

Chapter Title: Los desafíos de la posmodernidad a la filosofía latinoamericana

Book Title: Crítica de la razón latinoamericana

Book Author(s): SANTIAGO CASTRO-GÓMEZ

Published by: Pontificia Universidad Javeriana. (2011)

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/j.ctt15hvx77.4>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

Pontificia Universidad Javeriana is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Crítica de la razón latinoamericana*

I

Los desafíos de la posmodernidad a la filosofía latinoamericana

En 1979 Horacio Cerutti presentó en Caracas una ponencia en el IX Congreso Interamericano de Filosofía, titulada: “Posibilidades y límites de una filosofía latinoamericana *después* de la filosofía de la liberación” (1979: 189-192). En esta comunicación, Cerutti reconoce la intención de la filosofía de la liberación al asumir decididamente la realidad latinoamericana como problema filosófico, retomando de esta manera la preocupación por el sentido y la necesidad de un pensamiento comprometido con la realidad de nuestros pueblos, tal como lo esbozaron desde el siglo XIX Juan Bautista Alberdi y los próceres de la “emancipación mental” de Hispanoamérica. Reconoce también el gran esfuerzo de este movimiento por asumir filosóficamente los aportes de las otras dos corrientes intelectuales aparecidas en la primera y segunda mitad de la década de los sesenta, respectivamente: la teoría de la dependencia y la teología de la liberación. Pero a pesar de todos estos logros, el filósofo argentino piensa que ya para esa época (1979), los tres discursos liberacionistas se habían esterilizado en su productividad.¹ Entre las razones aducidas por Cerutti para esta decadencia se encuentran la distorsión que tanto la filosofía como la teología hicieron de la teoría de la dependencia cuando la separaron del núcleo de reflexión teórica que la sustenta y constituye, así como la caducidad de un cierto pensamiento “cristiano” en el que la fe aparece como una exigencia previa para filosofar liberadoramente.

Varios años después de estas reflexiones vale la pena retomar las cuestiones planteadas por Cerutti y reformularlas de la siguiente manera: ¿qué tipo de transformaciones socioestructurales han apresurado el envejecimiento de las categorías filosóficas, sociológicas y teológicas de los discursos liberacionistas?; ¿cuáles aportes nos es posible retomar de estos discursos para hacer un diagnóstico contemporáneo de las sociedades

1 De hecho, la tesis de un “Adiós a la teoría de la dependencia” se había presentado en 1974 con motivo del II Congreso Latinoamericano de Sociología (Imaz 1974: 49-75). Entre las razones aducidas por José Luis de Imaz para esta despedida se encuentran la pretensión elevada por la teoría de la dependencia de ofrecer una explicación omnicomprensiva del subdesarrollo, sobrepasando de este modo las posibilidades de comprobación empírica, así como la tendencia a un “externalismo” que impediría asumir la propia responsabilidad ante los problemas de nuestras sociedades.

latinoamericanas?; y ¿qué categorías se tienen que reajustar para consolidar un nuevo tipo de *discurso crítico* en América Latina?

Dudo mucho de que exista algún pensador o pensadora en Latinoamérica que, afiliado(a) todavía a la filosofía o a la teología de la liberación, deje de preguntarse por el inevitable reajuste de categorías derivado del reciente derrumbe de los regímenes socialistas en Europa del Este. Pues, aun teniendo en cuenta las diferencias existentes en el interior de ellos, casi todos los discursos liberacionistas estuvieron fuertemente influenciados por la retórica que animó la consolidación ideológica del socialismo. La liberación de los oprimidos, la tesis de que el imperialismo es el único culpable de la pobreza y la miseria de las naciones latinoamericanas, la fe en las reservas morales y revolucionarias del pueblo, el establecimiento de una sociedad en donde no existan antagonismos de clase: todos estos fueron motivos centrales de la reflexión filosófica y teológica en la América Latina de los años sesenta y setenta. Eran los días de la guerra fría y de la consecuente polarización ideológica en todo el continente; del temor ante la amenaza atómica que se cernía sobre la humanidad; de los procesos emancipatorios en Asia y África; del movimiento estudiantil y del auge de las guerrillas de liberación nacional; de la Revolución cubana y el comportamiento valiente de Fidel Castro en la Sierra Maestra y en Bahía de Cochinos; del sacrificio del Che Guevara y de Camilo Torres en Sudamérica; del apoteósico regreso de Juan Domingo Perón a la Argentina; del martirio de monseñor Romero y de muchos otros cristianos comprometidos en Centroamérica; del triunfo de la Unidad Popular en Chile y del movimiento sandinista en Nicaragua, así como de la resistencia popular a las brutales dictaduras que ensangrentaron al sur del continente. En no pocos sectores se respiraba un ambiente de esperanza en que ya pronto se haría la verdadera revolución y se derrocaría finalmente el poder de la burguesía capitalista, sacando de este modo a nuestros países de la pobreza y del subdesarrollo.

