de la rutina y del “trabajo sin fin”. Arrancados del mito, Paz leerá el devenir humano como un rumbo irreversible en el que la razón y las formas de la racionalidad, marcan completamente este transcurrir.

Al respecto escribe el ensayista mexicano.

*“El hombre contemporáneo ha racionalizado los mitos, pero no ha podido destruirlos. Muchas de nuestras verdades científicas, como la mayor parte de nuestras concepciones morales, políticas y filosóficas, sólo son nuevas expresiones de tendencias que antes encarnaban en formas míticas. El lenguaje racional de nuestro tiempo encubre apenas a los antiguos mitos. La utopía y especialmente las modernas utopías políticas, expresan con violencia concentrada, a pesar de los esquemas racionales que las enmascaran, esa tendencia que lleva a toda sociedad a imaginarse una edad de oro de la que el grupo social fue arrancado y a la que volverán los hombres el Día de Días”.*⁵³

Cada época parece recurrir a un mismo derrotero signado por la nostalgia, el paso del mito al logos que no sería otra cosa que un enmascaramiento. Esta última cuestión nos parece reveladora y nos haremos cargo de ella más adelante. Sin embargo podemos apuntar, pensando en nuestra segunda hipótesis, que en este caso, estaríamos en presencia de un momento de ruptura que se revela como irreversible. Es esto lo que ocurriría con la modernidad que al emerger como ruptura produce una cesura, en donde el pasado no puede ser mirado más que con nostalgia. Podemos poner en duda la

⁵² O. Paz, Op. Cit. P. 188.

⁵³ Op. Cit; P. 190.

pura recurrencia al tiempo cronológico como única forma de reconocimiento del individuo en su nueva condición. Avanzando un paso más, podemos afirmar que hablamos aquí de una época que al romper con su pasado adquiere un rasgo completamente nuevo. Se trata, al decir de Habermas, de una época enfáticamente nueva.⁵⁴ La diferencia entre razón y mito esbozada por Paz es, por ejemplo para alguien como Habermas, la diferencia respecto de la perspectiva del futuro. “El Día de Días” de Paz como vuelta al origen, se troca en la modernidad con la ruptura entre el último día del cristianismo y el comienzo del futuro que ha despuntado en la nueva época.

Estas diferencias no nos permiten alejar a Paz del horizonte moderno, se trata de una perspectiva más bien crítica en donde prima un cierto reinado de incertidumbre que hunde su desconfianza, precisamente en el desarrollo político de las sociedades latinoamericanas. Dando un paso más, el escritor mexicano habla de una sociedad moribunda que ha de dejar paso a una nueva forma de sueño, que no se corresponde con la utopía, más bien esta última tomaría la forma de la máscara, para no volver a caer en la “multiplicación de las cámaras de tortura”.

La pregunta aquí ya no es la salida del laberinto, el problema reside en conciliar esta entrada inevitable en la modernidad, y por ende, en la universalidad con el conjunto de problemas que se avizoran en esta respecto de las sociedades latinoamericanas.

⁵⁴ J. Habermas, *El Discurso Filosófico de la Modernidad*, Taurus, Buenos Aires, 1989, P. 16.

3.3 ¿Declive de la Tradición Ensayística?

Ya hemos apuntado la importancia de la tradición ensayística en el Pensamiento sobre Latinoamérica. Como expresión de ideas políticas, culturales y reflexión sobre la historia, el Ensayo ha constituido una tradición de pensamiento fundamental en la Historia de las Ideas en Latinoamérica. Desde la segunda mitad del siglo XIX en adelante, se observa una toma de posición de la intelectualidad latinoamericana respecto del porvenir y desarrollo de la sociedad. Bajo esa preocupación se expresa políticamente la preponderancia del Ensayo como arma de reflexión sobre esta sociedad. Posiblemente los desiguales derroteros políticos de las nacientes Repúblicas tornaron más urgente esta condición reflexiva respecto del futuro. Lo anterior se constata en el dato de que dicha toma de posición política se expresa, en muchas ocasiones, en oposición a los Estados Unidos. A partir de este contraste se observa la urgencia del encauzamiento de una reflexión sobre el desarrollo político, económico y cultural de las Repúblicas latinoamericanas. Desde aquí, emergió una mirada crítica al anterior del desarrollo de las sociedades, surgido en la emancipación de inicios del siglo XIX y que obligó a la ya mencionada toma de posición, produciéndose el tránsito desde la cultura nacional al intento por pensar una cultura latinoamericana.⁵⁵

Puede constarse aquí el surgimiento de dos polos de reflexión que van a articular la Historia de las Ideas, y por ende, el pensamiento sobre Latinoamérica; se trata de dos tendencias que de modo constante se alternan sucesivamente y corresponden a un modelo identitario, por una parte y, a un paradigma modernizador, por otra.⁵⁶ A partir de estos paradigmas reflexivos, puede leerse una serie de Ensayos de indudable influencia en la reflexión política y cultural sobre América Latina. Cabe agregar que esta estela ensayística recorrió diversos ámbitos del pensamiento, como ya hemos indicado, e incluso descolgó desarrollos en el ámbito de la literatura, la historia y la filosofía. Es dable entonces pensar en la constitución de una tradición. ¿Qué ha sido de ella? Nos interesa aquí discutir la tesis del declive de esta tradición y su remplazo por otro modo de reflexión

⁵⁵ J. Franco, *La Cultura Moderna en América Latina*, Editorial Joaquín Moritz, México, D.F. 1971, P. 49.

⁵⁶ Esta lectura ha sido realizada de manera notablemente sistemática por Eduardo Devés, especialmente en la obra *El Pensamiento Latinoamericano en el siglo XX*, obra que consta de tres volúmenes y que ha sido publicada por la editorial argentina Biblios en conjunto con el Centro de Investigaciones Diego Barros Arana de la Biblioteca Nacional de Santiago de Chile. La Edición del primer volumen de la referida obra corresponde al año 2000.

que se habría apropiado de la tensión entre Identidad y modernización. Nos referimos aquí al paradigma de las Ciencias Sociales.

Eduardo Devés, ha sostenido esta tesis en la obra que hemos citado hace un momento. Sostiene, el pensador chileno, que durante la segunda mitad del siglo XX se produjo la instalación de las ciencias sociales autónomas en el campo del pensamiento latinoamericano.⁵⁷ A partir de esta se habría derivado una superación de las anteriores trayectorias del pensamiento latinoamericano. Aún más, habrían desplegado un dispositivo epistémico autónomo, tomando algo así como la continuidad de lo que se había desarrollado en el Ensayo y las Humanidades en la primera mitad del siglo XX.⁵⁸ Desaparecería la figura del ensayista y el Ensayo quedaría rezagado en desmedro del campo del campo de las ciencias sociales y en desmedro también de las Humanidades y la literatura. Esta superación será marcada más adelante por el propio Devés cuando afirma lo siguiente:

“..Las ciencias sociales toman franca delantera respecto del ensayo, modificándose con esto no sólo el “género literario” o la disciplina predominante sino impactando fuertemente a la vez sobre la estructuración del quehacer intelectual, que durante la segunda mitad del siglo es más “institucional” y más de equipos y redes.”⁵⁹

Emergencia de un nuevo paradigma, superación o declive de la tradición ensayística. Es indudable la importancia del nuevo paradigma que puede leerse, siguiendo las constantes del propio Devés, bajo la forma de una oleada modernizadora. Es decir, mientras el Ensayo como expresión de ideas políticas y culturales a la vez que toma de posición subjetiva, se acerca a una reflexión de corte identitario e incluso existencial, el paradigma de las ciencias sociales, con pretensiones objetivistas y de orden cuantitativo se ata al carro de la modernización. De este modo se produce un desplazamiento desde “lo identitario” a “lo modernizador” que se expresa desde un “ensayismo abierto” a una “disciplina cerrada”, trocando la importancia del concepto de nación por el de

⁵⁷ E. Devés, *El Pensamiento Latinoamericano en el siglo XX*, Volumen I, *Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)*, Editorial Biblios/Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Buenos Aires/Santiago de Chile, 2000, P. 309.

⁵⁸ *Ibíd.*

⁵⁹ E. Devés, *El Pensamiento Latinoamericano en el siglo XX*, Volumen II, *desde la CEPAL al Neoliberalismo (1950-1990)*, Editorial Biblios/Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Buenos Aires/Santiago de Chile, 2003, P. 15.

desarrollo, asumiendo el desplazamiento del campo a la ciudad.⁶⁰ Es dable pensar, que aquí se marca el inicio de la dimensión cuantitativa en el análisis y consideración respecto de la sociedad latinoamericana.

Sin embargo, la descripción de este tránsito amerita la instalación de ciertos matices con vistas a resituar el campo reflexivo en el ámbito de la Historia de las Ideas en América Latina. Pensemos, por una parte, en una mirada crítica respecto del primado de este paradigma, por ejemplo, la que se expresa en la tensión entre “cultura” y “modernización” en América Latina.⁶¹ Nos referimos a la obra de Pedro Morandé. Presentado como “ensayo sociológico”, el texto pretende hacerse parte de la discusión referida a la crisis del modelo de desarrollo y su superación. Arranca desde un diagnóstico crítico respecto de la recepción del paradigma modernizante en América Latina, instalado desde un modelo de primacía de la racionalidad formal. Lo que esto habría producido sería un debilitamiento del “ethos cultural”. El nacimiento y desarrollo de las ciencias sociales se habría desplegado en el contexto de una nueva redefinición de las relaciones sociales, en donde la novedad del mercado como autorregulación habría jugado un papel central.⁶² El sociologismo latinoamericano, seguiría una secuencia que habría instalado la dominación de mercado y producido la supremacía de un paradigma intelectual que no tendría en cuenta las tradiciones propias del mundo latinoamericano, devenidas de la herencia católica del mundo hispano que conlleva un sustrato identitario, cultural y ético. Nos parece que aquí se sitúa, con particular atención, el centro de la argumentación del sociólogo chileno. En relación a esto nos interesa atisbar un matiz sintomático sin que por ello compartamos las tesis de fondo de Morandé. Este síntoma, puede tratarse como el empeño por intentar restituir un modelo identitario diferente a aquel presente en las discusiones que se inauguran a finales del siglo XIX. En dichas formulaciones se mira con particular interés un sentido de pertenencia a desentrañar en la reflexión histórica, pero que toma distancia de la tradición hispánica, lo mismo que del modelo de desarrollo norteamericano o europeo. Pensamos que aquí el “arielismo” ocupa un lugar central tal y como lo señalamos hace un momento a propósito de la obra de Jean Franco, *La Cultura Moderna en América Latina*.

⁶⁰ E. Devés, Op. Cit., P. 65.

⁶¹ Nos referimos aquí a la obra de Pedro Morandé, *Cultura y Modernización en América Latina*.

⁶² P. Morandé, *Cultura y Modernización en América Latina*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1987, P. 32.

El planteamiento de Morandé pretende ir más allá, a través de un retorno, de las formulaciones inauguradas en el “arielismo” como también respecto del paradigma modernizador presente en las ciencias sociales. Se trataría, entonces, de una vuelta al Ensayo como arma de reivindicación de un sustrato propio en donde habría una afirmación ética e identitaria de corte sustancialista. Ya lo dijimos, se trata de un matiz que sintomatiza un estado de cosas y una toma de posición que conviene marcar a pesar de que nuestra concepción del Ensayo no se dirige a una valoración sustancialista del mismo.

Volviendo a las formulaciones de Devés sobre el declive de la tradición ensayística, esto se habría expresado en los “equipos” y “redes” de las ciencias sociales; se trataría, sin embargo, de una formulación agotada en el marco de una crisis del paradigma de las ciencias sociales, por lo tanto, correspondería a una etapa del desarrollo del pensamiento sobre Latinoamérica que habría llegado también a un punto crítico. En ese sentido, el planteamiento de Morandé daría cuenta de aquello bajo la conservadora formulación de un modelo identitario de raigambre católica.

Desde otra mirada podemos ahora examinar una suerte de reaparición del ensayismo. Nos referimos a los supuestos instalados en la obra de Tomás Moulian, *Chile Actual, Anatomía de un Mito*. Se plantea allí un retorno a los usos de la poética que se desmarcaría del léxico de las ciencias sociales. Se trata del uso instrumental de dicho léxico con vistas a intentar ir más allá de las formulaciones de dicho dispositivo. Esta intención se encuentra motivada por una interrogante, a saber, ¿Cómo dar cuenta de la tragedia marcada por la violencia y el terror en un largo período de la historia de la sociedad chilena? Es a partir de allí que se instala la difícil pregunta respecto de si acaso es posible dar cuenta de “esos infiernos” con el “circunspecto lenguaje de las ciencias humanas”.⁶³ Esta cuestión hace patente un rechazo al modelo predominante en la “textualidad de las ciencias sociales”,⁶⁴ evidenciándose pretensiones de erudición, de objetividad y un conjunto de “frágiles pruebas” que reposan en el argumento de autoridad.⁶⁵ De inmediato podría plantearse la imprescindible vuelta al Ensayo bajo la denominación de “Neoensayo”. No sería esta, sin embargo, la única alternativa posible, más que la toma de un camino, aparece aquí una suerte de desconcierto respecto de las posibilidades escriturales, más allá del uso instrumental del cuerpo de categorías de las ciencias sociales. En la actualidad, sostiene Moulian, ha emergido una forma de Ensayo de carácter hermético que se solaza en el comentario de textos. Se trata de un modo lejano,

⁶³ T. Moulian, *Chile Actual. Anatomía de un Mito*, LOM-ARCIS, Santiago de Chile, 1997, P. 7.

⁶⁴ Op. Cit., P. 9.

⁶⁵ *Ibíd.*

por cierto, a la tradición ensayística de fines del siglo XIX y comienzos del XX en América Latina. Ahora, a pesar de su presunta situación crítica, el Ensayo aportaría aire y luz a la “monotonía de la escritura sociológica”.⁶⁶ Se trataría, en fin, de una suerte de transición hacia nuevas formas de expresión de ideas, de un retorno a los problemas desde una dimensión subjetiva. Hay aquí otro matiz respecto del supuesto declive de la tradición ensayística, lo que apreciamos, más bien, es una constante tensión para dar con el modo más apropiado para describir, problematizar e instalar, en último término una condición reflexiva en torno a los problemas referidos al pensamiento sobre Latinoamérica. La “transición” iniciada por Moulian nos parece, por cierto, más significativa y abierta a un campo de posibilidades que “la vuelta” de Morandé.⁶⁷ De igual manera, esta “transición” permitiría poner en duda este “declive de la tradición del ensayo”. Tal vez pueda entenderse referido a uno de sus modos predominantes, pero no a la cuestión de la ensayística como tal.

⁶⁶ Op. Cit., P. 10.

⁶⁷ Desde esta especie de “transición” en el campo reflexivo sobre América Latina han surgido una apreciable obra que vuelve a problematizar respecto de los derroteros políticos es históricos del mundo latinoamericano. En este ámbito podemos situar los trabajos de Marcos García de la Huerta, *Reflexiones Americanas. Ensayos de Intra-Historia* (1999) y *Memorias de Estado y Nación. Política y Globalización* (2010). En este mismo sentido podemos destacar el trabajo de Jorge Volpi, *El Insomnio de Bolívar Cuatro Consideraciones Intempestivas sobre América Latina en el siglo X* (2009).

4. Historia e Ideología

El concepto de ideología admite una larga lectura. No es de interés para este trabajo realizar un recorrido sobre sus acepciones y asimilaciones; al respecto hay diversas obras, algunas bastante esquemáticas como *El Concepto de Ideología* de Jorge Larraín, y otros de carácter más relevante y sugerente como la compilación de Slavoj Žižek, *Ideología, un mapa de la cuestión*.⁶⁸ Más bien, nos importa examinar la relación del concepto de Ideología con el de Historia de las Ideas, con vistas a dar cuenta del desarrollo de estas últimas en las reflexiones que se han desplegado en torno al pensamiento sobre Latinoamérica. En ese sentido, nos parece importante examinar esta relación desde los problemas referidos al pensamiento, no sólo en su lectura histórica, sino también en torno a sus posibilidades presentes, movimiento que se refleja en la constante tradición ensayística que se produce en América Latina, y a la que ya hemos hecho referencia en este trabajo con sus respectivos matices y posibilidades.

Para comenzar es preciso recordar la acertada afirmación de Karl Mannheim, cuando señala que, para la mayoría de la gente, el concepto de ideología está asociado con el marxismo.⁶⁹

Sin ir más lejos, la primera entrega de la mencionada obra de Jorge Larraín, se centra precisamente en Marx. La propuesta de Mannheim, y que queremos seguir, nos lleva más bien a no centrar tanto el concepto en personajes, por muy relevantes que sean para la historia del pensamiento, sino más bien, detenernos en matices de significado del concepto y de este modo poder acercarnos al de la Historia de las Ideas. Por ello es que se podría afirmar desde una particular posición subjetiva, que el concepto de ideología, tal y como lo sostiene Mannheim expresa, desde su acepción particular, “nuestro escepticismo respecto de las ideas y representaciones de nuestro adversario”.⁷⁰

Es decir, las “ideas” y “representaciones” de nuestro adversario no serían más que disfraces o máscaras, en términos de Octavio Paz, de las cuales se es relativamente consciente y que se afirman a pesar de todo bajo la premisa de una defensa de intereses propios y muy particulares. Esta singular concepción no sería lo mismo que la mentira, aunque podría tender a confundirse. Se trata, sin embargo, de una idea muy particular que se patentiza, tal y como recuerda Mannheim, cuando la oponemos a un concepto más amplio de ideología, a saber, la ideología de una clase o de

⁶⁸ El trabajo de Larraín ha sido publicado en cuatro entregas por la Editorial LOM de Santiago de Chile. El texto compilado por Žižek, fue publicado por el Fondo de Cultura Económica.

⁶⁹ K. Mannheim, *Ideología y Utopía*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F. 2004, P. 89.

⁷⁰ *Ibíd.*

una época. Hay, sin embargo, sigue Mannheim, elementos comunes que subyacen a ambas acepciones del mencionado concepto, por ejemplo, el hecho que en ambas significaciones nadie cree lo que dice el adversario. En ambos casos, y por esa desconfianza respecto de “lo que se dice”, se produce una separación entre el análisis de lo declarado y un examen de la situación que rodea al sujeto que declara lo que declara o defiende lo que defiende. Es decir, las ideas que el sujeto afirma son emitidas en tanto función de su existencia, por tanto el juicio que puede realizarse es de que las cosas que se declaran sólo se entienden en función de saber quién es el que las emite, o, dicho más coloquialmente, “hay que tomarlo de quien viene”. A pesar de estas semejanzas entre lo que Mannheim define como conceptos “particular” y “total” de ideología, hay también que considerar algunas diferencias. En primer lugar, del concepto particular al concepto total de ideología se expresa una diferencia en tanto, en el primer caso, hay una mirada reducida a las condiciones que rodean a un sujeto determinado, y en el segundo, se atiende también a las condiciones de quienes lo rodean y constituyen su grupo o clase, tomándose también en cuenta su “historia”. En segundo lugar, en su acepción particular, el concepto de ideología atiende a la “dimensión psicológica” en la que se expresan las ideas. Esto quiere decir que puede aceptarse, por ejemplo, que un sujeto esté mintiendo, no obstante ello, hay ciertos criterios de validez de la discusión que son compartidos. En el concepto total de ideología ya no se hace referencia a asuntos particulares para cuestionar una determinada idea o que alguien sea “víctima” de una ideología. Se trata del juicio respecto de una época, de un sistema de creencias que ha sido determinado históricamente. Por lo tanto el asunto refiere no sólo al contenido, sino a la forma y el modo como esa “armazón” condiciona la “situación vital” de un pensador.⁷¹ En este último sentido nos parece pertinente examinar la conformación de “modelos ideológicos” en Latinoamérica. Para ello nos remitiremos, en primer lugar, a lo que Mario Berríos llama “La periodización del Pensamiento Latinoamericano”.⁷²

A partir de las realidades que se generan desde la Independencia, se requiere, afirma Berríos, de un nuevo vocabulario que de cuenta de la situación creada a partir de la emancipación. Es posible advertir en tal afirmación, la necesidad de una apropiación histórica en el sentido de que no cabe pensar esta nueva realidad hacia lo porvenir, por el contrario, es preciso dar cuenta de su fundación y también de su pasado.

⁷¹ K. Mannheim, *Op.*; Cit. P. 91

⁷² M. Berríos, *Op. Cit.*, PP. 67 y SS.

Berríos distingue cinco “núcleos fundamentales” para la periodización del Pensamiento Latinoamericano. En primer lugar, un “núcleo original”, que entraña una fuerte dificultad. Se trata de asomarse al pensamiento precolombino.⁷³ Al respecto Berríos rescata las nociones de “Espacio” y “Tiempo”, presentes en lo que Miguel León Portilla ha descrito como “Filosofía Nahuatl”.⁷⁴

Esto instala, según Berríos, la generación de una lógica no-aristotélica y una visión de Estado. Berríos apuesta a que aquella visión ha marcado el modo de ver el mundo por parte de los latinoamericanos y reaparece constantemente bajo la forma de “cultura popular” que cuestiona “lo académico”.⁷⁵ Lo recién indicado parece evidente y se torna, tal y como sostiene el fallecido filósofo chileno, un motivo recurrente entre quienes reclaman la existencia de un sustrato propio bajo la reivindicación de “lo indígena”; sin embargo, puede apreciarse aquí una suerte de reivindicación intuitiva que no ha explorado, salvo en casos puntuales una fuente de contenidos, permaneciendo aún en la intuición. La complejidad de este núcleo no implica su abandono, no obstante, se torna una interrogante sobre la que volveremos en el próximo capítulo al referirnos al concepto de identidad.

Berríos define luego lo que llama “Núcleo Fundacional”, al que ubica entre 1493 y 1770.⁷⁶

Las fechas aquí propuestas van desde la interpretación del aborigen que hace Colón en sus cartas, hasta el período de reformas de administración borbónica. Hay aquí un enfrentamiento de dos visiones opuestas en el período de conquista. A la lucha armada subyace la disputa ideológica entre dos visiones del mundo. Esto puede ser leído, sin duda, como un antagonismo y difícilmente como una síntesis. Esto implicaría la posibilidad de explorar, por ejemplo, una suerte de “Filosofía de la Conquista”, tal y como hace Silvio Zavala, lo mismo que una interpretación histórica del período. En este sentido, nos parece singular la interpretación que realiza Alfredo Jocelyn-Holt en el primer volumen de su *Historia General de Chile*, que lleva el título de *El Retorno de los Dioses*. En este núcleo puede apreciarse la irrupción de una ideología, de una filosofía, y por otro lado, el inicio de una interpretación histórica que subyace hasta nuestros días. Este núcleo será el punto de partida del siguiente capítulo de este trabajo.

⁷³ Berríos, Op. Cit.; P. 74.

⁷⁴ Ibíd.

⁷⁵ Ibíd.

⁷⁶ M. Berríos Op. Cit; P. 74.

El tercer núcleo es definido como “Núcleo de Construcción” y Berríos lo ubica entre 1770 y 1930.⁷⁷ Se trata de un período en el que del antagonismo de la lucha militar e ideológica del período anterior se impone una visión, la europea, bajo la denominación de una universalidad. No obstante ello, esta es cuestionada, e incidiría en el desarrollo de la Independencia. ¿Cuál fue el modo de este cuestionamiento y qué tan radicalmente se expresó? La interpretaciones historiográficas en este punto son disimiles y sabemos que se trata de un punto de inflexión que puede ser leído tanto desde la continuidad, el cambio o la combinación de ambos elementos. Sobre este núcleo se instalará el tercer capítulo de este trabajo.

Berríos luego instala lo que define como “Núcleo Cuestionador”, el cual ubica entre 1930 y 1960.⁷⁸ Un elemento fundamental de este período lo constituye lo que Francisco Romero definió como “Normalidad Filosófica”. Hay aquí, sigue Berríos, una enorme riqueza intelectual y en donde las relaciones entre “especificidad” y “universalidad” se tornan patentes.

Finalmente el autor instala un último núcleo al que da en llamar “por definir”. Son cuatro los problemas que se instalan aquí y que permanecen hasta el día de hoy. En primer lugar, la preocupación por la identidad y el ser propio. Esta discusión no ha cesado y nos parece a nosotros que su relevancia ha estado siempre enfatizada en el plano político. En segundo lugar, la preocupación por la filosofía política, como interpretación de la propia realidad. En efecto, podemos suponer, a modo de hipótesis, que la filosofía que se ha desarrollado en Latinoamérica ha sido eminentemente política, sin obviar la recepción de las grandes tendencias de la tradición filosófica que Romero pretendió asumir del todo con el concepto de “normalidad filosófica”. Es importante apuntar que esta preponderancia de la filosofía política no es en modo alguno excluyente. Sin embargo, nos lleva a pensar una relación entre filosofía y época, tal y como apuntamos al comienzo de este capítulo. Las urgencias de la época han ido determinando un tipo de reflexión filosófica. En este campo y por las consiguientes necesidades de una interpretación general de esta historia ha surgido con fuerza La historia de las Ideas.

En tercer lugar, la “Filosofía de la Liberación” que surge en Argentina, hay allí, sostiene Berríos, una particular valoración de elementos que se asocian con la cultura popular. Nos surge aquí la pregunta en retrospectiva respecto de la importancia de dicha expresión filosófica, y su incidencia en el campo intelectual latinoamericanos.

⁷⁷ M. Berríos, Op. Cit.; P. 75.

⁷⁸ *Ibíd.*

Por último, la reflexión en torno a la cotidianeidad y a la experiencia singular de los sujetos con vistas a definir su especificidad, nos parece que esto es relevante y supone, nuevamente la relación entre la especificidad y la universalidad. ¿Qué lugar ocupa aquí el antagonismo entre estas definiciones? Es esta una pregunta que se hará patente a lo largo de los diversos desarrollos del Pensamiento sobre Latinoamérica.

5. Crítica de la Historia de las Ideas

Al plantearnos esta pregunta queremos hacer mención a las críticas de Santiago Castro-Gómez, a propósito de una especie de devenir historicista en los modos de comprensión del mundo latinoamericano y que habría sido desarrollado, particularmente, por Leopoldo Zea y Arturo Andrés Roig.⁷⁹ El punto de partida de las críticas del pensador colombiano se afirma en la lectura de José Gaos que en su trabajo filosófico en México habría aportado a una recepción de la filosofía de Ortega y Gasset, particularmente a partir de la noción de “circunstancialismo”. Se trata de un concepto en el que Gaos establece que los cambios históricos se generan en la medida en que se percibe intelectualmente la “realidad circundante”.⁸⁰ Esta perspectiva habría sido particularmente aceptada, sobre todo en México, en momentos en que la reflexión intelectual apuntaba a la formación de una “cultura nacional”. Esto implicaba, sigue Castro-Gómez, leyendo a Gaos, “recuperar filosóficamente” las circunstancias como una manera de potenciar las ideas contribuyentes a la transformación social y política de la realidad americana. El punto de arribo de este proceso habría consistido en una “filosofía latinoamericana” que se habría instalado, a partir de la recuperación de las circunstancias, en una reparación del pasado estableciendo “creencias fundamentales” referidas a la manera como la sociedad reacciona frente a ciertas circunstancias. A esto habría ayudado la Historia de las Ideas desde una perspectiva que podría considerarse, según Castro-Gómez, una lectura en diferentes registros y un modo de instalación en la historia que indudablemente podía verse bajo la forma de una “violencia epistémica”. Esta violencia se mostraría de un modo singular, si bien se abandonaba la idea de una filosofía “desarraigada” de la sensibilidad vital y la cultura, pero que hacía pie en un designio histórico previamente constituido por el modo de ingreso en la historia de las nuevas naciones que se emanciparon en el siglo XIX. De allí que la búsqueda de la Identidad de los “nuevos pueblos” no haya podido eludir la herencia del legado cultural español y el norteamericano. Por ello, lo que se estableció como “filosofía latinoamericana” aparecía como tributaria de la Modernidad occidental y se anclaba en un paradigma único en donde tal vez la discusión no tenga que ver con la “originalidad” o “apropiación” del mismo, sino con su fuerte carga de violencia.

⁷⁹ S. Castro-Gómez, *América Latina más allá de la Filosofía de la Historia*, en *Proyecto Ensayo Hispánico*, <http://www.ensayistas.org/>

⁸⁰ *Ibíd.*

La Historia de las Ideas en América Latina habría procedido de un modo “inmanentista”, tomando el carácter de una especie de “saber de salvación” sin atender a la exploración de otro paradigma que no fuera el heredado por la historia precedente. En tal sentido, las críticas de Castro-Gómez a Roig a este respecto son particularmente directas. Roig, en palabras de Castro Gómez, habría asumido las tesis kantianas de la filosofía de la historia, particularmente en lo que refiere a una suerte de “hilo conductor racional” que no se encontrarán en un sujeto situado en las estructuras cognoscitivas más allá de tiempo y espacio, sino en la localización de sus circunstancias históricas particulares.

“Circunstancias”, siguiendo el lenguaje de Gaos, que Roig establece bajo la forma de un “a priori antropológico” y en una determinación por el “legado”.⁸¹ A partir de estos supuestos que conllevan, finalmente un principio axiológico, a saber, “ponerse a sí mismo como valioso”, Roig inicia una reconstrucción de la Historia de las Ideas que lo lleva, según Castro Gómez, a una filosofía de la historia que se orienta en tres propósitos centrales. En primer lugar, “*indicar en qué momentos de la historia se han dado procesos de autoconstitución de un sujeto latinoamericano*”; en segundo lugar “*examina el papel jugado por el “pensamiento” en todos estos procesos*” y, por último, “*investigar cuales son aquellas utopías decantadas en la tradición filosófica latinoamericana que pudieran servir como “ideales regulativos” para orientar la historia del continente según fines racionales*”.⁸²

El trasfondo de estos tres momentos contiene un elemento que Castro-Gómez no puede eludir criticar, a saber, el hecho de que la cultura española que se expresa como opresora en el proceso de la Colonia, fue asimilada por los criollos españoles como arma de lucha en función de la emancipación política. Se trata entonces, en el trabajo de Roig, no de la creación de una filosofía “desde la nada”, sino de una apropiación del legado europeo para constituir un discurso sobre “nuestras cosas”. Esto habría producido una relación con la universalidad, en la medida en que el “legado” es el que ha ocasionado la autoconciencia y la autoformación de los americanos; aquello, sigue Castro-Gómez, se habría expresado en la formación de una unidad política que ya el propio Bolívar hizo ver, con la mediación de una serie de complejidades, en la *Carta de Jamaica*. El escritor colombiano hace notar la insuficiencia de esta postura y pretende hacer ver las debilidades

⁸¹ Estos conceptos se encuentran en el texto de Roig al que hicimos referencia en la Introducción de este texto.

⁸² S. Castro-Gómez, Op. Cit.,

de esta forma de historicismos a la que habría contribuido la Historia de las Ideas en el Pensamiento sobre Latinoamérica.

Nos parece apropiado mostrar, luego de lo recién indicado, el modo como Roig justifica la importancia de la Historia de las Ideas a propósito de la relevancia que esta tiene en relación con la historia de la cultura americana. Roig, establece que al hablar de la Historia de las Ideas no se habla de una “historia de sistemas teóricos sustantes por sí mismos”, sino que en su lugar se desarrolla un modo para la comprensión social de las ideas que permita también entender los “mecanismos profundos” de tales sistemas y, a la vez, aproximarse a la noción misma de idea.⁸³ Este intento de comprensión pondría en duda la figura del “inmanentismo” establecida por Castro-Gómez, en la medida en que en el intento de comprensión postulado por Roig no habría una recepción o asimilación acrítica, sino un intento de comprensión e interpretación. Esta interpretación se anida en una innegable relación con el fenómeno de la cultura que ha ido moldeando la forma de vida del mundo americano y que no puede desligarse de la Historia de las Ideas en tanto, como ya apuntamos, aquella refiere al conjunto de las actividades humanas en su dimensión además, reflexiva. El propio Roig reconoce que aquí puede darse un fenómeno de imprecisión en tanto la amplia vastedad que contiene la Historia de las Ideas. No obstante ello subyacen en ella, como ya indicamos, un conjunto de “motivaciones profundas” que llevan al sujeto a reflexionar sobre el modo de configuración del devenir de las ideas en la historia social y política. Aparece aquí una segunda cuestión para discutir los planteamientos de Castro-Gómez. Si la primera tenía que ver con lo que se designó como “inmanentismo”, ahora surge la cuestión de la Identidad. El pensador colombiano había apuntado al privilegio exclusivo de un intento de configuración de la misma, a partir del legado español en dónde se daba un fenómeno de inversión que comenzaba en una suerte de rechazo a tal influjo y que luego se asumía como legado. Roig entiende que no se trata aquí de un paso mecánico, sino más bien de un proceso histórico cuya articulación no puede ser desconocida ni tampoco ser asumida bajo la forma de un designio inseparable de una tradición heredada. En ese sentido el filósofo mendocino se refiere, por ejemplo, a la Independencia como lazo para pensar la cuestión de la búsqueda de la Identidad.⁸⁴ Sin embargo, esto corresponde a un primer momento que no desconoce que en el “legado” se

⁸³ A.A. Roig, *La “Historia de las Ideas” y la Historia de nuestra Cultura*, en *Cuadernos Americanos*, Nueva época, México, Universidad Nacional Autónoma de México, número 17, 1989, P. 9.

⁸⁴ A.A. Roig, *Op. Cit.*, P. 11.

insertan condiciones que pueden ser vistas como “humillantes” y que obligan a salir de una definición lógica de Identidad.

Por tanto se trata pensar en una “segunda Independencia”.⁸⁵ No es de interés, insiste Roig, el buscar una “identidad en la dependencia”, sino que en la propia tradición de la Historia de las Ideas se ha de hallar una motivación mayor a la que podría entenderse como una búsqueda puramente historiográfica que se solazaría, más bien en la descripción. Se trata, enfatiza Roig, de una labor “constructiva” y “determinadamente selectiva”, que obliga a una toma de posición más que a una asimilación pasiva de un legado. En tal sentido el hecho de hacer historia, por cierto, más allá de la descripción, obliga a una labor de carácter político, traspasando las fronteras de una ideología, de una ideología, tal vez como pretende Castro-Gómez, meramente asumida. Se nos asoma, a partir de aquí, un tercer modo de contestar algunas de las afirmaciones de Castro-Gómez. El pensador colombiano supone que en la asunción del legado cabría perfectamente asumir la afirmación de una especie de formación elitista que se expresaría, por ejemplo, en la construcción de una “cultura nacional. No obstante ello, Roig afirma lo siguiente:

“.. Por cierto que si partimos de una comprensión absoluta de la afirmación de que las ideas dominantes de una época son las de sus clases dominantes, no podremos salir del círculo. Toda la historia de nuestras ideas, en cuanto naciones colonizadas y recolonizadas, no podría ser otra que la de una permanente alienación y una mera repetición de las ideologías de los países centrales que desde el siglo XVIII vienen ejerciendo sobre nosotros su hegemonía y dominación. Nosotros hemos discutido aquella aplicación en términos absolutos de un principio que es verdadero, pero que lo es en la medida en que es relativo. Hasta los bloques más sólidos tienen fisuras y la emergencia social ha generado y genera ideas liberadoras.”⁸⁶

Por tanto, no estamos en presencia de un legado estático que deba ser asumido de manera mecánica o fatal, ni tampoco se trata de un sustrato esencialista del que no se pueda escapar. Otra cosa es desconocer el modo como tales ideas fueron moldeando la cultura y la vida de los habitantes de esta parte del mundo, pero ello no implica su asunción perpetua. Las ideas de las clases dominantes en la conformación de una “cultura nacional” es algo que no puede ser

⁸⁵ Ibíd.

⁸⁶ A.A. Roig, Op. Cit., P. 12.

desconocido. El asunto estriba en que aquí brota el germen de la conflictividad y de la “naturaleza relativa” de las cosas, que desde su matriz se pretenden como absolutas y que desde críticas como las de Castro-Gómez parecen no posibles de eludir ni superar. Respecto de la crítica de Castro-Gómez referida al “circunstancialismo” y, a que el trabajo de la Historia de las Ideas desemboca en una Filosofía de la Historia americana, cabe pensar en el modo como el mismo Roig relativiza este punto. Al respecto señala:

“El historicismo que movió a la etapa abierta a partir de 1940 inició entonces un claro declive y una reformulación de sus supuestos teóricos, cuando no un completo abandono por lo menos en sus planteos iniciales. Pensamos en este caso en el “circunstancialismo”. Una de las consecuencias de todo esto, entre otras ha sido lo que podríamos considerar como una absorción de la primitiva historia de las ideas dentro de los marcos de una filosofía de la historia hecho que pone una vez más de manifiesto la estrecha relación que ha habido entre la historia de las ideas y la filosofía. Pero, al mismo tiempo, la historia de las ideas ha ampliado los horizontes primitivos y si por un lado, importantes cultores de ella han concluido en una filosofía de la historia, han surgido otros investigadores que han dado inicio a una ampliación de la temática de la historia de las ideas que estaba en su misma denominación. Concretamente la historia del pensamiento social y junto con el de las ideas económicas han alcanzado su nivel de constitución como quehacer investigativo.”⁸⁷

De lo aquí indicado, se desprende que ha existido una evolución en el desarrollo de la Historia de las Ideas, y que la posibilidad de que un trabajo de este tipo haya desembocado en una filosofía de la historia, como pretende Castro-Gómez, ha sido una contingencia, pero no la única, toda vez que es dable apreciar en la superación de la que habla Roig una ampliación del campo de intereses de la Historia de las Ideas, sin que ello implique, en modo alguno, una separación de la filosofía, pero tampoco conlleva de manera irremediable concluir en una filosofía de la historia.

⁸⁷ A.A. Roig, La “Historia de las Ideas” y sus Motivaciones Fundamentales, Revista de Historia de las Ideas, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana y Centro de Estudios Latinoamericanos, Segunda Época, Número 4, 1983, P. 159.

CAPITULO SEGUNDO Descubrimiento y Nuevo Mundo:

“En octubre de 1347, una flota de navíos genoveses entró en el puerto de Mesina, en el nordeste de Sicilia. Sus tripulaciones llevaban “la enfermedad hasta en sus mismos huesos”. Muchos habían muerto o estaban moribundos, atacados por una enfermedad del Oriente. Los encargados del puerto de Mesina trataron de poner la flota en cuarentena, pero fue demasiado tarde. No fueron los hombres sino las ratas y las pulgas las que defendieron y se deslizaron a tierra en cuanto las primeras cuerdas fueron atadas a los muelles. Al cabo de pocos días, la peste cundió por toda Mesina y sus alrededores y, en seis meses, la mitad de la población de la zona había muerto o huido. Esta escena, repetidas miles de veces en los puertos y aldeas de pescadores por toda Eurasia y el norte de África fue el anuncio del más grande desastre natural de la historia europea: La muerte negra.”

(Robert S. Gottfried, *La Muerte Negra*).

1. El Estrecho Espacio del Viejo Mundo

El inicio de lo que se ha dado en llamar época moderna, supuso un conjunto de cambios y transformaciones en la vida de la sociedad europea. La entusiasta apertura de nuevas rutas marítimas tenía como riesgo inevitable la posibilidad de trasladar enfermedades y pestes de un puerto a otro, generando situaciones de epidemia y muerte. Sin embargo, la inauguración de nuevas rutas marítimas para el desarrollo del comercio era algo inevitable en un mundo, el europeo, que soñaba con ampliar su angosto espacio. Tras estos datos subyacía una cosmovisión, una forma de comprensión del mundo que se anclaba de manera inevitable en los límites de la Edad Media.

¿Cuáles eran los aspectos sobresalientes de la cosmovisión del “viejo mundo”?

Por cierto que al igual que lo que indicamos al inicio del primer capítulo de este texto respecto de la relación entre filosofía y época moderna, no podemos detenernos en una larga descripción. Más bien queremos ofrecer algunas miradas sobre ciertas aristas del modo de pensar que conformaba dicha geografía, atendiendo a sus componentes humanos e ideológicos. Nos parece importante esta descripción esquemática dentro de nuestro trabajo. Es evidente que la cosmovisión del viejo mundo es fundamental para entender la conformación ideológica y cultural del “Nuevo Mundo”, por tanto, consideramos un antecedente imprescindible de tener en cuenta a la hora de examinar el problema de la Historia de las Ideas sobre Latinoamérica. A esta razón cabe agregar que en la conformación de la Modernidad, la cosmovisión del “viejo mundo” ocupa una posición en la

disputa en tanto postura desplazada, la cual será motivo de una larga querrela ideológica que se expresará, por ejemplo, en la Contrarreforma. Nos parece que una clave central para entender la ampliación de esta cosmovisión es el desplazamiento que ocurre, en los hechos, con los viajes de exploración lo cual extiende el horizonte geográfico conocido. La intensificación de esta cosmovisión se cristalizará en lo que se dará por llamar “Nuevo Mundo”.

En la nota inicial de este capítulo hicimos referencia al fenómeno de la peste. La ocurrencia de esta epidemia puede explicarse por las contingencias propias de la navegación; se trataba de un empeño con intenciones mercantiles que a su vez, tenía como condición la intuición del desarrollo geográfica. En estas circunstancias era altamente probable la ocurrencia de un fenómeno como el de la peste, fruto de la toma de contacto con otras geografías. Sin embargo, una suerte de interpretación “oficial”, señalará que la propagación de las epidemias no se explica sencillamente por el contacto de unas tripulaciones con habitantes de costas lejanas. Hay en el fondo, y desde el poder dominante, el eclesiástico, la lectura de una seña respecto de un “castigo” de la divinidad, un aviso a la humanidad de su fragilidad y de la importancia de no apartarse del camino de la fe para evitar males mayores. Esta explicación, propia de la cosmovisión imperante durante siglos, lentamente va a ser superada por la emergencia de la moderna ciencia experimental y los progresos en la medicina. No obstante, no es menos cierto que aquella era una cosmovisión fuertemente arraigada en la medida en que su contenido confiere un particular sello al modo de vida de la época, y tendrá particular incidencia incluso más allá de las fronteras de la Edad Media.

Podríamos afirmar que este hecho, la peste, meramente accidental, pero sujeto a una interpretación sobrenatural, es un dato relevante del modo de vida y el tono de muchas de las explicaciones frecuentes en el viejo mundo. Otro modo de mirar el viejo mundo, dice relación con la serie de pugnas que al interior de la propia institución eclesial contribuyen a configurar una nueva manera de entender la experiencia humana. La hipótesis sería que es al interior de la Iglesia donde la fractura comienza a producirse, la que desde una perspectiva teológica asentada en el empirismo, reconocerá que la “terrible peste negra” no es más que el resultado de una serie de procesos naturales que dicen relación directa con las condiciones de vida de los habitantes del viejo mundo.⁸⁸

⁸⁸ Ya en el siglo XIV emergerá una fuerte perspectiva teológica fuertemente influida por los postulados del empirismo. Esta corriente surgirá en Inglaterra y su principal exponente será el monje Guillermo de Occam (1290-1349) Es posible advertir ya aquí un primer antecedente de lo que con posterioridad se designará como época moderna.

El “viejo mundo” admite tanto una lectura geográfica como epocal. Sus límites geográficos se encuentran descritos en las cartografías de la época, y sus confines se hallan claramente demarcados. Su atmósfera epocal dice relación directa con el envejecimiento de una serie de creencias que lentamente comienzan a corroerse y a entrar en profundas contradicciones. De aquí deriva el lento proceso de ocaso del periodo medieval y el tránsito a una época que se dará en llamar Modernidad, precisamente por su carácter de novedad. El declive de la vieja cosmovisión medieval tiene un correlato, tanto en el plano de la dimensión filosófica y teológica, como en el ámbito de las concepciones de la geografía. ¿Qué tan relevante fue, por ejemplo, la discusión de los Universales en el marco de la disputa ideológica que puso término a este período?

Fue en el Siglo XIV que emergió una fuerte corriente empirista, que pretendió refutar las tesis realistas respecto de las concepciones metafísicas y de conocimiento del mundo. Las tesis de este temprano empirismo, conocidas como Nominalismo, sostienen que sólo son reales los entes particulares. La famosa “navaja” de Occam, troza las abstracciones hasta señalar que lo que existe tiene dicha cualidad en tanto es individual y concreto.⁸⁹

¿Cuál es el lugar de estas concepciones dentro de la Edad Media? Por de pronto coinciden con el principio del fin del período; ¿puede aplicarse aquí también la relación entre filosofía y época apuntada en el primer capítulo de este texto? Aquí hay tesis diversas, unas respecto de la consistencia de las tesis nominalistas, y otras referidas a las consecuencias de las mismas.

Una perspectiva es la que se entrega en el conocido y paradójicamente “perdido” texto de Huizinga, *El Otoño de la Edad Media*.⁹⁰ Huizinga no le confiere mayor relevancia a la “disputa de los universales”, en tanto el realismo que combate el nominalismo no ha sido la versión filosófica única de la Edad Media.⁹¹

En ese sentido no podría considerarse al Nominalismo como un movimiento extraordinario al orden vigente, en tanto esta filosofía podría ser considerada una suerte de “contracorriente” e incluso el Nominalismo moderado no se oponía a las directrices centrales del mundo medieval.⁹²

⁸⁹ Guillermo de Occam, nacido, según se ha dicho, en 1290 y muerto en 1349. A él se adjudican las tesis nominalistas del siglo XIV, aunque no exclusivamente, su obra “Principios de Teología”, que muchos atribuyen a los apuntes de sus discípulos, se encuentra traducida al español por Aguilar. De lo que se conoce de su biografía se puede desprender que los conflictos a los que se expuso frente al poder del papado no fueron pocos ni menores.

⁹⁰ Se trata de un clásico texto muy “desaparecido” de las estanterías nacionales, la traducción al español del mencionado texto corresponde a José Gaos.

⁹¹ Huizinga, *El Otoño de la Edad Media*, Alianza Editorial, Madrid, 1994 P. 271.

⁹² *Ibíd.*

Una versión diferente respecto de las mismas tesis, la encontramos en Julia Kristeva. Sostiene la escritora, que la irrupción del Nominalismo, en el que destaca a Pedro Aureolo y a Guillermo de Occam, es un hecho de importancia en el período final de la Edad Media. El rechazo a la existencia real de los Universales por parte de los nominalistas tiende a una suerte de “infinetización del mundo”, en tanto la mirada se dirige a la multiplicidad de cosas particulares que lo pueblan. Se produciría aquí un traslado desde lo real a la racionalidad, y de la racionalidad a la realidad.⁹³ La mediatización entre ambas cuestiones se da a partir del “intuitus” que intensifica y diversifica el mundo.⁹⁴

Se produciría con esto un cierto cambio en las concepciones del conocimiento que serán relevantes en la fundación de la Modernidad. Como vemos, nos encontramos frente a dos tesis contrapuestas, y probablemente existen argumentos para validar una o la otra. Nos parece que no se puede dejar de reconocer, a pesar de lo indicado por Huizinga, la importancia de la “querrela de los Universales” y del Nominalismo en la conformación inicial de la Modernidad.⁹⁵

Pensemos, para justificar lo recientemente dicho, en el hecho histórico de la lenta formación de las ciudades en la última época del mundo medieval. Esto tiene relación con la consideración espacial del “viejo mundo”. La lectura “espacial” del “viejo mundo”, cabe pensarla bajo la idea de un “agotamiento del espacio”, de una geografía que se busca expandir más allá de sus límites conocidos. Esta expansión tendría que ver con una cuestión política, es decir, con las posibilidades inscritas en la comunidad cristiana.⁹⁶ Desde aquí podría considerarse que las tesis nominalistas tuvieron incidencia práctica, por ejemplo, en el plano político. Emerge la “ciudad del hombre” al amparo de las tesis renacentistas y del rescate y revalorización de la figura humana. De allí surge una suerte de hambre de espacio que pugna por salir de la “cárcel medieval”. El “viejo mundo” busca ampliar su espacio y sus posibilidades. El cambio en la cosmovisión, al interior del antiguo orden, se da desde una matriz filosófica llamada Modernidad. El cambio espacial buscará ampliar su horizonte de dominio, más allá de los límites del mundo conocido hasta entonces.

Tenemos a partir de lo recién señalado, dos matices de la cosmovisión imperante en el “viejo mundo”. Por una parte, el empeño por dar explicaciones sobrenaturales a hechos de ocurrencia

⁹³J. Kristeva, *El Texto de la Novela*, Editorial Lumen, Barcelona, 1982 P. 211.

⁹⁴Ibíd.

⁹⁵ Podría pensarse que como resultado de las tesis nominalistas surgirán los Estados Nacionales y la ciencia experimental moderna ambos elementos son centrales en la conformación de la época moderna.