Pero los años ochenta transcurrieron sin que la anhelada revolución apareciera. Y allí donde se insinuó de cerca su presencia, fue aplastada sin piedad por las fuerzas poderosas del orden establecido, que demostraron ser inmunes a los “saltos cualitativos” de orden estructural. Por el contrario, se incrementaron la pobreza, el endeudamiento externo y el crecimiento desordenado de las grandes ciudades, hasta el punto de que aquellos años pasaron a la historia con el nombre poco honroso de la “década perdida”. Pero lo que se perdió en Latinoamérica no es mensurable solamente en términos cuantitativos (decrecimiento de la renta per cápita, del producto social bruto y de las exportaciones, etc.), sino que incluye también un *desencantamiento del mundo* que se extiende por vastos sectores de nuestras sociedades.²

2 Entiendo por “desencantamiento del mundo” la situación de “pérdida de sentido” descrita por Max Weber como fruto de los procesos de racionalización, y no un hartazgo de la vida

¿Cómo interpretar fenómenos como el fracaso del socialismo y el cambio de sensibilidad que se observa actualmente en casi todos los países de Occidente, incluyendo, por supuesto, a América Latina? Creemos que un diálogo con los teóricos de la posmodernidad contribuiría a darnos luces al respecto. Sin embargo, un diálogo semejante demanda, en primer lugar, confrontarnos con la gran avalancha de críticas provenientes sobre todo de ciertos sectores filosóficos en América Latina, que se empeñan en juzgar la posmodernidad desde una *imagen moderna del pensamiento*.³ Nos ocuparemos, entonces, de examinar el contenido de estas críticas, para luego pasar a un diálogo con los estudios culturales latinoamericanos, centrándonos en su diagnóstico del “desencantamiento del mundo”. Finalmente examinaremos algunas de las propuestas teóricas posmodernas enfatizando en aquellos elementos que puedan servirnos para reformular un discurso crítico en América Latina.

1. La crítica de la filosofía latinoamericana a la posmodernidad

En opinión del mexicano Gabriel Vargas Lozano, el debate sobre la posmodernidad alude a los nuevos fenómenos que aparecen en la fase actual del desarrollo capitalista. Siguiendo los análisis del marxista estadounidense Fredric Jameson, Vargas Lozano afirma que la posmodernidad no es otra cosa que la “lógica cultural del capitalismo tardío” (1991: 73-83). La emergencia de nuevos rasgos en las sociedades industrializadas como la popularización de la cultura de masas, la desregulación del trabajo y la creciente informatización de la vida cotidiana, hace que el sistema capitalista desarrolle una “ideología” que le sirve para compensar los desajustes provenientes de las nuevas tendencias en el mundo del trabajo y de las concepciones de la vida individual o colectiva. Para enfrentar estos desequilibrios, el sistema capitalista precisa deshacerse de

o algún tipo de nihilismo existencial. La tesis que defenderé en este capítulo es que eso que llamamos posmodernidad no es otra cosa que el efecto de la generalización irreversible de la modernidad en América Latina. Los procesos de racionalización moderna, que no requieren de una legitimación trascendental, se han vuelto hegemónicos en América Latina no solo en los ámbitos de la gran política y de la economía sino también, especialmente, en el ámbito de la *vida cotidiana*. La posmodernidad, entonces, es la extensión de la modernidad hacia el ámbito del “mundo de la vida”. No se trata de un fenómeno que atañe solo a los intelectuales: es una *experiencia de masas*.

3 La “imagen moderna del pensamiento”, tal como lo han mostrado Foucault y Deleuze, es el modo de existencia de los discursos entre finales del siglo XVIII y mediados del siglo XX. Nos referimos a las disposiciones *a priori* que hacen que determinados conceptos y objetos de investigación, determinados problemas y modos de enunciar, puedan ser expresados en una época histórica específica.

su propio pasado, es decir, de los ideales emancipatorios propios de la modernidad y anunciar el advenimiento de una época posmoderna, en donde la realidad se transforma en imágenes y el tiempo se convierte en la repetición de un eterno presente. Nos encontraríamos, según Vargas Lozano, ante una “legitimación ideológica del sistema”, acorde con la orientación actual del capitalismo informatizado y consumista.

Adolfo Sánchez Vázquez adhiere también a Jameson y opina que la posmodernidad es una “ideología” propia de la “tercera fase de expansión del capitalismo” que se inicia después de la Segunda Guerra Mundial (1989: 137-145). A diferencia de las dos anteriores, esta tercera fase ya no conoce fronteras de ninguna clase e incluso penetra en ámbitos como la naturaleza, el arte y el inconsciente colectivo. Para lograr sus objetivos, el “capitalismo tardío” engendra una “ideología” capaz de inmovilizar por completo cualquier intento de cambiar la sociedad. En opinión del mismo autor, el pensamiento posmoderno arroja por la borda la idea misma de “fundamento”, con lo cual se arruina todo intento de legitimar moralmente un proyecto de transformación social. Al negar el potencial emancipatorio de la modernidad, la posmodernidad descalifica la acción política y desplaza la atención hacia el ámbito contemplativo de lo estético.⁴ Además, mediante el anuncio de la “muerte del sujeto” y del “fin de la historia”, los filósofos posmodernos liberan al artista de la responsabilidad por la protesta, que le había otorgado la estética moderna. Así mismo, la reivindicación de lo fragmentario y de lo ecléctico elimina cualquier tipo de resistencia y sume al hombre en una espera resignada del fin.

El economista y filósofo Franz Hinkelammert ve en la posmodernidad un peligroso regreso a las fuentes mismas del nazismo (1991: 135-137). La influencia de Nietzsche en los filósofos posmodernos no es gratuita, pues lo que buscan es corroer los cimientos mismos de la racionalidad. Al igual que su maestro, los autores posmodernos identifican a Dios con el “gran relato” de la ética universal y anuncian a cuatro vientos su muerte. Y así como Nietzsche legitimaba el poder de los más fuertes al considerar que la ética universal es el bastón de los pobres, los esclavos y los débiles, la posmodernidad se pone del lado de los ricos y de los poderosos al socavar los fundamentos de una ética universal de los derechos humanos basada en la razón. De esta manera, la posmodernidad se presenta como el mejor aliado de las tendencias neoliberales contemporáneas, orientadas hacia la expulsión del universalismo ético del ámbito de la economía.⁵ Hinkelammert piensa también que el “antirracionalismo”

4 Sánchez Vázquez reproduce aquí, punto por punto, los argumentos del politólogo marxista griego Alex Callinicos (1992).

5 Este lamentable error de apreciación que identifica la posmodernidad con una “falsa conciencia” (en el sentido marxista) que legitima todo tipo de violencia sobre los pobres y desposeídos, parece haberse convertido en lugar común de muchos intelectuales latinoamericanos. El filósofo mexicano Mario Magallón

de la posmodernidad está en la línea de una tradición anarquista que va desde los movimientos obreros del siglo XIX hasta las protestas estudiantiles de los años sesenta. Se trata de un tipo de protesta antisistema que tiende a chocar contra todo tipo de institucionalidad, y cuyo objetivo final es construir una sociedad ideal sin Estado. Sin embargo, advierte, el antiinstitucionalismo de los movimientos anarquistas siempre les impidió proponer algún tipo de proyecto político, lo cual les llevó a buscar soluciones extremistas. Es el caso de los grupos terroristas y guerrilleros, que al no encontrar una vía para abolir el Estado desde la izquierda, se orientaron entonces en la dirección señalada por Bakunin: la destrucción como pasión creadora.

El neoliberalismo de hoy, continúa Hinkelammert, ofrece a todos los anarquistas una nueva perspectiva de abolición. No es extraño que un buen número de hippies, maoístas y demás militantes de los antiguos movimientos de protesta haya aterrizado en el neoliberalismo. De este encuentro nace el “anarcocapitalismo”, la nueva religión del mercado fundada por Milton Friedman, entre cuyos predicadores se encuentran Nozick, Glucksman, Hayek, Fukujama, Vargas Llosa y Octavio Paz. Todos ellos persiguen el antiguo sueño de la abolición del Estado, esta vez sobre las bases realistas de un capitalismo radical y no sobre las ideas románticas de Bakunin. Pero el resultado final es el mismo: abolir el Estado mediante la totalización del mercado, sin importar el número de sacrificios humanos que ello pueda costar. La batalla posmoderna por erradicar la racionalidad es, a los ojos de Hinkelammert, un mecanismo para eliminar definitivamente a los enemigos del “sistema”: ninguna utopía más, ninguna teoría capaz de pensar la realidad como un todo, ninguna ética universal (1991: 130-135).