⁹⁶ C. Fuentes, *El Espejo Enterrado* Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1992 P. 133.

ordinaria y que desde la necesidad práctica ampliaban las posibilidades geográficas del mundo conocido con riesgos como el de las epidemias. La ampliación geográfica implicaba, de modo inevitable, el desafío respecto de los límites del mundo conocido hasta entonces. Por otra parte, hemos constatado que en la “querrela de los Universales” hay un germen inevitable que dará paso a la lenta conformación de una nueva época. Por tanto, el derrumbe de la cosmovisión imperante en el “viejo mundo”, fáctica e ideológicamente permitirá la conformación de una nueva época histórica en donde, en buena medida, la disputa ideológica se trasladará al “Nuevo Mundo”.

1.1 España, entre la Europa Moderna y la Edad Media

El mundo hispánico se articula desde procedencias diversas, no obstante estar atado a una cosmovisión teológica que se impone desde las estructuras dominantes. Sin embargo, la larga época de la presencia musulmana ha dejado su huella en Iberia. España no sólo es musulmana, también es cristiana y judía, recibiendo además influencias del mundo griego y del mundo romano. En la tradición mediterránea conviven culturas diversas y herencias antagónicas. Este conjunto de influjos coexisten a veces con dificultad bajo el mando de un reino jerárquico con un solo dios que encarna la verdad suprema. A pesar de las diferencias descritas, este dominio político ha recorrido un largo trecho con la idea fija de conquistar una unidad, más allá de las diversas influencias y de la diversidad lingüística presente dentro del propio mundo hispánico. Se trata de una conquista dificultosa, pues en el siglo XV recién comienza a emplearse en España el término “Nación”. Se intenta con ello designar a una comunidad caracterizada por la conciencia de una unidad política.⁹⁷ Respecto del concepto de Estado, este se entiende como una “construcción artificiosa, impuesto, convenido, que lleva una gran carga de contenido administrativo”.⁹⁸

La existencia de España como Nación, podría obedecer exclusivamente al uso del término sin que este tuviese una aplicación efectiva. Así parece desprenderse de lo indicado por Robles en el texto recién citado. Añade, aún más, que son tres los reinos (Aragón, Castilla y Navarra) que dan vida a la península ibérica. Quizás y atendiendo a circunstancias históricas, podemos matizar las dos visiones precedentes, Bernard y Gruzinski por una parte y, Robles, por otra, señalando que en realidad es aquí cuando el concepto de Nación comienza a ser usado; su existencia como tal será una larga tarea posterior. Se trataría de la constitución de la unidad política en medio de considerables diferencias. El empeño por la consolidación de tal unidad política, es vital para las pretensiones imperiales y para la resolución de una serie de conflictos al interior del mundo hispánico.

Si bien el término Nación implica un origen común, impone también una cierta perspectiva de futuro tras la conciencia de la pertenencia a un mismo ethos. Será este uno de los rasgos primordiales de la Modernidad que se verá marcada en sus inicios con la fundación de los Estados

⁹⁷ C. Bernard y S. Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo*, Volumen I, Fondo de Cultura Económica, México, D.F. 1996, P. 56

⁹⁸ L. Robles, *El Pensamiento Filosófico en España*, en *Filosofía Iberoamericana en la época del encuentro*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía (EAF) Volumen I, Trotta, Madrid, 1992 P. 17.

Nacionales europeos. Se trata, en todo caso, de la conformación de Estados Nacionales que aspiran a “identidades particulares”, desmembrando las pretensiones imperiales.

La herencia medieval en España es innegable, sin embargo, comienza lentamente a producirse, por la vía de los hechos, un cambio en la situación y un muy lento tránsito a una nueva época que recién comienza a clarear. Hablamos aquí de un tránsito más bien fáctico que ideológico, lo que dará su paradójico sello a la conformación del “Nuevo Mundo”. El mundo ibérico, medieval, jerárquico y con pretensiones de encarnar la más alta voluntad divina, será un actor decisivo en un drama que en principio no le pertenece, el que comienza a escenificarse a partir de un conjunto de circunstancias, una de las cuales será el “Descubrimiento del Nuevo Mundo”. España será parte de un drama que no comprende por completo. Comienza aquí una historia de paradojas que atraviesa toda la Modernidad, la que España contribuye a gestar pero cuyas consecuencias rechaza.

2. DESCUBRIMIENTO

2.1 Las Paradojas Fundantes

Como ya hemos señalado, la Modernidad es un proceso fundamental en la historia humana y la larga discusión en torno a su vigencia, da cuenta de la amplitud de enfoques y expectativas que se originan con ella. Es evidente que la Modernidad es un acontecimiento europeo y que se expresa, al modo de una ruptura, con un viejo orden que comenzaba a colapsar. Este quiebre se apropia de un hecho, el del descubrimiento, como un suceso que constituye la Modernidad en el mundo europeo y a la vez marca la divisoria entre el “viejo” y el “Nuevo Mundo”.⁹⁹

Tenemos entonces, en primer lugar, un hecho que por su propia gestación, financiamiento y despliegue proviene del mundo europeo, y contribuye a dar un carácter de renovación a la propia cultura europea. En segundo lugar, España hace parte de lo que se puede llamar la “inauguración” de los viajes de exploración y Conquista propios de La Modernidad, representando una empresa decisiva en la expansión europea y un tópico propio de la época moderna.

Existe una suerte de asimetría entre estas acciones de ampliación geográfica y una serie de concepciones de orden teológico dominantes en la cultura española. En los hechos, España, a través de las empresas de exploración y Conquista, forma parte de la inauguración de la Modernidad; sin embargo en el ámbito de la cosmovisión se encuentra en las antípodas de la nueva realidad que se gesta con dichas acciones. El proceso de la Contrarreforma hace que en España la teología cierre las puertas al pensamiento moderno. Esto conduce a un fuerte desconocimiento de los pensadores del período y a una suerte de “decadencia intelectual”.¹⁰⁰

Esta asimetría entre una serie de hechos y el pensamiento que los sustenta, nos parece una de las claves para entender en buena medida, el complejo carácter del desarrollo de la Modernidad en América, marcando esto el confuso carácter de la relación de América y el mundo moderno.

En tercer lugar, ahora ya no en el plano de las cosmovisiones, sino en los hechos mismos, nos encontramos con otra paradoja. El desembarco de Colón en una isla a la que bautiza como “San Salvador”, le hace creer que se encuentra cerca o al menos de camino al Cipango (Japón).

⁹⁹ J.Habermas: *El Discurso Filosófico de la Modernidad*, Taurus, Buenos Aires, 1989, P. 15.

¹⁰⁰ O. Paz *Iberoamérica en Obras Completas*, Volumen 9, *Ideas y Costumbres I, La Letra y el Cetro* Fondo de Cultura Económica, México, D.F. 1995, p. 76.

Esto nos conduce al ámbito de la conciencia del “supuesto descubridor”. De aquí que sea dable afirmar, como señala Mario Berríos,

“...no tuvo conciencia (Colón) de haber llegado a un nuevo continente y así resulta que al entrar América en la historia europea, lo hace de forma equivocada”¹⁰¹

Esta tercera paradoja, instala una dificultad respecto del papel del mentor y personaje principal de esta historia. ¿Cuál sería la razón de este no tener conciencia? La obstinación, el deseo de conferenciar con el gran Khan, puede asignarse a la fantasía. ¿Cómo calificar entonces al personaje del descubrimiento? Al respecto, es pertinente la pregunta que en relación con este asunto se plantea Alfredo Jocelyn-Holt:

“... ¿Cabe calificar de “descubridor” a quien nunca parece haber tenido certeza absoluta de que había descubierto un continente nuevo? ¿Corresponde hablar en el caso de la América de Colón de un continente “descubierto” en el sentido convencional que suele atribuirse al término? ¿No sería mejor hablar de fabricación, de invención----- el término ha sido usado-----, como cuando decimos que un mito se “crea”, o bien, una ficción se produce”, o una creencia artificiosa debidamente difundida se “instituye”?¹⁰²

La cita anterior ilustra la dimensión del problema, estamos ante un hecho paradójico, al que sin embargo, se moteja de descubrimiento, ¿pero que significa esto?

“Descubrir”, significa levantar un velo o cubierta que impide ver algo, mostrar lo que se oculta a la mirada en razón de su mismo estado de “cubierto”. Una vez desvelado lo que permanecía oculto o encubierto, debería aparecer su verdad, para lo cual es preciso que haya también una liberación en la mirada.”¹⁰³

¹⁰¹ M. Berríos, *Identidad, Origen, Modelos: Pensamiento Latinoamericano*, Ediciones del Instituto Profesional de Santiago, Santiago de Chile, 1988, P.6.

¹⁰² A.Jocelyn-Holt, *Historia General de Chile*, Volumen I. *El Retorno de los dioses*, Editorial Planeta, Santiago de Chile, 2000, P. 212.

¹⁰³ M. García de la Huerta, *Reflexiones Americanas: Ensayos de Intra-Historia*, Lom Ediciones, Santiago de Chile, 1999, P. 31.

Es evidente que esta condición no se cumple en el hecho referido y el propio autor recién citado lo confirmará de inmediato.

Las tres citas precedentes nos permiten ilustrar la complejidad del uso del concepto “Descubrimiento”, y por ende, la dificultad de precisar el hecho y su singular importancia.

Las paradojas que dan origen a la historia americana, indican que se trata de un hecho contradictorio, y en ningún caso “la aparición de una verdad” que sería algo inherente a todo descubrimiento. Las tres paradojas antes señaladas, refuerzan, a nuestro juicio, esta dimensión contradictoria del hecho y lo equivocado de la palabra descubrimiento. Este “error”, constatado hace ya mucho tiempo, llevó a pensar en otro término, a saber, el término, “Invención”.

3 “La Invención de América”

Desplazados del concepto de “Descubrimiento”, algunos pensadores americanos han intentado conceptualizar de un modo diferente el hecho histórico paradójico al que nos hemos venido refiriendo. Ante la evidencia del suceso, y sus consecuencias, no fue sino varios siglos después que se planteó el problema del correcto significado y denominación de lo que se dio en llamar “América”. Entre las búsquedas de comprensión del fenómeno destaca, sin duda, el texto del escritor mexicano Edmundo O’Gorman,¹⁰⁴ se trata, según indica el subtítulo de la obra, de una “investigación acerca de la “estructura” histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir”.

Es por ello, que en su investigación el pensador mexicano desarrolla una crítica a la idea de “Descubrimiento de América”. Marca entonces un intento por explicar la “aparición” de América en el seno de la cultura occidental, y para dicha explicación, según señala el autor en el prólogo del libro, la palabra descubrimiento es insuficiente. Se aprecia aquí un primer señalamiento en la obra del historiador mexicano; es la cultura occidental la que permite emerger a América, y al explicarnos, nosotros mismos, el mundo americano, lo hacemos en referencia a la cultura occidental. De esta constatación deriva la necesidad de una explicación sobre el ser y la historia de América, la que también ha de darse dentro de los modos propios de la cultura occidental. Lo anterior, instala el horizonte de categorías y suposiciones entre las cuales O’Gorman desarrolla su investigación.

Teniendo presente, entonces, la necesidad, a estas alturas inevitable de justificar la superación del concepto de Descubrimiento, abordaremos cierto ámbito de la interpretación desarrollada en el texto del escritor mexicano. Nos interesa mostrar la importancia de su explicación y las preguntas que quedan instaladas a partir de la tesis de la “Invención”. Podemos dividir este horizonte de interpretación a partir de tres notas puntuales respecto del texto al que hemos hecho referencia.

¹⁰⁴ El texto *La Invención de América* fue publicado por primera vez en 1958 por el Fondo de Cultura Económica.

3.1 La “Invención” y sus Interpretaciones:

¿Cómo dilucidar el concepto de “Descubrimiento”?

Sostiene el autor, que en un primer momento se asentaron las siguientes premisas en lo que se refiere a la valoración de la “noticia” transmitida a partir de los viajes de Colón, y que proveyó de informaciones que dieron inicio a una serie de interrogaciones y conjeturas respecto de dicha aventura. Al respecto apuntamos las siguientes premisas:

- Colón mostró que las tierras que encontró en 1492, eran un continente desconocido ya que con ese fin realizó el viaje.
- Se le concede el carácter de descubridor en tanto el sentido de su empresa reside en esa búsqueda. Hay alguien capaz de tener y realizar dicha intención. Sin embargo, esta tesis se abandonó debido a que no se encontró un sustrato empírico para sostener tal afirmación.

Estas suposiciones son consideradas por O’ Gorman del siguiente modo.

Colón mostró que las tierras con las que se encontró eran parte de un continente desconocido, si bien aquella no era la intención que daba motivo al primer viaje, ni tuvo tampoco idea de lo que efectivamente realizó, con este viaje cumplió una intención de la historia, permitiendo conocer la existencia del continente nuevo en tanto destino histórico. No aparece aquí la idea de una empresa descubridora, lo que hay más bien es un acto inmanente a la historia. Se entiende que la inmanencia histórica posee una intencionalidad que ha de ser realizada por “alguien”, en donde Colón aparece como un instrumento.

Esta interpretación debió abandonarse, ya que según el autor, la premisa teórica resultó insostenible,¹⁰⁵ ya que las tierras que encontró eran un continente desconocido y aquello no formaba parte de ningún designio histórico. Si bien esta tesis niega la intención histórica, se le sigue concediendo al acto el carácter de las dos suposiciones anteriores.

El análisis de este hecho histórico nos ha mostrado que estamos ante un proceso estrictamente interpretativo. Ahora, descartadas las interpretaciones anteriores, el concepto de Descubrimiento revela su insuficiencia.

¹⁰⁵ E O’ Gorman, La Invención de América, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 2003, PP. 15 y SS.

¿Cómo mantener esta idea sin fundamento empírico?, ¿cómo permanecer en esta idea absurda de “Descubrimiento”?

El problema fundamental de esta interpretación, reside en considerar que este trozo de materia cósmica que ahora conocemos como América, ha “sido” eso desde siempre. En realidad no lo ha sido, sino desde el momento en que se le concedió dicha significación, y dejará de serlo cuando por alguna razón dicha significación cambie. De este modo, la idea del Descubrimiento se torna insostenible y cercana al absurdo, tratándose de una noción de corte sustancialista, de un en-sí que estaba allí presto a ser descubierto. Es decir, ya formaba parte del mundo, lo que pasa es que no había sido encontrado.

Pese a lo anterior, es posible establecer un matiz en la interpretación referida al vocablo “Descubrimiento” y que dejamos consignada a modo de mirada contrapuesta y que se sostiene, si atendemos a la formulación, en una suerte de “intuición”. En efecto, Todorov recuerda que algunos pasajes del diario de Colón fueron transcritos por Las Casas. De lo allí escrito, Todorov pretende establecer una especie de razonamiento de parte del Almirante que le permite establecer que Colón intuía hallarse en una geografía de la que no se conocía nada hasta entonces.¹⁰⁶

Su razonamiento se basa en tres esferas de orden diverso que luego van a articular la conquista; una dimensión natural que tiene que ver con la abundancia de agua, y una dimensión religiosa que tiene que ver con una cita de la Biblia.¹⁰⁷ Una última esfera, tiene que ver con una cuestión humana, que ha tomado en cuenta alguna opinión de los hombres que ha encontrado y que han hablado de algo así como la geografía.¹⁰⁸ Lo que ocurrirá con posterioridad será la certificación de un hecho, descubrimiento geográfico y humano.

¹⁰⁶ T. Todorov, *La Conquista de América, el problema del otro*, Siglo XXI, Madrid 1995, P. 23.

¹⁰⁷ Al respecto Todorov, citando a Las Casas, muestra a Colón escribiendo sobre el libro de Esdras y utilizándolo para explicar la geografía del mundo.

¹⁰⁸ Todorov, Op. Cit. P. 23.

3.2. Universo y Mundo

¿Cómo era el concepto de universo predominante durante la época en que se produjo el hecho que comentamos? Se afirmaba, en consonancia con la cosmovisión dominante y a la que ya nos hemos referido anteriormente, que el universo había sido creado por dios de la nada.

El relato del Génesis explicita y funda esta convicción. Se habla aquí del universo, no del hombre, el universo un dueño puesto que fue creado gracias a su bondad y omnipotencia; nada en el universo le pertenece con total propiedad al hombre, ni siquiera la porción de tierra que habita y conoce. La palabra mundo se utiliza como sinónimo de universo o de globo terráqueo. Sin embargo, se trata de un concepto diferente. Desde la antigüedad, Occidente ha pensado que el mundo, el domicilio cósmico del hombre, se aloja de modo exclusivo en la tierra. Esta exclusión se debe a que el cuerpo humano se ha entendido fundamentalmente como tierra.

La interpretación cristiana distinguió entonces dos tipos de mundo. En primer lugar, la idea del mito bíblico. Dios formó a Adán y le dio por lugar el paraíso. Este sería el mundo original del hombre, algo así como su “primer mundo”. Sin embargo, vino la caída y a esta sigue la expulsión del paraíso.

El “segundo mundo”, es el del hombre caído, apareciendo el hombre histórico y con ello la pérdida de la inocencia. El mundo histórico es un lugar abierto, un campo de posibilidades concebido ampliamente como factible de ser dominado y ampliado. El ente histórico, es por tanto consciente de la amplia gama de abarcar los límites del mundo, dirigir su propio destino, y de su muerte.

La cosmovisión medieval alimenta la idea de que el hombre tiende a sentirse prisionero de su mundo, algo así como vivir en “la isla de la tierra”, siendo aquí donde empieza a vislumbrarse la posibilidad de un “Nuevo Mundo”, primero, bajo la forma de una utopía espacial. Se trata de un concepto que asoma como una necesidad para librarse de las ataduras del “primer mundo”, para poder escapar de “la isla de la tierra”

Entre estas interpretaciones de un “primer” y un “segundo” mundo, podemos insertar una suerte de matiz que revelaría otra “caída” en lo que refiere al “segundo mundo”. Se trata de lo que sostiene el escritor argentino Murena, cuando refiere a la idea del “pecado original de América”. Desde una

tierra llamada Europa y “fecundada por el espíritu”, sucedió que “fuimos expulsados de ella, caímos en otra tierra en bruto, vacua de espíritu a la que llamamos América.”¹⁰⁹

No habría Descubrimiento y esa expulsión, esa “caída”, sería el resultado precisamente del “hambre de espacio” del mundo europeo. La nueva formación geográfica dada en llamar “América”, sería el resultado no de un “designio providencial” como en la lectura del descubrimiento o una “intención histórica”, sino una “caída” fruto del empeño por ampliar las fronteras del mundo conocido.

¹⁰⁹ H.A. Murena, *El Pecado Original de América*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1965, P. 155.

3.3 La Leyenda del “Piloto Anónimo”

Dentro de las explicaciones que se han dado a la hora de dar cuenta del recorrido de Cristóbal Colón, se ha señalado que el Almirante fue a “descubrir” unas tierras de las que tuvo noticia de un modo muy singular. Esto refiere a lo que se conoce como la leyenda del “piloto anónimo” y que se encuentra en los textos de Gonzalo Fernández de Oviedo y los relatos del padre Las Casas.¹¹⁰ Esta misma anécdota es relatada por O’ Gorman en el texto que estamos comentando. La historia, a la que se confiere un estatuto de leyenda, dice que quienes habitaron por primera vez la Isla “la Española”, conocida luego como Haití, echaron a correr esta leyenda. Esto ocurrió en 1494, cuando comenzó este proceso de “colonización”. Quienes primero se instalaron, al menos la gran mayoría de ellos, habían venido con Colón en su primer viaje, siendo ellos quienes alimentaron la leyenda de que Colón había venido a este rumbo motivado por el “deseo de demostrar la existencia de unas tierras desconocidas de las que tenía noticia por el aviso que le dio un piloto cuya nave había sido arrojada a sus playas por una tempestad”.¹¹¹ De esta historia, podría desprenderse la idea de que el viaje iniciado en 1492, tenía por misión el ser una empresa de Descubrimiento, en tanto, en vez de querer llegar Colón al Cipango, quería certificar el dato entregado por este piloto anónimo. Dos cosas más se desglosan de esta leyenda. Primero, no podría ser este el verdadero sentido del viaje de Colón, ya que la leyenda es falsa. En segundo lugar, se trata de una leyenda que en verdad tenía como objetivo minar el prestigio de la aventura colombina.¹¹²

¿Cuál es el verdadero sentido de esta leyenda? Esta no es sólo el resultado de una cuestión de escepticismo. Se trata de que, en general, el primer resultado que fue comunicado respecto de las consecuencias del viaje de Colón, fue recibido con bastante desconfianza respecto de sus resultados y alcances.

¹¹⁰ E. O’ Gorman, Op. Cit.

¹¹¹ E. O’ Gorman Op. Cit., P. 18.

¹¹² Op. Cit; P. 19.

4 NOVUS MUNDUS

4.1 Historia de Viajeros

Los viajes han sido parte importante de la experiencia humana desde toda su historia. Necesidad o aventura, que a veces se amarran como una misma cosa, han llevado a la realización de una exploración sobre este mundo y sus límites. Se trata de empresas no exentas de riesgos y dificultades; el tramado por donde debe desarrollarse el itinerario es, junto con la tierra, el mar.

Las rutas marítimas son una primera vía de alejamiento y cercanía, de exploración, de aventuras, de comercio y de tragedias. Sin embargo, las rutas marinas no son seguras, pues el mar aparece como el símil del miedo y la desconfianza en donde la calma siempre augura una tormenta. Puede afirmarse que el mar constituye la primera experiencia del miedo de los hombres occidentales.¹¹³ Este espacio ha producido una enorme cantidad de proverbios que invitan a evadir el riesgo.

“...Los latinos decían: “Elogiad al mar, pero seguid en la orilla”. Un dicho ruso aconseja: *“Elogia al mar, sentado en la estufa”*. Erasmo le hace decir a un personaje del coloquio *Nafragium*: *“¡Qué locura confiarse al mar!”* Incluso en la marítima Holanda corría la sentencia: *“Más vale en la landa de un viejo carruaje que en el mar en un navío nuevo”*.¹¹⁴

Lo anterior muestra hasta que punto se había tornado parte del imaginario colectivo, la idea de que el mar era un lugar marcado por los peligros y la inseguridad. Sin embargo, para muchos, este temor proveniente de la inmensidad del océano, constituía más bien una provocación. Los descubridores del Renacimiento enfrentaron la aventura, muchas veces bajo suposiciones equivocadas, por tanto, no había otra forma de saber qué había del otro lado del mar.

De esta manera los viajes de expedición y conquista que inauguran los tiempos modernos, se emprenden bajo la forma de la aventura y la necesidad de ampliar el mundo conocido. Los viajes de Colón pueden inscribirse dentro de estas coordenadas, pero no es menos cierto que tal vez lo

¹¹³ J. Delumeau, *El Miedo en Occidente* Taurus, Madrid, 2002, P. 53.

¹¹⁴ *Ibíd.*

más significativo aquí corresponda al “equivoco fundante”, que se expresó en la “errada lectura” del hecho que fue dado en llamar “Descubrimiento”.

Esta apreciación “incompleta”, junto a una serie sucesiva de consideraciones posteriores no desmerece la empresa del viajero; ya dijimos que las premisas de todo viaje eran algo inciertas. Puede pensarse que la trama a partir de la cual se ordena el itinerario del viaje, tiene que ver más con fantasías que con cálculos, aunque estos últimos desplacen la epopeya una vez que se haya arribado a tierra firme.

Un elemento no menor respecto del viaje, que dio origen al Descubrimiento/Invención del “Nuevo Mundo”, lo constituye el problema del modo de nombrar a las nuevas tierras encontradas en la expedición. No sólo al comienzo, sino también en los viajes sucesivos, Colón estaba convencido que se acercaba más y más al Oriente. Se afirma que incluso se fue a la tumba con esta convicción.¹¹⁵ Esto implica que en un primer momento “para los españoles América no es en sí misma”.¹¹⁶ Tiempo después de la muerte del Almirante se supo que las tierras encontradas no pertenecían al Oriente, sino que eran algo “nuevo”.

Esto se expresa a partir de nuevas visiones la cosmografía; particularmente, Martín Waldsemuller, en su libro *Cosmographia Introductio* de 1507, le da el nombre de “América” al nuevo Continente.¹¹⁷ ¿Cómo llegó a esto al cosmógrafo alemán? Sencillamente se basó en la ya conocida obra *Novus Mundus* (1503) de Américo Vesputio. Esto solucionó un problema no menor, a saber, como llamar a una porción de la tierra que asomaba bajo el signo de la extrañeza de lo nuevo. Al problema del nombre sucede el de la significación de aquello que ha sido bautizado, ¿qué es exactamente este “Nuevo Mundo”?

Una primera hipótesis ya sugerida se refiere a la idea de “Invención”, pensada esta en el sentido de una apropiación que termina por conferirle una forma desde una serie de supuestos y categorías, digamos mejor, desde una cosmovisión que es propia del mundo occidental. Esto puede complementarse en la formulación de la “caída”, tal y como sostiene Murena.

¿Qué hay tras esta interpretación? Nos trabajamos aquí en una polémica en donde se mezclan visiones que van desde la predestinación divina, al saqueo y la masacre. Interpretaciones en donde se cruzan factores ideológicos y de cálculo, versus ansia de aventura y gloria. Según se mire, el desembarco en el “Nuevo Mundo” permite una serie de interpretaciones variopintas y a ratos muy

¹¹⁵ M.Berrios, Op. Cit; P. 6.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ *Ibid.*

excluyentes una de otra. A un lado emerge la imagen de viajeros deseosos de aventura pero que llevaban de contrabando la cruz y la espada.¹¹⁸ De otro lado, el mundo indígena, derrotado, avasallado, pero también convertido y encaminado hacia la salvación de las almas.

Más allá de estas disputas, conviene precisar algunas cuestiones respecto de la constitución y explicación del Nuevo Mundo y que sólo pueden entenderse, teniendo a la vista la propia situación europea de aquel entonces. La amplia geografía y exuberancia de la naturaleza que describen los viajeros que andan por el nuevo mundo, avivan el “hambre de espacio” de muchos europeos.¹¹⁹ Se trata de poner fin a la “cárcel medieval” y ensanchar el horizonte.

“...La tierra se empequeñece en el universo de Copérnico. Las pasiones –la voluntad sobre todo- se agrandan para compensar esta disminución. Ambas conmociones se resuelven en el deseo de ensanchar los dominios de la tierra y del hombre: se desea al Nuevo Mundo, se inventa al Nuevo Mundo, se descubre al Nuevo Mundo; se le nombra.

*De esta manera, todos los dramas de la Europa renacentista van a ser representados en la América europea: el drama maquiavélico del poder, el drama erasmiano del humanismo, el drama utópico de Tomás Moro. Y también el drama de la nueva percepción de la naturaleza.”*¹²⁰

De esta manera la geografía y el espacio copan la imaginación y el deseo de los europeos. Un nuevo terreno aparece abonado para ofrecer lo que la vieja Europa ya no puede dar.

Pero, ¿qué hay más allá de la geografía?, ¿cómo entender el “Nuevo Mundo” dentro de la “Historia Universal”? ¿Cómo comprender este conjunto de historias dentro de una historia única y moderna? Con estas preguntas que resurgen una y otra vez, comienza a desplegarse la interpretación sobre América, la cuestión del nombre, la problemática de la identidad, su ingreso en la historia y su inscripción dentro de la universalidad.

¹¹⁸ Esta polémica no tiene y probablemente no tendrá fin. En 1992, con ocasión del “Quinto Centenario” del hecho, se reavivó la discusión sobre el significado y los alcances, beneficios y tragedias que había implicado el viaje de Colón. Fue un momento de refuerzo de los discursos identitarios, de la relevancia de la evangelización y del culto a la virgen María. Todo se mezcló generando una saludable confusión. Hay que agregar que al menos aquí en Chile el debate se dio en medio de la irrupción de los llamados discursos posmodernos, lo cual, sin duda, le agregó mayor confusión ideológica al asunto en disputa.

¹¹⁹ C.Fuentes, Valiente Mundo Nuevo. Épica, utopía y mito en la novela hispanoamericana, Fondo de Cultura Económica, Colección Tierra Firme, México, D.F. 1990 P. 50.

¹²⁰ *Ibíd.*

4.2. América: Una intuición

G.W.F. Hegel es, sin duda alguna, uno de los filósofos más referidos de la larga tradición filosófica de la cultura occidental. Su obra sigue siendo comentada, discutida y reseñada en la discusión filosófica presente. Nuestro interés al mencionarlo en este momento, dice relación con un pasaje de sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*.¹²¹ En dicho libro, un largo recorrido por la historia universal bajo la forma de una “consideración pensante” de la misma, hay un pequeño pasaje titulado “el nuevo mundo” y que hace referencia a aquella porción de tierra que salió a la luz europea a partir de 1492.

Lo primero que señala Hegel, es que existe una división del mundo, en “viejo” y “nuevo”. El hecho de que América sea conocida con ese nombre, obedece que hasta hace muy poco no era conocida por los europeos.¹²² Esto, en todo caso, no implica sólo una diferencia en la forma, tiene que ver con una cuestión de fondo que impone una denominación esencial. La cuestión aquí refiere al carácter de “lo nuevo” con que se denomina a la geografía recién conocida. En efecto, el “nuevo mundo” lo es en absoluto.¹²³ Tal afirmación no implica que no haya sido fruto de la creación como todo el resto del universo, sin embargo, este mundo refleja una cierta “inmadurez”. Es necesario advertir aquí que ante esta tan extraña palabra, nos topamos de inmediato con el problema de la traducción, problema no menor en la filosofía y que forma parte de la convicción de que al no haber palabras adecuadas para la traducción a ciertas lenguas, la hispana en este caso, les sería imposible comprender de modo adecuado la lengua de los filósofos.¹²⁴

Antes de referirnos al fondo de este asunto, al que ya hicimos mención en la introducción, quisiéramos referirnos a la palabra utilizada por Gaos en su traducción de Hegel.

¹²¹ La edición con la que trabajamos corresponde a la traducción de José Gaos en Alianza Universidad, 1994.

¹²² G.W.F. Hegel, Op. Cit., P. 169.

¹²³ Ibid.

¹²⁴ Respecto de esto ha existido una larga discusión respecto de las lenguas “filosóficas” respecto de aquellas que no lo son. Este asunto ha sido tematizado, por ejemplo por el escritor chileno Víctor Farías a propósito de su trabajo sobre Heidegger. Al respecto queremos recordar el tratamiento de este tema que realiza Pablo Oyarzún en el artículo *Heidegger tono y traducción*. Allí se establece la idea de que en la traducción, cuestión central en el ejercicio profesional de la filosofía, por ejemplo en Chile, habría algo así como un “desliz” inevitable en donde la traductibilidad dejaría de ser una suerte de “protección de la verdad y el sentido” y constituiría más bien una suerte de intemperie. El artículo aludido se encuentra en el libro, *De Lenguaje Historia y Poder, nueve ensayos sobre filosofía contemporánea*, Facultad de Artes, Universidad de Chile, Santiago, 1999, PP. 101-127.

Se entiende por tal palabra una “inmaterialidad” o “inmadurez”. Si pensamos en la primera acepción del término, es evidente que el “Nuevo Mundo” fue una cosa distinta antes de su “nombramiento”; algo así como “una combinación molecular informe de tierra, aire, agua y fuego”.¹²⁵ Se trata de una materia sin forma, una convergencia de elementos naturales que se enmarañan sin orden ni modo.

En el caso de la segunda definición, la “inmadurez” se refiere al origen, a la forma de ciertos elementos naturales que parecen haber nacido recientemente. Esta suerte de “impotencia” en lo físico, se une a una “impotencia” en lo espiritual. Esto implica que los indígenas han ido pereciendo a medida que el europeo y su cultura se han ido instalando en la “nueva geografía”.

Esta circunstancia supone una debilidad casi natural que hace perecer a los hombres de estas tierras, al entrar en contacto con el mundo europeo. Tampoco los animales, diferentes y pequeños, escapan a esta debilidad, pese a ser de la misma especie que los animales que habitan en Europa.

*“Hay en América grandes rebaños de vacunos, pero la carne de vaca europea es considerada allá como un bocado exquisito”.*¹²⁶

Es decir, nuestros animales, una vez faenados, tampoco se hallan a la altura de las reses del viejo mundo. O sea, los americanos disfrutaban de la carne europea más que de la propia. Luego, continúa Hegel, es constatable que ya casi todos los americanos han muerto al entrar en contacto con el mundo europeo. Se trata de un choque entre culturas, en donde la cultura superior arrasa con la debilidad de la cultura “inferior”. Esto lleva a que los americanos se limiten a existir, a vivir como niños, alejados de todo pensamiento o fin elevado. Sólo cuando los americanos entren en contacto con la raza europea a través de la mezcla, podrán mejorar levemente. El filósofo observa que allí donde se ha producido este mestizaje ha ido germinando la idea de la Independencia y la Libertad. Esto implica que todo cuanto sucede en América, las Independencias, por ejemplo, tiene su origen en Europa, a través de la sangre y de las ideas.

Para ahondar aún más, el filósofo alemán observa que América es una especie de resumidero que recoge a la población sobrante del mundo europeo. Por lo tanto, tal vez sea interesante en el futuro.

¹²⁵ A. Jocelyn-Holt, Op. Cit; P. 31.

¹²⁶ G.W.F.Hegel, Op. Cit.; P. 171

América es sólo porvenir, tal vez allí tome forma la nostalgia de la vieja Europa, pero, remata Hegel, los filósofos no hacen profecías.

.5. La Filosofía que desembarcó en el “Nuevo Mundo”

El “Nuevo Mundo” tal vez no podrá filosofar, según designa Hegel, pero recibió una herencia filosófica signada por las paradojas antes apuntadas y que contribuyó a la formación de sus proyectos políticos y educativos, es decir, a sus planes fundacionales en términos de su organización estatal y social. Es evidente que dadas las características de la Conquista, la filosofía que ingresó en América por vía oficial, es decir, a través de maestros y preceptores que eran miembros de las órdenes religiosas correspondía a la filosofía propia de la Edad Media. Por lo tanto, hay un conjunto de aspectos que conviene apuntar y que refieren a esta introducción de la filosofía en América y que provienen del desarrollo de la filosofía en España. Existe una versión tradicional que señala que, en buena medida, la filosofía transmitida por los preceptores españoles era heredera de la Escolástica, y por ende, no tenía mayor noción de las nuevas tendencias de pensamiento que despuntaban en Europa al alba de la Modernidad. Sin embargo, esta versión admite algunos matices bastante paradójales y de los cuales pretendemos dar cuenta en lo sucesivo. Contrariamente a lo afirmado por algunos de los historiadores de la cultura moderna europea, es posible afirmar que en España existió un singular “Renacimiento”, no exento de paradojas y contradicciones. El Renacimiento es situado de modo preferente en Italia. Se entiende este periodo como una puesta en evidencia del concepto de cultura y sus amplias consecuencias. La tradición histórica ha insistido en que este fenómeno, propio de la Italia de la época, es algo así como la resurrección del llamado “milagro griego”.¹²⁷

Esta misma tradición ha instalado la idea de que el Renacimiento no puede entenderse sino como un fenómeno propio de la Modernidad y en ningún caso anterior a ella, es decir, como obra del mundo medieval. Sin embargo, y como hemos visto hace un momento, estas periodizaciones que llevan consigo una pretensión esquemática, no necesariamente comprenden la complejidad del devenir de las ideas, su mezcla, sus herencias, ni menos sus alcances. Es cierto, en buena medida, que el Renacimiento puede clasificarse como un fenómeno moderno, pero no es menos cierto que la propia Modernidad puede ser pensada como un conjunto de concepciones de las cuales ya hay atisbos a finales de la Edad Media. Podemos entender la Modernidad como una ruptura con “lo otro”, pero sin por ello desconocer que ya algunos pensadores medievales divisaron algunos de sus

¹²⁷R. Mondolfo: *Figuras e Ideas de la Filosofía del Renacimiento* Editorial Losada, Buenos Aires, 1954, P. 211

rasgos principales. De allí que por ejemplo, tenga cierto sentido, hablar de un “Renacimiento español”.

Superando las tradicionales comprensiones históricas del centro europeo y que refieren al Renacimiento y al Humanismo, es posible señalar que en España se desarrolló un pensamiento renacentista cuya inspiración provino del humanismo erasmiano.¹²⁸ Este proceso se desarrolla a partir de 1500, pleno período de ingreso de España al Nuevo Mundo, no obstante como la mayoría de los sistemas de pensamiento, no tiene un desarrollo lineal y no libre de dificultades.. Enfrenta sus propias complejidades e inflexiones, particularmente los ecos del Concilio de Trento (1545-1563) y la consecuente publicación de un Índice inquisitorial de libros prohibidos, cosa que ocurre en 1559. Se trata de las inflexiones y recortes propios a los que se enfrenta el desarrollo de las corrientes de pensamiento, sin que eso signifique negar su existencia al menos en términos de su temprana gestación. En ese sentido resaltan figura como Luís Vives (1492-1540), interesado particularmente en la renovación del saber antiguo y en la introducción de elementos del pensamiento humanista.¹²⁹ Es apreciable también una contradicción, en línea con la tradicional esquematización de los sistemas de pensamiento y sus ubicaciones epocales. Un ejemplo de lo anterior lo recuerda el ya mencionado José Luis Abellán, al referirse a la Escolástica española. Se trata, por cierto, de un movimiento que hereda las líneas centrales de la filosofía del medioevo, pero que en consonancia con el espíritu de la época, cae en un ámbito de decadencia a finales del siglo XV. No obstante ello, se produce en su interior una fuerte renovación y que tendrá incidencia directa en la filosofía que llegará al Nuevo Mundo. Importantes teólogos y filósofos del siglo XVI reorganizarán de modo original un pensamiento que parecía haber llegado a su ocaso. Son los órdenes dominicos y jesuitas, quienes mayormente contribuyen a esta suerte de resurgimiento. En directa relación con lo apuntado hace un momento, el tema mencionado es particularmente importante en el caso de los dominicos, ya que ellos tendrán un protagonismo fundamental en la evangelización de América y en la introducción de corrientes y conceptos filosóficos en la formulación de los planes educacionales de la América hispana.

Sin embargo, esta Neo-Escolástica no sólo intentará dar secuencia a un desarrollo filosófico en las nuevas tierras, también se amparará en muchas de sus categorías para discutir cuestiones muy

¹²⁸ J. L. Abellán: *El Pensamiento Renacentista en España y América* en, *Filosofía Iberoamericana* en la época del encuentro, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía (EAF) Volumen I, Trotta, Madrid, 1992, p. 156

¹²⁹ J. L. Abellán, *Op. Cit*; P. 159

sensibles y que afectan al carácter de la Conquista y sus políticas. Esto abarcó problemas referidos, por ejemplo, a los derechos de los españoles en la Conquista y a la consideración espiritual de los indígenas. Lo cual tarde o temprano llevó a un conjunto de conflictos de singulares aspectos filosóficos y que referían a “lo humano”.

En el caso de los jesuitas, si bien estos operaron como artífices en la lucha contra el luteranismo y enfrentaron una serie de conflictos en América, no son menos importantes algunas de las concepciones filosóficas desarrolladas, por ejemplo, por Suárez.¹³⁰ Muchas de estas nociones tendrán influencia política directa en algunas lecturas que se hicieron sobre los procesos de Independencia que se llevaron a cabo en el siglo XIX.

Como vemos, en un primer momento, si bien la filosofía arriba a América de la mano de los misioneros enviados por el Imperio, no es menos cierto que a la luz de la nueva realidad y sus constantes cuestionamientos, estos plantearán importantes problemas antropológicos y de Derecho, que tendrán una base filosófica bastante diversa, en donde coexistirán la Escolástica y su intento de renovación, junto a formulaciones del Humanismo y del Renacimiento.

Es importante consignar que en paralelo con el largo desarrollo de estos problemas, se fue produciendo una lenta instalación de una forma filosófica a la que cabría llamar, “académica”.

Esta expansión, a decir de Abellán, no podía tener otro sello que el del trasplante y la propagación de ideas concebidas en España. Lo anterior se produjo en consonancia con las implicancias que en un tono más práctico y político tuvo la filosofía en América, tal y como hemos señalado recién.

La instalación de un formato académico sigue los cánones regulares del desarrollo español.¹³¹

Cobra aquí particular relevancia la fundación de las primeras Universidades en el “Nuevo Mundo”, junto a colegios que emprenden la tarea de delinear políticas educativas de largo aliento.

Es este un fuerte intento por el establecimiento de una verdad teológica a la que se pretende dar un fundamento filosófico. En ese sentido la relación entre teología y filosofía, tan propia de la Edad Media, se desarrollará en América por largo tiempo siguiendo la misma tónica de la jerarquía medieval. Cómo bien apunta Abellán, la enseñanza de la filosofía nada tenía que ver con la vieja Escolástica. En gran medida tuvo mucha mayor relación con la renovación de la misma, de la mano del erasmismo. Todo lo anterior, nos lleva a pensar que la introducción de la filosofía en

¹³⁰ Francisco Suárez (1548-1617) importante teólogo jesuita, heredero del tomismo dio a esta doctrina una singular e importante interpretación.

¹³¹ J. L. Abellán, Op. Cit; P. 187

América consta de un conjunto de matices que conviene retener. Esto tanto en lo que se refiere a sus influencias en la cosmovisión imperante, como a la construcción de sistemas de educación.

Hay aquí una paradoja inevitable. A primera vista podríamos pensar, siguiendo las tradicionales interpretaciones, que los primeros que filosofaron en América no tenían mayor noción de las nuevas corrientes de pensamiento que de la mano del empirismo se abrían en Europa. A pesar de tal condición no estaban atados a los viejos dictados de la Escolástica y había un serio esfuerzo de renovación, y la necesidad de pensar una situación nueva que a ratos no cabía dentro de los tradicionales marcos interpretativos de la filosofía del medioevo.

5.1 Filosofía de la Conquista

Ya durante el período de la Conquista de América se despliegan una serie de cuestionamientos de orden filosófico, que refieren a una cadena de preguntas respecto de la situación natural de las tierras encontradas, y también a la pregunta por lo humano que dan cuenta, en este caso, del estatuto que podría conferirse a los aborígenes. Se produce entonces una discusión filosófica en torno a las cuestiones representadas por los americanos; el problema arranca desde los propios conquistadores, se trata de un primer modo de discusión filosófica en donde la posición del dominador es la imperante. Dos problemas podemos considerar a este respecto siguiendo las reflexiones de Silvio Zavala en su *Filosofía de la Conquista*.¹³²

En primer lugar, el problema de la libertad, asunto que aparece tempranamente en la reflexión sobre los aborígenes americanos, y que se tematiza bajo las coordenadas de la filosofía Escolástica. Afirma Zavala que tal pregunta surgió a partir de la idea de “servidumbre natural” de los indígenas, promovida por los conquistadores y que Zavala remonta a un fundamento proveniente de Aristóteles.¹³³ Esta idea va a generar, según expone el pensador mexicano, una reacción crítica en algunos sectores de la Escolástica hispana.¹³⁴ Se presenta una primera consideración respecto de la posibilidad de la libertad de los indígenas basada en el concepto de “libertad cristiana”. En realidad se trata de una idea de libertad que aboga por un trato justo y generoso, siendo esa la preocupación de algunos escolásticos españoles respecto de los aborígenes. Zavala recuerda el sermón pronunciado en el año 1510 por fray Antonio de Montecinos, quien dirigiéndose a habitantes de la isla La Española, se preguntaba si acaso “los aborígenes no eran hombres y no poseían almas racionales”.¹³⁵ El discurso de Montecinos no fue bien visto por las autoridades de la isla ni tampoco por la monarquía española, no obstante, el problema ya estaba planteado y no dejaría de reaparecer de manera sucesiva. Lo anterior implicó la recurrente presencia de una serie de personajes que terciaron en esta discusión promoviendo, según Zavala, una primera idea liberal que habría servido de estatuto a los españoles para gobernar a los naturales del Nuevo Mundo.¹³⁶

¹³² El texto presentado también con el título *La filosofía política en la Conquista de América*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1994

¹³³ S. Zavala, Op. Cit., P.40

¹³⁴ Op. Cit., P.73

¹³⁵ *Ibíd.*

¹³⁶ Op. Cit., P. 74

Figura relevante durante el mencionado período será Bartolomé de las Casas, quien jugará un papel central en esta discusión. Las Casas (1474-1566), rebatió la doctrina de la “servidumbre natural” comenzando por admitir una cuestión de hecho y que hacía referencia a que los indios no eran bárbaros, y por lo tanto, no podían ser vistos bajo el modo de la doctrina de la “servidumbre natural”.¹³⁷ En el argumento de Las Casas los aborígenes gozan de “razón”, de “capacidad moral y política”, “habilidad mecánica”, “buena disposición y belleza de rostros y cuerpos”. Además tienen “habilidad de gobierno”.¹³⁸ Las Casas también intentó explicar el sentido de la doctrina de la “servidumbre natural” presente ya en Aristóteles. En su interpretación, dicha doctrina tenía que ver más con el gobierno civil que con la esclavitud, por lo tanto, implicaba que la naturaleza “provee algunos hombres hábiles para gobernar a los demás”.¹³⁹ No obstante, no pudo eludir el hecho de la existencia de los siervos para proveer el necesario servicio en la casa, es decir en la esfera familiar, aquella denominada en dicha tradición como la esfera del oikos en la cultura clásica. Lo que Las Casas apuntó respecto de este problema, hacía referencia a que dichos siervos habían nacido, “por naturaleza”, faltos de juicio para gobernarse a sí mismos.¹⁴⁰ Tal condición no podía aplicarse a los indios, concluye Las Casas, ya que a ellos no les falta razón. El trasfondo de esta cuestión tenía que ver con una valoración de la doctrina de Aristóteles, influyente de sobremanera en la cristiandad. Este asunto fue parte de la larga disputa entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda. Mientras que para el segundo la doctrina de Aristóteles no difería prácticamente en nada de la doctrina cristiana, Las Casas, por su parte, se encargaba de reafirmar la condición pagana del filósofo griego y suponía que este “ardía en los infiernos”, en tanto Sepúlveda lo consideraba parte del coro de los “bienaventurados”.¹⁴¹ Puede concluirse que para sostener la doctrina de la “libertad cristiana”, Bartolomé de las Casas se desmarcaba de la autoridad del filósofo griego y para ello, recuerda Zavala, formuló el siguiente principio:

*“Nuestra religión cristiana es igual y se adapta a todas las naciones del mundo, y a todas igualmente recibe, y a ninguno quita su libertad ni sus señoríos, ni mete debajo de servidumbre, so color ni achaques de que son siervos a natura o libres”.*¹⁴²

¹³⁷ S. Zavala, Op. Cit., P. 76.

¹³⁸ Ibid.

¹³⁹ Ibid.

¹⁴⁰ Ibid.

¹⁴¹ Op. Cit., P. 81.

¹⁴² S. Zavala, Op. Cit., P. 81.

Una postura que declarativamente parece comprender las diferencias apreciadas en el encuentro con nuevas culturas, pero que por cierto irá a contramarcha de muchas de las acciones de la Conquista, las que, en diversos casos, fueron avaladas por la Iglesia.

Podemos ver entonces, que ya en la Conquista emerge una problemática filosófica respecto de las tierras conquistadas, expresándose bajo la forma de una serie de disputas que intentan comprender el “Nuevo Mundo”, y que refieren a problemas que se plantean “sobre” las tierras y los humanos encontrados en él.

Excurso sobre modos que ha adoptado la Filosofía en Latinoamérica y algunas preguntas que ha conllevado su ejercicio.

1. Filosofía de la Liberación.

De algunos de los problemas relativos a la filosofía de la Conquista, esbozados de modo esquemático en el pasaje anterior, se sigue tomando como referencia una trama histórica de rasgos lineales en las que se inserta, por ejemplo, la filosofía de la Ilustración; de hecho, el propio Zavala hace referencia a esta cuestión en el texto que ya mencionamos. Respecto de la filosofía de la Ilustración, más bien en relación con algunos de los problemas allí planteados e ideas predominantes en ella, haremos referencia, a ratos de modo oblicuo, en el siguiente capítulo de este trabajo. Lo cierto es que a partir del siglo XIX, con la fundación de las Universidades Nacionales en América Latina, se dio inicio a un desarrollo de la filosofía con una fuerte impronta académica con pretensiones pedagógicas y profesionales.¹⁴³ Muchas veces este asunto se ha planteado a contrapelo de la posibilidad del filosofar. Nos haremos cargo de este punto antes de concluir este Excurso. Es innegable que la constitución de Facultades y Departamentos de filosofía, generó un modo de despliegue de la filosofía centrado básicamente en la recepción de los clásicos y su enseñanza. Nos parece que este proceso fue complementario al despliegue y desarrollo de ideas de carácter filosófico, político y cultural que se dio en la tradición ensayística, tal y como apuntamos en el primer capítulo. Es decir, por un lado se desarrolló un ejercicio estrictamente académico y con rasgos reproductivos y, por otro, se desplegó un trabajo de discusión y reflexión ideológica, moral y política más bien ligado a la Historia de las Ideas.¹⁴⁴ En este segundo ámbito se generaron algunos movimientos y corrientes de rasgo peculiar como también, a medio camino entre los dos modos, emergió el concepto de “Normalidad Filosófica” señalado por Francisco Romero en la década del 30 del siglo pasado. De entre las corrientes o movimientos surgidos de una reflexión de interés filosófico con atenta mirada en las cuestiones

¹⁴³ Al respecto se ha publicado un interesante trabajo de Iván Jaksic, *Rebeldes y Académicos. La filosofía chilena desde la Independencia hasta 1989*, Ediciones Universidad Diego Portales, 2013. Cobra allí particular importancia la institucionalización de la filosofía y la crítica al profesionalismo filosófico, ver, Capítulo IV, PP. 191-236

¹⁴⁴ En relación con el primer aspecto, el ejercicio de la filosofía académica, cabe mencionar el apreciable trabajo de Cecilia Sánchez, *Una Disciplina de la Distancia. Institucionalización Universitaria de los Estudios Filosóficos en Chile*, Librería Chile América, CESOC, Santiago, 1992

históricas y sociales cabe consignar, por cierto, lo que se dio en llamar como “Filosofía de la Liberación”. Su imaginario se instala desde una toma de posición que se pretende como un discurso otro respecto a una crítica a la Modernidad europea.¹⁴⁵ Se trata de una crítica radical a las formas de la racionalidad eurocéntrica que se desplaza desde el *ego conquiro* al *ego cogito*, estableciendo una relación ineludible entre la formulación cartesiana, la acción de los conquistadores y la instauración de una “razón colonial”. La filosofía de la liberación pretendió hacer ver el tono hegemónico y violento de la Conquista, marcado por la imposición de una cosmovisión, una religión, una lengua y un modo tradicional de comprender la filosofía. Se impone un ejercicio y una actividad filosófica y modo de filosofar que retoman la pregunta indicada en el pasaje anterior, a saber, ¿son humanos los indios? Frente a aquello, la filosofía de la liberación realiza una lectura crítica del conjunto del proceso de Conquista y Colonia, planteando la posibilidad de una diferencia respecto de la centralidad del pensamiento europeo moderno de rasgos hegemónicos y carentes de diferenciación. Un aspecto central de esta crítica lo constituye, precisamente, la “centralidad” del pensamiento europeo en su imposición hegemónica. A partir de aquí, observa Dussel, como resultado de la violencia ejercida en la Conquista, el europeo se presenta como un “yo constituyente”.¹⁴⁶

De esta manera se impondría la “subjetividad moderna” y el eurocentrismo. Así, la filosofía de la liberación pretende desmarcarse del conjunto de dispositivos de una razón designada como europea, para emerger como una mirada de sello emancipatorio respecto del pensamiento del mundo europeo y con pretensiones liberadoras frente a la opresión política, poniendo el acento en la reivindicación de la diferencia propia de los americanos. ¿Cómo pensar este empeño? Hay un supuesto que no cabe eludir, tal y como señala José Santos, el rasgo primordial de toda “filosofía liberadora” consiste en la manifestación de un malestar, incomodidad e inconformismo.¹⁴⁷ Se trataría al parecer de un malestar con la situación imperante a la que subyace un campo de categorías que la sostienen y fundan. Desde ese punto de vista, la filosofía de la liberación procuraría desmontar, y por cierto, denunciar dichas categorías. El sentido de aquello residiría en un potencial propio del filosofar al que la “función liberadora” le sería inherente.¹⁴⁸ El desarrollo de la filosofía de la liberación habría decaído según el mismo Santos, debido a un cierto rasgo

¹⁴⁵ E. Dussel, *Filosofía de la Liberación* Fondo de Cultura Económica, México D.F. 2011, P. 18

¹⁴⁶ E. Dussel, Op. Cit., P. 31.

¹⁴⁷ J. Santos, *Conflicto de Representaciones. América Latina como lugar para la Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 2010, P. 208.

¹⁴⁸ *Ibíd.*

tautológico remontado a que toda filosofía sería liberadora.¹⁴⁹ De allí que se proponga más bien la idea de una “filosofía para la liberación”. Esto no implicaría una ruptura con el movimiento de la filosofía de la liberación iniciado en la Argentina en los años 70 del siglo pasado, sino algo así como “una filosofía de la liberación después de la filosofía de la liberación”.¹⁵⁰ En ese sentido, Santos reconoce tres líneas de desarrollo que son parte del despliegue de la filosofía de la liberación y debieran seguir siendo el motivo central de una “filosofía para la liberación”, a saber, la pedagogía, la historia y la utopía.¹⁵¹ Indudablemente la filosofía de la liberación ha sido un movimiento importante en el pensamiento latinoamericano y que ha referido fundamentalmente a un diagnóstico, no obstante, su impacto ha sido más bien acotado fruto de la compleja trama categorial que se ha establecido desde las Ciencias Sociales y desde la acción política con fuerte sello ideológico. En tal sentido se torna ineludible en su carácter sintomático en relación con las situaciones políticas surgidas en América Latina durante el período en que la filosofía de la liberación se gesta.

¹⁴⁹ Op. Cit., P. 209

¹⁵⁰ *Ibíd.*,

¹⁵¹ J. Santos, Op. Cit., P. 209

2. América, ¿lugar para la filosofía?

Nos referimos ahora a algunos problemas planteados por José Santos en el libro de su autoría al que ya hemos hecho referencia anteriormente. En particular, nos interesa hacer presente algunos conceptos que resaltan respecto de la pregunta referida a si acaso América es o no un lugar para la filosofía. Nos parece importante el enfoque de Santos, porque nos arranca de la vieja disputa entre la filosofía propia y ajena, entre la copia contra lo original y nos instala en la comprensión reflexiva respecto del “lugar” dado en llamar América. No obstante lo anterior, y en lo que cabe admitir como la necesaria reiteración de un problema crucial, en algunos pasajes de la obra de Santos se advierte un retorno a la vieja tensión entre “lo americano” y “lo europeo”, tensión que como veremos puede pensarse desde las propias lecturas y referencias que el propio filósofo chileno ofrece en su texto. Nos hemos referido a la historia de esta denominación, América, y nos parece entonces que más allá de los esquemas rígidos, Santos instala sus preguntas respecto de las condiciones específicas del lugar como condición para el ejercicio de la filosofía. Un lugar, inventado más que descubierto, y que ha tenido que ser permanentemente revisitado y releído, un lugar que puede ser descrito como una realidad histórica, lentamente configurada, por cierto, más que otra cosa. Respecto del trabajo de José Santos, nos referimos en primer lugar a la “Anormalidad” filosófica, y luego a la cuestión de la historia de la filosofía. Respecto de la “Anormalidad” cabe recordar la clara referencia al concepto acuñado por Francisco Romero, concerniente a la “Normalidad Filosófica” que ya mencionamos. Se trata, en el examen de José Santos, de un cuestionamiento a la tesis de Romero en la medida que la cuestión de la “Normalidad” pone el acento en la puesta al día respecto de la tradición y actividad propias de la filosofía europea, lo que “europeizaría” el trabajo del filósofo o pretendido filósofo que desarrolla su reflexión en tierras latinoamericanas. Nos parece que el enfoque es adecuado, ya que salta a la vista que la puesta al día no implica más que una suerte de actualización y de empeño por estar a la altura de lo instituido como saber, en este caso, filosófico. Tal puesta al día puede pensarse hoy en día, por ejemplo, ya no en los contenidos “de moda” sino en la actualización de los instrumentos con que se nutren los trabajos académicos bajo la forma de normas específicas y diversos criterios de “indexación”.

Por tanto, sería deseable superar la cuestión de la “Normalidad Filosófica” pero, nos parece a nosotros, dejando en claro una cosa, la “Normalidad Filosófica” respondió a un momento

necesario e inevitable y que dice relación con el contenido de la tradición examinada, la filosofía, desde el punto de vista del acopio de sus fuentes, sus nombres y modos problemáticos. Diríamos que es una condición para el filosofar en el marco de la institucionalización académica de la filosofía en América Latina, y responde precisamente a tal ejercicio que es innegable históricamente. Otra cosa es permanecer en la revisita constante a la “Normalidad”, repitiendo el desesperado gesto de la puesta al día constante tan propio de los latinoamericanos en relación con el mundo europeo, la que se afana en la actualización de la cita del último nombre de referencia, antes que de una problematización “propia” más que “original”. Esta diferencia nos parece central; desde esta constatación, inscribir la cuestión de la “Normalidad Filosófica” sería algo inevitable más no interminable. Estamos de acuerdo con Santos en que la “Normalidad Filosófica” es una cuestión cerrada, diremos, aún más, que de modo ineludible tiende a cerrarse. Ahora, Santos al instalar la diferencia con la filosofía europea como el único ámbito de “Normalidad posible” deja el problema en el ámbito estrictamente profesional y funcional a la institución y tradición universitaria, es decir, en el ámbito de la actividad universitaria como criterio de institucionalización.¹⁵² ¿Puede ligarse por completo la institucionalización con la “Normalidad”? La instauración del concepto parece llevar implícita dicha condición, pero aquello no quiere decir que la institucionalización implique sólo la referencia al canon como destino ineludible. Así como la “Normalidad Filosófica” se inscribe como momento inevitable e histórico, puede decirse lo mismo respecto de la institucionalización de la filosofía. Es decir, el problema que se presenta dice relación con establecer una homología entre una marcada “ausencia de canon” e imposibilidad de filosofar. Por otra parte. Santos refiere al hecho de que todo trabajo filosófico parece reproducir el modo europeo, al respecto indica:

*“Un trabajo verdaderamente filosófico es aún hoy por hoy, en el continente, aquel que se realiza con rigor, seriedad, severidad, con hondura, aquel que es fruto del esfuerzo de un trabajo duro, aquel que da cuenta de estar al tanto de la discusión internacional. Un trabajo auténticamente filosófico es aquel que se enmarca en lo que en Europa se entiende por tal, con sus métodos sus herramientas; aquel que ha logrado acortar sucesivamente la distancia y que, por tanto, es reconocido por el viejo mundo”.*¹⁵³

¹⁵² J. Santos, *Conflicto de Representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 2010, P. 114

¹⁵³ Op. Cit., P. 115

Si uno lee el propio trabajo de Santos, no puede sino encontrar rigor y esfuerzo, es decir, el conjunto de cualidades necesarias para cualquier trabajo de esta índole. En este sentido, nos parece que el autor da cuenta más bien de un modo de operar en la institución universitaria y en el ejercicio profesional en donde habría que distinguir entre el propio rigor en el planteamiento de los problemas, en el lugar en que se esbozan, y, por otra parte, el reconocimiento que de aquello se hace por parte de la tradición. Lo anterior no obsta a un trabajo que se pueda desmarcar de las tradiciones y ejercicios meramente reproductivos con vistas, como ya hemos dicho, a un pensamiento propio. Probablemente sea preciso pensar la cuestión de la filosofía más allá de la institución universitaria, aunque esta se torne referencia obligada. Más allá de ello, insistimos, cabe pensar en las diversas formas de aproximación a los problemas de la historia americana que pueden remontarse tal y como recalca el propio Santos, a los trabajos de Miguel León Portilla en donde se rescatan tradiciones ancestrales de pensamiento¹⁵⁴. Una forma anexa para considerar este asunto consiste precisamente en que se trata problema de interés filosófico más que una fatalidad del destino y la forma de pensar esta cuestión ofrece el propio Santos cuando habla en su trabajo del “pensamiento acorralado”. Recordando el trato de Hegel a lo ocurrido y lo que podría ocurrir alguna vez en el Nuevo Mundo, José Santos instala la formulación de un problema, en apariencia insoluble, pero que se despliega como muestra el propio filósofo chileno, a partir de una serie de referencias, Salazar Bondy, José Carlos Mariátegui, Cecilia Sánchez, José Martí y Leopoldo Zea.¹⁵⁵ ¿Cuál es el problema que une a esa pléyade de notables autores latinoamericanos? El problema que el propio Santos hace suyo, esta especie de “relación de nutrición” con el pensamiento europeo. Santos alude a Zea y el maestro mexicano parece ofrecer la vía de salida al problema, el asunto es que más que filosofar nos ha preocupado coincidir, aunque fuese por la vía de la imitación con lo que llamamos filosofía universal”.¹⁵⁶ Diríamos que se ha intentado permanecer en la “Normalidad”, no obstante hay suficientes señas, por de pronto los autores referidos por Santos, pero sobre todo, su propio trabajo, como para dar cuenta de que podemos estar más allá de la “Normalidad”, reiteramos, aquello no impide reconocer su inscripción inevitable en un momento, ineludible, de institucionalización.

¹⁵⁴ J. Santos, Op. Cit., P. 113

¹⁵⁵ Op. Cit., P. 102-103

¹⁵⁶ Ibid.

¿Dónde se podría justificar todo esto? Precisamente en las cualidades de realidad histórica de la América Latina y la historia de su propio ejercicio filosófico y es este el segundo tópico que nos interesa marcar del trabajo de José Santos. Se establece la idea de un “comienzo europeo” de la filosofía en América Latina.¹⁵⁷ Esto es inevitable si se toma en cuenta el propio desarrollo de la relación de “invención” entre el mundo americano y el mundo europeo. En un primer momento se reconoce el desarrollo de una filosofía europea circunscrita a la Escolástica hispana. Con posterioridad se plantea el problema del “comienzo” de una filosofía formulada por los americanos. En una primera etapa, acorde a las condiciones históricas, se trata de un ejercicio reproductivo y de “aplicación” de las categorías de la filosofía europea por parte de los americanos.¹⁵⁸ ¿Dónde se produce, a nuestro juicio, el punto crucial en esta cuestión?, en lo que Santos, recordando a Risieri Frondizi, presenta como el “interés filosófico”.¹⁵⁹ Puede entenderse aquello bajo la forma de una “instrumentalización de la filosofía”. Al respecto, José Santos escribe:

*“Es justamente a raíz de esta instrumentalización de la filosofía europea que Risieri Frondizi sostiene que aunque filosofía ha habido en el continente desde hace mucho, siempre se le ha cultivado con finalidades que trascienden el interés filosófico, habitualmente con intenciones políticas. Así ocurrió con la llegada de la escolástica, de los pensadores modernos, del positivismo, del marxismo, etc. “Todas las direcciones filosóficas que llegaron a Iberoamérica hasta el positivismo, influyeron sobre aspectos no filosóficos de nuestra vida”. Propiamente filosofía ha habido en el continente, según este autor, en la medida en que ha logrado independizarse, liberarse de la política, la educación y otras actividades de carácter práctico.”*¹⁶⁰

De allí se sigue una serie de momentos históricos que han marcado un conjunto de problemas de indudable interés filosófico. En ese contexto puede entenderse, por ejemplo, *La Filosofía de la Educación*, de Valentín Letelier, los criterios del periodización o núcleos problemáticos expuestos por Mario Berríos, a los que ya hicimos referencia, y las discusiones sobre la Constitución Política, entre otros problemas. Lo mismo cabe en la inscripción de la formulación de la “Normalidad

¹⁵⁷ Op. Cit., P. 130

¹⁵⁸ Op. Cit., P. 133

¹⁵⁹ *Ibíd.*

¹⁶⁰ Op. Cit., P. 133-134

Filosófica” y su posterior cerrazón. Subyace, sin embargo, el problema de la ausencia de una tradición allí donde se marca la cuestión del comienzo no obstante poder pensar que el largo recorrido de problemas de interés filosófico planteados por los americanos en distintos momentos de la historia, han ido constituyendo una tradición “propia”. Pensar esta falta de tradición para el momento del “comienzo” lleva a Santos a recordar la tesis de Miró Quezada respecto de la “inseminación artificial”, que sería la fundación del filosofar americano referido a la tradición europea, toda vez que la tradición indígena había sido arrasada.¹⁶¹ Esto generó las condiciones para el “comienzo” ya no de la institucionalización, sino del filosofar, y el problema filosófico que se planteó fue, precisamente, esta ausencia de tradición. De inmediato se produjo entonces no una puesta al día ya que la “Normalidad filosófica” operaría en la institucionalización, sino un despliegue problemático de interés filosófico que puede considerarse, desde ámbitos políticos, literarios, culturales, sociales y educativos, como un desarrollo de problemas filosóficos desde una apropiación de las categorías europeas pero, sobre todo, desde una interrogación propia. Nos parece entonces que la cuestión de América como “lugar” para la filosofía puede verse como una constante formulación de problemas desde una tradición advenida, pero que ha ingresado en ámbitos problemáticos específicos de relevancia para los modos de vida de los americanos. En tal sentido el propio trabajo de Santos, como ya hemos valorado, hace parte de este ejercicio con consistencia y volviendo de modo inevitable al problema central del “comienzo”.

¹⁶¹ J. Santos, Op. Cit., P. 134

3. Filosofía y Realidad Cultural

Nos referimos ahora a algunos aspectos puntuales del trabajo de Raúl Fornet-Betancourt, presentado como *Crítica Intercultural a la Filosofía Latinoamericana Actual*.¹⁶² El sentido de este texto dice relación con marcar la relevancia del encuentro entre filosofía y realidad cultural, como un aspecto central para entender el despliegue de la filosofía en América Latina. Esta relación, no obstante su importancia es, según el autor, insuficiente. Las razones de aquello serían múltiples y abarcarían un vasto campo de problemas de orden diverso; políticos, sociales, económicos, culturales, y todos ellos obedecerían a la propia realidad histórica de América Latina.¹⁶³ Se habría construido una mirada “selectiva” a los problemas de la realidad cultural latinoamericana y ello sería consecuencia del modo como ha operado el propio ejercicio filosófico que tendió a la consideración de esta mirada “selectiva”. El autor presenta cuatro razones, entre otras para explicar esta manera de operara de la filosofía en América Latina. En primer lugar, lo que se define como un “antiguo vicio” referido a un “uso colonizado de la inteligencia”.¹⁶⁴ Habría una “colonización mental” que no se habría superado del todo a pesar de los empeños de instalación de un concepto de “emancipación mental” a partir del siglo XIX.¹⁶⁵

Una segunda causa, obedecería a la opción de hecho de privilegiar la “visión civilizatoria” que sería tributaria de la Modernidad europea.¹⁶⁶ Esto se expresaría en la instalación y privilegio de una cultura dominante en donde la inscripción académica de la filosofía, operaría como elemento arbitrario.¹⁶⁷ Una tercera causa, tendría que ver con el imperio de una “escritura filosófica” marcada primordialmente por el uso de dos lenguas imperantes y excluyentes.

La cuarta causa, la más importante según el autor y de la cual las otras tres causas dependen, dice relación con el permanente empeño por parte de la filosofía latinoamericana por circunscribir la cultura americana de modo exclusivo a la cultura mestiza.¹⁶⁸ Lo que aquí ha ocurrido, sigue el autor, ha sido el porfiado intento por leer toda la diversidad cultural latinoamericana desde la clave del mestizaje.

¹⁶² R. Fornet-Betancourto, *Crítica Intercultural de la Filosofía Latinoamericana Actual*, Editorial Trotta, Madrid, 2004

¹⁶³ Op. Cit., P.22

¹⁶⁴ *Ibíd.*

¹⁶⁵ *Ibíd.*

¹⁶⁶ *Ibíd.*

¹⁶⁷ *Ibíd.*

¹⁶⁸ *Ibíd.*

De este conjunto de causas y particularmente de la última que se ha indicado, se desprende la “falta de carácter cultural” de la filosofía latinoamericana.¹⁶⁹ En rigor las observaciones de Raúl Fonet-Betancourt son atendibles problemáticamente y dan cuenta de una situación de hecho en el desarrollo de la filosofía latinoamericana. Nos parece que cabe inscribir esta cuestión dentro de un proceso de desarrollo que ha sido fundamentalmente tributario de la Modernidad como cuestión ineludible y, por otra parte, la persistente referencia a un desarrollo de la filosofía centrado en la institución universitaria. ¿Cómo pensar esta cuestión? Tal vez la propia realidad histórica y sus devenir permitan dar cuenta de la aparición de otras formas de expresión cultural e intercultural en el desarrollo de la filosofía latinoamericana. Aquello parece algo por construir, no obstante, la determinación de un legado eminentemente europeo no es algo sencillo de eludir. Sin embargo y como ya hemos indicado a propósito de la discusión entre Castro-Gómez y Roig esto no parece imposible ni tampoco una determinación fatal.

Por otra parte, es evidente que las urgencias de una fundación institucional y elitista han contribuido a hacer prevaleciente esta única dirección. Sin embargo, cabe afirmar que la referencia a la cultura mestiza ha constituido un problema de enorme complejidad y es desde allí que se ha tornado patente, en muchos casos, que la asunción de la cultura mestiza implica no sólo la reafirmación de un modo dominante, sino un problema en sí mismo. Desde allí se han descolgado problemas referidos a la cuestión de la relación con el pasado, la tradición hispánica, la Modernidad, la Identidad, las instituciones políticas, los programas de educación, etc.; es decir, toda una constelación de cuestiones que pueden verse desde ángulos diversos. Desde una óptica tradicional sería la única mirada posible bajo la fórmula de revalorización del legado hispánico. Desde una perspectiva más bien popular aparecería como una imposición que habría que desmontar con vistas a una suerte de reivindicación de un sustrato propio ligado al mundo indígena. A nosotros nos parece que, más allá de estas posibles polaridades, hay en la asunción de la cultura mestiza un punto de partida que algunos pueden ver como artificial, pero desde el cual se podrían volver a examinar formas concebidas como originarias bajo el modo del establecimiento de una relación de apropiación. No puede eludirse el hecho de que la condición mestiza se encuentra ya separada de lo pretendido como originario, lo mismo que distante bajo el modo de una operación de “inversión” del legado recibido desde fuera. Esto implica la forma de un estar “a medio camino” y aquello ha constituido un núcleo primordial problemático en las cuestiones de

¹⁶⁹ R. Fonet-Betancourt, Op. Cit., P. 24

interés filosófico abordadas por los latinoamericanos. Es más, la cuestión del mestizaje es un problema de interés filosófico por sí mismo y ha tenido expresión en el privilegio de formas de escritura como la ensayística, como vimos en el primer capítulo. De igual manera ha constituido una condición para pensar la fundación política tal y como se verá en el capítulo siguiente. Por tanto, y respecto de las observaciones de Fernet-Betancourt, nos parecen atendibles no obstante indicar por sí mismas ya un problema a partir del cual se puede extraer la suposición que es desde ese problema que los latinoamericanos hemos debido pensarnos a nosotros mismos.

CAPÍTULO TERCERO Emancipación Política: entre la Identidad y la Máscara

Sólo hay un instrumento capaz de la tarea civilizadora que necesitamos, capaz de terminar nuestra propia guerra contra la barbarie de nuestro pasado: nuestro pasado colonial, premoderno, más vivo entre más negado, más oprimente entre más responsable de la gestación infeliz de México. Ese instrumento es lo que llamamos imperfectamente el Estado y nuestros anteriores llamaron simplemente Federación.

(Héctor Aguilar Camín, *La Guerra de Galio*)

1. La Pregunta por la Identidad en América Latina

1.1 Una Pregunta en General

La pregunta por la Identidad latinoamericana ha permanecido constante a lo largo de nuestra historia ideológica y política. Es evidente que su permanente reiteración la ha situado más bien como una pregunta paradójica en tanto, al no ser unívoca su respuesta, nos hemos quedado más bien en el modo de formulación de la pregunta, sin haber arribado a una respuesta única.

Al respecto quisiéramos comenzar considerando lo que implica el hecho mismo de preguntar, para luego caracterizar la pregunta a la que nos referimos. Consideremos la afirmación de Heidegger respecto del preguntar en general. Sostiene el filósofo, que *“toda pregunta es una búsqueda. Todo buscar está guiado previamente por aquello que se busca.”*¹⁷⁰ Toda pregunta tiene entonces un recorrido previamente señalado en tanto lo que se busca parece encaminar a la pregunta en una dirección esbozada o intuita. Ahora, este preguntar implica un “conocer”. En efecto, Heidegger agrega que, *“preguntar es buscar conocer el ente en lo que respecta al hecho de que es y a su ser-así”*¹⁷¹ Se trata entonces de que la pregunta, al consistir en una interrogación por “algo”, conlleva una determinación “cognoscitiva” que se torna “investigativa” y “descubridora” de aquello por lo que se está preguntando. O sea, en el preguntar se expresa una intención que en el caso de una pregunta teórica se dirige a la determinación de un concepto. A la formulación del concepto se llegaría una vez que se ha establecido lo que se pone en cuestión al preguntar, a lo que se interroga. El concepto se torna así el modo como lo preguntado se expresa en el ámbito del

¹⁷⁰ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1998. P. 28

¹⁷¹ *Ibíd.*

conocimiento. Lo anterior implica, que el preguntar, en lo referido a una pregunta investigativa, “llegó a su meta”. Pero también en el preguntar se esboza la forma o el modo de “una simple pregunta”, o lo que toma forma como “un cuestionamiento explícito”. En cualquier caso, lo que Heidegger releva del preguntar, es el “por qué” se pregunta y a “quién” se interroga. Ya sea que la pregunta se exprese de modo sencillo y coloquial o se vaya de camino a un “descubrimiento” que a través de la investigación establece conceptos que “definen” lo que se preguntaba.

El “conocer” del preguntar puede consistir entonces en acceder a una cuestión sencilla e inmediata que ha sido intuita o, la formulación de una definición que traza un dominio de conocimiento teórico. En este último caso, podríamos pensar que la instalación del concepto por medio de la definición “suspende” la búsqueda inicial, en tanto la pregunta ha sido contestada. ¿De que tipo de pregunta hablamos cuando hablamos de la pregunta por la Identidad en América Latina?

Si seguimos la estructura formal de toda pregunta, al modo como lo expresa Heidegger, es evidente que se trata de una pregunta que implica una búsqueda, un modo de interrogar para intentar explicar lo que “se es”. Esto nos lleva a considerar que los modos de enunciación de esta pregunta se han orientado desde la simple formulación, no la simple pregunta, de “quienes somos”, hasta el intento por establecer un concepto de “Identidad”. Aquí aparece un primer problema, a saber, ¿Cómo se define la cuestión de la Identidad, previamente a cualquier adjetivación?

1.2. Concepto de Identidad

Si examinamos este asunto desde un punto de vista lógico, la noción de Identidad refiere al principio de no contradicción que, en una formulación sencilla, podría esbozarse bajo el enunciado de que una cosa no puede “ser y no ser al mismo tiempo”. Esto implica un modo general de concebir las argumentaciones formales que por medio del lenguaje pretenden explorar las condiciones de validez de un argumento. Sin embargo, esta perspectiva, lógica en si misma, no parece suficiente a la hora de abordar la pregunta que nos planteamos. Podemos afirmar, entonces, que la pregunta por la Identidad, ahora adjetivada, “Identidad en América Latina” o “Identidad Latinoamericana”, no podría ser resuelta bajo el modo de un concepto formal.

Al respecto, podemos recordar la observación de Mario Berríos, cuando señala:

“Gran parte de nuestra concepción de la identidad está referida al patrón de la lógica aristotélica. Identidad consigo mismo es darse cuenta plenamente de lo propio. Nuestra concepción de identidad contiene ese carácter lógico y nuestras definiciones responden al esquema de Plotino (diferencia específica y género próximo). La identidad no puede ser tratada como problema lógico exclusivamente y tampoco como una visión metafísica aplicable como concepto a una realidad concreta” ¹⁷²

La afirmación de Berríos nos sitúa ante un primer acercamiento a la cuestión de la Identidad; se trata de una aproximación formal al problema, a partir de la cual se deja ver una complicación de fondo, a saber, el modo como se ha planteado esta interrogante entre nosotros. Se ha desarrollado una aproximación al concepto de Identidad en el orden lógico tratando de dejar un “problema resuelto” que no necesariamente puede aplicarse a las adjetivaciones concretas que se pretenden definir bajo el modo de la Identidad. Esto no implica dejar de lado la pregunta por el sí mismo, lo que ocurre es que la pregunta se instala en una realidad histórica en el caso de América Latina y de allí que la definición formal de un concepto no sea suficiente.

La pregunta por la Identidad en América Latina, entonces, se establece como una búsqueda, una interrogación que se instala en la historia.

¹⁷²M. Berríos, *Identidad, Origen, Modelos: Pensamiento Latinoamericano*, Ediciones del Instituto Profesional de Santiago (IPS) Santiago de Chile, 1988, P. 12

Al decir esto, pensamos que la cuestión de la Identidad también se aplica a preguntas particulares como la Identidad personal, el “quien soy yo”, que puedo responder, por ejemplo, indicando mi nombre, más, aquello no basta, en tanto lo que ha definido esa Identidad ha sido una historia en donde la existencia propia, la conciencia, la memoria y la experiencia han ido moldeando ese “yo” que no se construye bajo el modo de una enunciación formal, ni tampoco bajo la constatación de un mundo puramente biológico. Es evidente, entonces, que al tratar de preguntar por la Identidad en América Latina se ha seguido un rumbo que más que definiciones, ha encontrado dificultades para establecer un concepto general.

¿Será entonces pertinente seguir usando la denominación Identidad con el adjetivo de latinoamericana, para explicar el “quienes somos”?

¿Qué nos llevó a esta pregunta? O, dicho de otra manera, ¿Qué nos llevó a formular la pregunta por el “quienes somos” desde el punto de vista del intento por encontrar una definición que pone fin al camino de la pregunta?

1.3. Rastreado la historia de la pregunta.

La Historia de la pregunta por el “quienes somos” exige, en primer término, recordar una formulación planteada por Bolívar en la *Carta de Jamaica*.¹⁷³ Es en aquel texto en donde se formula con mucha precisión, y probablemente por primera vez, la pregunta por el “qué somos” en América Latina. ¿Cómo comprender el sentido de esta pregunta y sus alcances? Asumamos que la pregunta surge a partir de una cuestión específica, a saber, la construcción de las instituciones políticas en un continente recientemente emancipado. Es por tanto una pregunta política y de alguna forma intenta proyectar el futuro del tipo régimen político que ha de prevalecer en América Latina. En efecto, en el párrafo en donde Bolívar plantea la pregunta y su intento de respuesta, se alude a una suerte de balance histórico de la etapa colonial y a una mirada respecto del futuro en donde el porvenir se torna incierto. La Independencia no ha dejado, es evidente, las cosas claras. Ha producido un cambio de situación política que aún no se configura a cabalidad. Más allá del acto telúrico de la Revolución, en la carta de Bolívar asoma con mucha nitidez la pregunta por el “día después de la Revolución”. La pregunta por el “quienes somos” parece estar antecedida por otra mucho más coyuntural y que se podría formular como “¿y ahora qué hacemos?”.

Bolívar deja claro que es en extremo difícil saber cual será la suerte futura del “Nuevo Mundo”. Este destino se encuentra atado, de modo ineludible, al tipo de régimen político, como ya indicamos, que se imponga en los nuevos países. Y respecto de esa cuestión, que hemos enunciado como ¿y ahora qué hacemos?, no hay, por cierto, mayor claridad. Es entonces que las posibilidades no se juegan todas a la convicción de la instalación de la República. Esto es sorprendente y fundamental al mismo tiempo. Por cierto, si miramos algunos de los contenidos que dieron forma a una suerte de “Ideología de la Revolución de Independencia”, es claro que allí aparecen elementos propios de la Ilustración y por ende de un tipo de filosofía que apunta a un sistema político que mira hacia el republicanismo y el liberalismo. En ambos casos, de lo que se trata es de dejar atrás la experiencia de la Monarquía. Entonces tenemos un hecho histórico, la Revolución de la Independencia que se alimenta de la ideología ilustrada pero que, en palabras de

¹⁷³ El referido texto corresponde a una carta escrita por Bolívar y fechada en Kingston el 6 de septiembre de 1815. En el encabezado de la misiva se declara que se trata de una “contestación de un americano meridional a un caballero de esta isla”. La versión con la que trabajamos se encuentra en el portal de Internet, “Proyecto Ensayo Hispánico”. El creador del portal es José Luis Gómez y el sitio se encuentra en la dirección Web, <http://www.ensayistas.org/>

tal vez su prócer más insigne, cavilará respecto de si acaso su futuro ha de coincidir con la ideología republicana o liberal.

Al respecto y antes de la formulación de su pregunta, Bolívar describe la presente situación americana. Han pasado apenas 6 o menos años, en algunos casos, de los sucesos de la Independencia y las cosas no se han encaminado hacia un rumbo claro.

“Nosotros somos un pequeño género humano, poseemos un mundo aparte, cercado por dilatados mares, nuevo en casi todas las artes y ciencias, aunque en cierto modo viejo en los usos de la sociedad civil. Yo considero el estado actual de la América, como cuando desplomado el Imperio Romano cada desmembración formó un sistema político, conforme a sus intereses y situación o siguiendo la ambición particular de algunos jefes, familias o corporaciones”. ¹⁷⁴

La comparación es singular. Luego de la Revolución de la Independencia ha seguido el desmembramiento. Cada grupo o facción parece seguir un camino aparte y el sueño de un suerte de “unidad política” parece diluirse. A los intereses de la Revolución se han impuesto, puede colegirse esto de lo dicho por Bolívar, las ambiciones de los grupos y su empeño por hacer primar intereses diversos que no son compatibles con un sistema de igualdad política.

El desmembramiento posrevolucionario, puede entenderse como el punto de partida de una crisis política en donde no necesariamente van a primar las luces e ideas que dieron origen al fenómeno de la Independencia. Situado en una suerte de páramo, Bolívar mira desconsolado como el sueño de la “Gran Colombia” parece romperse por la ambición de caudillos y facciones que con más desorden que claridad, avanzan siguiendo los viejos usos y costumbres de la sociedad civil. Esta sensación de orfandad y lamento, se hará aún más patente cuando el mismo Bolívar, en la instalación del Congreso de Angostura en 1819, realice un balance desolador y un tanto dubitativo respecto del futuro político de América.

Al final del texto, Bolívar señala:

“Dignaos, Legisladores, acoger con indulgenciada profesión de mi conciencia política, los últimos votos de mi corazón y los ruegos fervorosos que a nombre del pueblo me atrevo a dirigiros. Dignaos conceder a Venezuela un gobierno eminentemente popular, eminentemente

¹⁷⁴ S. Bolívar, *Carta de Jamaica*, <http://www.ensayistas.org/>

justo, eminentemente moral, que encadene la opresión, la anarquía y la culpa. Un gobierno que haga reinar la inocencia, la humanidad y la paz. Un gobierno que haga triunfar, bajo el imperio de leyes inexorables, la igualdad y la libertad.

Señor, empezad vuestras funciones, yo he terminado las mías.”¹⁷⁵

El problema es significativo, incluso tiempo después de la formulación de la pregunta por el “quienes somos”, la cosa parece no haberse aclarado, entendiendo que la pregunta y su posible respuesta se encuentra atada al destino político de América. En su despedida, Bolívar no hace más que rogar por la vuelta a las ideas de igualdad y libertad que, a todas luces, no son precisamente las que se despliegan en América. El ruego va acompañado de una despedida, el trabajo ha terminado, ya no hay más que hacer, tal vez sólo confiar en la posibilidad de la ley que el Congreso sea capaz de aprobar. Este retiro del Libertador está en consonancia con lo expresado en 1816 y ahora llegamos a la pregunta crucial, es precisamente la circunstancia política del desmembramiento la que lleva a Bolívar a la interrogante por el “quienes somos”. Y la respuesta es compleja. Cuando Bolívar compara la situación de América en los años siguientes a los de la Revolución de Independencia con la caída del Imperio Romano, señala que a pesar de la estampida propia de una situación como la descrita, existía al menos en Roma algún vestigio antiguo al que echar mano. Alguna tradición que al amoldarse a las circunstancias pudiera llevar la vida política a un cierto tipo de estabilidad.

En el caso de América esto no es posible, este pueblo se halla en la infancia, su pasado en tanto fruto de la herencia hispana es consecuencia de la usurpación. Por ende, no hay posibilidad de volver atrás, a una suerte de “ethos” en donde descansa algo así como una verdad fundante. Por ello es que la respuesta de Bolívar, “*no somos ni europeos ni indios, sino que una especie intermedia*”, nos deja en el punto híbrido de no saber realmente quienes somos. Este modo híbrido ha constituido, a nuestro juicio, una segunda aproximación a la cuestión de la Identidad.

Es por ello que lo que cobra validez en esto es la pregunta. En esta primera aproximación la interpelación por el “quienes somos” queda claro que se trata de una cuestión política.

No es la pregunta por un en-sí, sino por “qué hacer” en medio de una historia en donde no se sabe que camino político tomar.

¹⁷⁵ S. Bolívar, Op. Cit.,

La formulación de Bolívar que clausura toda posibilidad de respuesta única, viene a develar la emergencia de un presente precario y un futuro incierto. El que el intento de respuesta sea tan ambivalente no inhibe la validez de la pregunta, al contrario, la torna necesaria siempre y cuando se atiende a que la interrogante, insistimos, es política y no lógica. Esto quiere decir que es, en buena medida, una pregunta histórica y no metafísica.

Pero además, al eliminar la posibilidad de una respuesta por la vía de una vuelta al pasado, Bolívar deja claro que, a pesar de todo, son los ideales de la libertad y la igualdad, esto es, ideales políticos modernos, los que sería deseable que primaran en el futuro del mundo americano. El asunto es que no se sabe como podrá ocurrir esto. Esto es algo así como decir, “la máquina existe, el problema es que no sabemos como ponerla en marcha”. Es por ello que la interrogación de Bolívar puede entenderse dentro de un cuerpo de preocupaciones políticas y autonómicas. En ese sentido, no se trata de la pregunta que reclama una Identidad basada en la lógica, tal y como hemos indicado, ni menos en una tradición preexistente. Al respecto, una seña que ha marcado otro derrotero de la pregunta por la Identidad tiene que ver precisamente con el reclamo por una suerte de “recuperación de la tradición hispana, hispano-católica o del sincretismo religioso originario”. Aquello que parece clausurado en Bolívar si ha sido reivindicado por otras formas de pensamiento presentes en Latinoamérica. Desde este punto de vista el reclamo identitario, opuesto al afán independentista, se torna un motivo eminentemente conservador.¹⁷⁶ Este sería, siguiendo nuestro recorrido, un tercer motivo identitario.

¹⁷⁶ M. García de la Huerta, *Reflexiones Americanas, ensayos de Intra-Historia*, Lom Ediciones, Santiago de Chile, 1999, P. 228

2. Identidad: Modernidad y Tradición

2.1. Modernidad/Modernización

La trama semántica de ambos conceptos los complementa, pero también los aparta. Una larga historia que a decir de muchos se origina hace unos 500 años ha irradiado la construcción de una experiencia de autoconciencia, la Modernidad y su secuela de procesos económicos, sociales y políticos, la Modernización.¹⁷⁷ No pretendemos hacer un análisis exhaustivo de estos conceptos que incluso podrían pensarse bajo el modo de una dialéctica o de una suerte de dependencia.¹⁷⁸ Al respecto, la literatura filosófica y también sociológica europea y norteamericana ha desarrollado una serie de lecturas sobre este proceso, en donde las contradicciones del mismo, no implican siempre una hipótesis de complementariedad.¹⁷⁹

¿Hemos tenido en América Latina un proceso semejante ya sea que lo leamos de modo dialéctico, complementario o incluso de oposición entre ambos conceptos?

¿Es pensable en América Latina una relación entre ambos conceptos con la cuestión de la identidad? Nuestra hipótesis, sobre este aspecto, se basa en la cuestión de la paradoja presente en Latinoamérica, en donde puede pensarse la existencia de una Modernidad sin Modernización y también se puede pensar en ambos conceptos en sentido inverso de precedencia, si es que aquello fuera posible. Al respecto, nos parece importante como una articulación de esta hipótesis, la afirmación de Octavio Paz en donde se expresa lo siguiente:

“..La cuestión del origen es central. Aquí entra el tema de la modernidad. Y entra de dos maneras. La primera se refiere a la actualidad de nuestro pasado: las culturas son realidades que

¹⁷⁷ Esta noción de “Autoconciencia de la Modernidad, se encuentra presente en El Discurso Filosófico de la Modernidad de Jurgen Habermas. El texto que tenemos a la vista corresponde a la editorial Taurus, Buenos Aires, 1989

¹⁷⁸ Es particularmente interesante a este respecto la lectura que desarrolla Marshall Berman, refiriéndose precisamente a una dialéctica entre ambos conceptos. Nos referimos a *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1988

¹⁷⁹ El propio Habermas en la obra antes indicada. Instala una diferencia básica que, sin embargo, puede entenderse como complementaria. Modernidad, dirá Habermas, expresa una relación interna con el proceso de racionalización occidental enunciado bajo la forma de un “desencantamiento del mundo”. Este proceso, por su parte, señala de modo técnico una serie de procesos entre los que se cuentan, “formación del capital”, “desarrollo de fuerzas productivas”, “implementación de poderes políticos centralizados”, “desarrollo de “identidades nacionales”.

resisten con inmensa vitalidad a los accidentes de la historia y del tiempo. Nuestro pasado indio y español está aún vivo. Pero la modernidad no nació de sino frente e incluso en contra. La modernidad, la nuestra, vino de fuera y comenzó como una lucha. La segunda, ligada estrechamente a la anterior, se refiere al carácter peculiar de la cultura hispánica en el mundo moderno. España representa, en el alba de la modernidad, en siglo XVI, una versión muy singular de Occidente. Por una parte, inaugura la modernidad con los viajes de exploración, los descubrimientos y las conquistas. España y Portugal inician la expansión Europea, uno de los hechos decisivos de la modernidad. Por otra, un poco más tarde, se cierran a Europa y a la modernidad con la Contrarreforma” ¹⁸⁰

Según Paz, la Modernidad en América Latina se despliega de modo contradictorio. Por una parte, una serie de hechos estrictamente modernos; exploración, Conquista y Colonia de nuevos territorios que cambian la idea de mundo imperante y abren las puertas a un fuerte desarrollo del comercio a través de las nuevas rutas marinas, lo que redundará en una nueva etapa de la producción capitalista. Por otro lado, unas ideas que no se condicen con esta nueva visión del mundo, que más bien se tornan reactivas a los fenómenos de cambio, especialmente al contexto secularizador que se inicia con la Reforma. Se puede sintetizar lo expresado por Paz bajo la formulación de que en los hechos se da inicio a un proceso de modernización que no condice con una conciencia de la Modernidad. Ese sería el legado hispánico que en nuestras sociedades se habría confrontado de manera explícita, a partir de los procesos de Independencia. Es allí donde se incubaba una incipiente idea de la Modernidad ilustrada que se enfrenta a un legado anti-moderno que sin embargo generó un fabuloso proceso de modernización. Discutir sobre ambos conceptos en su relación y no la preminencia de uno por sobre el otro es lo que nos interesa. De igual manera quisiéramos plantear la posibilidad de una relación entre este asunto y la cuestión de la Identidad.

¹⁸⁰ La cita corresponde a la transcripción de una entrevista realizada al escritor mexicano con ocasión de la conmemoración de los 500 años desde el primer viaje de Colón. El texto completo de la entrevista, que lleva por título, *América en Plural y Singular*, puede encontrarse en, O. Paz, Obras Completas, Volumen 9, *ideas y Costumbres I, La Letra y el Cetro*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F. 1995, PP 137-151

2.2. Cultura contra Modernización. Tradición Antimoderna

Nos referimos ahora, nuevamente, a la controvertida publicación de Pedro Morandé, *Cultura y Modernización en América Latina*.¹⁸¹ De este texto nos interesa señalar algunos aspectos centrales que nos permiten situarlo dentro de un ámbito que podríamos denominar, al menos hipotéticamente, como “tradición anti-moderna.” Al describir el proceso de modernización, Morandé señala que esta ha sido el resultado, en América Latina, de la pérdida de legitimidad de las elites y de un retroceso de los modos de dominación oligárquicos.¹⁸² En ese sentido, este proceso hunde sus raíces conceptuales en la Modernidad europea, en la instalación de un mundo secularizado y en la primacía de una racionalidad formal. No obstante lo anterior, Morandé piensa que el proceso de modernización no sólo es el resultado del desplazamiento de una forma de dominio oligárquico, sino que también es el fundamento de los procesos de Independencia que se dieron en América Latina a partir de las primeras décadas del siglo XIX. Es decir, la fundación de los Estados Nacionales, en palabras de Morandé, está atada a los elementos constitutivos de este proceso de modernización.

¿Por qué se produjo este proceso?

La tesis de la pérdida de la unidad de América, basada en la amenaza de las potencias emergentes europeas, conduce de manera inevitable a un “ajuste de identidad” de los países americanos ante la emergencia de las “nuevas cosmovisiones”.¹⁸³ Este ajuste implicó, sigue Morandé, la pérdida de un “cierto ethos cultural latinoamericano”. Esta “pérdida” se radicalizó con la irrupción del positivismo y el liberalismo político en la segunda mitad del siglo XIX. De hecho, el autor reivindica a algunos pensadores que, en la década del 20 y el 30 del siglo XX, replantean el tema de “lo nacional” desde ópticas de orden económico, político y cultural.¹⁸⁴

Este reclamo enfatiza la reivindicación de una sociedad y de una cultura que la modernización ha desmembrado. Se torna necesaria entonces una síntesis cultural que recoja las herencias de la tradición hispano-católica. Esta formulación discute de manera abierta con la tradición liberal de la

¹⁸¹ P. Morandé, *Cultura y Modernización en América Latina*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1987

¹⁸² P. Morandé, Op. Cit., P. 15 y SS

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ Se torna inevitable pensar que aquí resuena la fuerte crítica de algunos de los autores de la época del centenario en donde se enfatiza una perspectiva decadentista en torno a la historia republicana chilena. Si bien tal crítica puede ser atendible en algunos aspectos, su tono y forma de emplazamiento la instala, a nuestro juicio, fuera de la matriz republicana. Estas tesis coinciden con el discurso decadentista de la cultura europea que mira con espanto la evolución de la sociedad occidental.

historiografía que al leer el proceso de la Independencia como una ruptura, ha desconocido un ethos tradicional e incluso autonómico que va a ser reivindicado por ciertas formas de nacionalismo que expresan, en consonancia con la tradición historiográfica conservadora, una lectura de continuidad respecto del proceso de Independencia en tanto éste no fue otra cosa que el intento de preservar, por otros medios, la herencia cultural hispánica. Una interpretación de esta naturaleza incluso podría explicarse como un acto soberano en tanto la invasión francesa a España al impedir gobernar al Rey, devuelve la soberanía al pueblo, el cual, en modo alguno, abjura de su fidelidad al monarca. Esta reivindicación sufre un accidente no menor, sigue Morandé, cuando a finales de la segunda guerra mundial, se instala frente al continente latinoamericano una nueva hegemonía, la norteamericana, que proviene de una matriz religiosa distinta y que terminará por introducir a la fuerza un proceso de modernización que, desprendido de sus afanes reconciliadores con la “síntesis cultural hispana”, producirá un aceleramiento del desarrollo tecnológico y la introducción, ahora sí, de un cosmovisión moderna con ciertos rasgos de cosmopolitismo.

Tal proceso implica el ingreso en la disputa por alcanzar cifras de desarrollo acordes con la hegemonía norteamericana, lo cual se hace, y aquí reside un punto central en la argumentación de Morandé, desde un punto de vista “abstracto”, en donde las cifras no expresan las claves del “ethos cultural” que serían la forma concreta en que se plasmó la tradición histórica y religiosa del mundo americano. Entonces, la cuestión de la Identidad para Morandé implica el reto de volver sobre esta unidad perdida en medio de las cifras, los índices de desarrollo y las pautas meramente acotadas a la participación en el horizonte de una estructura estrictamente economicista y de corte tecnológico. No obstante, la matriz que sostiene esta visión hegemónica es también religiosa y si se sigue que el protestantismo es un hecho atado a la Modernidad, la posición de Morandé se devela con mayor claridad dentro de los marcos de una tradición anti-moderna de cuño católico.

Es evidente que la interrogante por la Identidad instala a Morandé en una línea argumentativa que, de acuerdo a sus propias explicaciones, se fundamenta en la existencia de una tradición cultural marcada por una fuerte impronta católica y nacional, que al intentar recuperar esos rasgos como específicos de su Identidad, siente amenazada su unidad por el moderno proceso de racionalización de componentes liberales y secularizadores. Se torna muy claro entonces que podríamos situar a Morandé dentro de lo que Octavio Paz denomina, “Tradición Antimoderna”. Al respecto no hay aquí una posición por entero antagónica, sin embargo, la lectura de Paz sobre este mismo problema admite un matiz que conviene resaltar.

En *Tiempo Nublado*,¹⁸⁵ en el artículo, *América Latina y la Democracia*, el autor mexicano afirma que desde el siglo XVIII y en distintas direcciones se emprendió, en América Latina, un movimiento de reforma social aún no terminado y cuya definición sería la búsqueda de la modernización. El problema que acompaña esta descripción de Octavio Paz es si acaso las sociedades latinoamericanas son modernas o no. Al insertar esta pregunta dentro de la lectura de un proceso crucial como el de la Revolución de la Independencia, podríamos pensar que la relación entre Identidad y modernización, a partir de la lectura de Paz, se torna inevitable. Hay aquí una primera diferencia con Morandé. Mientras este último observa en la modernización la pérdida de un “ethos cultural” propio, Paz ve en esta cuestión la posibilidad de responder esta pregunta, pero el enunciado es diferente. El asunto que resalta en la lectura de Paz, a nuestro juicio, dice relación con que la cuestión de la Identidad pasa por el carácter moderno o no moderno de las sociedades latinoamericanas, y no por la definición de algo así como un sí mismo de corte religioso o esencialista. Y un primer problema sobre el que Paz llama la atención es que en América Latina se han instalado un conjunto de equívocos a la hora de pensar respecto de este problema.

En primer lugar el nombre del continente ha sido objeto de un constante desacuerdo. Lo mismo ocurre con las definiciones económicas y políticas con las que el “primer mundo” ha definido las sociedades latinoamericanas.

En segundo lugar, las ideas civilizatorias que se han impuesto en América Latina son, en buena medida, las ideas propias de la cultura occidental. Esto lleva a Paz a afirmar que el mundo americano es algo así como “el extremo americano de Occidente”.¹⁸⁶ Sin embargo, aquello no puede explicar por completo la circunstancia de los latinoamericanos, ya que sus diferencias con el mundo europeo no son pocas. En efecto, hay en América Latina, elementos no europeos. Indios y Negros han resaltado en la cultura latinoamericana como un elemento diferenciador respecto de Europa. Una segunda diferencia, a la que ya hicimos mención, dice relación con el singular carácter o la particular versión de la Modernidad que tenían los conquistadores españoles y portugueses. En relación con esto ya hicimos mención a propósito de la cuestión de las “paradojas fundantes” en el segundo capítulo de este texto. Esta perspectiva a su vez, se encuentra ligada con

¹⁸⁵ El texto señalado fue publicado en Seix Barral, Barcelona, 1983. Para efectos de nuestra lectura hacemos referencia a un texto denominado *América Latina y la Democracia*, se encuentra en el ya mencionado Volumen 9 de las Obras Completas de Octavio Paz, PP. 73-95

¹⁸⁶ O. Paz, Op. Cit., P. 74

la presencia de un elemento religioso que se fusiona con lo político y deja huella en la historia de España; tal dimensión se expresa, por ejemplo, en la noción de “cruzada”. Nos parece que de aquí se sostiene Morandé para definir lo más propio del “ethos cultural” americano, sin embargo, esta cuestión obedece a una circunstancia histórica, a saber, la dominación islámica en la península ibérica. Tal vez de allí resalte con mayor peculiaridad, sigue Paz, el carácter singular de la versión o no-versión que de la Modernidad que tenían los españoles. Podemos apreciar otra diferencia entre americanos y españoles, a saber, la fuerte posición contrarreformista de los españoles. Esta visión en los hechos, les hizo cerrar la puerta a la Modernidad y encerrarse sobre sí mismos.

Estas diferencias, por cierto, no anulan el carácter de herederos de la civilización occidental que tienen los europeos entre los que, a pesar de Sarmiento, hay que incluir a los españoles.

Ahora, el pasar por alto estas diferencias podría llevarnos a asumir mecánicamente la reproducción de una Modernidad tomada como condición inevitable o, a cuestionarla radicalmente, como hace Morandé, ya que atenta contra el “ethos” auténtico de la cultura propia. Nos parece que es aquí donde Paz se mueve intentando matizar el asunto. Por ello da un paso más y formula una tesis que ha sido muy discutida.

Al respecto citamos el siguiente párrafo:

*“En América Latina no existía la tradición intelectual que, desde la Reforma y la Ilustración, había formado las conciencias y las mentes de las élites francesas y norteamericanas; tampoco existían las clases sociales que correspondían, históricamente, a la nueva ideología liberal y democrática. Apenas si había clase media y nuestra burguesía no había rebasado la etapa mercantilista. Entre los grupos revolucionarios de Francia y sus ideas había una relación orgánica y lo mismo puede decirse de la Revolución norteamericana; entre nosotros, las ideas no correspondían a las clases. Las ideas tuvieron una función de máscara; así se convirtieron en una ideología, en el sentido negativo de esta palabra, es decir, en velos que interceptan y desfiguran la percepción de la realidad. La ideología convierte a las ideas en máscaras: ocultan al sujeto y, al mismo tiempo, no lo dejan ver la realidad.”*¹⁸⁷

Es dable asimilar la ausencia de dicha “tradición intelectual” a la distancia de un cuerpo de ideas que configuraran una cierta cosmovisión moderna. Por el contrario, lo que existía era una tradición

¹⁸⁷ O. Paz, Op. Cit., P. 78-9

religiosa sostenida por la fuerte presencia de la Iglesia que había configurado una cosmovisión Antimoderna. De aquella cosmovisión era tributaria la oligarquía, clase dominante centrada en las propiedades de la hacienda y que tenía una enorme distancia con las ideas de la Modernidad europea que dieron pie al liberalismo y al republicanismo en el campo de las ideas políticas.

Desde esta lectura de la situación social americana, las ideas ilustradas que dieron paso a la Revolución de Independencia, fueron patrimonio de una élite que a destellos de iluminación intentó aplicar una ideología que no se correspondía con la situación y la estructura de clases presente en América. Es este el sentido que tiene la idea de “Máscara” que cumplen las modernas ideas políticas en la Revolución de Independencia. Dichas ideas, siguiendo a Paz, no cuajaban con una estructura social radicalmente diferente. ¿Por qué afirmamos que aquí Paz introduce un matiz respecto de la tesis de Morandé? A primera vista, podríamos reconocer elementos de convergencia en tanto en ambos casos se advierte que la aparición de lo extranjero viene a introducir a la fuerza un cuerpo de ideas que no cristalizan con las condiciones de vida, ni menos con la tradición histórica del continente. Sin embargo, y a diferencia de Morandé, Paz no está pensando en un “ethos”, en un “sí mismo”, lo que afirma es que la estructura de clases de la América hispana aún no había evolucionado lo suficiente como para recoger aquel cuerpo de ideas venido del liberalismo francés o norteamericano. En el fondo, aquellas ideas no habían sido pensadas para las condiciones en las que se desarrollaba la reciente historia del mundo latinoamericano. Lo que aquí había era una realidad arcaica que se ocultaba tras una fachada de corte democrático.¹⁸⁸ Podemos inferir entonces que el hecho de que aún no llegara el período del cambio, no implicaba que este no debiera comenzar a gestarse en algún momento, atendiendo además a las condiciones fortuitas en las que se dio la Independencia, una suerte de “coyuntura crítica” en la cual las cosas aún no habían madurado suficientemente.

En el caso de Morandé en tanto, el problema no es el de una maduración o evolución de un cuerpo de ideas al interior de una clase, el problema reside en el arrancar de raíz a partir de fórmulas ajenas e impropias un “ethos cultural”, una Identidad cultural y religiosa a la que se le introducen elementos artificiales. Nos parece que aquí hay una diferencia sustantiva entre ambos autores. Por lo demás, nos parece también que la perspectiva de Paz se ajusta de mayor forma a una lectura de la Modernidad que atiende a sus inevitables contradicciones que por lo demás se encuentran

¹⁸⁸ O. Paz, *América en Plural y Singular*, en *Obras Completas, Volumen 9, Ideas y Costumbre I, La Letra y El Cetro*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1995, P. 140.

presentes en la evolución histórica del cuerpo de ideas que dieron sustento a la PEOPIA Modernidad.

2.3. Identidad y Modernidad

Hemos asumido que existe, según nuestra lectura, una relación inevitable entre Identidad y Modernidad. Sostenemos que pensar la Identidad en América Latina no implica, como ya hemos señalado, remitirnos a argumentos de orden lógico ni menos a formas conservadoras que establecen la idea de una Identidad sustancialista que resiste, en el caso de América Latina, los embates de una Modernidad que “arrasa con todo” y que es completamente impropia.

Nos encontramos aquí con una suerte de mito que según pasan los años ha ido quedando cada vez más en evidencia. La Modernidad y su componente modernizador son un hecho sustantivo en la historia de Occidente. Sin embargo, en ningún caso podemos pensar que en el proceso de modernización la secularización o “desencantamiento del mundo” se consuman de manera absoluta. En efecto, tanto el “Descubrimiento de los Nuevos Mundos” como la Reforma, pilares de la Modernidad y por ende del cambio de época, son hechos que contienen dentro de sí un componente religioso innegable. En el primer caso se trata de un proceso de evangelización que abarca extensiones geográficas inmensas, y en el segundo, tenemos un cisma religioso que al dar nacimiento a una nueva forma de cristianismo, acelera de manera decidida un fuerte desarrollo del capitalismo moderno. Tales datos históricos implican que la secularización de valores y normas propias de la Modernidad, incluso la ruptura entre ética y política en tanto esta última se rige por la formulación de un conjunto de leyes que regulan las acciones externas del sujeto, no necesariamente conlleva una desaparición del horizonte religioso. Este es el mito al que nos referimos. Probablemente la sátira humanista erasmiana y la posterior burla ilustrada de corte volteriano contra las instituciones eclesiásticas, en algunos casos más que justificada, no sea suficiente para hacer desaparecer la cuestión religiosa del horizonte moderno, ni menos la influencia de las instituciones eclesiásticas. Tal constatación no implica que la influencia de la cosmovisión religiosa deba entenderse como un “ethos” o un principio identitario de corte puramente religioso, pero sí como una presencia histórica y también política. En efecto, como afirma Touraine, “*hay que rechazar abiertamente la noción de la ruptura entre las tinieblas y las luces de la modernidad, pues el sujeto de la modernidad no es otro que el descendiente secularizado del sujeto de la religión*”.¹⁸⁹

¹⁸⁹ A. Touraine, *Crítica de la Modernidad*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F. 2000, P. 212

Es decir, que la ruptura del orden religioso que conlleva al proceso secularizador moderno, no conlleva necesariamente la desaparición de la religión del horizonte histórico en el que se desenvuelve la Modernidad, toma el lugar de un referente que pierde su esfera de preeminencia, pero en ningún caso desaparece a pesar de los crecientes procesos de laicización. Un buen ejemplo de ello lo constituye la propia historia republicana de América Latina.¹⁹⁰ Dicha constatación de una continuidad histórica de la presencia del hecho religioso en América Latina no válida las tesis de Morandé. Nuestra inclinación es que, como ya hemos señalado, hay una conexión estrecha entre Modernidad e Identidad en la historia de América Latina y esta conexión opera a partir de un concepto de Identidad, que luego de desplazarse de las formas lógicas también lo hace desde una mera definición, en donde acaba el problema y se entra en el proceso de conservación de una verdad. Es preciso desmarcarse de un concepto estático de Identidad que se centra en una verdad inamovible y de corte absoluto. Al respecto, recogemos la afirmación de García de la Huerta cuando señala, en directa alusión a Morandé, que, “*no es posible pensar la identidad como algo unívoco. Tampoco identificarla con un momento histórico privilegiado en que se realizaría esa identidad esencial.*”¹⁹¹ Desde aquí cualquier definición identitaria bajo un solo prisma, “barroco”, “indígena”, “europeo”, “nacional”, “híbrido” etc.; supone una parcialidad que desconoce la heteronomía de las culturas y las mutaciones de la realidad histórica. En cualquiera de esos casos la definición aparece como insuficiente. Es por ello que preferimos ligar el concepto de Identidad con el de Modernidad cuando hablamos de América Latina. Este proceso ha formado parte, al igual que el catolicismo, para bien y para mal, del conjunto de procesos históricos y políticos de América Latina. Cuando hablamos de la Identidad en América Latina entonces, hacemos alusión a la Modernidad y su historia, incluso más, cuando se ha pretendido hablar de Posmodernidad en América Latina se ha seguido en las coordenadas de la propia Modernidad.

¹⁹⁰ Al respecto cabe recordar lo afirmado por García de la Huerta cuando señala que “si hoy puede hablarse de “Latinoamérica” es en gran parte porque el Estado y la Iglesia forjaron un espacio en el que nadie podía soñar hace cinco siglos. Y lo sorprendente es que en alguna medida subsista a pesar de sus heterogeneidades”, M. García de la Huerta, Op. Cit., P. 27

¹⁹¹ Op. Cit., P. 131

3. América Latina: Razón y Política

3.1. Desarrollo de Modelos Ideológicos en América Latina

Ya hemos apuntado, a propósito de la lectura de la Revolución de la Independencia que hace Octavio Paz, que las ideas liberales y republicanas del mundo europeo y que sirvieron de sustento al proceso de emancipación política en América Latina cumplieron, según el autor mexicano, una función ideológica de encubrimiento, en tanto establecieron un modelo ideológico moderno, tras el cual se ocultaba la vieja estructura arcaica del pasado colonial.

Sin embargo, y como también escribimos hace un momento, esto no implica desechar los modelos ideológicos surgidos en la Modernidad como forma de comprensión y explicación de la realidad, tampoco se trata de inventar uno propio; la cuestión reside en ser capaz de pensar en el modo de “apropiación” de ciertas ideas al interior de una realidad que se encuentra en proceso de maduración y desarrollo y que no ha alcanzado aún las suficientes condiciones para un adecuado progreso político. Una circunstancia como la descrita ya fue patente en el caso de Bolívar, es probable que todas sus dudas respecto del devenir político en América Latina y su futuro, tuviesen mucho que ver con la ausencia de confianza respecto de cual sería el más adecuado sistema político para sociedades que se habían hallado por décadas atadas a un pasado marcado por el yugo de la tiranía, la corrupción y el vicio y que, de golpe, se encontraron “emancipadas”.

Para Bolívar, según Mario Berríos, el modelo ideológico “*no podía ser importado, debía surgir de un estudio atento de la realidad*”¹⁹².

Al respecto, ahonda Berríos:

“...Frente a la tarea de la realización de la Independencia y las primeras exigencias teórico políticas surgidas, principalmente el modelo europeo aparece como adecuado, pero tomando en cuenta el contexto latinoamericano. América se concibe en la dinámica de lo nuevo. América toma de lo europeo porque ella misma no está ausente en un proceso que se opera en todo el mundo al mismo tiempo. La Independencia de América se inscribe así en la dinámica de la modernidad. América reivindica el hecho y el derecho a formar parte de esta novedad inaugurada

¹⁹² M. Berríos, Op. Cit., P. 79

en la Revolución Francesa. Era normal, entonces, buscar los mismos fundamentos de aquella. Se deduce así, que lo logrado en el campo de la teoría política nuevamente será adecuado a lo vivido en el proceso latinoamericano. No es por tanto, una teoría en sí lo que está en juego, sino cómo el proceso desarrollado en otras partes permite realizar la misma dinámica en el continente. No se trata del puro modelo: él no se entiende si no es en relación con el proceso y la experiencia acumulada en América Latina.”¹⁹³

Preciso es entonces establecer una adecuada relación entre esta particularidad que emerge, América, frente a un mundo en donde, a partir de la Modernidad, la contemporaneidad se instala como forma recurrente de instantaneidad y simultaneidad. El puente de esta relación para definir el núcleo ideológico político, y por ende la Identidad, es precisamente, la Modernidad. Es desde esta óptica que se ha realizado esta experiencia de relación con un mundo que ha generado los grandes trazos de la experiencia moderna; por cierto que esto no implica una recepción acrítica de la Modernidad o reducir sus rasgos a un continuo proceso de modernización. Por lo demás, no ha sido fácil la relación con estos procesos ya sea que se entiendan de modo dialéctico, complementario e incluso opuesto. Esta es la matriz ideológica que se impone a partir de la Independencia a pesar de las nostalgias por el hispanismo que surgen en algunas tradiciones ya señaladas. Cuando nos referimos a un modelo ideológico moderno, cuya matriz es el liberalismo y el republicanismo, no hablamos por cierto de la única construcción ideológica posible para el establecimiento y fundación del Estado Soberano. Son concepciones dominantes, más no las únicas. El proceso ideológico en América Latina no estuvo exento de dificultades y abarca mucho más, por cierto, que el proceso de la Independencia. Se trata de la fundación de un Estado Nacional, de la construcción de Instituciones Políticas, irrumpe la cuestión de “lo nacional” y por tanto, sus componentes identitarios, además, el problema del futuro, tal como aparece en Bolívar, se torna una pregunta constante. Al respecto, el ya citado Berríos, expone una circunstancia histórica en donde esta cuestión se expresó con mayor fuerza, lo que el recordado filósofo chileno llama “*El Descubrimiento de lo propio*”:

¹⁹³ M. Berríos, Op. Cit.,

*“La soberanía y el concepto de igualdad se tomaron como totalidades. En América tenemos y participamos de la misma esencia del hombre que en Europa. Participamos de la misma humanidad, es decir del mismo proceso de modernidad.”*¹⁹⁴

Volvemos a referirnos a las concepciones dominantes, “soberanía” e “igualdad”, las que aparecen dentro de los principios fundamentales del pensamiento político ilustrado. Esto no implica una linealidad, es más bien un punto de partida que puede leerse como una Máscara o como un reto para las nacientes instituciones políticas. En ese sentido, el participar en un “mismo proceso de Modernidad” no implica un “mundo sincrético”, presupone también, “pluralidad y diferencia”.¹⁹⁵

Lo afirmado conlleva que la construcción de las nuevas instituciones políticas se encuentra atravesada por una serie de conflictos en donde, por ejemplo, las matrices liberales y conservadoras que se enfrentaron en la constitución de los Estados Nacionales Europeos, vuelven a reproducir un fenómeno análogo en las Repúblicas Latinoamericanas. Por ello que el desarrollo de un modelo político-ideológico en América Latina, lejos de resolver el problema del futuro político, acentúa sus continuidades y rupturas en tanto el drama del poder se instala con toda fuerza en las Repúblicas en construcción; todo esto, dentro de los parámetros ideológicos de la Modernidad. Y en esto último no sólo cabe hacer una referencia a los asuntos políticos, aspecto central sin duda, sino también a la “recepción” de un conjunto de teorías filosóficas, artísticas, antropológicas y sociales que comienzan a ingresar en América, fruto precisamente de este proceso emancipador. Fue aquí que comenzó nuestra relación particular con una Modernidad etnocéntrica que admite lecturas, por ejemplo, a partir de la instalación de posiciones subalternas a las que haremos una breve referencia más adelante.

Más allá de eso tenemos la impresión de que continuamos, para efectos de la discusión que nos hemos planteado, dentro de las coordenadas de una Identidad que es política y cuyo lugar de ubicación aún es el Estado-Nación. Por cierto, esto no ha hecho desaparecer ciertas perspectivas conservadoras que siguen enjuiciando muchas de las ideologías modernas, calificándolas como “foráneas” y anticristianas y que han sido objeto de anatemas, autos de fe y violencia por parte del pensamiento conservador.

¹⁹⁴ M. Berríos, Op. Cit., P. 85.

¹⁹⁵ M. García de la Huerta, Op. Cit., P. 139.

3.2. La Búsqueda de un Modo

No hay un solo modelo, ni una sola manera de entender nuestra posición en el mundo; no hay una Identidad estática y perenne, salvo, como advertimos más arriba, el formar parte de una humanidad, en este caso europea, y de una civilización, la de Occidente.

Al respecto en su célebre *Ariel*, José Enrique Rodó expresa:

*“Yo he conceptuado siempre vano el propósito de los que constituyéndose en avizores vigías del destino de América, en custodios de su tranquilidad, quisieran sofocar, con temeroso recelo, antes de que llegase a nosotros, cualquiera resonancia del humano dolor, cualquier eco venido de literaturas extrañas, que por triste o insano, ponga en peligro la fragilidad de su optimismo. Ninguna firme educación de la inteligencia puede fundarse en el aislamiento candoroso o en la ignorancia voluntaria”.*¹⁹⁶

Ya se advierte, en esta obra de 1900, la importancia del hecho del establecimiento de una relación inevitable con un cuerpo de ideas venidos del otro lado del mar, tal y como lo hicieron los descubridores o inventores de América; otra cosa, como ya hemos reiterado, es una recepción acrítica o de enmascaramiento o de fachada de esas ideologías. Sin embargo, la búsqueda de este modo no ha estado ajena a convulsiones, accidentes y tragedias. Desde finales del siglo XIX, los problemas sociales se instalaron con fuerza en el mundo latinoamericano como consecuencia del moderno proceso de migración del campo a la ciudad, lo que generó un debate político sobre las condiciones de vida de los recién llegados a urbes en proceso de modernización y que fraguarían una serie de conflictos, algunos no exentos de violencia y muerte. La instalación de la llamada “cuestión social” a finales del siglo XIX y comienzos del XX instaló, por ejemplo en Chile, un fuerte debate político e ideológico que no hizo sino reproducir problemas experimentados por las sociedades europeas.¹⁹⁷

¹⁹⁶ J. E. Rodó, *Ariel*, Editorial Porrúa, México, 1991, P. 7

¹⁹⁷ A este respecto es destacable el trabajo compilatorio de Sergio Grez Toso en *La Cuestión Social en Chile, Ideas y Debates Precursores*. Publicado en Fuentes para la Historia de la República, Volumen VII, Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Santiago de Chile, 1995. En este volumen aparecen textos notables de quienes son y serán protagonistas en torno a la discusión de referente a la instalación de las instituciones estatales en Chile.

La efervescencia ideológica y el cuestionamiento a la sociedad política y a sus instituciones, será una constante durante todo el siglo XIX y el XX y allí, nuevamente emergerá la cuestión de cuál es el modelo ideológico y el régimen político más adecuado en medio de cambiantes circunstancias históricas y de permanentes cuestionamientos a las sociedades tradicionales. Una de esas formas de cuestionamiento se expresará en el nacionalismo y en el intento de recapturar un “ethos cultural” hispánico como expresa Morandé, pero por cierto, no es la única manera ni el modo excluyente de abordar el problema. Al respecto, Carlos Fuentes, describe, a nuestro juicio de manera bastante acertada, esta búsqueda del “quienes somos” en América Latina, en medio de una vorágine de ideas y tendencias que recorren el mundo americano prácticamente desde su invención. En su obra *Valiente Mundo Nuevo*, expresa:

*“...somos los hijos de la Contrarreforma española, la muralla levantada contra la expansión de la modernidad. ¿Cómo podemos entonces ser modernos? Pero somos –aún más profundamente– los herederos intelectuales, morales y políticos de las filosofías de San Agustín y Santo Tomás de Aquino, más que de las ideas “modernas” de John Locke y Martín Lutero.”*¹⁹⁸

De esta manera se ha configurado nuestra herencia, la que ha sido mirada al principio como una certeza y luego, casi de manera inevitable, con desconfianza. Y es que las ideas recepcionadas en América Latina han ido a la par de los procesos sociales y políticos que convulsionaron al mundo europeo. Por ello es que en algún momento se produce una ruptura con la tradición, como ocurre en la Independencia y como seguirá ocurriendo en medio de la evolución (a veces no muy lineal ni progresiva) de los procesos sociales y políticos.

Es por ello que, más adelante, Carlos Fuentes agrega:

“.... Si estos son algunos de los parámetros de la tradición, (la herencia que hemos recibido) a menudo hemos reaccionado violentamente contra ellos adoptando, simplemente, la última versión de la modernidad occidental, nos convenga o no. El anticlerical Voltaire y el romántico Rousseau, el liberal Adam Smith, Auguste Comte el positivista, Karl Marx el socialista, Wilfredo Pareto el

¹⁹⁸ C. Fuentes, *Valiente Mundo Nuevo: épica, utopía y mito en la novela hispanoamericana*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1990, P. 11.

*corporativista. La materia del capitalismo norteamericano, el comunismo soviético y el fascismo italiano han circulado por la vida, la literatura y la política de Iberoamérica.”*¹⁹⁹

Frente a esto, alguien podría preguntar ya no por el “ethos propio”, sino más bien por lo que los latinoamericanos “hemos inventado” para no entendernos solamente como “caja de resonancia del mundo europeo”. Si bien la dicotomía entre “lo propio” y “lo ajeno” es, a nuestro juicio, “un falso problema”, toda vez que ya hemos hecho referencia a procesos de “apropiación” no es menos cierto que ha emergido con fuerza un concepto de Identidad basado en formas de la cultura que junto con renegar de la Modernidad europea, reniegan también de la cultura católica y las tradiciones hispánicas. Dadas las circunstancias históricas en que se ha desenvuelto el mundo latinoamericano, más que una dicotomía entre “lo propio” y “lo ajeno”, se da una inevitable relación entre lo particular y lo universal, salvo que se quiera cortar todo puente y asentarse en la endogamia. A pesar de que lo calificamos como falso problema y como elemento de relación, la dicotomía entre “lo propio” y lo ajeno” vendría a ser un tercer motivo identitario, a saber, “una forma de rechazo al “imperialismo cultural” y a los “modelos foráneos”, y a la vez, una reivindicación de “lo nacional”, identificado con lo autóctono-mestizo o incluso con el pasado precolombino, allí donde la tradición indiana permaneció más viva.”²⁰⁰ No es extraño entonces que en la actualidad junto con la serie de “oleadas modernizadoras”, asociadas a la crisis del Estado de bienestar y a la emergencia de una política “eficiente” y conservadora en lo valórico, surjan con fuerza movimientos indigenistas que incluso se estructuran políticamente y que expresan un reclamo por el reconocimiento de la cultura autóctona, el indigenismo y ciertas convicciones, por lo demás “muy modernas” sobre la ecología. Este sería un cuarto motivo identitario.

Esta mezcolanza, propia de la pluralidad moderna, va acompañada de la emergencia de nuevos caudillos que sueñan, a veces de modo delirante a nuestro juicio, con la resurrección de un Bolívar, vestido de indígena y propietario de grandes riquezas petroleras.²⁰¹

¹⁹⁹ C. Fuentes, Op. Cit., P. 11

²⁰⁰ M. García de la Huerta, Op. Cit., P. 228

²⁰¹ Es particularmente interesante, sobre este punto, el libro del historiador mexicano Enrique Krauze, *El Poder y el Delirio*, Tusquets, México, 2008. En este texto se examina la preponderancia de un personaje central en la política latinoamericana de los últimos tiempos, a saber, el Presidente de Venezuela Hugo Chávez. En el examen de esta figura Krauze vuelve sobre la mitología del caudillo latinoamericano.

Se trata de cuestiones de orden político, de luchas por el poder, tras las cuales subyacen modelos ideológicos que pretenden reivindicar una nueva forma de relación con el mundo central, tomando cierta distancia de la Modernidad.

3.3. Estados Nacionales y Emancipación Mental.

El mundo presente parece arrasarse con las viejas denominaciones identitarias en medio de una vorágine mediática, en donde los acontecimientos mundiales parecen instalarnos a todos en “un solo mundo”.²⁰² Esta cuestión ha venido a plantear la pregunta por la supervivencia del “Estado Nacional” tal y como lo hemos conocido en la Modernidad y por ende ha instalado, de manera anexa al problema, una discusión sobre la efectiva residencia del poder más allá de sus representaciones simbólicas.

¿Cómo pensar esta cuestión en América Latina, a la luz precisamente de nuestras discusiones políticas?, disputas que por lo demás han sido el trasfondo de nuestra definición del “quienes somos”, dilucidación que ha estado en relación directa con la Modernidad.

Al respecto quisiéramos plantear una argumentación que nos permita volver al problema de la Identidad para enfatizar su raigambre política y por ende no unívoca, desde una relación que va de lo particular a lo universal y viceversa. Los Estados Nacionales que se fundaron en América Latina obedecieron, en gran medida, a un hecho estrictamente coyuntural. Sobre esto hay relativo consenso en el sentido de que la invasión francesa a España en 1808, fue dando lugar al comienzo de una articulación política que condujo a la emancipación. Por cierto, ya antes de 1808 algunos movimientos con pretensiones emancipadoras se habían expresado en el Caribe, a saber, Haití en 1804. No obstante, la emergencia de los procesos de emancipación, desde México al cono sur, brotó del hecho de la invasión francesa a la península. Como sabemos, el fermento ideológico de dichos procesos lo constituyó la Ilustración Francesa y los entusiasmos que despertaron las Revoluciones norteamericana y francesa.

¿Es posible hablar de la formación de una conciencia emancipatoria, basada en un fundamento racional que pretende romper con la enajenación del dominio colonial?

¿Es posible pensar algo así como en una emancipación política y también mental?

Si tomamos, por ejemplo, el sueño de Bolívar y su desenlace, lo segundo parece no haberse completado. A pesar de esto, la historia ha seguido marchando y los múltiples empeños por

²⁰² La noción aludida la tomamos del texto de Peter Singer, *Un solo Mundo: la ética de la Globalización*, Paidós, Barcelona, 2003. A la luz de los acontecimientos del llamado “mundo global” Singer toma nota de que la “instantaneidad” parece relacionar y acercar las formas de vida de los individuos con independencia de su territorio de residencia. Bajo la secuencia, al parecer inevitable, de que la globalización y la idea de “un solo mundo” hará que los diferentes aspectos de la vida social, derecho, clima, economía, etc. Se tornen también unitarios. Es evidente que el Estado Nacional se verá cada vez más desafiado en medio de este nuevo contexto.

adoptar la Modernidad y la democracia han permanecido constantes sin obviar, por cierto, que han sido objeto de sucesivas interrupciones, fruto de la violencia de la instauración de poderes fácticos y totalitarios. ¿Qué implica pensar en una emancipación mental que acompañe a la política?

Si seguimos el derrotero de Paz, el asunto tampoco parece tan claro en tanto hay algo así como una “Máscara” que oculta una realidad en la que no calzaban los nuevos modelos. Sin embargo, es posible advertir en Paz, a pesar de una serie de dudas respecto del proceso democrático, que puede ser viable, y esto, no obstante, las enormes dificultades surgidas, entre otras cosas, por la cerrazón ideológica y el egoísmo de las oligarquías latinoamericanas.

Si seguimos, por otro lado, el derrotero de Morandé, todo el proceso sería un extravío y habría que volver a una verdad pretérita que los fantasmas de la modernización nos hicieron olvidar.

Desde la fundación de los Estados Nacionales, América Latina ha emprendido un recorrido moderno el cual, muchas veces, ha estado plagado de contradicciones. Si hoy se asume que los fantasmas regresivos de las dictaduras han ido quedando atrás, no es menos cierto que la supervivencia del “Estado-Nación” se ve amenazada por las nuevas dinámicas de la evolución capitalista en el marco del proceso de Globalización. El fin de las dictaduras implicó la presunción de que la Democracia era el mejor sistema, el mismo que comenzó el proceso emancipador hace 200 años. Es evidente, pese a tal constatación, que no sólo la supervivencia del Estado-Nación se ve amenazada, también las tradicionales formas de representación política que se dan desde el Estado, han ido siendo objeto de un largo proceso de crisis. Todo esto provoca un fuerte malestar con las instituciones políticas que oscila entre la indiferencia y las regresiones autoritarias.

Al respecto, parece evocador sobre este punto lo que escribe Ítalo Calvino en un Artículo llamado *Cibernética y fantasmas*:

“...El proceso al que hoy asistimos es el de la revancha de la discontinuidad, la divisibilidad, la combinatoriedad, sobre aquello que es curso continuo, gama de matices que van destiñendo uno sobre otro. El siglo XIX, desde Hegel hasta Darwin había presenciado un triunfo de la continuidad histórica y de la continuidad biológica que superaba todas las rupturas de las antítesis dialécticas y de las mutaciones genéticas. En la actualidad, esa perspectiva ha cambiado radicalmente: en la historia no seguimos ya el curso de un espíritu inmanente en los hechos del mundo, sino las curvas de los diagramas estadísticos. La investigación histórica se va matematizando día a día. Nos encontramos en un paisaje ideológico muy distinto del que creíamos

haber elegido como residencia, entre los relés y los diodos de las calculadoras electrónicas. Pero, ¿estamos realmente tan lejos?...”²⁰³

Es posible que estas rupturas y desengaños nos lleven de pronto a pensar en otras maneras de comprender nuestra historia, a veces incluso tomando distancia de los modos instalados en la formación republicana. ¿Nos conducirá esto a una emancipación mental o nos dejará atados más bien a la fantasía de un origen con el que no tenemos relación alguna?

²⁰³ I. Calvino, *Cibernética y Fantasmas*, en *Punto y Aparte*, Ensayos sobre Literatura y Sociedad, Tusquets, Barcelona, 1995, P. 191

3.4 Máscaras

Sostiene Octavio Paz, como ya hemos enunciado, que la realidad política de América Latina sería una mascarada, en tanto se establecieron en esta zona del mundo un conjunto de sistemas políticos europeos que “no habían sido pensados” para esta realidad. De esta manera se configuró el reinado de la mentira y la inautenticidad, en tanto se establecieron “fachadas democráticas” tras las cuales subyacen realidades arcaicas.

¿Cómo pensar esta hipótesis y sus implicancias políticas?

Una crítica bastante extendida a esta idea ha sido expuesta por el historiador Alfredo Jocelyn-Holt, en su libro de *La Independencia de Chile*, cuando señala que esta hipótesis puede entenderse como una radical crítica que constata el fracaso de los movimientos de Independencia en América Latina en tanto dichos procesos estarían marcados por una “retórica liberal” que operaría como mascarada. Las ideas de la emancipación se habrían tornado ideología, al menos el sentido negativo del término, o sea, “velos que desfiguran la realidad”. No sólo alteran la realidad, también la ocultan. Sería esta, según el historiador chileno una virulenta crítica a la Modernidad latinoamericana desde un ángulo que puede designarse como “neo-conservador”. Si bien nos parece que la hipótesis de Paz es interesante y discutible, no cruza la frontera de la Modernidad. En ese sentido no compartimos la crítica de Jocelyn-Holt. Es posible que la crítica de Octavio Paz haga parte de una cierta “sintomatología moderna” o de los modernos, que se despliega críticamente respecto de la misma. Esta forma de relación habría sido inaugurada, entre otros, por Rousseau.

Comencemos por examinar la cuestión del sesgo ideológico y por tanto desfigurado de la realidad que habrían tenido las ideas europeas en América Latina. En el libro *Ideología y Utopía*, texto al que ya hicimos alusión, Karl Mannheim sostiene precisamente la noción de la ideología como “desfiguración” de la realidad. El autor alemán señala que desde la formulación de “Los ídolos” de Francis Bacon, es dable apreciar una cierta tendencia al engaño y a la falsedad de nociones que operan desde el sentido común, la educación, el lenguaje y algunas cuestiones pretendidas como abstractas.

En ese sentido se plantea que el paso de un concepto particular de ideología, que descansaría más bien en el ámbito psicológico del sujeto, centrado en sus relaciones de disputa con otros, a un concepto total de ideología, como ya mencionamos en el primer capítulo de este trabajo, implica el

cumplimiento de ciertas condiciones. Mannheim ve en este paso la cuestión del conflicto. Es decir, sólo en un mundo en donde el conflicto es muy profundo puede darse el caso de que los contendientes intenten aniquilar no sólo las creencias y posiciones del adversario, sino los cimientos en los que descansan esas creencias y posiciones. Eso sólo ocurrirá cuando los valores básicos de los adversarios constituyan “mundos separados”. ¿Ocurre eso en la Independencia? ¿Es esto lo que permite a Paz, pensar la “función ideológica” de las ideas hacia una totalidad?

La respuesta es negativa. El proceso de Independencia se despliega desde un ámbito de ruptura que no es total. El propio Paz cree ver una cierta continuidad con algunos rasgos del tomismo y neo-tomismo en las primeras proclamas de la Independencia de México, él lo refiere a algunos escritos de fray Servando Teresa de Mier, por ejemplo.

Por lo tanto, al no haber “mundos tan separados” entre los gestores de la emancipación y sus “opresores”, cabría más bien pensar en una cuestión ideológica muy parcial respecto de esa oposición. Se ha sostenido por algunos que aquella diferencia era más bien “administrativa”.

Hay otra razón, las ideas que inspiran la Independencia, el liberalismo y el republicanismo, no contaban con desarrollos y prácticas acabadas en la península ni menos en América, salvo los incipientes desarrollos de la emancipación norteamericana. Por tanto, más que una función ideológica, las nuevas ideas políticas, de suyo poco conocidas, requieren de un largo proceso de incubación. La máscara residiría entonces no en su función ideológica, sino en las condiciones sociales y políticas en que son adoptadas.

¿Cuál era esa condición?

La circunstancia de una realidad histórica desprovista de todo principio original que no sea el del mestizaje y la hibridación. Octavio Paz, al hablar de una “realidad arcaica” a la que se le puso una máscara, no está hablando de una cuestión sustancial o esencial que opere como el velo o suplantación a una tradición venerable e instalada. Refiere a una realidad mediada por circunstancias históricas. En ese sentido la máscara sería lo que hace “aparecer” un modo de representación política. Su rasgo “enmascarado”, residiría en una no completa mutación de la realidad en donde las aspiraciones a un mayor desarrollo político, conviven con un menor desarrollo de facto en las cuestiones políticas. Es allí donde se inserta la tensión referida al proceso de modernización. La cuestión de la máscara, a fin de cuentas, sería un síntoma que echa en falta una adecuada apropiación ya no sólo de un proceso de modernización, sino de uno de Modernidad. Y su expresión singular debiera darse en las instituciones políticas.

Como figura, la máscara nos parece muy evocadora y muy “moderna”. Es posible que su consistencia resida precisamente en el sello problemático que refiere a todo proceso de “apropiación”. La máscara puede ser lo que impide y más tarde media en todo proceso de apropiación.

3.5. Tomando distancia de la Modernidad

En este punto queremos hacer mención al texto de Walter Mignolo, *La Idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*.

Se trata de un trabajo que asume un conjunto de premisas de las cuales nos interesa marcar tres.

- a) “El mundo moderno/colonial (y la matriz colonial de poder) se origina en el siglo XVI, y el descubrimiento/invencción de América es el componente colonial de la modernidad, cuya cara visible es el Renacimiento europeo”.
- b) “La modernidad es el nombre del proceso histórico en el que Europa inició el camino hacia la hegemonía. Su lado oscuro es la colonialidad”
- c) “El capitalismo y la modernidad/colonialidad, tuvieron un segundo momento histórico de transformación después de la Segunda Guerra Mundial, cuando Estados Unidos se apropió del liderazgo imperial del que antes habían gozado, en distintas épocas, España e Inglaterra.”²⁰⁴

Las premisas apuntadas señalan el recorrido que sigue Mignolo en el texto: de alguna manera su lectura se inserta dentro de una tradición que pretende recomponer los rasgos ancestrales de la cultura americana que fue, no sólo derrotada militarmente, sino también ideológicamente por los conquistadores. En ese sentido, la primera de las premisas instala un marco de referencia histórica con el que en general existe un acuerdo bastante extendido. Efectivamente, el proceso de la Modernidad al abrirse con la exploración y descubrimiento de los nuevos mundos, generó de manera inevitable una matriz de poder en donde las culturas fuertes se impusieron sobre las más débiles. Sin embargo, esto admite un matiz; con todas las reservas que se pueda tener respecto de la violencia propia del proceso de Conquista y Colonia, es posible considerar que la “novedad” que representa el “Nuevo Mundo” para los europeos, puede también trasladarse a una forma de representación de los aborígenes americanos respecto de los recién llegados. En el primer caso, podemos recordar lo que afirma Carlos Fuentes, cuando señala que la “Invencción de América”, siguiendo las tesis de Edmundo O’Gorman, fue el resultado del “hambre de espacio” y la avidez de aventura del hombre europeo. Una avidez, que no puede considerarse de modo puramente

²⁰⁴ W. Mignolo, *La Idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*, Gedisa, Barcelona, 2007, P. 18

ingenuo. A partir de esto se realiza una lectura utópica de América, ya que lo que allí se encuentra es un nuevo tipo de hombre sobre el que desde las cartas de Colón en adelante, abundan las descripciones contrapuestas, a saber, “inocentes”, “bárbaros”, “buen salvaje”, “carentes de alma”, etc. De allí en más esta lectura utópica se radicalizó, ya que junto al encuentro del aborigen, aparecía también la maravilla de una naturaleza que a ratos no hacía sino recordar los relatos del paraíso terrenal, el rasgo colonizador confronta una lectura en donde desde la admiración del paraíso, se pasa a su depredación, a partir de allí la consideración del aborigen oscila desde una admiración por su pureza hasta el intento por exterminarlos.

Al respecto, citamos a Carlos Fuentes:

*“Si en un principio América fue el paraíso terrenal, pronto se convirtió en el continente hostil. Esta hostilidad se desarrolló simultáneamente en varios planos. El del tratamiento de los conquistados por los conquistadores. El de las pretensiones de los conquistadores al ejercicio del poder en el Nuevo Mundo”.*²⁰⁵

Esta oscilación no hará desaparecer por completo la fascinación por el carácter de novedad de las costas descubiertas que luego serán objeto de “invención”. Esta sensación de novedad también se aprecia en los conquistados, a la que cabe agregar la del miedo a lo desconocido.

Refrendando lo anterior citamos ahora a García de la Huerta:

*“Quizá habría que revisar, en vista de esto, (refiriéndose a la polisemia de la palabra conquista) la interpretación habitual del “malinchismo”: el apodo con que en México se estigmatizan las conductas lesivas al interés nacional. Pero eso supone que las indias fueron por regla violentadas y no prefirieron ser seducidas. La “conquista” sugiere, en cambio, un fenómeno de permeación recíproca entre poder y deseo que altera la fábula tejida en torno a los vástagos de la madre violada” y a los “hijos de la chingada”. ¿Por qué no admitir que las indias pudieron ser atraídas por el poder?”*²⁰⁶

²⁰⁵ C. Fuentes, *El Espejo Enterrado*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F. 1992

²⁰⁶ M. García de la Huerta, *Op. Cit.*, P. 59

Esta pregunta no borra los severos juicios que se pueden hacer sobre el modo de acción de los conquistadores. Sin embargo, al igual que en el primer caso admite un matiz, ese que en la primera premisa de Mignolo no se deja ver.

Respecto de la segunda premisa, hay también un acuerdo bastante extendido respecto de la configuración de la Modernidad a partir del “Descubrimiento de los Nuevos Mundos” y, por cierto, el lado oscuro de la colonialidad. Aunque también cabe aquí admitir un matiz análogo al de la primera premisa. Y este tiene que ver con volver a pensar la cuestión de la “leyenda negra” de la Conquista. Esto no implica un fenómeno de negación, pero sí un intento por considerar esta cuestión dentro de categorías como las de alteridad. Sobre esto haremos una breve mención más adelante.

La última premisa que hemos escogido del texto de Mignolo es la que nos parece más discutible, no por los hechos, que son evidentes, sino por las consecuencias que de los mismos se derivan. En efecto, podríamos pensar que la hegemonía norteamericana a partir de 1945, que incluye el proceso de reconstrucción europea, configura un mapa del mundo en donde, no necesariamente, cabe pensar en la supresión de un principio identitario. Es más, este proceso sigue dentro de las lógicas de la Modernidad. Más bien parece que aquí Mignolo tiende a coincidir con Morandé, en el sentido de que la lectura que este hace de la hegemonía norteamericana de posguerra cuando advierte en ella la instauración acelerada de un proceso tecnológico que descansa en una matriz religiosa distinta. Es allí donde el reclamo identitario de Morandé se torna esencialista en tanto reivindica un “ethos” propio dado por la cultura católica. Se trata de la primacía de una verdad absoluta por sobre los formalismos de la racionalidad moderna y los extravíos de la modernización.

A su modo, la lectura de Mignolo respecto de dicha hegemonía lo sitúa en una posición, a nuestro juicio, esencialista, lo que aquí se reclama es otro “ethos”, a saber, algo así como una concepción temporal cíclica que nos instala, en palabras del autor, en una visión que recoge, por ejemplo, un concepto como el de “Pachakuty”, que explica de acuerdo a las tradiciones del pueblo “Aimara”, un trastorno total del espacio y del tiempo²⁰⁷.

Esta es una cosmovisión, y que al igual que cualquier otra cosmovisión, la cristiana, la islámica, o la que sea, lo que pretende es explicar los sucesos históricos a la luz de un conjunto de significados que descansan en tradiciones y creencias ancestrales.

²⁰⁷ W. Mignolo, Op. Cit., P. 21

De un modo diferente la cosmovisión racional e ilustrada, ha instalado un modo de explicación de la historia que ha pervivido, lo que no implica que esta visión pueda ser eximida de contradicciones y no pueda ser cuestionada ni sometida a una suerte de esencialismo. Allí radica, a nuestro juicio, la diferencia con Mignolo, que en su intento por leer la historia de la idea de América Latina, intento por lo demás serio y congruente, pero que no acepta los principios diferenciadores de la Modernidad, y de alguna manera se opone al etnocentrismo europeo desde una vuelta a la reivindicación de una cosmovisión distinta a la racional.

3.6. La Incorporación al Mundo

“Es dable pensar el tema de la identidad en América Latina desde el punto de vista de la alteridad. Al respecto, en el libro. “Pensar el Acontecimiento: variaciones sobre la emergencia” de Sergio Rojas, se instala la idea, en el Artículo “El otro como Acontecimiento”, que “la producción de una identidad propia es el proceso y el lugar desde donde se resuelve también la identidad del otro. He aquí la operación que es esencial en la producción de una forma universal de humanidad, lo cual implica necesariamente un ejercicio de violencia sobre el otro concreto en el cual se trabaja esa universalidad.” ²⁰⁸

De allí que entonces, prosigue Sergio Rojas, *“La condición ideológica de la idea de descubrimiento consiste en pensar a Europa como mundo y a América como naturaleza y por lo tanto el devenir histórico consiste precisamente en la progresiva incorporación de pueblos y culturas a un mismo mundo.”*²⁰⁹

Nos encontramos a partir de esta afirmación frente a unas claves que podrían permitir señalar con mayor precisión la dimensión del problema que hemos ido exponiendo. El “mundo” se instala como una experiencia fundamental, es allí donde acontece la historia, es ese el marco en donde se presenta la universalidad. La naturaleza emerge ante el otro desde su aspecto primordial. Esto sitúa una primera forma de reconocimiento. Sin embargo, y al interior de los procesos históricos de la Modernidad, esta incorporación se torna inevitable sin que ello implique desconocer arbitrariedades y violencias. De allí que los sucesivos procesos históricos, Revolución de Independencia, fundación de la República, crisis y continuidad cultural, proceso de Globalización, no sean sino el dispositivo en el que se articulan la realidad histórica, el devenir, la diferencia y el progreso que conduce a los procesos de emancipación y cambio.

Si bien esto ha ocurrido y está ocurriendo, no es menos cierto que no acaece sin dificultades, precisamente porque la incorporación al mundo y a una idea de “humanidad” no sobreviene de manera lineal y siempre es posible esperar que se presenten procesos críticos y regresivos.

²⁰⁸ S. Rojas, *Pensar el Acontecimiento: variaciones sobre la emergencia*, Facultad de Artes, Universidad de Chile, Santiago, 2005, PP. 251-268

²⁰⁹ *Ibíd.*

Excurso Primero:

El Problema de la Identidad en la Cultura Moderna. Breve mirada a algunos pasajes de la obra de Charles Taylor²¹⁰

1. Articulación de la Cultura Moderna

La cultura moderna es objeto de una lectura por parte de Charles Taylor, a ratos, bastante apartada de las teorías que se podrían considerar “clásicas” respecto de la emergencia del fenómeno de la Modernidad. En cierto sentido el texto instala una serie de supuestos previos referidos al modo de emergencia e instalación de dicha cultura. En dichas premisas se articula una descripción que refiere a los “supuestos morales” del Occidente moderno. De igual manera se atiende a los modos de formulación de la cultura en la Modernidad desplegando un lazo que, nos parece desprovisto, de una tendencia regresiva u opuesta que exprese algo así como una tensión entre Cultura y Modernidad, En este sentido nos parece que Taylor ofrece una lectura interesante en donde resaltan ciertos matices que buscan un modo de comprensión desde un cierto “origen” de las principales formulaciones modernas. Si bien se trata de una lectura un tanto diferente, como ya indicamos, a aquellas que instalan una reivindicación de la Modernidad a ultranza haciendo patente el privilegio de la forma de la ruptura, puede entenderse, de todos modos, como una lectura “moderna” que hace parte de una revisión de sucesos propios de la época pero desde una mirada que pretende, al parecer explorar la conformación de una tradición. Taylor hace parte de algo ya evidente dentro de las concepciones “tradicionales” de la Modernidad, a saber, el resaltar la importancia de lo que podría señalarse como “ola secularizadora” de la época moderna. Es este un proceso que se radicaliza en la Ilustración, por ejemplo. En tal sentido y apropiándose de la conformación de la cultura, Taylor nos presenta un recorrido marcado por tres fenómenos que en ámbitos ligados conforman la cultura moderna, a saber, “la nueva valoración del comercio”, “el nacimiento de la Novela”, “el cambio ocurrido en la comprensión del matrimonio y la familia y la nueva importancia del sentimiento”.²¹¹ Para efectos de este excurso nos referiremos a los

²¹⁰ Nos referimos a la obras de Charles Taylor, Fuentes del Yo, Paidós Ibérica, Barcelona, 1996 ,

²¹¹ CH. Taylor, Op. Cit., P. 303

primeros dos fenómenos. Una lectura atenta del proceso de modernización nos puede llevar a concluir que, si bien el proceso secularizador produjo gran atención e importantes grados de conmoción, haciendo incluso desaparecer una cierta “iconografía religiosa”, no es menos cierto que muchas de las tradiciones culturales y promesas de la cristiandad permanecieron dentro del horizonte moderno. A nuestro juicio esta puede ser una vía de ingreso a los pasajes que comentamos de la obra de Taylor.

Dentro de las coordenadas de la Modernidad una primera cuestión que aparece con mucha fuerza es el concepto de sujeto. Se trata de un concepto central y articulador no sólo de una teorización respecto de la Modernidad, sino que es también un concepto articulador de lo que se podría designar como “nueva experiencia de relación con el mundo” a partir, precisamente de la instalación de dicho campo subjetivo. ¿Despobló el mundo de dioses la época moderna? ¿La secularización de valores y normas implicó la desaparición del hecho religioso? ¿Se definió el sujeto moderno a partir de una pura “res cogitans”?

Si seguimos la argumentación de Taylor, el asunto debe ser matizado, como ya sugerimos hace un momento, ya que al comienzo del capítulo que comentamos se afirma la existencia de una relación entre la dimensión “jerárquica de la razón” y “el designio providencial”.²¹² Tras esta relación, Taylor apunta a la noción de “significado” de las acciones humanas, esta idea nos parece que es tributaria de un horizonte de “verdad previa” o desde lo que podría definirse con un principio de “religación” que aspira a un orden trascendente.

Es en la cultura como expresión amplia y omniabarcante de las diversas tendencias de una época que se forma, a decir de Taylor, la constitución de la época que se da en llamar Modernidad. Dicho de otro modo, la cultura de los modernos no pertenece por entero a ellos, lo cual añade la convicción de que no podría entenderse esta experiencia, a saber la Modernidad, como una radical ruptura con el “viejo mundo”. Nos parece que este es el ámbito a partir del cual Taylor va a describir algunos fenómenos relevantes de la cultura moderna.

²¹² El capítulo aludido es el número 17 del trabajo de Taylor, *La Cultura en la Modernidad*, PP. 303-321.

2. Economía y Comercio: la emergencia del Mercado

Un primer rasgo que expone Taylor en la descripción de la cultura moderna lo constituye la nueva valoración del comercio y por ende de la esfera económica. Es apreciable un cierto desplazamiento desde la valoración de la ética del honor militar a la práctica de la actividad comercial, la cual se inserta dentro de la emergencia de las nuevas lógicas productivas que la expansión capitalista, a partir, por ejemplo, del “Descubrimiento de los Nuevos Mundos”, lleva a cabo. Interesante contrapunto expone Taylor, al indicar la lucha entre la postura burguesa que afirma las “virtudes” de la actividad comercial en oposición a las “virtudes” nobles de la actividad guerrera.²¹³ La superposición de una categoría por sobre la otra implicó la preponderancia de “lo económico” como elemento definidor de gran parte de las actividades modernas. Sin embargo la relevancia que cobra la economía y el comercio en la Modernidad no se reduce a meras actividades de intercambio comercial y económico. Estas cuestiones, de alguna manera, se articulan en relación con un complemento político que dará lugar a la moderna noción de “economía política” y a la instauración del concepto de “mercado” en su nueva y hasta ahora definitiva acepción derivada de las formulaciones de Adam Smith.²¹⁴ Esto obliga a un importante cambio de perspectiva que a fin de cuentas da forma a, como ya lo indicamos, la “Economía Política”. Se trata de la formación de una ciencia independiente que refiere al aspecto económico de la existencia social. Aludiendo a las formulaciones de Marx, Taylor remarca el hecho de que esta “nueva ciencia” se ajusta a una serie de leyes propias que emergen en las relaciones de intercambio entre los humanos y la naturaleza.²¹⁵ Se trata aquí de un ámbito diferente y que altera las tradicionales relaciones que se establecen entre los humanos en los ámbitos de la política y de la cultura. De lo anterior puede colegirse la importancia que Taylor reconoce a este ámbito en términos de la primacía que el hecho económico adquiere para los hombres en el marco de la conformación de la cultura moderna. El mismo autor añade que se trata de un ámbito aislado, separado en relación con los ámbitos de la política y la cultura y que no obedece a una especie de “descubrimiento científico”, más bien se trata de que el mundo moderno comienza a dar una primacía completamente diferente a este ámbito que comienza a regular la vida de los individuos en esta nueva época. Esto dice relación con las implicancias que la vida “corriente” y la satisfacción de sus necesidades

²¹³ CH. Taylor, Op. Cit.; P.303

²¹⁴ Ibid.

²¹⁵ Op. Cit., P. 304

adquiere para los individuos. A partir de ahora nos encontramos en presencia de un sistema “autorregulador”, en lo que refiere a la economía, novedad absoluta respecto de épocas anteriores. Podemos recordar las formulaciones del “animal político” tal y como aparece en la política de Aristóteles o del “animal social” como se expresa en Tomás de Aquino. La novedad de esta emergencia radica en la superioridad del hecho económico para la vida del hombre. Se trata de la irrupción de un nuevo precepto o una nueva esfera de desarrollo que expresa, según Taylor el engranaje de un orden natural. Orden asumido bajo la forma de una noción “providencial” de la naturaleza. Asoma aquí una suerte de enlazamiento entre lo productivo y el hacer humano ligado por una armonía que se sostiene mutuamente.²¹⁶ La formulación de Taylor nos instala en un contexto que va a ser definitorio para la cultura moderna. Tanto la emergencia del mercado como la del comercio van a otorgar un nuevo significado a la existencia humana y al modo como los hombres se sitúan en su relación con los demás. Cabe pensar que esta relación, articulada desde la economía será fundamental para pensar el modo de comprensión de la experiencia humana en la cultura moderna.

²¹⁶ Ch. Taylor, Op. Cit., P. 304

3. La Novela Moderna: La Construcción de Arquetipos

Hay en la moderna novela la irrupción de una nueva forma de conciencia. Es tal vez este uno de los campos más definitorios de las identidades modernas a través de la construcción de tramas y personajes que revelan al modo de la construcción de grandes arquetipos, una serie de perfiles psicológicos y la contraposición entre el desencanto y la fatalidad por una parte y una suerte de aleccionamiento moral por otra. A esto debiéramos agregar como dato crucial, la irrupción del humor como tema central en la construcción de arquetipos de la novela moderna. Hay en el humor un rasgo definitorio de la novela moderna, Al respecto señala Milan Kundera:

*“El humor no es una práctica inmemorial del hombre: es una invención unida al nacimiento de la novela. El humor, pues, no es la risa la burla, la sátira, sino un aspecto particular de lo cómico, del que dice Paz (y esta es la clave para comprender la esencia del humor) que “convierte en ambiguo todo lo que toca”*²¹⁷

Se trata entonces de la consolidación de una serie de aspectos que van a ir conformando el modo de expansión de la novela moderna siempre atenta a la descripción de los componentes subjetivos de la experiencia humana. Entre las dos contraposiciones instaladas por Taylor y la irrupción del humor tal y como hemos agregado, se establece una fuerte valoración de la vida corriente, es decir, la experiencia cotidiana que se plasma precisamente en muchas de esas nuevas novelas modernas. Al igual que en el primado de la economía moderna, es la vida corriente la que captura la atención de la novela moderna.

¿Cuándo surgió la novela moderna? La discusión no ha dejado las cosas claras del todo. Si bien se ha afirmado que esto ocurre con la publicación de *El Quijote*, también se han consignado como punto de arranque de esta “nueva conciencia de ficción narrativa” las obras de Shakespeare o incluso la irónica novela de Diderot, *Jacques el Fatalista*.²¹⁸

²¹⁷ M. Kundera, *Los Testamentos Traicionados*, Tusquets, Barcelona, 2003, P. 13

²¹⁸ Nos referimos aquí a la famosa novela de Diderot (1713-1784) esta es considerada, en opinión de escritores contemporáneos como José Saramago y Milan Kundera, como la primera novela “absolutamente moderna”. Esto es por cierto una cuestión discutible. ¿Por qué Diderot y no Cervantes o Shakespeare?, ¿Cuál es el rasgo que distingue a una obra que aparecería marcando un sello epocal? Al parecer la novela de Diderot se gana este sello en tanto, describe un arquetipo.

Más allá de esta discusión y de las notables diferencias con las formas narrativas antiguas y medievales, la novela moderna pese a su instalación en la particularidad, en la descripción de perfiles psicológicos, en sus lecciones moralizantes, también apuntará a la formulación de un nuevo modo de construcción de arquetipos, algunos de los cuales siguen siendo considerados relevantes hoy en día.²¹⁹ Hay también en la ficción narrativa de la Modernidad la emergencia de una nueva conciencia del tiempo. Se trata de un tiempo “vacío y homogéneo”. Una sucesión interminable y vertiginosa que instala a los sujetos ante la conciencia de lo efímero y su pasar interminable.

Esta cuestión que ha sido objeto de preocupaciones filosóficas que han llegado hasta el siglo XX, Charles Taylor recuerda y con razón a Heidegger, que en *Ser y Tiempo* planteó este problema desde un enfoque original y completamente influyente en tradiciones posteriores.²²⁰ Sin embargo es constatable que en este análisis hay también por cierto un ajuste de cuentas con lo que se podría designar el “perspectivismo de la Modernidad”.

Taylor afirma que esta nueva noción del tiempo impone también un cambio en las concepciones de sujeto. Se trata de un sujeto que hace una experiencia del tiempo y el espacio en donde desarrolla su vida cotidiana, sus sentimientos, su relación con el otro y también su experiencia de conocimiento. Esto permite que la costumbre de la vida, conjunto de hábitos inmediatos y formadores de la conciencia del “yo”, que se constituyen a partir de la memoria y la experiencia encaminando al sujeto a la construcción de un presupuesto identitario, puede ser objeto de una “autonarración”, de un relato en donde los hechos cotidianos y los acontecimientos, insertados en el tiempo, se tornan marcos referenciales de experiencia y pueden ser “contados a otros”.

Aquí de podría pensar en la aparición de una nueva forma biográfica, un tipo de relato “corriente” que se aleja de las descripciones “telúricas” de los grandes nombres de la antigüedad cuyas hazañas y portento épico emergían al modo de “relatos ejemplares” y dignos de imitación.

Ahora, lo que se describe en la novela moderna es algo así como la expresión directa de la “experiencia humana” Se trata de la descripción de las condiciones vitales más inmediatas del sujeto en donde lo fundamental reside en el modo en como este expresa desde su interioridad una relación con un mundo exterior al que se arroja sin la mediación de las grandes motivaciones

²¹⁹ Aquí despunta con fuerza un nuevo tono de descripción de la realidad. Es indudable que personajes como el *Quijote* de Cervantes o el *Fausto* de Goethe, instalan formas arquetípicas de relación con la realidad a partir de un marcado perfil psicológico muy ajeno a las formas del “realismo” que adquirirá la novela del siglo XIX.

²²⁰ Ch. Taylor, Op. Cit., P. 306.

heroicas o designios de la épica. Muchas veces aquello se expresa de modo absurdo como cuando el Quijote se enfrenta a “molinos de viento” que confunde con gigantes, o cuando las cavilaciones del Fausto encuentran su solución en arrojarse al mundo de modo directo y así experimentar aquello que no está contenido en el saber y que levanta la vida por sobre las viejas formas de la cultura.

4. El Retorno a la Naturaleza: un Nuevo Modo de Identificación

Hay aquí un fenómeno que a primera vista evidencia una contradicción de la vida moderna pero que se explica cuando Taylor introduce una diferencia de clase para explicar la “vuelta a la naturaleza”. En efecto, uno de los aspectos principales de la vida moderna y su consecuente proceso de modernización, implica un fuerte fenómeno migratorio del campo a la ciudad. A esto contribuye la concentración económica en los nuevos centros urbanos. Esta concentración va de la mano de un incesante proceso de industrialización, creación de fábricas, agrupación de trabajadores en torno a los puertos u otros lugares en donde se desarrollan actividades productivas, etc. Es decir, el auge del comercio y del hecho económico toma forma concreta en la medida en que cada vez son más los individuos que se desplazan a las ciudades en busca de trabajo. Taylor refiere a un proceso inverso, progresivamente muchos individuos y grupos familiares abandonan la ciudad y se instalan en el campo, vuelven a la naturaleza buscando una fuente de identificación. La naturaleza permite a una clase de individuos modernos despertar frente a un fuerte control regulativo.²²¹

Si bien el fenómeno puede aparecer como contradictorio, no lo es tanto ya que involucra a una clase en particular, a saber, la aristocracia y los grupos y clases adineradas. Asoma aquí otro fenómeno estrictamente moderno, el fenómeno de lo que “está de moda”, aquello que siguen, también como patrón de identificación quienes se encuentran a la búsqueda de una identidad. Por aquel entonces, recalca Taylor, “está de moda” residir en el campo.

Sin embargo y como ocurre habitualmente con los fenómenos de la moda, se oculta tras de ellos un trasfondo. Un trasfondo que va más allá de la apariencia y que busca precisamente un motivo identitario. Se trata de un modo que observa en la vida rústica y sencilla de los campesinos, un estilo de vida más cercano a la virtud. Virtud que se pierde en medio de la vorágine moderna de la concentración urbana que comienza a desarrollarse en las grandes ciudades. A este respecto es preciso agregar que esta experiencia puede ser otra clave de lectura del texto de Rousseau, *La Nueva Heloísa*.

Es esta misma cuestión la que va a tomar forma en los desarrollos de algunas ficciones narrativas del siglo XVIII, particularmente los relatos que hacen exaltación de la inocencia de los salvajes que habitan en las costas de los mundos que siguen siendo objeto de dominio y de atracción por

²²¹ Ch. Taylor, Op. Cit., P. 319.

parte del europeo. Es aquí donde aparece con fuerza toda la mistificación respecto del “hombre natural”, mistificación que se dará con fuerza en el primer discurso de Rousseau, a saber, el *Discurso sobre el Origen de la Desigualdad entre los Hombres*.²²²

Pero junto a la simplicidad que brota del mundo natural, Taylor hará presente que esta provoca algo en los individuos que optan por esta vuelta al mundo alejado de las grandes concentraciones urbanas. La vuelta a la naturaleza provoca en el hombre, sigue Taylor, un sentimiento de admiración respecto de la creación, de encanto frente a las bellezas del paisaje, de paz interior frente a la tranquilidad y silencio de los bosques y los montes que se extienden por la campiña del mundo europeo. Hay en este sentimiento que Taylor adjetiva de “moderno”, respecto de la naturaleza un principio de Identidad. Una “nueva Identidad” que se impone desde una forma de la razón que ordena los impulsos internos del sujeto haciendo a este formar parte de un todo. Esto dará lugar a la preminencia de una forma de la sensibilidad, un “nuevo amor a la naturaleza” que expresa tras de sí un profundo cambio cultural. Hay aquí la expresión de un sentimiento respecto de las fuentes morales las cuales se encuentran dentro del sujeto, esto se expresa bajo el modo de una naturaleza interior que el propio sujeto comienza a modelar a partir de principios dados por su razón y sensibilidad y que aspiran a la trascendencia. En ese sentido se trata de una forma de sensibilidad que tarde o temprano se enfrentará con los presupuestos del nuevo materialismo que va a tomar forma en el siglo XIX. Se enfrentará a él precisamente desde el rescate de este horizonte de trascendencia que revela un particular modo de sensibilidad y racionalidad.

De aquí también se desprenderá un nuevo auge de movimientos religiosos de esta época. De alguna manera ciertas formas religiosas van a coincidir, sostiene Taylor, con la moderna idea que la bondad humana se describía de acuerdo a modos y sentimientos que se encontraban en el interior del sujeto. Sin embargo este desarrollo de un rico mundo interior se traspasará también a la familia y a la crianza de los hijos.

Los pasajes del texto de Taylor que hemos recordado nos permiten arrojar algunas conclusiones en función del modo de articulación de lo podríamos definir como “Identidad moderna” cuestión que se torna un problema a partir del conjunto de fenómenos que se desprenden del nuevo orden de cosas que se instala en la Modernidad y que va desde el hecho económico hasta el modo como los

²²² Se trata de un texto extremadamente crítico de los “artificios modernos”. Además de contradictorio en tanto con posterioridad, Rousseau ofrecerá argumentos muy opuestos en el “Contrato Social”. Tal vez aquello formó parte de las contradicciones inherentes a la modernidad.

individuos perciben y despliegan sus propios sentimientos. Tales conclusiones las ordenamos del siguiente modo:

1. Hay una lectura de la cultura moderna que si bien, como apuntamos al principio, se aparta de ciertas descripciones clásicas de la Modernidad, es evidente que su lectura es absolutamente pertinente ya que permite articular una reflexión respecto de lo que en la Modernidad va a constituirse como “tradición”.

2. La serie de fenómenos que se describen respecto de la cultura moderna son relevantes para la configuración de la experiencia del sujeto moderno en el plano del conjunto de sus relaciones que van desde la instauración del Mercado, hasta la descripción de las formas de vida, que se expresa, por ejemplo en la novela moderna, y las relaciones personales y amorosas

3. A nuestro juicio el fenómeno más relevante dice relación con la emergencia de una nueva literatura que da cuenta de manera arquetípica de los nuevos modos de experiencia y visones del mundo que se confrontan desde el intimismo a descripciones generales sobre fenómenos como la concentración urbana, la migración campo-ciudad, es decir una serie de rasgos propios de la cultura moderna.

En este conjunto de descripciones se advierte la presencia de ciertos rasgos que pueden considerarse como constitutivos de la “identidad” del sujeto moderno. A saber, una nueva forma de relación con el otro (relaciones de pareja, crianza de hijos) relación con las cosas (comercio y relación con la naturaleza) vuelta sobre sí mismo (sensibilidad y melancolía) arquetipos psicológicos (novela moderna)

Si bien el texto de Taylor refiere a la articulación de la cultura moderna en el mundo europeo y al modo como desde allí se establecen rasgos que permiten pensar la búsqueda de motivos identitarios para el “sujeto moderno”, lo hemos incluido como excursus ya que algunas de las claves aquí presentes pueden también ser pensadas en relación con la manera como esta búsqueda de modos identitarios se ha dado en América Latina. Nuestra propia historia ha mostrado como, por ejemplo, el problema del desarrollo económico se ha tornado un problema que nos ha devuelto sobre nosotros mismos, por ejemplo, a la luz del proceso modernizador. De la misma manera, así como la novela moderna configura una apropiación de posiciones y construcción de arquetipos, en nosotros también se ha dado una robusta tradición en tal sentido que ha pretendido, a la luz de

diversos desarrollo, dar cuenta de un intento de comprensión del mundo americano y, por sobre todo el intento por explicar nuestro modo de vida, nuestros sistemas políticos y nuestra relación con el mundo

Excursio Segundo: Sobre el Pensamiento Político de Andrés Bello

Las Complejidades de la Fundación Política

1. El Pasado como Fantasma

¿Cuál ha de ser el sistema político para América Latina? Luego de los procesos de Independencia esta pregunta se volvió recurrente. ¿Qué hacer luego de la Revolución? Indudablemente tal cuestionamiento puede conducir a un estado de desconcierto, no obstante, la circunstancia histórica posterior a los sucesos que durante las dos primeras décadas del siglo XIX condujeron a los procesos de Independencia, estuvo marcada por esta suerte de principio de incertidumbre.

Si lo pensamos en relación con el conjunto de la historia de la recién emancipada “Latinoamérica”, las cavilaciones respecto de cual habría de ser el “mejor sistema”, fueron a ratos tortuosas. Simón Bolívar, por ejemplo, fue fiel representante de esta tendencia que oscilaba entre un cierto intento profético y una fuerte desazón. En varios de sus discursos hace patente el hecho de que no es claro cual ha de ser el sistema político que ha de imperar en las nuevas naciones. Tal incertidumbre descansa en una lectura respecto del pasado en donde, a pesar del natural rechazo que puede producir una situación revolucionaria que pretende expulsar lo ya sido, el pasado vuelve constantemente a modo de un fantasma. Por eso, es que la cuestión por el “mejor sistema político” se encuentra atravesada por los vestigios de una herencia que no puede desaparecer.

Cuando Bolívar pronunció lo que se dio en llamar, “Discurso de Angostura”, y al cual ya hemos hecho mención, puso de manifiesto este conjunto de dudas ligadas al pasado y por ende al futuro.

²²³Al respecto Bolívar afirma que el pasado se hace presente al modo de un “triple yugo”, en donde se atan “la ignorancia”, “la tiranía” y el vicio”. Ante semejante herencia se impone la pregunta si acaso existe algo así como una “disposición moral” para hacer uso de la libertad. Esto implica algo indudable respecto del sistema político, a saber, que luego de la Independencia se imponía la tesis de que el “mejor sistema” era el sistema republicano. Sin embargo, a poco andar,

²²³ El referido discurso fue pronunciado por Simón Bolívar el 15 de febrero de 1819 con ocasión de la instalación del Congreso de Angostura. La edición con la que trabajamos se encuentra disponible en el portal electrónico Proyecto Ensayo Hispánico creado por José Luis Gómez Martínez, <http://www.ensayistas.org>.

el mismo Bolívar instalará dudas al respecto. El problema para el Libertador reside en, como ya apuntamos, la generación de las cualidades morales para hacer parte de un sistema en donde el principio de la libertad ha de ser respetado por todos, sin caer en las tentaciones de la tiranía y el caudillismo que como un vicio parecen ya extenderse por la recién liberada América. Esto es un resabio del pasado y aquello no puede borrarse de un plumazo a pesar de lo gloriosa que haya podido ser la gesta de la Independencia. Aquí anida el problema, y su solución reside precisamente en un proyecto de fundación de instituciones políticas que sean capaces de garantizar un adecuado funcionamiento del sistema republicano como “mejor sistema”, pero a la vez, estableciendo una relación con el pasado en donde se combine de manera adecuada una cuidadosa lectura de la historia para así poder proyectar el futuro. Es este, a juicio de muchos, el papel que cumplió Bello en las múltiples tareas a las que se abocó como pensador, ideólogo y político. Tales tareas se expresan claramente en la fundación del Chile republicano. La Independencia, como se ha documentado ampliamente, fue un hecho que más allá de las diversas perspectivas en que pueda leerse, ocurrió como resultado de una coyuntura. Ahora, esta coyuntura implicó, un hecho telúrico de vastas repercusiones. Al respecto, recordamos lo afirmado por Alfredo Jocelyn-Holt:

“..Forma parte de un proceso (la Independencia) de más largo aliento, de carácter emancipador y modernizante, que se extiende desde el siglo XVIII hasta nuestros días, consistente en el cambio de una sociedad tradicional a una sociedad moderna. A la vez, es un hito puntual y crítico, en gran medida accidental e imprevisto, reducible al quiebre político con España.” ²²⁴

Este “doble contexto” es el que complejiza el proceso fundacional. Por una parte se trata de un cambio social y por otra, todo ocurre de modo accidental. Es indiscutible que la perspectiva de Jocelyn-Holt pretende establecer una relectura de “los tiempos” con los que se examina el proceso de emancipación en las tradicionales versiones hispanistas o ilustradas de corte liberal.

En este contexto, el pasado con su carga tradicional no puede ser eludido o borrado por la presencia del hecho revolucionario, fogueado a su vez por las ideas del liberalismo y republicanismo europeo o norteamericano. El pasado permanece fantasmagóricamente y a ello

²²⁴ A. Jocelyn-Holt, *La Independencia de Chile. Tradición, Modernización y Mito*, Editorial Planeta Chilena, Santiago de Chile, 1999, P. 121.

apunta la dificultad para construir las nuevas naciones. ¿Construirlas desde donde? ¿Cuál ha de ser la matriz correcta o más adecuada a nuestra historia?

De allí que el papel de Bello en esta situación sea central, ya que no elude estas dificultades en donde no basta con implantar un sistema al margen del pasado, las costumbres y la historia. Se trata de algo nuevo, es evidente, el propio proceso emancipador puede leerse como una ruptura, pero eso no implica, en el la postura de Bello, una suerte de tabla rasa respecto del pasado.

2. ¿Liberal o Conservador?

El papel del ideólogo, es el caso de Bello, no está exento ni puede estarlo, de una matriz de sentido a partir de la cual se puede desplegar su construcción ideológica. Esto en una lectura apresurada funciona bastante bien, sin embargo, es el primer problema al que nos enfrentamos cuando tratamos de apreciar la percepción ideológica de Bello. La simplificación constante ha tendido a pensar en Bello como “conservador”, atendiendo a una serie de cuestiones referidas a datos biográficos y a su constante participación política en los gobiernos coloniales en Caracas y en los gobiernos que conformaron el primer orden republicano en Chile a partir de 1830. Quienes asimilen a Bello a un ideario conservador pueden encontrar sustento, como ya dijimos, en datos biográficos. Al respecto, Iván Jaksic, en *Andrés Bello, La Pasión por el Orden*, recuerda el hecho de que siendo muy joven, Bello fue funcionario del Gobierno Colonial entre 1802 y 1810. También recuerda que Bello no se mostró particularmente entusiasmado con la expedición de Miranda, y que por lo general se dedicaba a hacer su trabajo sin emitir opinión alguna.²²⁵

Sin embargo, este dato biográfico sobre el cual el propio Jaksic no emite juicio alguno, no es suficiente para catalogar al pensador caraqueño. Nos da la impresión que el asunto es más complejo e intentaremos examinarlo con detenimiento hasta donde sea posible. Por de pronto, existe otro mote ideológico, interesante por cierto, pero que también ha de ser matizado. Bernardo Subercaseux apunta lo siguiente:

“..Bello, que ideológicamente era –aunque apoyaba a los conservadores- un liberal racionalista, fue el puente que permitió a los jóvenes mimetizar los ímpetus liberales, asegurando así, en un contexto que exigía el repliegue, la circulación y supervivencia de tales ideas (se refiere a las ideas de Constant).

*A esta influencia mitigadora, hay que sumar el americanismo de Bello, que respondía a la fórmula “método de Europa y contenido de América”, y además, la perspectiva anti-ontológica sostenida en sus lecciones y más tarde en sus estudios gramaticales e históricos.”*²²⁶

²²⁵ El texto mencionado fue publicado por la Editorial Universitaria de Santiago de Chile en el año 2011.

²²⁶ B. Subercaseux, *Lastarria, Ideología y Literatura. Cultura y Sociedad Liberal en el siglo XIX*, Editorial Aconcagua, Santiago de Chile, 1981, PP. 30-31.

Si bien el calificativo de “liberal racionalista” puede merecer reservas en torno a su significado o ulterior sentido, nos parece relevante la cuestión del “americanismo”, lo que no hace a Bello, necesariamente, un pensador identitario. De igual manera, es sugestivo el hecho de que tras las ideas de Constant se reconozca el influjo de una filosofía, la de la Ilustración inglesa y escocesa de corte empirista y utilitario, que dejará huella en Bello. En ese sentido, la constatación de una “perspectiva anti-ontológica” nos parece adecuada, ya que se reafirma de manera clara, por ejemplo, en la *Filosofía del Entendimiento*.²²⁷ La percepción ideológica y las afinidades políticas de Bello, se fueron construyendo a medida que ocurrían los sucesos que fueron moldeando el cambio definitivo de la historia americana que tiene como acontecimiento la Independencia, y las posteriores necesidades fundacionales. En este sentido nos parece que hay una idea, recalcada por Jaksic, que puede ayudarnos a poner en perspectiva el asunto que tratamos de explicar. Nos referimos a lo que Jaksic refiere como “nuevo orden de cosas”.²²⁸ Este es el resultado de los sucesos que afectan a España a partir de la invasión francesa de 1808 y sus consecuencias en las Colonias obedientes a Fernando VII. El hecho produjo en las Colonias un fuerte rechazo a los franceses. Esto, en el caso venezolano, tiene que ver con la situación interna –que no era muy diferente en las otras Colonias hispanas- en tanto se crea, a partir del debilitamiento de la monarquía, una “junta independentista”. Según Jaksic, esta es el resultado no de un intento diferenciador con la corona, sino una respuesta al “precario consejo de regencia”.²²⁹

Por tanto el “nuevo orden de cosas”, que implica, en los hechos, una ruptura con España, se impone como una reacción antifrancesa, lo que podía unir tanto a independentistas y a hispanistas. De estos últimos, sigue Jaksic, habría estado más cercano Andrés Bello. A partir de esta circunstancia es que Bello redacta una publicación en donde se crítica al nuevo consejo de regencia, lo interesante es que la misiva puede leerse tanto como un llamado a la Independencia, como también puede entenderse como un gesto de lealtad al monarca a quien Napoleón privó de ejercer sus derechos soberanos. Esta especie de ambigüedad es justificada por Jaksic, en tanto Bello habría tratado de expresar una suerte de consenso entre los dos grupos a quienes separaban

²²⁷ Se trata de una obra fundamental en el trabajo intelectual de Andrés Bello, fue publicada por primera vez en 1881, tras la muerte del autor. En la actualidad disponemos de una edición publicada por el Fondo de Cultura Económica en el año 2006.

²²⁸ I. Jaksic, Andrés Bello: La Pasión por el Orden, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2011, P. 54

²²⁹ *Ibíd.*

intereses opuestos, pero los unía el rechazo a los franceses.²³⁰ Con posterioridad a estos hechos, Bello debió partir a Inglaterra en misión diplomática en medio de la fragilidad de un orden precario que necesitaba de la ayuda extranjera. Su regreso a América no será sino hasta 1829 cuando desembarque en Chile. Es la época de la fundación del nuevo orden. De allí que Jaksic afirme que:

*“..Las lealtades políticas de Bello cambiaron lentamente, pero no por eso menos drásticamente, desde una lealtad a la monarquía española a una consideración, primero, de las ventajas de la monarquía constitucional, y luego, de un compromiso decidido por el orden republicano.”*²³¹

La amplia y rica formación intelectual de Bello, de fuerte impronta humanista, le permitirían más adelante comprender y actuar en medio de las confusiones de un nuevo orden emergente.

Es dable afirmar que su posición ideológica se hallaba atrapada por la incierta claridad de los sucesos que acontecían. Podríamos afirmar que la adscripción ideológica de Bello, más que ambigua es compleja y no resiste los motes tradicionales a “pesar de que apoyó a Portales”, no obstante, “hacía circular obras liberales” o “fue funcionario del gobierno Colonial”. Nos parece que se trata de una figura muy enmarañada por los acontecimientos y que, en buena medida, encarna en sí mismo el rasgo fundacional en el que le toca embarcarse. Podríamos decir que ideológicamente hace patente la incertidumbre de un período confuso. Esto lo lleva a adscribir a una filosofía empirista y escéptica, mientras apoya a un gobierno conservador y autoritario como ocurrirá en Chile. Tal vez tal adscripción se encuentre en sintonía con el clima en que se vive, más que a cualquier toma de posición ideológica o calificación oportunista. Bello forma parte, entonces, de una generación de intelectuales que de alguna manera, al enfrentar un cambio de época, no se sintieron cómodos con el nuevo orden.

Esta incomodidad mucho tiene que ver con las dificultades propias de todo proceso de transición, de allí que la adscripción al republicanism haya tenido como estación previa, la figura de la Monarquía Constitucional. La adhesión a esta posibilidad, parece ser el resultado de un largo proceso de reflexión que se despliega durante la estadía de Bello en Londres, siendo allí en donde al tomar contacto con importantes personajes de la cultura local, como también recibir las

²³⁰ I. Jaksic, Op. Cit., P. 55.

²³¹ Op. Cit., P. 57.

constantes visitas de los criollos que con frecuencia viajaban a Europa, Bello se fue convenciendo de la necesidad de evitar los extremos de la Revolución Francesa que podían aparecer bajo la máscara del liberalismo o del republicanismo. Este era un temor presente tanto en Inglaterra como en América, allí que la monarquía constitucional apareciera como una opción válida en la búsqueda de un orden político para las nuevas Repúblicas. Esto podría entenderse incluso de manera pragmática, casi como un rechazo reflejo a la violencia con que se instalaba el republicanismo en la Revolución Francesa.

Al respecto, señala Jaksic,

*“..Para 1822, Bello no había abandonado la idea de un futuro político que incluyera el modelo de monarquía constitucional, pero si había dejado atrás las ilusiones respecto a la restauración del imperio español.”*²³²

Y más adelante agrega:

*“..El monarquismo de Bello, tan criticado más tarde, era razonable dado el contexto político internacional de la época. Simplemente ya no era relevante, sobre todo después que el Secretario George Canning anunció que Gran Bretaña estaba dispuesta a establecer relaciones con los países hispanoamericanos cualquiera fuese su sistema de gobierno. Al aceptar esta realidad, Bello completó su evolución política, y empezó entonces a buscar los medios de fortalecer las instituciones republicanas, sobre todo ahora que parecían tener la posibilidad de sobrevivir”*²³³.

Es en su estadía en Londres en donde Bello terminará de aceptar que la restauración es imposible. Más tarde, también tendría que aceptar que el sueño de una monarquía constitucional aparecía impracticable. La adscripción ideológica de Bello, es el es parte de una evolución que como ya hemos afirmado, fue el resultado de la apreciación de circunstancias históricas no del todo gratas, pero que acaba asumiendo como inevitables.

²³² I. Jaksic, Op. Cit., P. 71.

²³³ Op. Cit., P. 76-77.

Es ante ese conjunto de hechos que operará un nuevo pragmatismo. Si la monarquía constitucional es asumida en su momento como forma de rechazo a los excesos del republicanismo, este será asumido más tarde como sistema político, en tanto es posible pensar, también de manera pragmática, en la posibilidad de su supervivencia en las nuevas naciones americanas.

¿Cómo llegó Bello a esa convicción? Pragmáticamente podríamos afirmar, se trataría de un pragmatismo también alimentado por las palabras del Secretario Inglés al que refiere Jaksic. Es decir, el reconocimiento de Gran Bretaña a las nuevas naciones, “con independencia de su sistema de gobierno”, acabó por convencer a Bello que si el “mejor sistema”, de acuerdo a las circunstancias históricas era el republicano, debía ser el “mejor sistema republicano”.

El peso del reconocimiento británico a las nuevas naciones tiene mucho que ver con lo que la nueva situación de las colonias hispanas genera en la conciencia europea. Es este un asunto no menor, al que nos referiremos a continuación.

3. Las Repúblicas Hispanoamericanas: ni Magia ni Mecánica.

Dentro del contexto fundacional, queremos hacer referencia a un texto escrito por Bello y que apareció en el Araucano de Santiago de Chile en el año 1836, y que se titula precisamente, *Las Repúblicas Hispanoamericanas*.²³⁴ Nos parece que este texto se inscribe dentro de la problemática de pensar la emancipación, su porvenir, y la relación con el pasado colonial, que como ya hemos afirmado, no puede ser omitido fácilmente. En este texto se advierte una cuestión central, a saber, que el problema de América no puede entenderse, nos referimos a sus problemas políticos, sin mirar al mundo europeo. Algo así como decir que América, siempre será y realizará una lectura de Europa.

La emancipación de las colonias americanas no fue sólo relevante para ellas, fue apreciable, afirma Bello, para el mundo europeo. La conmoción que provoca la Revolución Francesa tiene directa relación con la previa conmoción de la Revolución Norteamericana. Para Bello, la emancipación de las Colonias inglesas es el hecho fundamental y no la Revolución Francesa. Ese suceso tendrá un modesto complemento en la emancipación de las colonias españolas. Sin embargo, el acontecimiento central y su complemento, sólo tienen relevancia en tanto ocupa la atención de los pensadores europeos. Y en esta consideración, las nuevas Repúblicas se enfrentan a dos posiciones. Por una parte, la de aquellos que han creído que las nuevas instituciones políticas podrán en el futuro formar un solo cuerpo político al que une la religión y la lengua. Y por otra parte, aquellos que ni siquiera creen que las nuevas Repúblicas puedan tener una existencia propia al amparo de instituciones políticas verdaderamente libres. Están entonces aquellos que soñaron con la “Gran Colombia” y los otros que pensaron que el intento emancipador estaba destinado al fracaso. Es curioso, ya que entre ambas posiciones oscila, por ejemplo, alguien como Bolívar de quien Bello fue maestro en Caracas. Es sabido que el Libertador fluctuó entre una idea y otra. El problema no era, y esto es también aplicable a Bello, tan solo una ambigüedad del pensamiento, sino también un confuso y tumultuoso devenir político en donde el orden no lograba imperar. Aquella era la época en la que aún no se esclarecía cual era el “mejor sistema”.

²³⁴ El texto se encuentra publicado en el primer volumen de *Fuentes de la Cultura Latinoamericana*, compilado por Leopoldo Zea. La Edición corresponde al Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1993.

Sin embargo, la diferencia entre una posición y otra, también tiene que ver con las circunstancias históricas precedentes. Es decir la confusión no sólo se encuentra condicionada por la pregunta respecto del futuro, es también tributaria del pasado.

Al respecto afirma Bello:

*“..La situación de unos y otros pueblos al tiempo de adquirir su independencia (se refiere a las colonias inglesas y españolas), era esencialmente distinta: los unos tenían las propiedades divididas, se puede decir con igualdad; los otros veían la propiedad acumulada en pocas manos. Los unos estaban acostumbrados al ejercicio de grandes derechos políticos al paso que los otros no los habían gozado, ni aún tenían idea de su importancia. Los unos pudieron dar a los principios liberales toda la latitud de que hoy gozan, y los otros, aunque emancipados de España, tenían en su seno una clase numerosa e influyente, con cuyos intereses chocaban”.*²³⁵

La herencia del pasado colonial asoma bajo el prisma de la crítica. ¿Por qué nuestra circunstancia histórica fue tan distinta a la de las Colonias inglesas? Este problema ha sido examinado de manera reiterada, y al respecto queremos recordar dos observaciones que nos permitan pensar esta diferencia que se torna crucial en la lectura de Bello. Consideremos por una parte una óptica filosófica, y por otra, una cuestión netamente económica.

Al referirnos a una óptica filosófica, hacemos alusión a los elementos que constituyen la cosmovisión española, legado filosófico que construyó una tradición y una cultura en las tierras colonizadas. Al respecto nos parece pertinente recordar lo expuesto por Octavio Paz, cuando afirma lo siguiente:

“...La Revolución francesa es impensable sin el gran cambio intelectual y moral del siglo XVIII. Fue una mutación vasta y honda, que abarcó todos los dominios, de las ideas al erotismo. Ni España ni sus colonias experimentaron ese cambio fundamental que transformó al resto de Europa en el siglo XVIII. En realidad, no tuvimos siglo XVIII: ni Kant, ni Hume ni Rousseau ni Voltaire. Tampoco vivimos, salvo superficialmente, los cambios en el gusto, los sentimientos, la

²³⁵ A. Bello, *Las Repúblicas Hispanoamericanas*, P. 187-188.

*sexualidad y, en una palabra, la cultura de esa gran época. Lo que tuvimos fue la superposición de una ideología universal, la de la modernidad, impuesta sobre la cultura tradicional”.*²³⁶

La circunstancia del pasado no puede dejarse de lado. La lealtad a la monarquía y la valoración de la herencia española, no puede eludir sus rasgos críticos y sus zonas oscuras. Desde el punto de vista de la cosmovisión, América heredó la filosofía tomista y el neo-tomismo del siglo XVI. Desde el punto de vista político, fuimos marcados por la Contrarreforma que, en los hechos, implicaba una negación tajante a la Modernidad. Esa diferencia de intereses de clase a la que alude Paz, reside precisamente en la cosmovisión de la sociedad jerárquica que el tomismo impone al hablar del hombre como “animal social”. En aquella herencia resultaba difícil implantar los principios de la libertad e igualdad a los que se tiende en el régimen republicano. Conviene, sin embargo, matizar algo los juicios de Paz; es evidente que la “ausencia” de un siglo XVIII fue suplida, parcialmente, por las reformas borbónicas de este en las que, bajo el modo de la estrategia política de los equilibrios, la Corona introdujo moderadas cuotas de Ilustración en las Colonias ultramarinas. Se trató de un proceso que lentamente fue introduciendo una matriz cultural distinta a la forma imperante, a saber, el barroco católico, pero fue realizado bajo el modo del “dirigismo cultural”, es decir, “desde arriba”²³⁷.

¿Qué movió a la Corona a actuar de este modo? Ya lo dijimos, una estrategia política que intentaba salvaguardar ciertos equilibrios, que buscaba introducir la Ilustración por vía oficial para intentar contrarrestar la influencia ilustrada que de modo inevitable se haría conocida por vía no oficial. Las reformas borbónicas en varios aspectos pueden ser leídas desde una cierta consideración pragmática que no pretende ir contra la cosmovisión imperante, aunque en los hechos esta comienza a ser desplazada lentamente. Es un pragmatismo análogo el que se aprecia en distintos momentos de la obra y de la acción de Bello. Sin embargo, ese pragmatismo no puede cambiar la lectura de la historia, no puede modificar el pasado. De allí que en el análisis de Bello las diferencias entre las Colonias del sur y del norte sean tan abismantes.

Consideremos, en segundo lugar, una mirada más bien económica. Esta lectura dice relación con la cuestión de la propiedad, pero expresa una concepción social respecto del trabajo y la producción.

²³⁶ O. Paz, *América en Plural y Singular*, Obras Completas, Volumen 9, *Ideas y Costumbres I. La Letra y el Cetro*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1995, P.141

²³⁷ Véase al respecto, Jocelyn-Holt, *La Independencia de Chile*, Op. Cit., P. 99 y SS.

Pensemos, por ejemplo, en algún pasaje de la obra de Mariátegui, en donde se expresa claramente una diferenciación entre las formas de colonización que se vivieron en América del Norte y la América del Sur.

Escribe el pensador peruano:

*“..Pero no envió España al Perú, como del resto no envió tampoco a sus otras posesiones, una densa masa colonizadora. La debilidad del imperio español residió precisamente en su carácter y estructura de empresa militar y eclesiástica más que política y económica. En las colonias españolas no desembarcaron como en las costas de Nueva Inglaterra grandes bandas de pioneers.”*²³⁸

Esta segunda mirada, se complementa con la primera en términos de una herencia que no cabe sino considerar bajo un cierto prisma negativo. No tuvimos un pasado que nos legara una cosmovisión que empujara nuestras costumbres hacia la libertad. Parece que tampoco tuvimos o heredamos una cultura de iniciativa individual, que nos predispusiera al trabajo. Esta segunda óptica no deja de ser menor, si se piensa en la influencia que la filosofía de la Ilustración inglesa ejerció sobre Bello. Es esa la filosofía que da origen al moderno liberalismo en sus vertientes políticas y económicas. Pero las cosas tampoco pueden extremarse ni trasladarse mecánicamente. Bello es consciente de estas herencias del pasado pero sabe, que no se pueden borrar mágicamente, ni tampoco se pueden trasladar mecánicamente modelos de otras tierras por muy atractivos que sean. Ni mecánica ni magia parece ser la consigna del filósofo caraqueño a la hora de pensar las realidades históricas en las cuales se han de fundar las instituciones de las nuevas naciones.

Y, por cierto, el desarrollo económico de las colonias españolas estaba lejos de ser el apropiado para el germen del liberalismo. Es evidente que las condiciones son muy diferentes, tal y como recuerda Bernardo Subercaseux, respecto de que en la Europa de 1830 hay una relación directa entre la instauración de la cosmovisión liberal y la revolución industrial, revolución que desarrolló con fuerza el ascenso de una burguesía que dio pie a la constitución del estado moderno.²³⁹

²³⁸ J.C. Mariátegui, *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, La edición con la que trabajamos se encuentra disponible en el ya referido portal electrónico, <http://www.ensayistas.org>.

²³⁹ B. Subercaseux, *Op. Cit.*, P. 18.

De ninguna manera Bello escapa a esta constatación, tal vez por ello la fundación se torna más compleja.

Luego de su diagnóstico, de establecer las diferencias entre “unos” y “otros”, Bello señala el modo de cómo avanzar en medio de este complicado aprendizaje político.

¿Cuál es la solución posible? No se trata simplemente de la promulgación de constituciones en donde los principios libertarios y los derechos queden consagrados de manera inequívoca. Es evidente que aquello no garantiza su cumplimiento. Es necesario, de eso Bello está convencido, conocer la índole de aquellos a los que se aplicará la ley y se les hará sujetos de derecho. Las naciones americanas se encuentran en la infancia, falta mucho aún para la “mayoría de edad” propia de los ilustrados. En la infancia las teorías no siempre cuajan; el modelo a implementar no se replica ni mágica ni mecánicamente, sin embargo, aparece un halo de confianza en el porvenir. En su breve artículo, Bello entiende que esta es una sociedad en tránsito, que el estado de duda e incertidumbre no puede ser algo permanente.

La Independencia fue un hecho inevitable, nuevamente Bello hace gala de un calculado pragmatismo, no tiene mucho sentido la vuelta al pasado, de aquello, como apuntamos, Bello se había convencido en sus años londinenses. Es evidente que el tiempo y la experiencia harán que los errores que se cometieron en la emancipación, se irán subsanando con el tiempo.

La nueva organización política ha de combinar una serie de factores que permita el progreso en medio de un contexto donde, como ya hemos recalcado, las certezas no abundan. Estos factores han de combinar elementos de la legislación, la moralidad pública y una adecuada formación de las costumbres. Todo ello, insiste Bello, acompañado de la prudencia, como única manera de lograr el tan necesario equilibrio. Para ello, Bello mira con un dejo de sardónica ironía a los Estados Unidos, que dieron pie, como deja entrever en el texto, al gran acontecimiento revolucionario que conmocionó a la cultura europea. Al respecto señala:

“..Por mucho que se exagere la oposición de nuestro estado social con alguna de las instituciones de los pueblos libres, ¿se podrá nunca imaginar un fenómeno más raro que el que ofrecen los mismos Estados Unidos en la vasta libertad que constituye el fundamento de sus sistema político y en la esclavitud en que gimen casi dos millones de negros bajo el azote de crueles propietarios? Y sin embargo aquella nación está constituida y prospera.”²⁴⁰

²⁴⁰ A. Bello, Op. Ci., P. 189.

La cita no deja lugar a dudas; no cabe pensar en que la esclavitud desaparecerá de un día a otro, pero desaparecerá en tanto las condiciones del progreso civilizatorio la harán, tarde o temprano, intolerable e impresentable. Llama la atención el que Bello describa el fenómeno con total imparcialidad sin ceder a la tentación del juicio moral o la justificación. Por ello es que entiende que la esclavitud no constituye, por el momento, un obstáculo al progreso de la nación del norte. La ironía de Bello es notable, pero también desliza una concepción política que entiende que los cambios han de ser graduales y que la historia va dejando tras de sí una huella de progreso. Por ello no puede pensarse que el porvenir será nefasto. Aquí Bello se diferencia de Bolívar, comprende que más importante que el “mejor sistema”, lo que hay que entender es que estos pueblos se encuentran haciendo algo así como “los primeros ensayos de la carrera política”. Y en estas primeras incursiones hay errores y dificultades que no se pueden evitar, pero que tampoco han de ser pensados fatalmente. Por ello es que las nuevas naciones han de pensar en una paz duradera; es esa la verdadera condición para un justo desarrollo político. Es por ello que Bello valora que en el momento presente (1836) en Chile se viva en una época de paz. La importancia de la ley tiene una impronta casi pedagógica a la hora de pensar en una nueva nación que, como ya hemos indicado, es equivalente al período de la infancia.

La ley y la moralidad pública han de ser el mejor resguardo para la paz. Cuando Bello escribe esto, da cuenta de que se está ad portas de las elecciones presidenciales y le parece notable que aquello se desarrolle en un clima de paz. No obstante, sabe también que aquella condición que garantiza la libertad no es sino el resultado de un largo proceso de aprendizaje. Es aquí donde toma forma lo que Bello llamará “Autonomía Cultural”.

4. Instalación de la Universidad

En 1842, Bello funda, a petición del gobierno de la época, la Universidad de Chile. Se trata de una empresa fundamental en lo que se refiere al desarrollo intelectual y político del país. La Universidad de Chile es una Institución concebida al alero del Estado surgido de la emancipación que, al decir de alguna crea, la nación de “la nada”, que requiere de instituciones que consoliden su poder y su ideología.²⁴¹

Es por ello que la Universidad se entiende como una empresa estatal, cuya fundación se articula en consonancia con las modernas concepciones políticas muy propias del siglo XIX. Algunas de estas formas de concepción del Estado se encuentran instituidas, por ejemplo, en los conceptos de progreso de la historia universal propios de la Ilustración en su versión kantiana. Estas ideas se radicalizarán y, quizás, desfigurarán con la matriz positivista del progreso al “estadio científico”. Puede entenderse entonces, que esta “Universidad Moderna” es puesta al servicio de una teleología que comprende los logros eficaces del poder político moderno.²⁴² Se trata entonces de una concepción de Universidad que no establece un principio de deshistorización, siguiendo la huella de una verdad fundante y por ende original. La moderna Universidad es más bien un “aparato ideológico” orientado a una meta por producir.²⁴³

Esta concepción que se aleja de la búsqueda de una “verdad fundante”, es la que se encuentra a la base de la afirmación de Bello, cuando refiriéndose a la Universidad la señala como el lugar en que “todas las verdades se tocan”²⁴⁴.

²⁴¹ Esta cuestión que puede presentarse bajo la fórmula “el Estado creó la Nación” ha sido sostenida como un rasgo a tener presente en la formulación de las instituciones políticas en América Latina. Al respecto podemos recordar tres referencias donde esto aparece claramente consignado ya sea como constatación o como problema. En Mario Góngora en su clásico *Ensayo Histórico sobre la Noción de Estado en Chile en los siglos XIX Y XX*, publicado por la Editorial Universitaria de Santiago de Chile en el año 1986. El problema es retomado por Marcos García de la Huerta en *Reflexiones Americanas: Ensayos de Intrahistoria*, publicado por la Editorial Lom de Santiago de Chile en el año 1999. El mismo autor retoma este asunto en *Memorias de Estado y Nación. Política y Globalización*, también publicado por Lom, en el año 2010. El mismo problema es tratado por Octavio Paz en *Tiempo y Nublado*, en *Obras Completas*, Volumen 9, México, 1995.

²⁴² W. Thayer, *La Crisis no Moderna de la Universidad Moderna*, Editorial Cuarto Propio, Santiago de Chile, 1996, P. 119.

²⁴³ La noción de “aparato ideológico” se encuentra presente en Louis Althusser. La versión que consideramos, se encuentra en un libro compilado por S. Zizek, *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008.

²⁴⁴ El discurso de instalación de la Universidad de Chile fue pronunciado por Bello el 18 de septiembre de 1842.

Concebida bajo este “moderno formato”, la Universidad de Chile se entenderá como la Institución principal del Estado en materia educativa y emprenderá una misión atada al desarrollo y progreso de la Nación.

El papel de Bello, que desempeñó la función de Rector desde la fundación de la Universidad en 1842 hasta 1865, será crucial en este sentido. Podríamos pensar que dentro de sus múltiples tareas como hombre de Estado, esta es una de las principales en tanto de aquí se despliega con mayor decisión la función ideológica del Estado moderno. Tarea que consiste, entre otras cosas, en establecer un desarrollo claro y sostenido dentro de los marcos de un orden político en el que la moralidad pública se resguarda bajo la forma de la ley, más que al amparo de conceptos metafísicos o religiosos. Se evidencia aquí una concepción en donde la moral ocupa un lugar “privado” en tanto esta se diferencia del juicio legal, sobre las acciones externas del individuo.

En este contexto es que puede entenderse no sólo el marcado acento antimetafísico de Bello, por ejemplo, en *La Filosofía del Entendimiento*. Es desde esta perspectiva que podría explicarse el hecho de que Bello no escribiera algo así como un “tratado moral”. Esto no implica, que el ámbito moral, en su dimensión pública, fuera una cuestión alejada de sus preocupaciones. Lo que ocurre más bien, esta es una hipótesis que pretendemos desarrollar en otro momento y que apunta a una lectura de *La Filosofía del Entendimiento*, es que aquí se deja ver la fuerte influencia de la filosofía inglesa y escocesa de marcado corte escéptico y empirista. Escéptica, respecto de las cuestiones metafísicas y los principios universales, y empirista en lo que se refiere a la posibilidad de los conocimientos, los que descansan de manera exclusiva en la percepción y en las sensaciones, lo cual le da un fuerte contenido psicológico y subjetivo a esta epistemología.²⁴⁵

²⁴⁵ La instauración de una legalidad respecto de las acciones externas que separa, de hecho, la moral de la ley formal, descansa en una serie de supuestos filosóficos del empirismo moderno que pueden remontarse a Tomás Hobbes. Cuando pensamos en este asunto no podemos sino recordar la relación de Bello con algunos aspectos del empirismo inglés, particularmente el referido a Escocia. Recordemos por ejemplo a David Hume que en su *Investigación sobre los Principios de la Moral* señala que “las disputas con hombres que se obstinan en mantener sus principios a toda costa son las molestas de todas, quizás con la excepción de aquellas que se tienen con individuos enteramente insinceros que en realidad no creen en las opiniones que están defendiendo y que se enzarzan en la controversia por afectación, por por espíritu de contradicción y por el deseo de dar muestras de poseer una agudeza y un ingenio superiores al del resto de la humanidad”. Claramente Bello no pertenece a la primera clase hombres a los que alude Hume, pero tampoco a la segunda clase. Esto no puede leerse mecánicamente bajo la forma de un relativismo, se trata de una forma de pragmatismo que se instala al no poder dejar de atender a las peculiaridades del contexto en que se desarrolla la experiencia humana. La edición del texto de Hume corresponde a Alianza Editorial, Madrid, 1993.

Pero volvamos a la tarea de Bello en su relación con la Universidad recién instalada. Nos parece que tanto en el discurso inaugural como en la constitución y organización de las Facultades y Departamentos, se opera bajo la lógica de la moderna noción del conocimiento y su transmisión, lo que tiene mucho más que ver con una dimensión “técnica” que “especulativa”. Ese es el sentido que el Estado moderno confiere a la Universidad y esa es la tarea a la que se aboca Bello siguiendo los pasos, nos parece a nosotros, de lo que en el siglo XX se definirá como “intelectual orgánico”.

5. Contexto de una polémica

Una de las polémicas más notables que se produce una vez instalada la Universidad de Chile, dice relación con la lectura o relectura que se hace del pasado. La institucionalización de los conocimientos implica no el establecimiento de “verdades absolutas”, sino más bien la construcción de una perspectiva ideológica, por ejemplo, respecto de la historia. Es en este contexto en que va a tener lugar la célebre polémica entre Bello y Lastarria, en torno a “los modos de escribir la historia”. Esta disputa nos interesa no sólo por su relevancia respecto de la relación pasado-futuro, sino que además por su rasgo ideológico. Es esta una de las primeras discusiones en las que subyace como trasfondo, la posibilidad de la instalación de un “proyecto liberal” en el naciente Chile republicano. El asunto discurre, en los hechos, del siguiente modo. En el año 1844, Bello invitó a Lastarria, de quien había sido maestro al menos entre 1832 y 1835, a exponer una memoria histórica en la Universidad de Chile.²⁴⁶

A partir de aquí, comienza una intensa polémica que tiene como origen lo expuesto por Lastarria tanto en “*Investigaciones sobre la influencia social de la conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile*”, como en “*Bosquejo Histórico de la Constitución del Gobierno de Chile durante el primer período de la Revolución*”.

Nos interesa esquematizar el asunto, ya que la mencionada polémica es ampliamente conocida en la discusión referente a Historia de las Ideas en Chile. Bueno, ampliamente conocida por algunos, cabría agregar. En sentido estricto, nos parece importante relevar la respuesta de Bello a las conclusiones de Lastarria que, por su parte son inequívocas. Este deja en claro que el balance respecto del pasado español no puede ser sino muy negativo y debe arrancarse por completo cualquier vestigio de la influencia española. Este tipo de razonamiento se encuentra en sintonía con la matriz liberal que, de modo pausado, comienza a imponer una postura en donde, a partir por ejemplo, de la dicotomía sarmientina entre “Civilización o Barbarie”, enjuicia de modo crítico la herencia hispana como acabado vestigio de atraso y de esclavitud. Será esta la única manera de pensar en un nuevo orden (liberal) para el naciente Estado republicano. Hay aquí una abierta confrontación entre los modos modernos de comprensión de la realidad política contra la cosmovisión tradicional.

²⁴⁶ Para efectos de conocer más detalladamente el contexto de esta polémica tomamos en cuenta lo escrito por Bernardo Subercaseux en el texto antes referido, Lastarria, Ideología y Literatura. Cultura y Sociedad Liberal en el siglo XIX, PP. 73-105.

En la polémica que se produce a partir de las intervenciones de Lastarria, sobre todo las referidas al segundo texto que hemos consignado, intervino una comisión de la Universidad de Chile, el intelectual Jacinto Chacón y el propio Bello, quien, a decir de Subercaseux, será el responsable de la “altura intelectual que alcanzó la polémica.”²⁴⁷

Es por ello que nos parece importante examinar con cierto detalle el texto de Bello conocido como “*Modos de escribir la Historia*” y publicado también bajo el título “*Autonomías Cultural de América*”. Se trata de un texto en el que Bello discute con Chacón, quien a su vez, crítica las conclusiones que una comisión de la Universidad de Chile había establecido respecto del texto de Lastarria. Es decir, que a través de una respuesta a Chacón, Bello apunta, de modo inequívoco a su antiguo discípulo, a quien por lo demás él mismo había invitado, a presentar una memoria histórica en la Universidad. Y la respuesta de Bello, no podría ser de otro modo, es planteada en términos sutiles a la vez que categóricos.²⁴⁸

Lo primero que advierte, es que Chacón ha sacado las cosas de quicio. Y esto se explica porque Chacón ha emprendido una defensa frontal de algunas de las tesis de Lastarria sin atender, en palabras de Bello, a ciertos juicios de la comisión ya referida. No niega Bello que la citada comisión ha reconocido “ciertos méritos” al “Bosquejo” de Lastarria, no obstante, no puede sino también atender a sus críticas. Y la primera crítica dice relación con la introducción de “lineamientos generales” que en su pretensión teórica desfiguran una verdad histórica. Se trata de no atender al “tren material de la historia”. Subyace como trasfondo de la polémica la disputa entre escuelas historiográficas europeas, muy en boga en el siglo XIX, “siglo de la historia”, “siglo de ciencia”, en fin, se trata de una época de indudables repercusiones intelectuales. Estas repercusiones se encuentran en consonancia con la herencia Ilustrada del siglo XVIII. Al respecto citamos a Subercaseux:

“.. Entre 1800 y 1850 –en un clima de ampliación y renovación de los estudios históricos- se dan en Francia dos corrientes historiográficas, cada una de las cuales tiene un grado relativamente alto de continuidad y especialmente entre 1820 y 1848 (época de avance del movimiento liberal) una actitud polémica respecto a la otra. Una es la filosófica y la otra la narrativa, llamadas

²⁴⁷ B. Subercaseux, Op. Cit., P. 83.

²⁴⁸ Respecto de este problema nos referimos al texto *Autonomía Cultural de América*, la edición con la que trabajamos se encuentra en el primer volumen de la obra compilada por Leopoldo Zea, *Fuentes de la Cultura Latinoamericana*, obra editada por el Fondo de Cultura Económica, México, D.F. 1993.

también según el objeto que se proponen, ciencia de la humanidad y ciencia concreta, o de acuerdo a la concepción filosófica que las inspira, idealismo metafísico y empirismo. Entre los representantes más destacados de la primera se cuentan Quinet, Guizot, Michelet, Sísmondi y Cousin, y entre los de la segunda, Barante y Agustín Thierry. Ambas tendencias se enmarcan en la pugna entre una burguesía demócrata y liberal con la aristocracia y los partidarios del ancien régime”²⁴⁹.

Una diferencia esquemática, para efectos de una diferenciación, entre ambas corrientes se expresa en que en el caso de la corriente filosófica, lo que importa, para el conocimiento histórico, no son simplemente “los hechos”. En esta perspectiva, los hechos del pasado han de ser examinados a partir del conocimiento de sus causas y efectos. Lo que interesa al examinar los hechos, es descubrir “principios generales” que dan forma a los mismos hechos, los que no tienen valor en sí mismos, sin una ulterior explicación. Esto funda, en buena medida una suerte de “Filosofía de la Historia”.

En el caso de la segunda corriente, el conocimiento histórico ha de limitarse a “los hechos”, evitando emitir juicios o conclusiones de quien recopila o “resucita” acontecimientos y personajes. Es esta una diferencia constante a partir de las discusiones sobre filosofía de la historia y sus relaciones con la historiografía que se remontan, por cierto, a las discusiones propias de la Modernidad. Mientras la forma especulativa de la primera corriente se liga con los grandes lineamientos filosóficos de la Ilustración, la segunda corriente dará pie al fuerte positivismo que se empleará en alguna historiografía hasta nuestros días. Entonces, y retomando el texto de Bello, la primera crítica por parte de la comisión se descuelga en torno a los “principios generales” en la postura de Lastarria. Esto indica que hay una fuerte desconfianza respecto a interpretaciones históricas generales que no dan cuenta de la materialidad de la historia. La sutileza de la respuesta de Bello no permite, en todo caso, adscribirlo a la segunda corriente, más bien positivista. Y esto tiene que ver con una cuestión filosófica, a saber, ¿que tan mecánica y linealmente puede leerse al positivismo como una mera continuación del empirismo? Nos parece que el asunto no es de simple causa y efecto. Por tanto podemos afirmar que la adscripción filosófica de Bello a la filosofía británica, nominalista, escéptica y empirista, lo convierte de inmediato en positivista o en un “historiador narrativo”. Si bien, alguien puede afirmar que hay una relación evidente entre

²⁴⁹ B. Subercaseux, Op. Cit., P. 73-74.

empirismo y positivismo, en tanto ambas corrientes se apartan de la teología y la metafísica, no es menos cierto que la construcción de un tipo de “interpretación general” como la que hace el positivismo al leer la marcha de la historia hacia un estadio inexorable y definitivo, lo apartan de la filosofía empirista en tanto esta última, dado su fuerte escepticismo, valora la ciencia y sus avances, pero no los absolutiza

Una segunda diferencia, dice relación con la mirada sobre el individuo. Es dable pensar que las conclusiones “psicológicas” de la epistemología empirista la apartan del positivismo en tanto este, como se sabe, descarta por completo la posibilidad de cualquier perspectiva psicológica del individuo, en tanto cualquier forma de introspección es subjetiva, y por ende, imposible de observar. Cabe afirmar en todo caso, que esta segunda diferencia es matizada por las diversas corrientes que subsisten al interior de la psicología.

Dicho lo anterior, volveremos al texto de Bello para apreciar los alcances de su respuesta y las dificultades que conlleva la tentación de hacer un rápido encasillamiento de sus planteamientos.

6. ¿Recordar el pasado o imaginarlo?

La discusión tiene que ver con los juicios respecto del pasado, y es allí donde Bello dirige la mirada. Se trata de una discusión sobre los métodos históricos. Aquí, a nuestro juicio, aparece una primera sutileza de Bello; podríamos decir que se trata de discutir sobre los métodos sin quedar atrapado en ellos. Por tanto, no es posible enredarse en un juicio de valor sobre los métodos en sí mismos, podríamos incluso sospechar que no se trata de tomar partido por la “pretensiones de verdad” de tal o cual método, sino saber cual de aquellos métodos, que no son presupuestos metafísicos ni teológicos, es decir, que no son absolutos, es el más apropiado para apreciar el pasado colonial chileno. De aquí aparece una segunda sutileza que revela el moderado perfil ilustrado de Bello, moderado en relación con las incendiarias diatribas de los ilustrados del siglo XVIII. El problema es escribir la historia. Y esta cuestión, que aparte de cuajar con el perfil de “polígrafo” de Bello, implica que si bien puede haber más de un modo, lo importante es apreciar cual es el más apropiado de acuerdo a las circunstancias que se han vivido.²⁵⁰

La historia que está “por escribirse” en palabras de Bello, deberá enfrentarse a la cuestión del método como primer punto de partida, pero no podrá quedar atada a un método, a algo así como una suerte de “idolatría del método”.

Al respecto afirma Bello:

*“Cada uno de los métodos tiene su lugar; cada uno es bueno a su tiempo; y también hay tiempos en que, según el juicio o talento del escritor, puede emplearse el uno o el otro. La cuestión es puramente de orden, de conveniencia relativa”.*²⁵¹

¿Puede apreciarse mayor modo de pragmatismo y criterio práctico a la hora de volver la mirada sobre la historia reciente? No nos cabe duda que nuevamente la impronta de la filosofía británica se hace presente en Bello de modo patente. Y para reforzar su postura Bello cita a Barante, autor

²⁵⁰ Sobre la cuestión referida a la figura del polígrafo, punto de partida esencial, a nuestro juicio para pensar la figura se un “intelectual orgánico, cabe recordar lo apuntado por el maestro Mario Berríos en su obra ya referida en estas páginas y que pone de relieve precisamente la figura del polígrafo como cuestión ineludible para entender a Bello, M. Berríos, Op. Cit., PP.55-66.

²⁵¹ A. Bello, Op. Cit., P. 190.

que como ya reseñamos a propósito de la cita de Subercaseux, adscribe a la corriente narrativa, aquella que tenderá puentes a la emergencia del positivismo.

En la utilización de esta cita a Barante se puede leer una crítica a Chacón, el cual es quien refiere a Barante para ilustrar, según él, la insuficiencia de la corriente narrativa, o de otro modo, la superioridad de la corriente filosófica. Según Bello, Chacón ha “citado mal” a Barante, lo cual puede ser juzgado como una falta de claridad al interior de una discusión metodológica. Bello rescata de Barante una observación que parece alejarlo de las visiones un tanto “cerradas” de la historia narrativa, en tanto este afirma que “ninguna dirección es exclusiva, ningún método obligatorio”.²⁵²

Frente a la tarea de escribir la historia y de dar un orden de interpretación y de valoración, el historiador puede, afirma Bello, hacer un “encadenamiento filosófico” a la manera de la Escuela “Filosófica” como, por ejemplo, hace Guizot, o, puede también, hacer una especie de “narrativa pintoresca” como hace Agustín Thierry. Es decir, ambas posiciones metodológicas son válidas; el punto es saber cual es la más apropiada, tendiendo ante los ojos las circunstancias históricas que nos han tocado vivir. Aquí aparece la diferencia respecto de si acaso el pasado ha de ser objeto de “recuerdo” o de “imaginación”. Volveremos sobre esto en el epílogo de este Excurso.

Ahora, estas diferencias de métodos, y aquí Bello remarca lo que al parecer le interesa defender como tesis central de su trabajo, son relevantes cuando la historia que ha sido escrita puede ser sujeta a revisión, a reinterpretación. Para ser revisada o sometida a un método, o incluso para “ensayar” de acuerdo a nuevas circunstancias, la historia, primero, debe ser escrita.

En el caso de las Colonias americanas de reciente emancipación y, particularmente en la situación de Chile, la historia respecto de ese pasado “está por escribirse”. Aquí radica la diferencia entre la valoración equivalente en torno a la validez de ambos métodos cuando la historia ya ha sido escrita, respecto de cuando aun aquello (la escritura) no ha ocurrido. Aquí comienza a desaparecer el principio metodológico equivalente.

Al respecto citamos a Bello:

“... No es nuestro animo decir que entre los dos métodos que podemos llamar narrativo y filosófico haya o deba haber una separación absoluta. Lo que hay es que la filosofía que en el

²⁵² A. Bello, Op. Cit., P. 190.

*primero va envuelta en la narración y rara vez se presenta de frente, en el segundo es la parte principal a que están subordinados los hechos, que no se tocan ni se explayan, sino en cuanto conviene para manifestar el encadenamiento de causas y efectos, su espíritu y tendencias. Cabe entre ambos una infinidad de matices y de medias tintas, de que no sería difícil dar ejemplos en los historiadores modernos”.*²⁵³

Es en lo tocante de estos matices que Bello advierte la precariedad de la argumentación de Chacón y por extensión, las debilidades de la argumentación de Lastarria. Chacón, entiende Bello, tiende a resaltar la historia europea (en la que por cierto no incluye a España más que para resaltar su condición retrógrada y miserable), como la única historia a la que se le podría conferir un carácter válido, en tanto se aprecia en ella, de modo ineluctable, la impronta del progreso. Y entonces la conclusión de Chacón es que los americanos no pueden ni deben “cerrar los ojos” frente a esta pléyade de conceptos, personajes, teorías que constituyen algo así como el centro de las loas a la cultura europea.

Frente a eso, ¿que podemos hacer nosotros? Por cierto que Bello no desdeña ni la ciencia ni la cultura europea, es tributario de ella, remontándose incluso a la poesía más clásica que se escribe en el mundo griego. Bello no desconoce el acervo de la cultura occidental y entiende también que América forma parte de la misma matriz ideológica, el punto está en atender a sus diferenciaciones específicas que se refieren precisamente...a su particular historia.

Es por ello que la escritura de la historia de América no puede arrancar de allí donde comenzaron los franceses a escribir su propia historia. Eso no implica “cerrar los ojos” ante los evidentes progresos materiales, científicos y filosóficos del mundo europeo, sin embargo, Bello insiste en que no se puede encontrar mágicamente en la cultura europea lo que “no hay ni puede haber”. Esto último se refiere a las posibilidades de escribir la propia historia de las colonias de reciente emancipación y que se hallan en pleno proceso de fundación.

Leer y estudiar la historia europea es una tarea válida e importante, pero no se puede pretender, afirma Bello, encontrar allí a Chile y sus circunstancias particulares. La humanidad es universal, pero ofrece cuadros abreviados (al decir de Rodó) de acuerdo a sus principales circunstancias históricas, geográficas, culturales y de herencia de tradiciones diversas.

²⁵³ A. Bello, Op. Cit., P. 191.

Al respecto afirma Bello:

*“..Pero no olvidemos que el hombre chileno de la Independencia, el hombre que sirve de asunto a nuestra historia y nuestra filosofía peculiar, no es el hombre francés, ni el anglo-sajón, ni el normando, ni el godo, ni el árabe. Tiene su espíritu propio, sus facciones propias, sus instintos peculiares”.*²⁵⁴

No se desdeña, tal y como se aprecia en la cita, a la filosofía, pero se trata de una filosofía peculiar que forma parte de la misma raíz de la filosofía occidental que comienza en Grecia, pero en América hay matices que no se pueden dejar de considerar. Esta consideración tiene que ver con algo que Bello enfatiza indisimuladamente, la Independencia política ha de ir acompañada de la “independencia del pensamiento”. Esto implica, establecer una relación con la cultura europea, pero no conlleva –en manera alguna- una traslación mecánica de ideas y conceptos que no cristalizan adecuadamente con la realidad que se tiene ante los ojos. Una cosa es trasladar máquinas y artefactos que producidos meritoriamente por la técnica europea pueden promover los mismos efectos en el mundo americano. Cosa muy diferente es trasladar teorías esperando que ellas operen como operan las máquinas, es decir, mecánica y automáticamente.

Si se quiere saber sobre los cimientos de la historia americana, sigue Bello, allí están las cartas de viaje y los diarios de Colón, allí está el relato extenso de Bernal Díaz del Castillo (al decir de Carlos Fuentes marcado por una “épica vacilante”). Si se quiere saber sobre las complejidades de la Conquista allí, están las cartas de Pedro de Valdivia, de Cortes. Eso dirá mucho más que “interpretaciones generales” elaboradas al otro lado del mar.

Estas últimas afirmaciones, que pueden interpretarse como indicaciones “metódicas”, podrían criticarse desde un ángulo que aún no hemos considerado en este texto. Nos referimos a lo que podría denominarse perspectiva “eurocéntrica”, a partir de la cual se podría objetar a Bello el hecho de considerar como válido sólo el relato hispano o criollo, como única cosmovisión imperante para entender la cultura americana. Es evidente que en las últimas décadas ha emergido con fuerza un tipo de discurso que atiende a las consideraciones de generación de un discurso “periférico”, “identitario”, “poscolonial” o “decolonial” que se ha pretendido superador de la

²⁵⁴ A. Bello, Op. Cit., P. 193.

tradición occidental moderna que ha imperado epistemológicamente en América Latina, bajo la forma de la teología (tomista y neo-tomista) y egológica (cartesiana)²⁵⁵.

Sin embargo, esta crítica ha de ser matizada, ya que el propio Bello entiende que en las condiciones en que se produce la “historia americana” los elementos predominantes y previos a toda interpretación general, no pueden sino extraerse de las fuentes más “a la mano”, de allí que no son casuales los nombres y textos que aquí evoca.

Es en esta evocación a una incipiente “cultura letrada” que se encuentra la base de una civilización que ha de ser juzgada “por sus obras” y no puede copiar “servilmente” a la cultura europea. Aquí sutilmente se completa la respuesta a la objeción que nos hemos figurado y que podría describirse bajo la modalidad del eurocentrismo. La cultura americana ha de configurar su propia relación con el mundo y ha de hacerlo teniendo presente su legado y herencias, pero no puede limitarse a una reproducción mecánica. América, sigue Bello, ha de aspirar a un pensamiento propio, ha de construir su propia caracterización. Una cosa es apropiarse del espíritu de la “filosofía europea”, otra cosa es “remedar sus formas”.

La historia, ha de escribirse entonces teniendo en cuenta que hay no un solo método, y cualquiera de ellos, por ejemplo, el “filosófico” o el “narrativo”, pueden ser legítimos. El asunto es que antes de la discusión metodológica y sus rumbos interpretativos, la historia ha de escribirse. Ese es el paso que falta para la interpretación posterior.

La polémica se inclina a favor de Bello. Al decir de Subercaseux, Bello “desarticula los principios de una historia filosófica e levanta las virtudes de una historia narrativa”.²⁵⁶ Esto último, como ya hemos dicho, aparte de ser considerado por el propio Lastarria como una derrota, es, en el caso de Bello, el comienzo de una escritura de la historia y no la culminación. Al igual que en la política, en la filosofía y en la historia, todo está por hacer.

²⁵⁵ Al respecto existe una larga producción reflexiva en este ámbito. Uno de los textos más relevantes referido a esto es, a nuestro juicio, es el trabajo de Walter Mignolo al que hemos hecho referencia durante el desarrollo de este mismo capítulo.

²⁵⁶ B. Subercaseux, Op. Cit., P. 84.

Epílogo

El escritor checo, Milan Kundera escribe en “El libro de la risa y el olvido”:

*“El futuro es un vacío indiferente que no le interesa a nadie, mientras que el pasado está lleno de vida y su rostro nos excita, nos irrita, nos ofende y por eso queremos destruirlo o retocarlo. Los hombres quieren ser dueños del futuro sólo para poder cambiar el pasado. Luchan por entrar al laboratorio en el que se retocan las fotografías y se reescriben las biografías y la historia”.*²⁵⁷

Ante la nueva situación política que se genera a partir de la emancipación política de las Colonias españolas, se da inicio a una larga tarea de formación de instituciones estatales al amparo de las ideologías dominantes en el mundo europeo -no podía ser de otro modo- y a la vez aparece un problema crucial. La pregunta es muy sencilla y muy vasta, ¿Qué hacer con el pasado colonial?, ¿Recordarlo o imaginarlo?

Lo cierto es que la pesada herencia no ha de desaparecer por arte de magia y no pocos de sus hábitos y costumbres, algunas teñidas de indisimulada nostalgia, pervivirán mucho más allá de 1810, de 1818, de 1830 y así hasta el centenario y hasta ahora.

Una venerable tradición historiográfica ha reivindicado el hispanismo católico, dando lugar a formulaciones nacionalistas y corporativistas. Es este el lugar en el que puede situarse un historiador como Jaime Eyzaguirre.²⁵⁸

Tan venerable como la tradición anterior puede considerarse la tradición sociológica, fermentada, entre otros, por Pedro Morandé, que a la luz de postulados abiertamente integristas y antimodernos ha ocupado un espacio central con su obra *Cultura y Modernización en América Latina*.²⁵⁹

En ambas tradiciones se resalta la relevancia del pasado como una suerte de “verdad primera” a la que cabría volver para hacer desaparecer las distorsiones que la ideología modernizante en sus

²⁵⁷ M. Kundera, *El libro de la risa y el olvido*, Seix Barral, Barcelona 2008, P. 42

²⁵⁸ Autor de amplia producción y vasta influencia en la historiografía chilena. Entre sus obras más relevantes cabe recordar *Ideario y Ruta de la Emancipación Chilena*, publicada por la Editorial Universitaria de Santiago de Chile en 1951. Para un estudio crítico respecto de la obra de Eyzaguirre se torna ineludible, a nuestro juicio, el ensayo escrito por Carlos Ruiz Schneider, *Corporativismo e hispanismo en la obra de Jaime Eyzaguirre*, en *El Pensamiento Conservador en Chile*, texto escrito en conjunto con Renato Cristi y publicado por Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1992

²⁵⁹ A este texto ya hemos hecho referencia en este trabajo.

versiones, liberal, positivista, marxista, comunitarista, desarrollista y postmoderna han introducido en el ethos latinoamericano.

En otra perspectiva, y desde Lastarria en adelante, se ha desarrollado una dura crítica al pasado español tratando de alejar los fantasmas de la barbarie, la incultura y la ausencia de valoración de la igualdad política y la libertad religiosa. Esta forma de pensamiento que cabría calificar como “progresista” (concepto hoy prostituido in extremis) marca una larga huella que sigue con Bilbao, Letelier y los primeros ideólogos de lo que se dará en llamar “Cuestión Social” en el Chile de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX.

Pero también se ha desplegado una tradición que ha intermediado críticamente entre los vectores conservadores y liberales-progresistas, ofreciendo algo así como una nueva “interpretación” del pasado, no ya del pasado colonial sino de sus continuidades a través de la Independencia y la instauración de un régimen político establecido “desde arriba”.

Con un fuerte tinte populista, a fuerza de ejercicios de memoria y de una retórica artificiosa, ha levantado categorías como de “bajo pueblo”, “baja sociedad civil” y “sujeto popular”. Esta última categoría es a todas luces una gran abstracción, casi metafísica. Nos referimos por cierto a la obra de Gabriel Salazar, la que ha devenido también en la instalación, con pedestal incluido, de una tradición venerable.

Andrés Bello, a diferencia de estos autores, entendió que la historia no podía ser interpretada mientras no se tuviera suficiente evidencia narrativa de cómo se había ido constituyendo un pasado que ahora debía ser escrito como historia. Pronto vendrán las interpretaciones que en sus métodos no podrían ser consideradas, ilegítimas; al fin y al cabo, “todas las verdades se tocan”, pero no se trata, y allí Bello es taxativo frente a Chacón y de perfil con Lastarria, de fantasías o de desconocer las raíces. El asunto radica en no idolatrarlas, error en el que a nuestro juicio incurren los conservadores integristas. Pero no idolatrar las raíces no significa desconocerlas, allí radica la disputa con Chacón y Lastarria. Y por cierto, no se trata de inventar abstracciones metafísicas, como las del “sujeto popular”. Si la filosofía ha de desarrollarse en América lo hará, vaya uno a saber por qué, aunque lo podemos sospechar, desde una óptica política, positivista, de historia ideológica, de exploración del entendimiento, de reflexión sobre los principios de la educación, de preocupaciones estéticas, de vínculos con la literatura, etc. Todo aquello alejado por cierto de las viejas cuestiones metafísicas más propias de la escolástica.

En las complejidades de la fundación política y ante un pasado que arrecia espectralmente, Bello huye de todo esencialismo para situarse en un sano pragmatismo que lo lleva a entender que la construcción de una nación no ha de descansar en principios a priori, naturales e inamovibles. Su gran realismo lo lleva a eludir las formas liberales y conservadoras quedando, a medio camino entre unas y otras. Tal vez, en este contexto tenga sentido lo que afirma Iván Jaksic cuando señala que:

*“..Bello era en verdad conservador respecto al liberalismo de mediados de siglo, y liberal respecto al integrista monárquico de corte francés”.*²⁶⁰

Para finalizar, queremos volver sobre la categoría contradictoria de que el pasado puede ser “imaginado”. A la luz de lo ya expuesto, sobre todo pensando en el progresismo y el populismo historiográfico, uno podría afirmar que algo de aquello existe y es legítimo como método histórico. Es evidente que en la reconstrucción del pasado ha de haber mucho de imaginación, de otra forma no se explica la rica tradición novelística de América Latina que desde el Boom en adelante, ha intentado adentrarse en los intersticios y laberintos de nuestra manera de ser, pretendiendo descifrar nuestras fragilidades y empeños, recorriendo nuestros mitos y “verdades”.

Esa misma tradición literaria ha reconstruido nuestras ciudades, invertido las categorías temporales regresándonos de manera violenta a un pasado imaginado, a la búsqueda de utopía, de un instrumento musical o de una naturaleza exquisita.

Pero en la reconstrucción del pasado ha de haber también, y aquí volvemos a Bello, una valoración de la existencia de aquello que nos ha constituido, valoración que opera como una suerte de puente para pensar el futuro.

Ese futuro que, como dice Kundera en la cita del comienzo de este epílogo, aparece y hoy con más fuerza que nunca, como un “vacío indiferente”. Aquel vacío sólo puede llenarse con una adecuada comprensión del pasado. Una adecuada comprensión que articulando las cuestiones metódicas se situó más allá de ellas.

A fin de cuentas, la lectura de Bello, enfocada a la cuestión de la fundación institucional y que toma como referencia aspectos que contribuyen a dicha fundación, como la instalación de la

²⁶⁰ I. Jaksic, Op. Cit., P. 223.

Universidad y la toma de posición respecto de la historia, nos permite dar cuenta de un momento central en la discusión política en el Chile de la emancipación. Es por ello que hemos presentado este texto en forma de excursus a modo de elemento complementario al tercer capítulo de este trabajo referido a los motivos identitarios en América Latina. Nos parece ineludible la figura de Bello a la hora de pensar estos problemas, tal vez no al modo de una conceptualización directa, sino bajo la forma de una cuestión que subyace a conceptos como los de identidad y máscara, y que refiere al modo como a través de la política, la lectura histórica y la reflexión filosófica, dichos conceptos aparecen y reaparecen aunque haya que articular su presentación explícita.

CAPÍTULO CUARTO: Conjetura sobre Latinoamérica y su Presente

“Todo vuestro sufrimiento habrá sido inútil, vana toda vuestra tozudez, y entonces comprenderéis, demasiado tarde, que los derechos sólo lo son íntegramente en las palabras con que fueron enunciados y en el pedazo de papel en que fueron consignados, ya sea constitución, ley o cualquier otro reglamento, comprenderéis, ojalá convencidos, que su aplicación desmedida, inconsiderada, convulsionaría la sociedad establecida sobre los pilares más sólidos, comprenderéis, en fin, que el simple sentido común ordena que los tomemos como mero símbolo de lo que podría ser, si fuese, y nunca como su efectiva y posible realidad”.

(José Saramago, *Ensayos sobre la Lucidez*).

1. Contexto

Nuestro trabajo, ha seguido una serie de ideas y conceptos a partir de los cuales se ha pretendido dar cuenta de algunos problemas referidos al pensamiento sobre Latinoamérica. Tomando como elemento metódico la Historia de las Ideas, hemos recorrido conceptos y lecturas como “Descubrimiento”, “Identidad”, “Máscara”, “Modernidad” y “Modernización”. Tras ellos subyace nuestro intento por mostrar las contradictorias interpretaciones del hecho, así llamado, “Descubrimiento” y las posteriores complejidades de la fundación política desplegada a partir de las primeras décadas del siglo XIX. Hemos intentado, a través de estos conceptos, mostrar como el campo de la Historia de las Ideas ha sido fecundo para dar cuenta de problemas, ideologías, prejuicios y contradicciones propios del mundo latinoamericano. Entendemos, además, que el contexto de la Modernidad se ha tornado una trama central, tal y como ya hemos afirmado, para reflexionar problemáticamente sobre el proceso de desarrollo del pensamiento sobre Latinoamérica. Nos parece además, que el aporte de la filosofía venida del mundo europeo ha sido patente, en particular, en el ámbito político y en el fermento ideológico y ha tenido, además, fuerte incidencia en torno a la relevancia que ha expresado, como ya indicamos, a través del Ensayo y la literatura como expresiones vigorosas y masivas de reflexión y de difusión de ideas.

Nos hemos situado también en algunos conceptos que pueden considerarse “advenidos” desde la formulación de las ideas de la emancipación y la constitución de las instituciones estatales luego de los procesos de Independencia. Algunas de estas ideas, ya las hemos recordado, “Identidad” y “Máscara” hacen parte de un cierto resultado de los procesos políticos desarrollados en América Latina y sus complejidades. A ellos cabe agregar, ya lo hemos recordado también, un concepto como el de Modernidad que hace parte ineludible de cualquier lectura respecto del mundo

latinoamericano, ya sea como afirmación o, como en muchos casos, desde una mirada más bien distante. Hemos realizado también alguna referencia al desarrollo de las ideas en el siglo XX, sin embargo, tal y como afirmamos al comienzo, hemos intentado trazar un desarrollo exhaustivo y pormenorizado, dentro de lo que cabe, intentando enfatizar algunos problemas que nos parecen importantes de pensar.. Ahora que llegamos a la última parte de este trabajo volvemos a considerar algunos de aquellos problemas. Si antes fue la Historia de las Ideas en tanto tal y luego los conceptos ya descritos, se nos aparece ahora una interrogación sobre el presente. No se trata, por cierto, de abandonar la descripción de ideas y una no tan encubierta pretensión ensayística, para pasar a una descripción descarnada e interminable. Al llegar aquí, nos preguntamos efectivamente por el modo de configurar de manera problemático el campo de las ideas referidas al pensamiento sobre Latinoamérica. Y de entrada nos encontramos con una constatación que parece, a todas luces, irrefutable. En las últimas décadas del siglo XX y ahora ya en el siglo XXI, muchas de las grandes construcciones ideológicas de la Modernidad parecen perder vigencia y asistimos a un contexto rico en adelantos tecnológicos, sobre todo en el plano de la difusión de información, pero, a la vez, exiguo de ideas. En esta última parte de nuestro trabajo nos insertamos en este campo más bien incierto, en donde la experiencia humana, la idea de la política y la vida social y a fin de cuentas, el pensamiento, se ven desafiados ante la ausencia de un horizonte de sentido claro en medio de una sociedad más compleja, masificada y avanzada en el plano tecnológico. Aquello proviene en buena medida del mundo europeo, Asia y los Estados Unidos. Desde esa proveniencia sigue permeando, como ha sido siempre, la vida de los individuos de estas tierras. Este último capítulo, que pretende mostrar algunas ideas presentes en este nuevo escenario que alguna vez fue llamado como “Postmoderno”, tiene más bien el carácter de una conjetura en relación fundamentalmente con las cuestiones políticas y se pretende como una continuidad de los temas ya esbozados, particularmente en lo que refiere a “los modos de comprensión” que se han desarrollado en torno al mundo latinoamericano.

2. Globalización

Desde hace ya bastante tiempo se habla y se escribe en relación con el concepto de Globalización, el que se ha instalado como paradigma de comprensión de una realidad que a partir de sus características, las que se añaden a dicho concepto, se define como “mundial”. Han contribuido a esto el acelerado proceso de intercambio comercial y de interconexión económica y de negocios, como también la creciente instalación de estructuras de comunicación e información cada vez más instantáneas y omnipresentes. Se desprende desde aquí la idea de “Un Solo Mundo” que podría extenderse en una concatenación de hechos que a pesar de la lejanía en que ocurren, informan y afectan al conjunto de la especie. Nos encontramos frente a la posibilidad de pensar que, pareciera ser, la humanidad asiste a un mismo espectáculo que sorprende, aterra, conmueve, interroga, expolia y otorga nuevas, aunque tenues, esperanzas. El filósofo australiano Peter Singer lo ha dejado claro cuando en un ejercicio simétrico recuerda dos hechos de reciente y constante ocurrencia, a partir de lo cual da cuenta de una afectación común más allá del territorio particular. Recuerda como los aviones que se estrellaron contra el World Trade Center en 2001 pueden vincularse con la emisión de dióxido de carbono de los coches de última generación.²⁶¹ ¿Qué tienen en común ambos sucesos? Si el primero refiere a una catástrofe donde predomina la muerte y que ha sido visto en la pantalla por millones de seres humanos en medio de un aterrador silencio, el segundo suceso muestra la lenta degradación del clima que sólo puede examinarse con instrumentos complejos. Una destrucción masiva y una destrucción lenta del planeta, ambos hechos nos conectan, de modo no muy alentador con la idea que nos encontramos en “Un Solo Mundo”.²⁶² Esta constatación implica un conjunto de desafíos en donde el filósofo australiano hace ver la necesidad de un replanteamiento de nuestros modos de vida, bajo la forma de una única dimensión para entender conceptos como los de clima, economía, justicia, comunidad, etc. Tras aquello, subyace la pregunta por la soberanía de los Estados y la demarcación hasta ahora conocida del “territorio”. Singer, piensa que dependerá de una respuesta ética el modo como la especie atraviese esta nueva era, la era global²⁶³. ¡Una ética global! Complejo problema en un contexto en donde los tradicionales referentes morales e ideológicos, iglesias, partidos políticos, tradiciones de sabiduría parecen vivir un repliegue en el ámbito público y este tipo de problemas,

²⁶¹ P. Singer, *Un solo mundo. La ética de la globalización*, Paidós, Barcelona, 2003, P. 13.

²⁶² Ibid.

²⁶³ P. Singer, Op. Cit., P. 25.

sobre las decisiones en torno a las cuestiones que conciernen a la vida humana, se traslada al ámbito privado a pesar de sus consecuencias públicas.

Desde una mirada menos proyectiva respecto de las posibilidades de una ética, Zygmunt Bauman plantea algunos problemas respecto del concepto de Globalización que conviene atender. La constatación inicial de su análisis es que nos encontramos hoy en un contexto donde “nadie controla el mundo”²⁶⁴. Podemos aquí instalar un concepto exploratorio para pensar este tejido, lo llamaremos, con Bauman, “la ausencia de centro”. Se trata de la desaparición física de los símbolos del poder de decisión y su diseminación a través de redes subrepticias descolgadas de todo campo institucional. Es en este sentido que Bauman escribe:

*“..No existe una localidad tan soberbia como para hablar en nombre de la humanidad en su conjunto, ni que se haga escuchar y obedecer por ésta cuando emite sus pronunciamientos. Tampoco existe un problema que pueda aprehenderse y extender la totalidad de los asuntos globales y a la vez obtener consenso”*²⁶⁵

Hallamos aquí una nueva paradoja, tan importante como la de la asimetría entre la inauguración de la Modernidad a través de los viajes de exploración y la alimentación ideológica de una visión pre moderna. No existe localidad central, no hay territorio centrado, no hay mito sobre el lugar, mito de la antigüedad y de las modernas utopías del pensamiento expansionista de los siglos XVI y XVII. Tampoco hay “un problema” ni una sola forma de mirar la diversidad de los mismos. Desde el contexto de Bauman, ¿será posible la respuesta ética respecto de la Globalización?

El escritor polaco, insiste en que “las cosas se van de las manos”. En eso consistiría la Globalización, una especie de ansia de totalidad que se disemina, que no tiene centro, que no reconoce territorio ni problema localizable, que no podría ser leída bajo la forma de la universalidad moderna. La Globalización tendría un carácter “indeterminado”, “ingobernable”, “carente de centro” sin “oficina central” ni “directorio”. A fin de cuentas la Globalización sería el “nuevo desorden mundial”.²⁶⁶ La Globalización en su primigenia aspiración de totalidad ya no

²⁶⁴ Z. Bauman, *La Globalización. Consecuencias Humanas*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F. 1999, P.80

²⁶⁵ *Ibíd.*

²⁶⁶ *Ibíd.*

puede ser leída bajo la forma del moderno concepto de universalización. Es más, reemplaza dicho concepto que sería de ahora en más solo parte del léxico de los filósofos.²⁶⁷

El pensamiento moderno articuló una serie de conceptos que dieron forma a su desarrollo y su horizonte de expectativas. Nos referimos a conceptos tales como “Modernización”, “Democracia”, “Desarrollo”, “Identidad”, “Estado Nacional”, “Civilización”, bajo los cuales se alzaba la pretensión de una historia universal que reuniría el conjunto de aspiraciones y esperanzas de la humanidad bajo la forma de la realización.²⁶⁸ El conjunto de conceptos proclamados por el pensamiento moderno como su apuesta teleológica, se hallarían en un ámbito de pérdida de significado en el contexto global. Todo aquello abrió un largo debate respecto del concepto de Postmodernidad que ha concitado una bibliografía y una disputa muy amplia. En ese marco, la Globalización sería el resultado de esa querrela que puede entenderse aún como moderna, tal vez, la última disputa moderna. Quizás el vocablo Postmodernidad constituyó el tránsito al desorden de cosas global sin que ello haya permitido un cambio radical en términos de las formas institucionales modernas. Esto no implica, por cierto, que dichas estructuras institucionales, Estado, Nación, Universidad, Poderes Públicos, no hayan dejado de perder gravitación en el nuevo contexto.

Queda claro que la Globalización como “ausencia de centro”, impone un marco problemático con un manifiesto énfasis en las cuestiones de interdependencia de los mercados que se ha reflejado en sucesivas “crisis globales” y, por otro lado, ante la desaparición de una “localidad de pertenencia”, ha generado un fenómeno migratorio, también motivado por cuestiones económicas que ha producido innumerables conflictos políticos y ha planteado desafiantes problemas a las teorías de la cultura. Ante esta descripción, la respuesta ética reclamada por Singer parece encontrarse en suspenso y aún a la espera de una nueva formulación. En las últimas décadas y fruto de la expansión de esta forma de pensamiento fuertemente “descentrada”, han emergido formulaciones éticas con pretensiones más amplias, pero que permanecen en el ámbito de la enunciación y no puede ser de otro modo hasta que no emerja una crisis mayor o un nuevo totalitarismo. Se ha hablado de que “la acción comunicativa” podría restituir un marco ético dominado por la

²⁶⁷ *Ibíd.*

²⁶⁸ Recordamos aquí el breve y sintomático trabajo de Kant, *Idea para una Historia Universal en Sentido Cosmopolita*. Se plantea allí la posibilidad de realización del conjunto de las capacidades humanas a través de una razón ordenadora que dirige los afanes de la humanidad más allá de las constataciones inmediatas que sólo pueden ver en el devenir humano, “arbitrariedad”, “vanidad” y “locura”. A medida que la humanidad progresa valiéndose incluso de las fuerzas antagónicas presentes en la especie se va transitando a un estado mayor de apaciguamiento de los conflictos

capacidad racional de los hablantes que acceden con posibilidades al debate público. Se ha sostenido, desde otro ámbito, que se torna necesaria la formulación de una “Ética Global”, que contribuya a la formulación de ciertos aspectos indispensables para asegurar una adecuada forma de vida de los individuos del planeta y que debiera ser alimentada por todas las tradiciones religiosas y de sabiduría de Oriente y Occidente. Se ha hablado también, que cabría poner énfasis en lo “que no queremos”, que aquello sería más simple de asumir que un gran discurso propositivo en torno a envites morales. Se trata de aferrarse a los “léxicos últimos” de nuestras posibilidades de enunciación. En todos estos casos, lo que asoma es la genuina preocupación por dar una respuesta apropiada desde el ámbito ético a los problemas que aquejan a la globalización, respuesta que por otro lado, la que sea, podría revelarse insuficiente ante las constantes complejidades económicas y políticas del tiempo presente.²⁶⁹

²⁶⁹ Lo anterior ha sido sostenido por Richard Rorty en *Contingencia Ironía y Solidaridad*, particularmente en el primer capítulo referido a *La Contingencia del Lenguaje*, Paidós, Barcelona, 1991, PP. 24-42.

3. Territorio

En su *Ensayo sobre el Origen de las Lenguas*, Jean-Jacques Rousseau afirma, al comienzo del texto, que *solo se sabe de donde es un hombre hasta que ha hablado*.²⁷⁰ Podríamos pensar que hoy en día aquello resulta prácticamente imposible, si asumimos precisamente el hecho de una especie de ausencia de demarcación territorial en medio de la fuerte trashumancia que se ha desarrollado con el proceso dado en llamar como Globalización. Es imposible ceñirse a lo indicado por Rousseau, toda vez que el acelerado cambio económico, comercial y político de esta época ha generado una serie de transformaciones que imposibilitan, una rápida adscripción a los “originales sentidos de pertenencia”. Al respecto y un tanto a contramarcha con lo recientemente señalado, el escritor ginebrino escribe en el ya mencionado texto:

“¿Qué hace que esa lengua sea la de su país y no la de otro? Para decirlo, es preciso remontarse a alguna razón concerniente a lo local, y que sea anterior a las costumbres mismas: por ser la primera institución social, la palabra sólo debe su forma a causas naturales”.²⁷¹

Desde las causas naturales a la conformación de las instituciones sociales, una lengua se asienta en la costumbre, describe una “localidad”, puede incluso diferenciarla dándole algo así como un rasgo peculiar que bien podría ser reclamado como “tradición”. Si pensamos en la historia de América Latina, por ejemplo, se ha producido, en el período previo a su denominación como tal, una suerte de expropiación de las lenguas originales fruto precisamente del fenómeno de la Conquista al que aludimos en capítulos anteriores. De ese modo se impuso una lengua dominante que abarcó al conjunto de las localidades conquistadas y colonizadas. Con excepción del Brasil y algunas zonas del Caribe, en la América Latina ha imperado la lengua española como sello de identificación. Es dable pensar que hoy en día, y pese a lo anterior, aquella lengua no corresponde siempre a su localidad o territorio, es decir, no cumpliría, no podría hacerlo, una función hegemónica. Las aceleradas migraciones y traslados, resultados de las situaciones económicas empujadas por el proceso global, han venido generando una especie de situación “babélica” en

²⁷⁰ J. J. Rousseau, *Ensayo sobre el Origen de las Lenguas*, consultamos una edición publicada en Internet pro Adolfo Castañón y que corresponde a la edición impresa del Fondo de Cultura Económica, México, D.F. 1994.

²⁷¹ J.J. Rousseau, Op. Cit.,

todas partes del mundo y, por cierto, también en Latinoamérica. Los territorios colonizados que han reclamado por décadas un proceso de descolonización, se encuentran desprovistos de “centro”, imperando en ellos una enorme gama de diferencias culturales y lingüísticas, de costumbres y hábitos, aunque dichas diferencias no despusen tanto en el ámbito económico y comercial. El proceso global habría conducido a los individuos a un incesante movimiento, a una constante migración y a un permanente desplazamiento territorial. Nuestra relación con el territorio muta desde la pertenencia al movimiento constante y, para ello, ya no es necesario desplazarse. Si la Modernidad inauguró la expansión geográfica y mercantil a través de largas aventuras de viajes y conquistas, hoy en día podemos permanecer en un mismo territorio sin hallar una clara referencia a que significa estar o pertenecer a un determinado territorio. Si para los aventureros modernos la distancia constituía un reto, para el individuo del mundo actual, aquello parece haber dejado de ser un problema. Han desaparecido las “fronteras naturales” que marcaban los mapas y cartografías y que hacían del territorio una unidad casi sagrada e inviolable.²⁷² Llamaremos a este nuevo estado de cosas “desterritorialización”. A partir de aquí, se nos impone la pregunta del modo de pensar a América Latina en medio de este constante proceso de disolución fronteriza remitida, por una parte a la geografía y, por otra, a los modos de vida. El problema no es menor, América Latina fue, primero, una geografía desconocida que, como ya hemos indicado, no fue descubierta sino más bien, inventada. Vino a suplir el “hambre de espacio” del hombre europeo y fue el “lugar” al que éste trasladó sus propios dramas. Encarnó también y, en consonancia con lo recién apuntado, una “utopía del espacio” y por ello la geografía americana fue leída en esa clave. Es la naturaleza del “Nuevo Mundo”, la que llevó al conquistador a querer salir de los viejos límites europeos, es allí donde comienza a esbozarse la primera utopía con la que ha sido leída la historia americana. La Utopía del espacio. Esta utopía, inspirada en la necesidad de ampliar las posibilidades entonces conocidas, traslada, desde las viejas coordenadas europeas, los dramas de ese mundo, como ya hemos señalado, a este “lugar nuevo” y por explorar. Es esta, sin duda, una utopía moderna. América fue entonces una Geografía y un Territorio.

El proceso emancipador del siglo XIX estructuró una división territorial a partir de la separación del dominio hispánico. Hubo aquí una primera desmembración, justificada por necesidades políticas y por el intento de afianzar diversos poderes locales anclados en supuestos sentidos de pertenencia. Al respecto podemos recordar lo que afirma Octavio Paz cuando señala:

²⁷² Z. Bauman, Op. Cit., P. 103.

“..La Independencia fue, al mismo tiempo, desmembración. El resultado fue el nacimiento de veinte naciones y pseudonaciones.”²⁷³

Esta nueva demarcación territorial, signada por innumerables conflictos geográficos entre las nuevas “naciones” o “pseudonaciones”, al decir de Paz, ha permanecido constante hasta nuestros días. Los procesos de integración regional, de orden político y económico han sido diversos y de diverso signo político e ideológico. No obstante, esta constatación remitida al inicio del transcurso emancipatorio, tales fronteras pueden hallarse puestas en entredicho en medio del actual proceso global. No han escapado ni pueden escapar al acelerado ámbito de desterritorialización y “disolución del centro”. Aún más, en el primer capítulo de este trabajo apuntamos el modo como luego de la instalación de las instituciones políticas de carácter nacional, se pretendió la formación de una “cultura nacional” y también una “cultura latinoamericana”. Tal empresa se encontraba atrapada por la tensión entre los proyectos “identitarios” y “modernizadores” a los que hicimos referencia a propósito de la obra de Eduardo Devés. Hoy día, sin embargo el intento de esta conformación cultural, local o continental, se encuentra amagada por el proceso global desterritorializador. Al este respecto, Frederic Jameson escribe lo siguiente:

*“.. Ningún grupo tiene una cultura solo por sí mismo: la cultura es el nimbo que percibe un grupo cuando entra en contacto con otro y lo observa. Es la objetivación de todo lo que es ajeno y extraño en el grupo de contacto”.*²⁷⁴

Comentando esa referencia, Sergio Rojas señala que la producción de una Identidad “propia” es un proceso en el que se torna ineludible también la relación con la unidad del otro. Este dispositivo que bien puede calificarse de moderno, opera de modo inevitable una fuerte carga de violencia.²⁷⁵ Hoy día aquello parece aún más evidente pero con un nuevo ingrediente, la puesta en entredicho del Estado-Nación, proceso que ha resultado del nuevo escenario global

²⁷³ O. Paz, *América En Plural y Singular*, en Obras Completas, Volumen 9, *Ideas y Costumbres I. La Letra y el Cetro*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F. 1995, P. 140.

²⁷⁴ En, S. Rojas, *El Otro como Acontecimiento*, en *Pensar el Acontecimiento. Variaciones sobre la Emergencia*, Facultad de Artes, Universidad de Chile, Santiago, P. 251.

²⁷⁵ S. Rojas, *Op. Cit*, P. 252.

4. Estado-Nación

La formación del Estado Nacional, fue una de las tareas centrales del proceso de emancipación política desarrollado a partir del siglo XIX en América Latina. Las condiciones de instalación del mismo estuvieron fuertemente marcadas por el modo como se desarrolló el proceso de la emancipación. El modelo a seguir, obedecía a las formaciones del Estado Nacional de Europa y su forma política más frecuente era la democracia tal y como se entendía a partir de la Revolución Francesa. Sin embargo, esta formación estatal se encontró con una serie de condiciones específicas, una de ellas la de la “coyuntura” que condujo al proceso independentista, lo que hizo que el Estado latinoamericano fuera una “creación particular”. La preponderancia de instituciones religiosas que se instalaron desde la Conquista, dio a la organización política una singular forma de configuración. Tal dominación se expresó en la fuerte influencia de dichas instituciones religiosas en las cuestiones políticas y su particular incidencia en la fundación de organismos de educación y, en general, una fuerte presencia en la vida cultural. Este antecedente hace “aparecer” a la formación de la Nación casi como un “artificio”. Para ahondar en una formulación de esta naturaleza pensemos en la construcción del Estado-Nación en Chile lo cual, por cierto, no difiere mucho de como este proceso se dio en otras partes de América Latina.

Abordando el problema de la formación de la Nación, el historiador chileno Mario Góngora, señala claramente que la cuestión del Estado-Nación en Chile puede verse desde el punto de vista de una creación singular cuando afirma que *la nacionalidad chilena ha sido formada por un Estado que ha antecedido a ella.*²⁷⁶ Esta aseveración instala el supuesto de un “comienzo absoluto” producido a partir de 1810.²⁷⁷ Tal precedencia amarra la existencia de la “sociedad civil” a ese Estado existente con antelación y no se diferenciaba mayormente de él. A partir de ello, un Estado-matriz debió crear la Nación de la nada.²⁷⁸ García de la Huerta, sugiere a partir del precedente análisis, que la noción de Estado se encontraría más bien vinculada a la de patria. Es más, el filósofo chileno afirma que la historiografía chilena se ha centrado más en el concepto de “patria” que en el de “democracia” a la hora de pensar las figuras del Estado y la Nación. Esto explicaría que las rupturas institucionales, particularmente los frecuentes golpes de Estado

²⁷⁶ M. Góngora, *Ensayo Histórico Sobre La Noción De Estado En Chile En Los Siglos XIX y XX*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1986, P. 37.

²⁷⁷ M. García de la Huerta, *Reflexiones Americanas. Ensayos de Intra-Historia*, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 1999, P. 215.

²⁷⁸ *Ibíd.*

producidos a lo largo de la historia de América Latina, habrían sido asimilados con cierta “indulgencia” en tanto no habrían atentado contra la unidad de una idea política primigenia y anterior, a saber, la de la patria.

¿Cuáles son las implicancias de una afirmación como la de Góngora? En un acercamiento inicial, Marcos García de la Huerta compara la afirmación de Góngora, “el Estado creó la Nación” con lo indicado por Octavio Paz, quien señala, *tuvimos un Estado y una Iglesia antes de ser una Nación*.²⁷⁹ A primera vista puede hallarse una analogía entre ambos postulados, en este caso, una lectura histórica compartida. Sin embargo, observa García de la Huerta, hay aquí una diferencia que conviene marcar. Octavio Paz constata una precedencia temporal, y de hecho referida tanto al Estado como a la Iglesia, que proviene del mundo colonial. Ya existía un Estado y una Iglesia que habría creado una “nación” sobre la luna.²⁸⁰ El mismo Octavio Paz agrega que, *las naciones latinoamericanas fueron creadas después de la Independencia y no antes*.²⁸¹ En lo referente a lo afirmado por Mario Góngora no hay ese antecedente primigenio, hay algo así como un “hágase” a partir de las nuevas situaciones políticas. Sin embargo, la analogía pervive en relación con el concepto de “Nación”, es decir, con lo creado. Se trata de la “Nación Moderna” que trasladada a América, aparece como “comienzo absoluto”.

Es dable pensar, por otro lado, que las características propias de la coyuntura en que se desarrolló la Independencia tanto en Chile como en otros países de América Latina, que lleva a leer la creación de la nación como “desde la nada”, no implica la ausencia de una toma de conciencia respecto de los problemas del presente entre las cuales, las necesidades políticas se tornan urgentes. Lo anterior implica también, una suerte de conciencia histórica respecto del período que se vive y la necesidad de responder de modo apropiado a la nueva situación. En ese sentido, una cuestión de relevancia como la formación de la República y la instalación de las instituciones estatales, constituye la forja de un proceso en donde se reclama, aún más, una fuerte autoconciencia. La emancipación tiene como motivo central la libertad, la forma de aseguramiento de esta es precisamente la República y su cauce de aseguramiento son las instituciones del Estado Republicano. La República, se entiende como el régimen que ha de preservar en el tiempo la

²⁷⁹ M. García de la Huerta, *Memorias de Estado y Nación. Política y Globalización*, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2010, P. 43.

²⁸⁰ *Ibíd.*

²⁸¹ O. Paz, *América en Plural y en Singular*, Op. Cit., P. 151.

libertad conquistada.²⁸² Esto implica, siguiendo el análisis de García de la Huerta, algo así como la libertad de la patria. Se trata, entonces, de una tarea de largo aliento que impone la obligación de la formación de ciudadanos como quienes han de ejercer el deber cívico de la pertenencia a ese cuerpo político. Para ello es fundamental la mantención de un gobierno libre y que ejerza la virtud pública.²⁸³ El derrotero de esta formación ha sido largo y es conveniente pensar hoy en día la situación de pervivencia del Estado, del Estado democrático en el actual contexto de desterritorialización antes descrito.

²⁸² V. Castillo, *La Creación de la República. La filosofía pública en Chile 1810-1830*, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2009, P. 19.

²⁸³ *Op. Cit.*, P. 31.

4.1 Estado, República y Constitucionalismo en Chile

Hablamos del Estado democrático y su desarrollo en Chile en términos generales, ya que éste ha sufrido permanentes interrupciones por la vía preferente de asonadas militares que han reclamado la “ilegitimidad” de acciones de determinados gobiernos en circunstancias específicas. Otro factor relevante en la organización de las repúblicas hispanoamericanas, ha estado dado por la importancia del orden constitucional. Si miramos el caso chileno, encontramos una clara secuencia del modo como se ha enmarcado el dominio constitucional en la República y por ende, como soporte del Estado. Puede organizarse esta secuencia a partir de una serie de momentos que obedecen a circunstancias históricas determinadas.²⁸⁴ Se habla en Chile de una Primera República concebida como “la República Independiente”, cuya duración se habría extendido desde 1810 a 1833. El proyecto constitucional de dicha República se inicia con el acta del cabildo abierto del 18 de septiembre de 1810. Se trata de un acto en el que si bien no se proclama la Independencia, se revisa la relación con España, es decir, el dominio colonial y la necesidad de cambiar los modos de dicha relación. A partir de este hecho se va configurando un lento proceso en el que va quedando en evidencia la necesidad de construir la autonomía y la ciudadanía republicana en Chile. Influencia central en este proceso tiene la propia situación española a partir de 1808 y que influye fuertemente en los criollos.²⁸⁵

Es de igual modo relevante la discusión respecto de la manera de creación de un nuevo estado de cosas, a partir de conceptos como los de “deber”, “ciudadanía”, “patriotismo”. Relevante papel en este período ocupa Juan Egaña lo mismo que José Joaquín de Mora, tal y como muestra Vasco Castillo en obra de su autoría y a la que ya hemos hecho mención en este texto. En fin, es la constitución de 1823 y luego la de 1828 las que dieron marco a este primer intento fundador de un orden constitucional para el Estado naciente, dejando claro que se trata de una normativa necesaria para fijar los límites de la organización política. Es evidente que la generación de ambos cuerpos normativos obedecen a tentativas centralizadas y que mezclan, sobre todo en la Constitución de

²⁸⁴ Esta secuencia la tomamos del trabajo de Renato Cristi y Pablo Ruiz-Tagle, *La República en Chile. Teoría y Práctica del Constitucionalismo Republicano*, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2007. La sección que comentamos se encuentra en el capítulo 4 de la segunda parte y corresponde a Pablo Ruiz-Tagle, PP. 82 y SS.

²⁸⁵ Op.Cit., 85.

1823, ideas ilustradas, por una parte y, conservadoras, por otra. Aquello, sostiene Ruiz Tagle, habría impedido consolidar un gobierno verdaderamente republicano en Chile.²⁸⁶

Un segundo momento en esta construcción de un orden constitucional, se realiza bajo la forma del autoritarismo que encarna un personaje como Diego Portales; se trata de un período que va desde 1833 a 1871 y que tiene en la Constitución de 1833 su máxima expresión normativa. Es relevante en esta formulación la figura de Diego Portales. En esta Constitución, de un régimen republicano *en la forma y autoritario en la práctica*.²⁸⁷ Ello hace que se instale la pregunta por la cuestión de la República misma. Al respecto Marcos García de la Huerta señala que el Estado Portaliano pretende suplir la ausencia de “virtud cívica” por la vía del autoritarismo. Hay aquí un *factum* que remedia la ausencia de auténticos precursores; en este punto, García de la Huerta recuerda las tesis de Alberto Edwards en *La Fronda Aristocrática*.²⁸⁸ Otro personaje importante en la formulación de este período y en la fundación política e institucional es Andrés Bello, a quien ya hicimos referencia. En resumidas cuentas esta “Segunda República” es eminentemente autoritaria, con voto censitario y con evidente ausencia de participación.

Un tercer momento en este derrotero constitucional lo constituye la República Liberal, cuyo período va desde 1871 a 1924. Ocupa aquí un lugar de relevancia la función legislativa, se refuerza la división de poderes y el presidencialismo fuerte que entra en tensión con las prerrogativas del Parlamento.²⁸⁹ Se produce un distanciamiento del legado colonial y un acercamiento a los postulados de una filosofía liberal con imperio de lo laico. Esto traerá consecuencias importantes en el plano educativo lo que acarreará conflictos con el poder del clero, sobre todo respecto de su influencia en la fundación y mantención de instituciones de educación. Será este el momento de la irrupción de la filosofía positivista que tendrá singular influencia en la “lucha por la cultura” (Valentín Letelier) y en una secuencia de promulgación de leyes en donde católicos y laicos disputarán la hegemonía en el marco de las libertades públicas.²⁹⁰ Hay que agregar que el período reseñado vivió una cruenta guerra civil que muchos han pretendido explicar como el resultado de las disputas entre el parlamento y la defensa de sus prerrogativas, en oposición al presidencialismo

²⁸⁶ Op. Cit., P. 87.

²⁸⁷ R. Cristi. Ruiz-Tagle, Op. Cit., P. 95.

²⁸⁸ M. García de la Huerta, Op. Cit., P. 57.

²⁸⁹ R. Cristi. Ruiz-Tagle, Op. Cit., 106

²⁹⁰ En nuestra tesis de pregrado realizada en el año 1996 abordamos la figura de Valentín Letelier bajo la forma de la articulación entre Filosofía, Educación y Política, en el marco de la influencia del positivismo en las discusiones ideológicas finiseculares. El texto de nuestra autoría fue presentado para la obtención del Grado Académico de Licenciado en Filosofía en la Escuela de Filosofía de la Universidad ARCIS, 1996.

imperante. Sin embargo, en su última etapa, la “Tercera República” se vio acosada por un fuerte fenómeno de orden social y que puede entenderse dentro de lo que, recordando una vez más a Eduardo Devés, puede ser parte de la oleada modernizadora. La emergencia de la “cuestión social” marcada por la fuerte migración del campo a la ciudad, generó una serie de problemas que reclamaron la necesidad de directrices políticas frente a un nuevo cuadro. Recordando a Habermas podemos decir que en ese momento, finales del siglo XIX, comienza ya el siglo XX con este cambio de situación.²⁹¹ Es dable pensar que este conjunto de fenómenos empujarán la formación de la Cuarta República, definida por Pablo Ruiz-Tagle como “La República Democrática”. Un período que abarca desde 1932 hasta el golpe de Estado de 1973, una etapa iniciada y marcada por un continuo de asonadas militares en donde un personaje como Carlos Ibáñez del Campo, ocupa un lugar central. Este largo período en que se abre espacio a cauces de participación masiva en el ámbito electoral y social, será el período del choque de proyectos ideológicos en consonancia con un fenómeno patente en toda la América Latina. Punto angular de ese proceso es la Constitución de 1925, cuyas finalidades son recordadas por Ruiz-Tagle a propósito de una cita de Sergio Carrasco:

1. Cambiar el sistema de gobierno seudo parlamentario, estableciendo un régimen presidencial
2. Definir la órbita de acción de los poderes del Estado
3. Eliminar los excesos de seudo parlamentarismo
4. Establecer la libertad de cultos
5. Poner la Constitución en consonancia con los derechos sociales²⁹²

²⁹¹ La tesis de Habermas se encuentra recogida en un texto conocido como *Nuestro Breve Siglo*. El concepto que articula su formulación inicial es designado como “continuidades poderosas”. Sostiene el filósofo alemán que a principios del siglo XX y como natural continuidad del siglo anterior se desarrolló un explosivo crecimiento de la población que fue primero descrito por la novela y luego por la teoría de la “psicología de las masas” de Le Bon. Esto produjo una concentración masiva de individuos en las grandes ciudades, en las fábricas y en la periferia de las ciudades. Todo aquello generó un continuo de demandas y conflictos sociales que se instaló como reclamo frente a las estructuras políticas establecidas. El texto que comentamos ha sido traducido por José María Pérez Gay y se encuentra en Internet en <http://www.nexos.com.mx/saladelectura/Habermas.c.html>

²⁹² R. Cristi. Ruiz-Tagle, Op. Cit. P. 117.

Como ya indicamos, este proceso se verá interrumpido por el golpe de Estado de 1973 y la imposición de la Constitución de 1980, bajo cuya matriz se diseñó el proceso de transición a la democracia a partir de 1990, período que Ruiz-Tagle define como el de República Neoliberal.

La Constitución de 1980 ha sufrido ligeras modificaciones; primero en 1989 y luego en 2005. Pese a ello, su espíritu ha permanecido intacto y hoy día arroja la pregunta por la necesidad de su superación dado que se pone en duda, y con razón, su legitimidad. Es en este período que de manera tímida ha emergido el reclamo de una “Asamblea Constituyente”. Este reclamo aparece en sintonía con un proceso que se ha dado en otros países latinoamericanos. ¿Qué principio de realidad puede tener la formulación de una Asamblea Constituyente en un contexto de tanto desapego y distancia respecto de las cuestiones políticas formales? Nos parece que esta cuestión es central de indagar, toda vez que nos parece que el proceso de instalación de asambleas constituyentes en algunos países de América Latina, ha obedecido a procesos fuertemente marcados por lo que en el último acápite de este trabajo examinaremos bajo la forma del concepto de “Democracia Imaginaria”.

4.2 El Estado como *Ogro Filantrópico* en Octavio Paz

Asistimos hoy a tiempos en que la interrogante por la pervivencia del Estado-Nación se torna una pregunta verosímil. A ello, se agrega la interrogante por lo que sobrevendrá al Estado-Nación y si acaso esto ya no se expresa en los órganos multinacionales que dictan las políticas financieras locales. El contexto de dicha cuestión, más asociada al fenómeno que hemos descrito como “desterritorialización”, instala problemas diferentes a las formulaciones que desde la historia de la Modernidad soñaron con la abolición del Estado, entendiendo esto como un inevitable proceso evolutivo o revolucionario. Octavio Paz da inicio a su reflexión sobre el Estado mexicano, recordando que ya los liberales modernos y los marxistas, también modernos, creían fundadamente en la desaparición del Estado. Para los primeros en beneficio de la sociedad civil, para los segundos para la abolición de las clases. En uno y otro caso, se trataría de un hecho de raigambre económica.²⁹³ Interesante cuestión si se piensa en el modo de “creación del Estado” al que aludimos hace un momento y que de alguna manera, pensando en la matriz liberal de la desaparición del Estado, aludía al involucramiento de éste con la sociedad civil. O, sea, el Estado se crea para la sociedad civil y es superado para beneficio de ella.

Sin embargo, las premisas con las que Paz abre su reflexión, desaparición del Estado desde el liberalismo o desde el marxismo, zozobran rápidamente. El escritor mexicano da cuenta de que en el siglo XX, el Estado se reveló como una poderosa fuerza que opera al modo de una máquina perfectamente aceitada. Constata Paz, que a diferencia del mundo europeo, en donde existe una amplia reflexión sobre el Estado, en América Latina el interés por el Estado habría tenido un desarrollo menor. Los problemas políticos en América Latina, sigue el ensayista mexicano, serían cuestiones como las de la “dependencia” y el “subdesarrollo”, las que a fin de cuentas “rebotan” en las instituciones estatales y sus políticas.²⁹⁴ Pese a ello, prosigue Paz, es importante estudiar el Estado latinoamericano y al adentrarse en ello puede constatarse que se trata de una figura muy peculiar.²⁹⁵ Se trata de una institución que, por una parte, es heredera del régimen patrimonial español y, por otra, ha sido la “palanca” de la “modernización”. El Estado latinoamericano

²⁹³ O. Paz, *El Ogro Filantrópico*, en *Obras Completas*, Volumen 8, Historia y Política de México, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1994, p. 336.

²⁹⁴ Recordemos que el trabajo de Eduardo Devés al que hemos realizado sucesiva referencia a lo largo de este texto, asume precisamente que las preocupaciones sobre el desarrollo económico en América Latina ocupan un lugar principal, de allí la importancia que este confiere a un organismo como la CEPAL.

²⁹⁵ O. Paz, *Op. Cit.*, P. 337.

consiste entonces en una entidad de realidad ambigua y a la vez fascinante.²⁹⁶ Paz se adentra en una descripción que él mismo reconoce como “esquemática” y que arranca de la formación estatal que surgió luego de la Revolución Mexicana. Un primer dato que consigna, es que allí emerge un Estado que dio lugar a una forma de capitalismo heredada del período anterior a la Revolución. Lugar central en la maduración de esta estructura, posterior a la Revolución “lo ocupa el PRI; curioso armado de la historia institucional mexicana”.²⁹⁷ La historia de México y de su Estado no se entiende sin este partido y gran parte de la actividad intelectual, pero sobre todo política de Octavio Paz, tampoco. Esto no quiere decir que Paz haya sido un fervoroso del régimen del PRI, pero navegó dentro de sus complejidades representando cargos diplomáticos al servicio del Estado mexicano por varias décadas.²⁹⁸ En su lectura sobre el Estado mexicano que surge a partir de la Revolución, Paz constata que, en su función de “partido único”, el PRI tuvo a su lado a las organizaciones campesinas y sindicales, lo mismo abrió espacio a una importante burocracia estatal. Esto, por cierto, contó también con el concurso de parte importante de la intelectualidad mexicana. El proceso de desarrollo económico cuya “palanca modernizadora”, como ya señalamos, ha sido el Estado, cumplió esa función en la medida en que se constataba la ausencia de una fuerte burguesía nacional. En este proceso el Estado mexicano no actuó, según Paz, de manera totalitaria, más bien “compartió el poder con empresarios y sindicatos”.²⁹⁹ Tal circunstancia lo lleva a establecer un fuerte matiz diferenciador con lo que para Paz es la encarnación por excelencia del Estado totalitario del siglo XX, a saber, la Unión Soviética. En dicho sistema “el partido sería el verdadero Estado”, en cambio en México, “el Estado es el elemento substancial y el partido su brazo y su instrumento”. De aquí concluye que, “aunque México no es realmente una democracia, tampoco es una ideocracia totalitaria.”³⁰⁰ Otro rasgo central del Estado mexicano, el que puede ocupar el lugar de una paradoja, es que si bien éste ha sido el agente central del proceso de modernización, no ha logrado, sin embargo, modernizarse a sí mismo. Esto no sería sino un resabio del patrimonialismo anterior al Estado que resultó de la

²⁹⁶ *Ibíd.*

²⁹⁷ Se trata de un partido absolutamente dominante en México su antecedente data de 1929, el PNR, el PMR de 1938 y el PRI de 1946. Gobernó sin contrapeso hasta el año 200 y recientemente ha vuelto al gobierno luego de un breve paréntesis al ganar las elecciones presidenciales con el candidato Enrique Peña Nieto en 2012.

²⁹⁸ Un buen relato del derrotero ideológico de Paz al amparo de la institucionalidad mexicana lo encontramos en el Capítulo, El Poeta y la Revolución del libro *Redentores Ideas y Poder en América Latina*, de Enrique Krauze, Debate, Argentina, 2011, PP. 135-295.

²⁹⁹ O. Paz, *Op. Cit.*, P. 342.

³⁰⁰ *Ibíd.*

Revolución y promovió la modernización.³⁰¹ Esto obedece a una peculiar naturaleza del Estado mexicano que, según Paz, contiene tres órdenes o formaciones distintas. En primer lugar, la burocracia gubernamental, que sería semejante a las burocracias administrativas y técnicas de los Estados del mundo occidental. En segundo lugar, y bajo la forma de una herencia de la sociedad cortesana, la pléyade e “favoritos”, “lacayos”, “amigos”, “familiares”. Y en tercer lugar, la burocracia política que obedece a intereses faccionales, a “profesionales de la política”, “intermediarios” que han usado dicha pertenencia como canal de “movilidad social”.³⁰² Este último componente es sin duda el más interesante, ya que revela aspectos asociados a la política y han sido motivo de grandes elucubraciones y fantasías, no por ello lejanas respecto de lo que efectivamente acontece.³⁰³ Estas tres formaciones que cohabitan en el PRI, y por ende en el Estado mexicano, lo ubican a éste a medio camino entre el “partido político tradicional y las burocracias que militan bajo una ortodoxia y que operan como milicias de Dios o de la historia.”³⁰⁴

Por aquellos días en que se publicó por primera vez este texto, se hacía alusión en la discusión respecto del Estado en México a la necesidad de una “reforma política”. Se expresaba dicha figura reformista en el tibio intento por introducir, por parte del Estado, una pequeña cuota de pluralismo. Octavio Paz lee este empeño reformista en consonancia con la propia historia del PRI. El partido había nacido par asegurar la continuidad de la Revolución y controlar los afanes de poder de los jefes militares que sobrevivieron a la serie de guerras posteriores al derrocamiento de Porfirio Díaz.³⁰⁵ Se trataba de un régimen que se presentaba bajo una legitimidad de “democracia de partidos”, pero manejada de manera firme por un caudillo. Tal legitimidad, sigue Paz, se habría mantenido por décadas hasta la matanza de Tlatelolco en 1968.³⁰⁶ A partir de esos trágicos hechos los gobiernos mexicanos han buscado, sigue Paz, una nueva legitimidad. La tesis de Paz es que si aquella reforma prospera, México habrá arribado por fin a una verdadera democracia moderna y

³⁰¹ *Ibíd.*

³⁰² O. Paz, *Op. Cit.*, P. 344.

³⁰³ Una obra notable que da cuenta de lo convulso y contaminado de este tipo de relaciones precisamente en le México del siglo XX la encontramos en la novela de Carlos Fuentes, *La Silla del águila*, texto publicado en 2002 en México por la Editorial Alfaguara. Bajo el formato complejo de un entrecruce de cartas entre los distintos actores del poder mexicano se deja ver un océano de intrigas, favores, relaciones sexuales, en fin, lo que muchas veces da condimento al poder.

³⁰⁴ O. Paz, *Op. Cit.*, P. 344.

³⁰⁵ O. Paz, *Op. Cit.*, P. 345.

³⁰⁶ Apareció un fuerte movimiento estudiantil que, en consonancia con un movimiento semejante en otras ciudades del mundo reclamaba cambios sociales y, en el caso de México, cuestionaba el sistema político. Para efectos de ilustrar este punto nos remitimos a un texto del propio Paz, *A Cinco años de Tlatelolco*, texto publicado como prólogo al libro de Elena Poniatowska, *La Noche de Tlatelolco*. O. Paz, *Obras Completas*, Volumen 8, PP. 327-335.

habría cumplido un anhelo surgido en la Independencia y que se habría malogrado de manera constante, como ya hemos señalado, bajo la forma del “enmascaramiento”. La historia mexicana posterior, ha mostrado un conjunto de complejidades que no es del caso detallar aquí, lo cierto es que en el año 2000 se produjo, luego de décadas, un cambio de partido de gobierno. Doce años después el viejo PRI ha vuelto al poder. Lo cierto es que el Estado mexicano no ha variado sustantivamente ni antes ni ahora. Ha debido, sin embargo, y ya en la época final del PRI, particularmente en el gobierno de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994), ceder paso a una decidida cesión de algunas de sus grandes Compañías productivas y de servicios públicos en aras del proceso privatizador de la economía. Pero la descripción de sus actores y sus ámbitos burocráticos no ha cambiado mayormente desde la desde la publicación del texto de Paz.

4.3 Populismo en América Latina

Desde fines del siglo XX se viene sosteniendo, particularmente por grupos específicos y por cierta prensa, que en América Latina habría emergido una “oleada populista”. Aquello se justificaría al constatar la instalación de gobiernos de un sello político alejado de los partidos tradicionales y muchas veces en oposición a dichos partidos, algunos de los cuales se encontrarían en proceso de extinción. Esta forma política se ha apreciado con fuerza en países como Venezuela, Argentina, Bolivia y Ecuador, por cierto que cada uno con sus particulares matices y peculiaridades. Algunos de estos gobiernos han señalado la necesidad de reformar la Constitución imperantes en sus países, cartas que obedecerían al “viejo orden político”, para lo cual han establecido los mecanismos de instalación de Asambleas Constituyentes”³⁰⁷ Al examinar esto, surge la pregunta respecto de las posibilidades de aproximarse a un concepto como el de “populismo”, y si acaso este concepto sería el más apropiado para definir estos recientes fenómenos políticos.

Es dable pensar que si hay un concepto complejo de definir en el ámbito de la teoría política es, precisamente, el concepto de populismo. No parece fácil poder circunscribir su significado, teniendo en cuenta un adecuado empleo del lenguaje, tampoco el camino se torna claro si la descripción se realiza desde un ámbito histórico. Para efectos de esta breve digresión vamos a intentar aproximarnos al concepto, tomando aspectos de la reflexión sobre el tema que desarrolla Ernesto Laclau en su libro *La Razón Populista*, publicado en el año 2005.

Laclau, sostiene que frente al concepto de populismo nos hallamos ante una cuestión en la que antes que las definiciones, pensando, por ejemplo, en la literatura sobre populismo, se instalan más bien “descripciones” y “rasgos relevantes” asociados a tal concepto.³⁰⁸ En mucha de la bibliografía sobre este tema y a la que Laclau refiere, se hace presente el dato respecto de que lo que se examina como concepto de populismo, constituye más bien una tipología que da cuenta de una suerte de *dispersión lingüística* en torno a este concepto.³⁰⁹ Aquello no es suficiente, sigue Laclau, apelando a que, a pesar de la *dispersión lingüística* que rodea al concepto, es necesario un enfoque que permita indagar sobre el término, ya sea pensando, por ejemplo, en los *parecidos de familia* del término o en un enfoque alternativo. Lo que subyace a la necesidad de este enfoque en la obra

³⁰⁷ Esta discusión ha emergido con fuerza en el último tiempo y como ya hemos mencionado también se ha hecho presente en Chile a raíz de las condiciones claramente ilegítimas de aprobación de la Constitución de 1980.

³⁰⁸ E. Laclau, *La Razón Populista*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007, P. 15.

³⁰⁹ E. Laclau, Op. Cit P. 19.

de Laclau es el dato, no menor, de que el concepto de populismo ha sido descrito y ubicado en la propia literatura sobre el tema bajo el ámbito de la “vaguedad”. Esta cualidad haría del populismo algo indefinible y un concepto en el que cualquier cosa podría ser pertinente. Para efectos de ir más allá de esta especie de “pie forzado”, Laclau se dirige a la búsqueda de un enfoque alternativo sobre el tema. Para ello toma en cuenta dos cuestiones básicas que conviene ahora apuntar. En primer lugar, es necesario preguntarse si acaso la probable imposibilidad de definir este concepto se deba al hecho de haberlo descrito de un modo que lo ha tornado completamente ajeno a las formas de la racionalidad inherentes a la lógica política. Es posible que esto haya ocurrido y ha sido precisamente la cuestión de la “vaguedad” del término la que más ha contribuido a ello.³¹⁰ Dejando de lado la ubicación del populismo, como una forma de *irracionalidad política*, Laclau apunta a la necesidad de reemplazar la pregunta por el populismo, indagando más bien respecto de las realidades sociales y políticas a las que refiere el concepto de populismo.³¹¹ Sin embargo, en este empeño, todavía se permanece dentro de un vínculo entre la pregunta por el concepto y su explicación, por ello Laclau adscribe a otro tipo de interrogante, a saber, *¿de qué realidad o situación social es expresión el populismo?*³¹² En todas estas preguntas advierte Laclau, el populismo queda desarraigado de aquello que se pretendía explicar emergiendo como una suerte de manifestación sujeta a descripción o interpretación. De allí que surjan como cuestiones asociadas al concepto, aspectos como los “intereses de clase”, por ejemplo, y en general los “contenidos sociales” que se asocian al concepto. Es decir, se inscriben determinadas cuestiones a un concepto pero no se puede explicar la razón de aquello.³¹³ Ante esta trama, Laclau afirma que las variantes pueden, por una parte, remitir el concepto de populismo a alguna de sus expresiones históricas, o bien buscar una definición que, por otra parte, será siempre incompleta. Para poder superar está aparentemente inevitable dualidad de opciones, Laclau propone volver a un concepto como el de “vaguedad”, acercándose a su sentido literal evitando los prejuicios que circulan en torno a dicha definición.³¹⁴ No se trata, entonces, de contraponer un concepto como el de “vaguedad” a los órdenes de la lógica política, se trata más bien de interrogar por el modo como se

³¹⁰ E. Laclau, Op. Cit., P. 31.

³¹¹ *Ibid.*

³¹² *Ibid.*

³¹³ En este punto Laclau realiza una analogía respecto de la teoría del valor en la economía política clásica. Haciendo referencia a Marx, recuerda que la economía política clásica pudo demostrar que el trabajo es la sustancia del valor, pero no pudo explicar por qué esta sustancia se expresa bajo la forma de un intercambio de equivalentes. P.32.

³¹⁴ E. Laclau, Op. Cit., P. 32.

ha asociado tal concepto al empeño por la definición del populismo. En tal sentido, cobra relevancia una pregunta referida a la relación entre las circunstancias sociales y el modo como estas determinan el discurso político. Es decir, es posible que la asociación del populismo con la vaguedad, tenga que ver entonces con la vaguedad presente en la indeterminación de ciertas realidades sociales. De allí aparecería un modo clave en la propia aparición del populismo, el hecho de “ser vago” en ciertas situaciones, lo cual permitiría con posterioridad construir *significados políticos relevantes*³¹⁵ El segundo aspecto de la interrogación tendría que ver con indagar respecto de si acaso podría entenderse el populismo como una especie de momento de “transición” entre posturas políticas “inmaduras” que han de dar paso a otras ya “maduras”.³¹⁶ A estas preguntas sigue la instalación de un supuesto recordado por Laclau, que dice que el populismo “simplifica el espacio político” en base a cuestiones o posturas dicotómicas. Se trataría, en todo caso, de polos altamente imprecisos, por ejemplo, las masas trabajadoras contra los explotadores, el pueblo contra la oligarquía etc.³¹⁷ En estas dicotomías es apreciable precisamente un elemento de simplificación, y Laclau se pregunta si no será acaso esa simplificación las que otorguen las condiciones para la acción política.³¹⁸ Parece evidente que sólo idealmente podrían desaparecer las diferencias, antagonismos y rupturas, en los hechos estos son partes de la política desde sus expresiones más primarias. En todo este intento por aproximarse al concepto de populismo, Laclau deja ver que se trata de rescatarlo de la tradicional oposición entre las lógicas políticas maduras y que devendrían en institucionales, y el populismo que bajo las formas de “vaguedad”, “inmadurez” o “transición” lo relegan a un ámbito más bien secundario y necesario de ser superado. Lo que ocurre, más bien, es que la “vaguedad” y la “indeterminación” no constituirían aspectos defectuosos de un discurso referido a la realidad social, sino que más bien se hallan ya inscritas dentro de la propia realidad social.³¹⁹ De este modo se impone la pertinencia de un enfoque alternativo respecto del concepto de populismo. Para ello, Laclau refiere al concepto de pueblo atendiendo a las condiciones de su construcción. Al respecto, el pensador argentino indica tres variables que contribuyen a la emergencia de este concepto. En primer lugar, la

³¹⁵ E. Laclau, Op. Cit., P. 32.

³¹⁶ Op. Cit., P. 34.

³¹⁷ En este campo dicotómico Laclau recuerda como en 1945 Perón planteó la disyuntiva entre él y Braden a la sazón embajador de Estado Unidos en Buenos Aires. Dicotomía que puede leerse como la oposición entre una postura nacionalista contra la postura de una potencia extranjera, P. 33.

³¹⁸ Op. Cit., P. 33.

³¹⁹ Op. Cit., P. 91.

aparición de relaciones equivalenciales respecto de una serie de demandas que se presentan frente al poder establecido. En segundo lugar, el traslado de las “fronteras internas” entre el grupo emergente y el poder establecido. Por último, la persistencia de una fuerte heterogeneidad que se establece por encima de las oposiciones dialécticas.³²⁰ Tras ello subyacen dos categorías, la de “significante vacío”, presente en la primera de las variables que concurren a la formación del concepto de “pueblo” y la categoría de “significante flotante”, presente en la segunda variable.

El despliegue de estas variables opera en oposición a las formas institucionalizadas y tienden a producir una tensión con las mismas. En la medida que la lógica equivalencial de las demandas se radicaliza, surge con mayor fuerza lo que el autor describiría como populismo. Por el contrario, en la medida en que la sociedad se halla fuertemente institucionalizada las demandas equivalenciales perderían fuerza y la retórica populista, estaría más bien cerca de la demagogia.³²¹ Al mirar luego la emergencia del fenómeno que se ha designado como populista en América Latina, Laclau observa que se trató, en el período que va de 1910 a 1950, de un “populismo de Estado”³²². Las características de dicho movimiento tenían que ver con el empeño por reforzar el papel del Estado en oposición al dominio de las oligarquías terratenientes. Esto se dio, prosigue Laclau, en dos etapas. En un primer momento, no se produjo una mayor distancia entre la aparición de “demandas democráticas” y el régimen liberal constituido como modelo imperante. En una segunda etapa, y como resultado del desarrollo económico en América Latina, se produce una rápida urbanización y la expansión de las clases medias y bajas. A partir de aquí se fueron acumulando una serie de demandas insatisfechas que concurren progresivamente tornando antagónicas a las demandas democráticas con el régimen liberal imperante.³²³ Irrumpió entonces un componente reformista democrático que avanzó hacia la radicalización, producto de la gran depresión económica de la década del 20. Fue a partir de ese hecho histórico que los populismos latinoamericanos se volvieron más radicales. A este proceso contribuyó, en buena medida, el hecho de que las clases políticas tradicionales se mostraron incapaces de absorber y dar cuenta de las demandas democráticas.³²⁴ Esta situación condujo, en palabras de Laclau, a un abismo entre democracia y liberalismo, lo cual facilitó la emergencia del populismo en América Latina, particularmente en

³²⁰ E. Laclau, Op. Cit., P. 197.

³²¹ Op. Cit., P. 238.

³²² *Ibíd.*

³²³ Op. Cit., P. 239.

³²⁴ Op. Cit., P. 240.

Brasil con Getulio Vargas y en la Argentina con Perón.³²⁵ Afloró la idea de la constitución del “pueblo” a través de las movilizaciones ligadas a regímenes fuertemente estatistas, se da espacio a la figura del Estado-Nacional que se opone al tradicional régimen oligárquico, esta sería la nota distintiva del gobierno populista en América Latina.

La historia teje sus movimientos con singular velocidad, y a veces, dando forma a rupturas y reapariciones de modelos en apariencia superados pero no desaparecidos. Luego del período dictatorial en América Latina, se produjo una nueva formulación de regímenes democráticos a partir de la década de los 90 del siglo pasado. Este proceso volvió a hacer aparecer en escena el régimen liberal, pero sobre todo, produjo una revalorización de la democracia. Parecía que superado el proceso de excepción, la democracia se asentaba en América Latina. Sin embargo, y como señalamos al inicio de este acápite, a inicios del presente siglo han reaparecido en algunos países de América Latina proyectos políticos que se han dado en llamar populistas. Se produce una nueva confrontación con las oligarquías nacionales y una fuerte toma de distancia de los Estados Unidos que vuelve a aparecer como el “enemigo imperial”. Al interior de esos nuevos regímenes se instala un discurso crítico de los partidos tradicionales y vuelve a revalorizarse el concepto de lo “Nacional-Popular”, caracterizado además por la centralidad de la “Asamblea Constituyente”. Es posible que una de las causas que explica este fenómeno que algunos pueden motejar de “Neo-Populismo”, tenga relación con una mirada crítica del modo de funcionamiento de la democracia restaurada luego del régimen de excepción. De igual modo esto instala, como ya apuntamos, una crítica a los partidos tradicionales y la emergencia de un liderazgo carismático que a veces proviene del mundo militar (Venezuela), del indigenismo (Bolivia) o de la reafirmación de un movimiento con vocación transversal y empeño masivo como el peronismo, movimiento que se hizo particularmente fuerte luego de la enorme crisis económica y política vivida por la Argentina y que tuvo su momento agudo en el año 2001. Interesante es también que la aparición de estos fenómenos ocurra en un contexto en donde el Estado- Nación es fuertemente puesto en entredicho por el proceso de globalización de los mercados. Hay que apuntar en todo caso, que el Peronismo, que, en efecto se hizo fuerte luego de la severa crisis política y económica de la Argentina en 2001 hoy se encuentra en una nueva etapa de dispersión no obstante no parece tener una oposición consistente fuera de sus dispersas fronteras.

³²⁵ *Ibíd.*

4.4 ¿Fin del Estado Nacional?

Al extendido fenómeno de la globalización y de la desaparición de las fronteras territoriales, hay que adosar la constatación de una suerte de espacio/tiempo comprimido.³²⁶ Se trataría de que la prisa y el vértigo de una sociedad en permanente “novedad tecnológica, tornaría muy leve la dimensión del paso del tiempo y a la vez comprimiría el espacio ya que, como hemos apuntado, se produciría una especie de disolución del modo de demarcación de las fronteras territoriales. Esto lleva a la recurrente idea de que el mundo ya no exhibe el carácter de una “totalidad”, asemejándose más bien a un campo de fuerzas dispersas y de sello desigual.³²⁷ Esta dispersión haría estallar la noción misma de localidad lo que conllevaría a una pérdida de la noción de “centro”, siendo ésta desplazada por el emergente concepto de “redes”. Redes de información, económicas, tecnológicas, de imágenes y de una especie de pluralidad inabordable. El concepto de globalización en su dimensión de indeterminación, expresa un signo de ingobernabilidad respecto de los asuntos mundiales. Es en ese contexto que surge la pregunta por la pervivencia del Estado en el nuevo contexto mundial. Respecto de su desplazamiento, Bauman apunta lo siguiente:

*“El “Estado” era precisamente una agencia que reclamaba el derecho legítimo –y poseía los recurso para ello- de formular e imponer las reglas y normas a las que estaba sujeta la administración de los asuntos en un territorio dado; reglas y normas que –se esperaba- transformarían la contingencia en determinación, la ambivalencia en Eindeutigkeit, el azar en regularidad; en fin, el bosque primigenio en un jardín cuidadosamente planificado, el caos en orden, el caos en orden.”*³²⁸

Todo aquello se establecía como potencialidad y posibilidad de la acción estatal, la cual parece haber quedado fuera de lugar en medio de un contexto de disolución de los tradicionales modos de organización moderna y, por cierto, alejado también de las formas de la representación política que con el paso del tiempo, habrían quedado relegadas al ámbito de una “función” concerniente a la figura de un ciudadano atado a las lógicas del consumo. De hecho, la evolución del estilo de

³²⁶ Esta idea es sugerida por Zygmunt Bauman en su trabajo sobre la globalización y sus consecuencias humanas.

³²⁷ Z. Bauman, *La Globalización. Consecuencias Humanas*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F. 1999, P. 79.

³²⁸ Z. Bauman, *Op. Cit.*, P. 83.

desarrollo de las campañas políticas en donde las propuestas e ideas son trocadas por imágenes asemejadas a un producto de consumo, son precisamente lo que da cuenta de aquello. Bauman apunta a que, superado el antiguo eje de confrontación de dos súper poderes que dominó hasta la “guerra fría”, hemos arribado a una circunstancia de superación de la integración o alineamiento de Estados en relación, por ejemplo, a los antiguos bloques; lo que ocurriría ahora sería una especie de coexistencia y competencia entre grupos de Estados.³²⁹ Se trataría de grupos de Estados desdibujados en su dimensión administrativa y en la legitimidad de su representación política, de acuerdo a los cánones tradicionales que constituían dicha legitimidad. Esto conduce de modo inevitable a una nueva fragmentación política. Podemos, para explicar esta cuestión, dar cuenta de un hecho que en apariencia puede ser contradictorio, pero respecto del cual Bauman apunta que no habría tanta contradicción. Nos referimos aquí al desarrollo de lo que puede definirse como “extraterritorialidad”; refiere este concepto a una figura que apunta al dato de que dicha condición se da fuertemente en lo financiero, y en menor medida, respecto de lo comercial y de la producción industrial. Estamos lejos del “dentro” para situarnos en una ausencia de demarcación, un permanente “fuera” que no hace más que esquivar las, a estas alturas, un tanto imaginarias fronteras del antiguo Estado-Nación. Bauman apunta que, por otro lado, hay aún el empeño por crear “entidades territoriales” que sean “políticamente independientes”.³³⁰ No hay contradicción en esto ya que la prisa por la creación de estas entidades no resuelve el problema de su independencia económica o productiva, por el contrario, nacen bajo el sello de la debilidad y la impotencia. De allí su carácter fragmentario y su fuerte debilidad. A ello hay que agregar la fuerte tendencia a la migración fruto de la “apertura” del mercado del trabajo, la disminución de la población activa en los países desarrollados y las sucesivas crisis económicas que afectan cíclicamente a los centros financieros globales y los bloques sostenidos, casi exclusivamente en la apreciación de sus divisas. Mundo de “capital nómada”, de constante migración, de redes y en donde el trabajador parece ya no tener “patria”. El acelerado desarrollo de este proceso torna aún más complejo de pensar cuestiones como las de la “identidad” o los sentidos de pertenencia en términos de una dimensión subjetiva.

³²⁹ Z. Bauman., Op. Cit., P. 85.

³³⁰ Op. Ci., P. 91.

¿Es posible pensar ahora en la condición del ocaso del Estado-Nación? ¿Será la Globalización la instauración del *Estado Mundial*? Nos referimos ahora a las hipótesis de Marcos García de la Huerta en un texto al que ya hicimos referencia en este trabajo, a saber, *Memorias de Estado y Nación. Política y Globalización*. En el capítulo V de dicho trabajo, se formula la pregunta respecto de la relación entre lo que se da en llamar Globalización, y la posibilidad de que tal fenómeno desemboque en un *Estado Mundial*.³³¹ La formulación de dicha interrogante, de suyo problemática, se inicia bajo la enunciación de tres hipótesis que indicamos a continuación. En primer lugar, *La llamada globalización sirve a una estrategia de expansión imperial que pasa por la anulación de las soberanías locales y se desarrolla sin más fin que la producción y reproducción del poder. Se asocia en este aspecto con el vacío de sentido que Nietzsche llamó nihilismo activo y Heidegger, nihilismo completo (vollendete)*

En segundo lugar, *la posibilidad de una lectura a la vez “política” y “filosófica” del presente nace de esta asociación. La política refleja de múltiples maneras el fenómeno del nihilismo, v.gr. como despolitización o conversión de la política en gestión y administración de la ganancia, convergencia de política y policía (Rancière), y reemplazo del ciudadano por el homo oeconomicus*

Por último, *Locke estableció un marco conceptual que legitima la política de apropiación imperial. A diferencia de Rousseau, cuyo discurso es crítico de la modernidad, Locke es el filósofo de la propiedad que niega los derechos humanos de los colonizados: “es el autor olvidado del ‘gran relato’ de la modernidad” (Hinkelammert)*³³²

En la primera hipótesis emerge con claridad un problema apremiante en el empeño por la descripción de lo que ocurre hoy en este mundo. El ocaso de las tradicionales formas de la representación política y su sustitución por una mera “operación” económica, técnica y productiva, puede aparecer como una lectura inevitable y ser objeto, además, de una descripción interminable. No obstante ello, parece haber un lazo más allá del paso de un momento a otro. Aquello es lo que puede entenderse como una fuerza política diferente, pero que no queda desdibujada en lo que suele entender como una aparente “despolitización”. No es descaminado pensar que nuestra lectura de la globalización, al decretar la muerte de la política y su superación por la operatoria tecnológica y comunicacional, desconozca lo que de suyo podría entenderse como una decisión

³³¹ M. García de la Huerta, *Memorias de Estado Nación*, PP. 95-112.

³³² Op. Cit., P. 95.

política. En ese sentido, debemos volver a la cuestión del “centro” y lo que indicamos hace un momento como su “desaparición”. Pensamos que, en efecto, en la actual circunstancia crítica respecto de la función del Estado-Nación y de las formas de la representación política no aparece con claridad el concepto de “centro”, es decir un polo de referencia que habría sido suplantado por el concepto de “red”. No obstante ello, podemos introducir un matiz a esta hipótesis pensando en que a pesar de la sucesión de la política por la economía, no se anula una intención y una decisión política que podría expresarse en el establecimiento del control y del poder policial como indica García de la Huerta a propósito de Rancière.³³³ El proceso fragmentario y disgregado de la globalización en sus primeras lecturas, y la ya indicada noción de red, podrían ser superadas por un nuevo “centro”. Este ya no referiría a la soberanía y a la autodeterminación política, tampoco al ciudadano y sus derechos ni a la integración entre Estados Soberanos. Se trataría de un “centro” que operaría la capitalización del proceso de expansión económica que da inicio en la globalización. ¿Qué tan cerca estamos de aquello? ¿Es dable entonces pensar que el “vacío” y el “nihilismo” al que alude García de la Huerta, y que sugeriría un cierto desanimo o “malestar” en una sociedad “despolitizada”, refiere a la desaparición de un horizonte de referencia político tradicional? A lo anterior cabría agregar la imposibilidad de descifrar la nueva situación. Una pista más se desprende de la lectura que el propio García de la Huerta realiza respecto de sus hipótesis, nos referimos al concepto de “Política de Mercado”³³⁴ ¿Estamos ante la nueva combinación de elementos que en la tradición moderna se pudo leer de manera separada? Se trataría de una política que planifica globalmente y de manera descentralizada.³³⁵ Una acción de esta naturaleza sería acorde con la ya vieja estrategia de “desintegración de los Estados-Nacionales” a la que el autor referido hace alusión más adelante.³³⁶ Lo indicado hasta aquí, pareciera prefigurar la instauración de un “Estado Mundial” bajo la sugerida forma de un nuevo totalitarismo. ¿Estamos lejos de ello?

³³³ Ibid.

³³⁴ Op. Cit., P. 100.

³³⁵ Ibid.

³³⁶ Op. Cit., P. 108.

5. La Democracia Imaginaria en América Latina

El proceso de la emancipación de los países latinoamericanos del siglo XIX, condujo a la instalación de una serie de Repúblicas que con distinta suerte han recorrido un derrotero de ya más de 200 años. Al respecto, podemos recordar lo señalado (una cita a la que ya hicimos referencia) por Octavio Paz en una entrevista que ya hemos mencionado.

*“La Independencia fue, al mismo tiempo, desmembración. El resultado fue el nacimiento de veinte naciones y pseudonaciones. Los agentes activos de la Independencia y la fragmentación fueron los mismos: los caudillos”.*³³⁷

Las variaciones han tenido que ver, precisamente como indica Paz, con la aparición de los caudillos, a ello hay que agregar, procesos de modernización, intentos de reforma y de revolución, golpes de Estado, populismo y luego revalorización de la democracia, concretamente de la democracia liberal. Al interior de la formulación de dicho modelo de democracia, también se han apuntado variantes que han apellidado a la democracia descontando el ámbito del liberalismo, como “popular”, “protegida”, “enmascarada”, etc. Ahora, y a modo de hipótesis, nos acercamos al concepto de “democracia imaginaria”.³³⁸ Esta noción aparece en un trabajo de Jorge Volpi al que ya hemos hecho alguna mención a lo largo de este trabajo.³³⁹

Precisamente al recordar el proceso de la Independencia, Volpi señala una paradoja ya consignada en este trabajo, que dice relación con que si bien América fue conquistada por la “caballería medieval” que traía consigo una serie de fantasías, a saber, “el Dorado” y “la Atlántida”, también su Independencia consignó otra fantasía, “la Ilustración y su fe igualitaria”.³⁴⁰ Interesante es pensar que aquello que Volpi llama fantasía, no es otra cosa que la doble lectura utópica que de América se ha hecho. Primero, por parte de los europeos respecto de la utopía del espacio y la

³³⁷ O. Paz, Op. Cit., P. 140

³³⁸ Sobre esto hay una vasta literatura que ha hablado sobre las condiciones del desarrollo de la democracia en América Latina, también un modo de ensayar formulaciones teóricas al amparo de perspectivas ideológicas diversas que van desde el conservadurismo más extremo a las formulaciones de la “democracia radical”.

³³⁹ J. Volpi, El Insomnio de Bolívar. Cuatro consideraciones intempestivas sobre América Latina en el siglo XXI, Debate, Buenos Aires, 2009.

³⁴⁰ J. Volpi, Op. Cit., P. 90.

naturaleza. Posteriormente, la lectura utópica de los mestizos respecto del proceso de emancipación política a la luz del fenómeno de la Revolución Francesa.

Conviene, entonces, detenerse precisamente en la cuestión de la “fantasía” para apuntar un problema que se liga con algo que indicamos en el capítulo anterior, pero que forma parte de uno de los conceptos que hemos instalado como recurrentes en el conjunto de nuestra reflexión, a saber, el concepto de máscara tal y como aparece formulado en diversos pasajes de la obra de Octavio Paz. Es preciso detenerse aquí para ligar ese concepto con el de “democracia imaginaria” y también para comenzar a abrir una vía de salida a nuestra ya larga reflexión.

Que la fantasía ocupa un lugar de privilegio en las ensoñaciones humanas y en la realización de sus proyectos, no es algo que vamos a discutir aquí, para ello basta con remitirse a diversos pasajes de la historia. Por ello es que no le falta razón a Volpi al sostener que en el afán de la Independencia no puede negarse un toque o dejo fantasioso, respecto de la posibilidad de la igualdad propia de los ilustrados. Aquello también puede leerse como utopía, fantasía también tal y como lo construye Alejo Carpentier en *El Siglo de las Luces*. Sin embargo, la fantasía no es algo que escape a nuestros afanes, y por ende no proviene sino de las propias posibilidades que el pensamiento, en el ocio o en la urgencia, urde constantemente. Aquel dejo fantasioso se sostenía en dos formas de la universalidad que parecían imponerse sin contrapeso, nos referimos al impulso de las luces por una parte, y a la “universalidad” de la Revolución Francesa, por otra. No cabe pensar en una minusvaloración de tal empeño, si es que le lee como originado en cierta fantasía. Sin embargo, se puede pensar que tal vez dicho carácter, obedezca más bien a la falta de maduración de las ideas y la instauración de nuevos hábitos y costumbres en el campo de la política.³⁴¹ Ahora, podríamos, como ya anunciamos, producir un cruce entre dicha fantasía en tanto ensueño de una realización, con el concepto de máscara al modo como aparece en Octavio Paz. Tal y como ya hemos apuntado, Paz sostiene la idea de que el proceso de emancipación constituyó una mascarada dado que la adopción irreflexiva del liberalismo europeo en los procesos de emancipación de la América Latina, no tomó en cuenta la “arcaica realidad de los pueblos americanos”. Aquello habría terminado por ser una “democracia de fachada”. Como ya recordamos, esta tesis puede ser objetada desde diversos prismas y conservadurismos de izquierda y derecha.

³⁴¹ Esto parece ser, precisamente, una tarea ilustrada tal y como lo deja ver Bolívar en la ya recordada, *Carta de Jamaica*.

Sin embargo, podemos ahora recordar otro pasaje de la obra de Paz para volver a poner en perspectiva el concepto de Máscara y ligarlo luego con “la Democracia imaginaria de Volpi”.

“¿Por qué los revolucionarios hispanoamericanos hicieron suyas las ideas de la Ilustración y de la Revolución de Independencia norteamericana? Pues porque pensaban que en la tradición propia no existía un pensamiento político que pudiese constituir la justificación intelectual y moral de su rebelión”. Más adelante agrega, “Los hispanoamericanos (y también los liberales españoles) en lugar de repensar y reelaborar esa tradición (la recién mencionada como “propia”), en lugar de actualizarla y aplicarla a las nuevas circunstancias, prefirieron apropiarse de la filosofía política de los franceses, de los ingleses y de los norteamericanos. Era natural que los hispanoamericanos procurasen hacer suyas esas ideas y que quisieran implantarlas en nuestros países: esas ideas eran las de la modernidad naciente.

*Pero no bastaba con adoptarlas para ser modernos: había que adaptarlas. La ideología republicana y democrática fue una superposición histórica. No cambió nuestras sociedades, pero sí deformó las conciencias: introdujo la mala fe y la mentira en la vida política”.*³⁴²

A primera vista, uno podría coincidir en la necesidad de la “adopción”, pensando, por ejemplo, en el concepto de “apropiación” que señalamos al inicio de nuestro trabajo, frente a una realidad arcaica, no obstante, dicha realidad no cambió. Ese es el sentido que podemos conferir a estas frases de Paz. Desde una óptica ya aludida se le podría motejar de conservadurismo a la caza de un sustrato inexistente o directamente “esencialista”. Sin embargo, la falta de transformación de la realidad por una ausencia adecuada a la relación con las ideas advenidas con la realidad imperante, parece ser más un problema abierto que algo que pueda leerse desde el reclamo desesperado por la constitución de una Identidad o un reacomodo en cualquier forma de esencialismo. Nos parece que desde aquí puede establecerse la conexión con el concepto de “Democracia Imaginaria” de Volpi. La fantasía, innegable, devino en máscara en la medida que pervivió como fantasía y no produjo un adecuado cambio en dicha realidad. De hecho Volpi apuntará que la democracia para los latinoamericanos ha sido siempre “futuro”, es decir una permanencia en la fantasía; podemos agregar, en la espera de ese futuro asoma, como constata el mismo Volpi, la cuestión de la

³⁴² O. Paz. *Sor Juana Inés de la Cruz o las Trampas de la Fe*, en *Obras Completas*, Volumen 5, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1994, PP. 36-37.

atracción por ciertas ideas, por ejemplo, el modo de conformación de la democracia norteamericana la que, sin embargo, chocaba con una realidad, la latinoamericana, que no parecía apta para el autogobierno.³⁴³ De allí Volpi instala el concepto de “República ficticia”.³⁴⁴ Este concepto, instala la idea de que la práctica democrática, en conformidad con los modos tradicionales de la misma choca con la voluntad de un caudillo, un partido o un grupo.³⁴⁵

De este modo, la “Democracia Imaginaria” se extiende en América Latina y se expresa, sigue Volpi, como un vacío entre ciudadanos e instituciones.³⁴⁶ Lo anterior no parece descaminado en un contexto como el presente, en donde la constatación de este “abismo” ha producido la irrupción de una serie de movimientos de protesta que reivindican una mayor atención respecto de demandas diversas. Pensamos que aquello obedece a la sintomatología de un malestar embrionario que arranca de este desapego a las formas democráticas y que tal vez, aún no ha pasado a la forma de una toma de conciencia radical.

Volpi parece dar cuenta de esto cuando señala:

*“Porque la democracia no puede ser entendida sólo como un conjunto de procedimientos por medio de los cuales los ciudadanos eligen libremente a sus gobernantes –algo que en mayor o menor medida ocurre en casi todas las naciones latinoamericanas- sino como un sistema de protección efectiva de los derechos civiles y como un orden jurídico capaz de asegurar el acceso igualitario al bienestar.”*³⁴⁷

Ese conjunto de “procedimientos”, es el que puede entenderse como la “mascarada” o la “ficción” de una democracia que permanece en una forma sin mayor contenido, consistencia que como Volpi indica, puede ser el “acceso al bienestar” pero que también podría entenderse, de modo más amplio, como la cautela de la libertad individual y también, el acceso a la participación política. Aquello parece estar hoy lejos en el horizonte del mundo latinoamericano. Podría alguien preguntar si acaso las nuevas coaliciones que han llegado al poder al amparo de la reivindicación de ideas de “izquierda” y a las que ya hicimos mención en este trabajo, podrían encarnar una forma de participación y de libertad que vaya más allá del formalismo. No parece claro, si algo ha

³⁴³ J. Volpi, Op. Cit., P. 92.

³⁴⁴ Op. Cit., P. 93.

³⁴⁵ Ibid.

³⁴⁶ Op. Cit., P. 100.

³⁴⁷ Op. CIT., p. 102.

caracterizado a dichos regímenes, es una constante de elecciones y referendos que parecen saciar en la forma un empeño de participación. El asunto es si aquello es suficiente o solamente instala algo así como un “ranking” de elecciones que es también cercano al formalismo y vaciado de contenido.

A MODO DE EPÍLOGO

De alguna manera tratamos ahora de salir de nuestro trabajo. Esto no quiere decir que iniciamos la toma de distancia ya que permanecemos en el horizonte de problemas que hemos descrito. Esta permanencia va más allá de cerrar el capítulo de esta escritura ya que se trata de una condición de existencia en la cual los latinoamericanos nos hemos desenvuelto durante nuestra historia. Nuestro trabajo se ha orientado en la dirección de hacer presente la formación de horizontes de comprensión que se han desplegado desde la tradición del Pensamiento Latinoamericano y han incidido en lo que hemos llamado “Pensamiento sobre Latinoamérica”. Tales modos de comprensión se han articulado desde un conjunto de preguntas, algunas de interés filosófico, y han apuntado a problemas políticos y culturales en el mundo americano. A partir de allí hemos expuesto una serie de conceptos que han sido reiterativos en la Historia de las Ideas en América Latina. Todo ello aún en el horizonte de la Modernidad.

¿Podemos “demostrar” algo? No en lo referido al modo convencional del término “prueba”, “demostración” o “comprobación”, más bien intentamos hacer presente la permanente problemática que se ha extendido en estas tierras, referidas, a fin de cuentas, a indagar “quien” y “como somos”. Una cuestión clave, en este sentido, la constituye la “apropiación” de ideas para pensar la trama problemática referida al mundo americano. Si algo podemos concluir es que, arrancando desde la “dispersión natural” del comienzo de estas reflexiones, puede seguirse una cierta secuencia y una inscripción histórica de los problemas aquí expuestos.

Intentaremos recapitular

La primera cuestión que nos parece importante de remarcar dice relación con la importancia que el horizonte de la Modernidad ha tenido en la conformación de esto que hemos definido como los diferentes modos de comprensión del mundo americano. La pregunta para nosotros dice relación con la pervivencia de este horizonte que ha articulado nuestra forma de comprender el mundo. Y esto engloba un cuerpo de categorías que se han instalado para dar cuerpo a dicha comprensión. No cabe, nos parece, tornar sobre la disputa entre “Modernidad” y “Postmodernidad”, más bien se nos hace necesario pensar en lo que apuntamos, en el capítulo tercero de este texto como una suerte de “toma de distancia” lo cual no implica la asunción de una ruptura. En dicho distanciamiento puede emerger una singular perspectiva que permita pensar no ya un “¿Qué pasa

con la Modernidad en América Latina?” sino el modo como tal experiencia histórica de la somos constitutivos se ha dado entre nosotros. Esta constatación no implica, en modo alguno, una especie de condena, es más bien el dato ineludible de nuestra emergencia histórica y ha sido, como recordamos en diversos pasajes de este texto, fuente de una gran cantidad de desvelos. Por lo tanto, ya sea desde una constatación histórica, desde la asimilación de un carácter paradójico o desde los desgarros de un proceso modernizador, parece inevitable la permanencia en este horizonte. En ese sentido se torna urgente resituar la primacía de un contexto racional, fruto de la herencia filosófica de dicho período, que articulado con una fehaciente perspectiva crítica permita repensar nuestro lugar en el mundo más que nuestra separación del mismo. Aquello impone de manera exigente el considerar lo que definimos en el capítulo tercero como “incorporación al mundo”. Esto último ha de tener incidencia en las nuevas discusiones políticas, las complejidades del mundo económico, pero, por sobre todo, el modo de apropiación de una herencia intelectual y creativa y la manera como ésta se ha relacionado con nuestras propias posibilidades de pensamiento y creación.

Una segunda cuestión dice relación con volver sobre los conceptos de “Identidad” y “Máscara”. Ya hemos abundado respecto de ellos, no obstante hay ciertas cuestiones que nos interesa remarcar en este epílogo. Es dable pensar que el concepto de Identidad sólo tenga sentido entre nosotros en la medida en que se halla remitido a la fuerza exógena del proceso modernizador. Por ello es atendible el modo como esto ha sido presentado por Eduardo Devés bajo la forma de “oleadas” que en un sentido o en otro han ido impregnando el modo de vida y los proyectos políticos y educativos de los latinoamericanos. ¿Cuál es la marejada dominante hoy en día? Tal vez en estos tiempos no existe la claridad ideológica que permita la clara demarcación de proyectos políticos antagónicos y en constante posición de conflicto. La oleada modernizadora transitó desde una matriz estatal, luego a la relevancia de las virtudes del emprendimiento privado y hoy días parece exangüe frente a la robusta e incontenible fuerza del mercado mundial y los mecanismos de control de los centros de poder financiero comprendidos desde una matriz desterritorializada. Se podría pensar que la consecuencia inevitable de la Modernidad era arribar a este sino, pero también podríamos creer que aquello no fue más que el extravío del potencial interrogativo que en la Modernidad se fue eclipsando a partir del imperio de la razón instrumental, entre otras cosas.

La oleada identitaria ha tenido un decurso que ha sido correlativo al proceso recién descrito. Su eje se ha situado entre la historia y la política y ha oscilado, como ya hemos indicado, entre la

afirmación sustancialista de algo propio a la desesperación por padecer el mal de no ser más que una “caja de resonancia” del mundo europeo. Determinados proyectos políticos que han tenido como eje el proceso de modernización han influido de modo directo en la forma que ha adquirido el motivo identitario. En nuestros tiempos este motivo sigue blandiendo entre la “ausencia” y el “sustancialismo”, este último con alguna variante populista en el plano político. Dichas oposiciones parecen fraguar el ritmo de la oleada identitaria según cual sea el principio dominante. Nos parece que el síntoma de la interrogación y respuesta de Bolívar ha permanecido constante y aquello se reafirma de modo “insomne” en la obra de Volpi citada al final de este trabajo. Algo queda aquí ligado más a la imaginación, por ejemplo el sistema democrático, que a los contornos de una presunta realidad.

Respecto del concepto de Máscara nos parece necesario primero, reafirmar lo indicado al final del último capítulo de este trabajo en términos de su relación con la fantasía. Pero también es preciso volver sobre el mote de “conservador” que se ha añadido a dicho concepto. Esto es importante porque una asunción irreflexiva de esta noción nos llevaría a salir, de modo inevitable, del horizonte moderno en el cual nos hemos situado. Nos parece que tal adjetivación no es apropiada ni justa toda vez que el concepto se instala desde lo que Paz describe como “Tradición Antimoderna”, dicha descripción implica asumir el contradictorio estado de cosas de la emergencia del “Nuevo Mundo” desde las viejas coordenadas medievales que son desbordadas de manera muy lenta pero sin detención, por la emergencia de la “novedad moderna”. Aquello se reafirma en la emancipación política que, por cierto, no es la emergencia de lo nuevo “en sí mismo” o la expresión de una ruptura radical. Es más bien la “apropiación” de una variante política en boga que parece ser adecuada para la fundación. La fundación no elimina ni la disidencia ni la tradición original. Lo que se entiende como máscara en la emergencia de las ideas del liberalismo o el republicanismismo y que “no había sido pensadas para esta realidad” dice relación con su traslación “mecánica” o “mágica”, no con las ideas en tanto tal. A fin de cuentas dice relación con la ausencia de un modo de apropiación. Esta tardanza en la apropiación es la que permite, luego de un largo recorrido ligar al concepto de máscara con el de fantasía. No estamos aquí entonces ante la presencia de un motivo conservados, no hay aquí sustancialismo, lo que hallamos es la necesidad, reafirmamos, de la apropiación. Apropiación crítica, podemos agregar ahora.

Una tercera cuestión dice relación con lo que al final de este trabajo presentamos bajo la forma de una “conjetura” respecto del presente latinoamericano. Nos parece apropiado pensar esto, para ir concluyendo, desde el campo subjetivo tal y como marcamos a la hora de ligar la filosofía moderna y la “Historia de las Ideas”. Para articular esto debemos recordar que en sus diversas acepciones, desde las formaciones republicanas hasta el reciente concepto de “Democracia imaginaria” la democracia y por ende la política siguen siendo un problema crucial para nosotros en medio de un contexto de acelerada erosión de las formas de representación propias de la democracia.

¿Cómo pensar sobre la democracia en América sin salir del todo del carácter imaginario que ya hemos apuntado?

Una impresión muy extendida habla de un creciente “malestar” en torno a las formas de representación de la democracia. Aquello ha sido patentizado en nuestro país con la emergencia de lo que se ha dado en llamar como “movimiento social” y que ha puesto en tela de juicio a las instituciones democráticas y la preocupación de dichas instituciones respecto de la institución universitaria. Este fenómeno ha sido también apreciado en países vecinos lo mismo que en la Europa integrada y también se ha visto algo similar en los países del Medio Oriente. Tras todo aquello despunta este “malestar” que abona una fuerte insatisfacción que para muchos puede ser el punto de arranque de una nueva y tal vez más profunda crisis general. Una primera afirmación que queremos instalar es que nos hallamos ante lo que bien podría definirse como “ocaso de la democracia”. Nos parece que esto ocurre por dos razones. En primer lugar, asistimos al predominio de una serie de anclajes de orden corporativo y de rasgo transnacional y por ello “desterritorializado”, que opera bajo la forma de la concentración de redes de acumulación financiera, control de la información y diseño de políticas pretendidas como globales. Hay aquí un “arrinconamiento” de las formas tradicionales de la organización política democrática y un intento por superar los “diseños locales” signados bajo el amparo estatal. El Estado va camino a ser reducido a una expresión mínima. En segundo lugar, y en directa relación con lo anterior, ha cundido un fuerte desprestigio de las costumbres institucionales de la política democrática lo que es fuertemente publicitado por los medios de comunicación de masas. Parece que en esa descripción de hechos que nadie podría negar, no se alienta un reclamo ético bajo la forma de una necesaria restitución sino la conveniencia de dar vuelta la espalda a tales instituciones.

El sentido de este problema dice relación con la necesidad de pensar en medio de signos que nos devuelven a la “dispersión natural” y también a la “naturaleza relativa de las cosas”. La dispersión se expresa ahora en un campo político fragmentado cuyo norte sólo estriba en la desconfianza respecto de las instituciones. La naturaleza relativa impone un conjunto de signos dispares ante los cuales se torna difícil poder restituir un discurso comprensivo en torno a estos nuevos fenómenos. ¿Cómo pensar en medio de estas condicionantes?

Apuntamos tres hipótesis con vistas a establecer un punto de partida frente a esta situación.

En primer lugar, podemos recordar algunos aspectos notablemente señalados por el gran escritor portugués José Saramago. Tanto en su *Ensayo sobre la Ceguera* como en su *Ensayo sobre la Lucidez* encontramos algunas constantes para pensar el problema que hemos descrito. En ambas obras, Saramago intenta poner en perspectiva los complejos problemas de la sociedad contemporánea, precisamente en un contexto de “eclipse” de las tradicionales formas de la representación política y ante la emergencia de un cada vez más agresivo ejercicio del poder desde una zona más bien irreconocible y por ende muy distante de las tradicionales formas de la representación política. En el primer ensayo que mencionamos se narra la historia de una fuerte “epidemia de luz blanca”. Este fenómeno que ciega a todos o a casi todos, muestra el conflicto entre ciudadanos anónimos y desterrados que padecen el peor daño al que los lleva una nueva forma del poder. Se trata de la suspensión de la conciencia moral, el automatismo, la anestesia, a fin de cuentas el “mirar y no poder ver”. En el segundo ensayo y a propósito de la irrupción de un total fenómeno de abstención electoral se muestra algo así como una inversión del clásico ejercicio de la libertad política. El síntoma del ocaso de la democracia se expresa ya no, evidentemente, en la tradicional libertad de elegir entre diversas opciones sino que se expresa en la libertad de no elegir nada. Ambos ensayos que dan cuenta de la emergencia de nuevos fenómenos de carácter extremo parecen dejarnos sin salida. Al menos sin otra salida que no sea el sometimiento a una forma de control que ya no se esconde tras una máscara, más bien no aparece. Esta salida parece ser la cuestión a pensar y para ello tal vez sea conveniente volver a los ámbitos de la racionalidad que por cierto y a veces con fundadas razones ha sido muy desprestigiada.

En segundo lugar, vuelve a aparecer la clásica tensión americana por formar parte de lo que Alfonso Reyes definía como “el banquete de la civilización”. Esta tentación se halla en contradicción con la emergencia de nuevos referentes que desde una óptica más bien populista

pretenden volver a una suerte de endogamia con rasgos sustancialistas. ¿Cómo pensar esta tensión en medio de una fuerte fragmentación y la falta de convergencia respecto de proyectos colectivos? En tercer lugar, asistimos a la compleja posibilidad de otorgar significado a eso que podría haberse denominado alguna vez como los lazos sociales. Aquellos parecen disueltos a veces con un tono irremediable. Sin embargo y aunque el malestar no exprese todavía más que un síntoma parece conveniente, desde nuestro lugar en el mundo, avanzar en una reflexión que vaya más allá del diagnóstico.

Nos hallamos entonces a una situación compleja y desafiante y a nosotros nos parece que ese desafío es, en primer lugar, al pensamiento. Muchos de los autores que examinamos o incluso recordamos un tanto al pasar a lo largo de este trabajo debieron hacerse cargo de peculiares condiciones políticas y, sobre todo, históricas. Desde el reclamo de Esteban Echeverría por una filosofía, desde el empeño de Bello por asumir las complejidades de la fundación política encontramos un enorme campo de dificultades dentro de los cuales estos pensadores y otros se vieron desafiados por la urgencia del pensar.

Algo parecido puede decirse de un conjunto de autores, comenzando por Rodó, que intentaron, a inicios del siglo XX pensar la situación de América desde la conformación de una “cultura nacional” sin caer sin embargo en una suerte de cerrazón respecto del mundo exterior, una actitud que Rodó definió como la de “un vigía”. Se dio curso allí un largo recorrido marcado por el intento de, por una parte extender el campo de dominio de las instituciones políticas y, por otra parte, hacerse cargo de la dimensión conflictiva que las tensiones entre el desarrollo y la cultura producía de modo inevitable. Arrancan allí las “oleadas” descritas por Devés, hay que afirmar, sin embargo, que se trata de una tensión eminentemente moderna.

Desde la segunda mitad del siglo XX una nueva generación de pensadores debieron hacerse nuevas preguntas en medio de una situación confusa en donde las tensiones propias de la Modernidad se expresaron con mayor fuerza en medio de una fuerte disputa ideológica en donde la toma de posición significó en muchos casos una fuerte distancia respecto de proyectos asumidos con anterioridad. Nos parece que Octavio Paz, a quien ya hemos hecho constante referencia puede encarnar muy bien esta figura. En este período se produjo también un rico desarrollo en el campo de la Historia de las Ideas en América Latina en donde figuras como Arturo Andrés Roig, Leopoldo Zea y otros ocuparon un lugar central. De alguna manera se volvió a leer el conjunto del

proceso histórico de América Latina poniendo atención a una suerte de distancia que permitió llevar a pensar por el modo como, durante varios siglos nos hemos pensado a “nosotros” mismos. Y ahora están los desafíos del presente, reiteramos, desafíos al pensamiento y en ese sentido este trabajo, más bien recopilatorio tuvo el sentido de recoger y volver sobre esas tradiciones de pensamiento inscritas en el horizonte moderno. Pero también hemos apostado, como indicamos en el último capítulo, a una conjetura. Es preciso seguir avanzando en medio de un contexto ahora descrito bajo los rasgos de una norme complejidad y ausencia de certezas. Es preciso, lo decimos otras vez, seguir desafiando al pensamiento en medio de nuestro contexto y de nuestra relación con el mundo.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

1. J. L. Abellán: *La Idea de América, Origen y Evolución*. Ediciones ITSMO, Madrid, 1992
El pensamiento renacentista en España y América, en *Filosofía Iberoamericana en la época del Encuentro*, EAF, Trotta, Madrid, 1992
2. Z. Bauman: *La Globalización. Consecuencias Humanas*. F.C.E. México, D.F. 1999
3. A. Bello: *Repúblicas Hispanoamericanas*, en *Fuentes de la Cultura Latinoamericana*
Volumen I, Leopoldo Zea, (Compilador), F.C.E. México, 1993
Autonomía Cultural de América, en *Fuentes de la Cultura Latinoamericana*
Volumen I, Leopoldo Zea, (Compilador), F.C.E. México, 1993
4. C. Bernard y S. Gruzinski: *Historia del Nuevo Mundo*, Tomo I, F.C.E. México, D.F. 1996
5. M. Berríos: *Identidad, Origen, Modelos: Pensamiento Latinoamericano*, Ediciones del
Instituto Profesional de Santiago, (IPS) Santiago de Chile, 1988
6. S. Bolívar: *Carta de Jamaica*, en Proyecto Ensayo Hispánico, www. Ensayistas. Org
7. I. Calvino: *Cibernética y Fantasmas*, en, *Punto y Aparte. Ensayos sobre Literatura y Sociedad*
Tusquets, Barcelona, 1995
8. V. Castillo: *La Creación de la República. La Filosofía Pública en Chile 1810-1830*
LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2009
9. S. Castro-Gómez: *América Latina más allá de la filosofía de la historia*, en Proyecto Ensayo
Hispánico, www. Ensayistas. org
10. M. Cerda: *La Palabra Quebrada*, Tamar Editores, Santiago de Chile, 2005
11. R. Cristi y P. Ruiz-Tagle: *La República en Chile. Teoría y Práctica del Constitucionalismo*
Republicano. LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2007
12. J. Delumeau: *El Miedo en Occidente*, Taurus, Madrid, 2002
13. E. Devés: *El Pensamiento Latinoamericano en el Siglo XX*
Vol. 1. *Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)*
Vol. 2. *Desde la CEPAL al Neoliberalismo (1950-1990)*
Vol. 3. *Entre la Modernidad y la Identidad, las discusiones y las figuras del fin*
del Siglo. Los años 90. Biblios/Centro de Investigaciones Diego Barros Arana
Buenos Aires/Santiago de Chile, 2000-2003-2004

14. O. Ducrot y T. Todorov: *Diccionario enciclopédico de las Ciencias del Lenguaje*
Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2011
15. E. Dussel: *Filosofía de la Liberación*, F.C.E. México, D.F. 2011
16. C. Fuentes: *Valiente Mundo Nuevo. Épica, Utopía y Mito en la Novela Hispanoamericana*
F.C.E. México, D.F. 1990
El Espejo Enterrado, F.C.E. México, D.F. 1992
17. J. Franco: *La Cultura Moderna en América Latina*, Editorial Joaquín Moritz, México, 1971
18. R. Fornet-Betancourt: *Crítica Intercultural de la Filosofía Latinoamericana Actual*
Trotta, Madrid, 2004
19. H.G. Gadamer: *El Inicio de la Filosofía Occidental*, Paidós, Barcelona, 1995
20. M. García de la Huerta: *Reflexiones Americanas. Ensayos de Intra-Historia*
Lom Ediciones, Santiago de Chile, 1999
Memorias de Estado y Nación. Política y Globalización
Lom Ediciones, Santiago de Chile, 2010
21. M. Góngora: *Ensayo Histórico sobre la Noción de Estado en Chile en los siglos XIX Y XX*
Editorial Universitaria de Santiago de Chile, 1996
22. S. Gruzinski: *La Guerra de las Imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*
F.C.E. México D.F.1994
23. J. Habermas: *El Discurso Filosófico de la Modernidad*, Taurus, Buenos Aires, 1989
Nuestro Breve Siglo, en www.nexos.com.mx
24. G.W.F. Hegel: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza Universidad,
Madrid, 1994
25. M. Heidegger: *La época de la imagen del mundo*, en *Sendas Perdidas*, Editorial Losada,
Buenos Aires, 1970
Ser y Tiempo, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1998
26. J. Huizinga: *El Otoño de la Edad Media*, Alianza Editorial, Madrid, 1994
27. D. Hume: *Investigación sobre los Principios de la Moral*, Alianza Editorial, Madrid, 1993
28. I. Jaksic: *Andrés Bello: La pasión por el orden*, Editorial Universitaria,
Santiago de Chile, 2010

29. Alfredo Jocelyn-Holt. *Historia General de Chile. 1. El Retorno de los Dioses*
Editorial Planeta Argentina, Buenos Aires, 2000
La Independencia de Chile. Tradición, Modernización y Mito
Editorial Planeta Chilena, Santiago de Chile, 1999
30. J. Kristeva: *El Texto de la Novela*, Editorial Lumen, Barcelona, 1982
31. M. Kundera: *Los Testamentos Traicionados*, Tusquets, Barcelona, 1993
El libro de la risa y el olvido, Seix Barral, Barcelona, 2008
32. E. Laclau: *La Razón Populista*, F.C.E. Buenos Aires, 2007
33. K. Mannheim: *Ideología y Utopía*, F.C.E México, D.F.2002
34. Maquiavelo: *El Príncipe*, Espasa Calpe, Madrid, 1994
35. J.C. Mariateguá: *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*,
en Proyecto Ensayo Hispánico, www.ensayistas.org
36. W. Mignolo: *La Idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*
Gedisa, Barcelona, 2007
37. R. Mondolfo: *Figuras e Ideas de la Filosofía del Renacimiento*, Editorial Losada,
Buenos Aires, 1954
38. P. Morandé: *Cultura y Modernización en América Latina*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1987
39. T. Moulian: *Chile Actual. Anatomía de un Mito*, LOM/ARCIS, Santiago de Chile, 1997
40. H.A. Murena: *El Pecado Original de América*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1965
41. E. O 'Gorman, *La Invención de América*, México, D.F. 2003
42. P. Oyarzún: *De Lenguaje, Historia y Poder. Nueve Ensayos sobre Filosofía Contemporánea*,
Facultad de Artes, Universidad de Chile, Santiago, 1999

43. O. Paz: *El Laberinto de la Soledad*, Obras Completas, Volumen 8, México, D.F. 1994
Mito e Historia, Obras Completas, Volumen 8, México, D.F. 1994
Iberoamérica, Obras Completas, Volumen 9, México, D.F. 1995
América en Plural y Singular, Obras Completas, Volumen 9, México, D.F.1995
Tiempo Nublado, Obras Completas, Volumen 9, México, D.F. 1995
El Ogro Filantrópico, Obras Completas, Volumen 8, México, D.F. 1994
A cinco años de Tlatelolco, Obras Completas, Volumen 8, México, D.F. 1994
Sor Juana Inés de la Cruz o las Trampas de la Fe, Obras Completas, Volumen 5
México, D.F. 1994
44. A. Reyes: *Notas sobre la Inteligencia Americana*, J. Skirius (Compilador), México D.F 1999.
45. J.E. Rodó: *Ariel*, Editorial Porrúa, México, D.F. 1991
46. A.A. Roig. *Teoría y Crítica del Pensamiento Latinoamericano*, F.C.E. México, D.F. 1981
La Historia de las Ideas y la Historia de Nuestra Cultura, Cuadernos Americanos
Nueva Época, México, UNAM, Número 17, 1989
La "Historia de las Ideas" y sus Motivaciones, Fundamentales. Revista de Historia
de las Ideas, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana y Centro de Estudios
Latinoamericanos, Segunda Época, Número 4, 1983
46. L. Robles: *El Pensamiento Filosófico en España, en Filosofía Iberoamericana en la época del
Encuentro*, EAF, Trotta, Madrid, 1992
47. S. Rojas: *Escritura Neobarroca*, Palinodia, Santiago de Chile, 2010
Materiales para una Historia de la Subjetividad, Ediciones la Blanca Montaña
Facultad de Artes, Universidad de Chile, Santiago, 1999
Pensar el Acontecimiento. Variaciones sobre la Emergencia, Facultad de Artes,
Universidad de Chile, Santiago, 2005
48. R. Rorty: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991
49. J.J. Rousseau: *Ensayo sobre el Origen de las Lenguas*, F.C.E., México, D.F. 1994.
50. J. Santos: *Conflicto de Representaciones. América Latina como lugar para la Filosofía*,
F.C.E. México, D.F. 2010

51. P. Singer: *Un solo mundo. La Ética de la globalización*, Paidós, Barcelona, 2003
52. J. Skirius: (Compilador) *El Ensayo Hispanoamericano del Siglo XX*, F.C.E. México, D.F. 1989
53. B. Subercaseux: *Lastarria, Ideología y Literatura. Cultura y Sociedad Liberal en el siglo XIX* Editorial Aconcagua, Santiago de Chile, 1981
54. J. Volpi: *El Insomnio de Bolívar. Cuatro Consideraciones Intempestivas sobre América Latina En el Siglo XXI*, Debate, Buenos Aires, 2009
55. Ch. Taylor: *Fuentes del Yo*, Paidós, Barcelona, Barcelona, 1996
56. W. Thayer: *La Crisis no Moderna de la Universidad Moderna*, Editorial Cuarto Propio, Santiago, 1996
57. T. Todorov. *La Conquista de América. El Problema del otro*, Siglo XXI, Madrid, 1995
58. A. Touraine: *Crítica de la Modernidad*, F.C.E. México, D.F. 2000
59. S. Zavala: *Filosofía de la Conquista. La Filosofía Política en la Conquista de América*, F.C.E. México, D.F. 1994
60. L. Zea: *América como Conciencia*, México, UNAM, Edición Digital de Hernán Taborda Fuentes de la Cultura Latinoamericana, (Compilador) F.C.E México D.F. 1993.

BIBLIOGRAFÍA REFERIDA.

1. A. Bello: *Filosofía del Entendimiento*, F.C.E. México, D.F. 2006
2. M. Berman: *Todo lo Sólido se desvanece en el Aire*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1988
3. D. Diderot: *Jacques el Fatalista*, Alfaguara, Buenos Aires, 2004
4. J. Eyzaguirre: *Ideario y Ruta de la Emancipación Chilena*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1951
5. C. Fuentes: *La Silla del Águila*, Alfaguara, México, 2002
6. S. Grez: *La Cuestión Social en Chile. Ideas, Debates y Precursores*, Ediciones de la DIBAM, Santiago de Chile, 1995
7. D. Hume: *Tratado de la Naturaleza Humana*, Tecnos, Madrid, 2008
8. I. Jaksic: *Rebeldes y Académicos. La filosofía chilena de la Independencia a 1989*
Ediciones UDP, Santiago de Chile, 2013
9. I. Kant: *Filosofía de la Historia*, F.C.E, México, D.F. 1985
10. E. Krauze: *El Poder y el Delirio*, Tusquets, México, 2008
Redentores, Ideas y Poder en América Latina, Debate, Buenos Aires, 2011
11. J. Larraín: *El Concepto de Ideología*, Vol. I, LOM Ediciones, Santiago de Chile 2007
Modernidad, Razón e Identidad en América Latina, Editorial Andrés Bello
Santiago de Chile, 1995
12. G. Rojo: *Las Armas de las Letras, Ensayos Neo-Arielistas*, LOM Ediciones,
Santiago de Chile, 2008
13. J.J. Rousseau: *Discurso sobre el Origen de la Desigualdad entre los Hombres*
Alianza Editorial, Madrid, 1985
Discurso sobre las Ciencias y las Artes, Alianza Editorial, Madrid, 1985
14. C. Sánchez: *Una Disciplina de la Distancia. Institucionalización Universitaria*
De los Estudios Filosóficos en Chile, Librería Chile América, CESOC,
Santiago de Chile, 1992
15. J. Saramago: *Ensayo sobre la Lucidez*, Alfaguara, Buenos Aires, 2004
Ensayo sobre la Ceguera, Alfaguara, México, D.F. 2010
16. S. Zizek (Compilador) *Ideología, un Mapa de la Cuestión*, F.C.E Buenos Aires, 2003

ÍNDICE

ÍNDICE

Introducción

1. Punto de Partida: Dispersión Natural P. 1
2. Cuestiones de “Naturaleza Relativa” P. 4
3. El Horizonte de la Modernidad P. 8
4. Lo “Original” y lo “Propio” P. 10
5. ¿Pensamiento Latinoamericano o sobre Latinoamérica? P. 12
6. Sobre Cuestiones de “Interés Filosófico” P. 14
7. Sobre la Relevancia conferida en este trabajo a la obra de Octavio Paz P. 16
8. Plan de Trabajo P. 18

Capítulo Primero: Historia de las Ideas y Reflexión Filosófica

1. Filosofía y Época P. 20
2. Historia de las Ideas P. 25
3. El Ensayo en América Latina P. 28
 - 3.1. Alfonso Reyes y *las Notas sobre la Inteligencia Americana* P. 31
 - 3.2. Octavio Paz y *La Dialéctica de la Soledad* P. 35
 - 3.3. ¿Declive de la Tradición Ensayística? P. 40
4. Historia e Ideología P. 45
5. Crítica de la Historia de las Ideas P. 50

Capítulo Segundo: Descubrimiento y “Nuevo Mundo”

1. El Estrecho Espacio del “Viejo Mundo” P. 55
 - 1.1 España entre la Europa Moderna y la Edad Media P. 60
2. Descubrimiento

2.1 Las Paradojas Fundantes P. 62

3. La “Invención de América” P. 65

3.1 La “Invención y sus Interpretaciones” P. 66

3.2 Universo y Mundo P. 68

3.3 La leyenda del “Piloto Anónimo” P. 70

4. Novus Mundus

4.1 Historias de Viajeros P. 71

4.2 América. Una Intuición P. 74

5. La Filosofía que desembarcó en el Nuevo Mundo P. 77

5.1 Filosofía de la Conquista

Excursio Sobre modos que ha adoptado la Filosofía en Latinoamérica y algunas preguntas que ha conllevado su ejercicio

1. Filosofía de la Liberación P. 84

2. América ¿Lugar para la Filosofía? P. 87

3. Filosofía y Realidad Cultural P. 92

Capítulo Tercero: Emancipación Política: entre la Identidad y la Máscara

1. La Pregunta por la Identidad en América Latina

1.1 Una Pregunta en General P. 95

1.2 Concepto de Identidad P. 97

1.3 Rastreado la Historia de una Pregunta P. 99

2. Identidad: Modernidad y Tradición

2.1 Modernidad/Modernización P. 103

2.2 Cultura contra Modernización: Tradición Antimoderna P. 105

2.3 Identidad y Modernidad P. 111

3. América: Razón y Política

3.1 Desarrollo de Modelos Ideológicos en América Latina P. 113

3.2 La Búsqueda de un Modo P. 116

3.3 Estados Nacionales y Emancipación Mental P. 120

3.4 Máscaras P. 123

3.5 Tomando Distancia de la Modernidad P. 126

3.6 La Incorporación al Mundo P. 130

Excursio Primero: El problema de la Identidad en la Cultura Moderna. Breve mirada a algunos pasajes de la obra de Charles Taylor

- 1. Articulación de la Cultura Moderna P. 131**
- 2. Economía y Comercio: la Emergencia del Mercado P. 133**
- 3. La Novela Moderna: la Construcción de Arquetipos P. 135**
- 4. El Retorno a la Naturaleza: un nuevo modo de Identificación P. 138**

Excursio Segundo: Sobre el Pensamiento Político de Andrés Bello. Las Complejidades de la Fundación Política

- 1. El Pasado como Fantasma P. 141**
- 2. ¿Liberal o Conservador? P. 144**
- 3. Las Republicas Hispanoamericanas: ni Magia ni Mecánica P. 149**
- 4. Instalación de la Universidad P. 155**
- 5. Contexto de una Polémica P. 158**
- 6. ¿Recordar el Pasado o Imaginarlo? P. 162**
- 7. Epilogo P. 167**

Capítulo Cuarto: Conjetura sobre Latinoamérica y su Presente

- 1. Contexto. P. 171**
- 2. Globalización P. 173**
- 3. Territorio P. 177**
- 4. Estado-Nación P. 181**
- 4.1 Estado, República y Constitucionalismo en Chile P. 184**
- 4.2 El Estado como *Ogro Filantrópico* en Octavio Paz P. 188**
- 4.3 Populismo en América Latina P. P. 192**
- 4.4 ¿Fin del Estado Nacional? P. 197**
- 5. La Democracia Imaginaria en América Latina P. 201**

A Modo de Epilogo P. 206

Bibliografía Citada P. 213

Bibliografía Referida P. 218

Índice P. 219