Por su parte, el filósofo marxista cubano Pablo Guadarrama advierte sobre el grave peligro que representa la negación de dos conceptos básicos para América Latina: el progreso social y el sentido lineal de la historia (1994: 47-54). La crítica posmoderna al teleologismo desconoce un “hecho innegable”: jamás ha habido un proceso histórico que no se edifique sobre estadios sociales inferiores o menos avanzados. Otra cosa es que unos pueblos “avancen” a ritmos más acelerados que otros, o que alcancen mayores o menores niveles de vida en el orden económico o cultural. Pero lo cierto, afirma Guadarrama, es que existen “momentos ascensionales de humanización de la humanidad” (ibíd., 47). Y América Latina no es la excepción, sino la confirmación de esta regla. En algunas áreas del continente se observa una persistencia de formas

escribe, por ejemplo: “El neoliberalismo y la posmodernidad son una nueva forma ideológica, económica, política, social y cultural que se caracteriza por el neoconservadurismo de las élites de poder”. En términos casi milenaristas agrega que la posmodernidad “constituye la *batalla final* por suprimir definitivamente el racionalismo [...] Se trata de suprimir todo: la dialéctica, el Estado, los derechos humanos” (1993: 158). Reflexiones semejantes pueden verse en el artículo de los cubanos Manuel Pi Esquijarosa y Gilberto Valdés Gutiérrez (1994: 99-111). Como veremos más adelante, el énfasis en el análisis de los fenómenos de la “conciencia” y no de las *prácticas*, se halla en la base de esta interpretación.

precapitalistas de producción, mientras que en otras hay procesos bastante avanzados de industrialización. El filósofo cubano está convencido de que el capitalismo supone un “avance evolutivo” sobre las estructuras feudales y coloniales de las sociedades latinoamericanas, y justo por esta razón afirma que no puede hablarse de una “entrada” de América Latina a la posmodernidad: mientras no terminen de arreglar sus cuentas con la modernidad, esto es, mientras no tengan una experiencia plena del capitalismo y extirpen las relaciones feudales de producción, resulta inoficioso e inútil pensar en una vivencia posmoderna de los países latinoamericanos. “El criterio habermasiano de que la modernidad es un proyecto incompleto”, escribe Guadarrama, “ha encontrado justificados simpatizantes en el ámbito latinoamericano, donde se hace mucho más evidente la fragilidad de la mayor parte de los paradigmas de igualdad, libertad, fraternidad, secularización, humanismo, ilustración, etc., que tanto inspiraron a nuestros pensadores y próceres de siglos anteriores. Se ha hecho común la idea de que no hemos terminado de ser modernos y ya se nos exige que seamos posmodernos” (ibíd., 52).

Otra de las críticas proviene del filósofo argentino Arturo Andrés Roig, para quien la posmodernidad, además de ser un discurso alienado de nuestra realidad social, es también alienante, pues invalida los más excelentes logros del pensamiento y de la filosofía latinoamericanas (1993: 118-122). Proclamar el agotamiento de la modernidad implicaría sacrificar una poderosa herramienta de lucha de la cual han echado mano todas las tendencias liberadoras en América Latina: el relato crítico. Roig afirma que la modernidad no fue solamente violencia e irracionalidad, sino también apertura a la función crítica del pensamiento. La llamada “filosofía de la sospecha” (Nietzsche, Marx, Freud) nos enseñó que “detrás” de la lectura inmediata de un texto se encuentra escondido otro nivel de sentido, cuya lectura deberá ser mediada por la crítica. Y es justamente esta idea del “desenmascaramiento” la que ha dado sentido a la filosofía latinoamericana, interesada en mostrar los “mecanismos ideológicos del discurso opresor”. Renunciar a la sospecha, como pretenden los posmodernos, equivale a desistir de la denuncia y, con ello, caer en la trampa de un “discurso justificador”, proveniente de los grandes centros del poder mundial. Roig señala que este “discurso justificador”, interesado en hacernos creer que quedamos en una especie de “orfanidad epistemológica”, nos dice que todas las utopías han quedado definitivamente desacreditadas y que la historia ha llegado a su fin. Pero, en su opinión, la filosofía latinoamericana se ha caracterizado por ser un tipo de pensamiento “matinal”, cuyo símbolo no es el búho hegeliano sino la calandria argentina. Es decir que se trata de un discurso que no mira hacia atrás justificando el pasado, como en el caso de Hegel, sino que mira siempre hacia adelante, firmemente asentado en la función utópica del pensamiento. Por ello mismo, dejar de lado este “discurso de futuro” sería negar el anhelo de los sectores oprimidos en América Latina por una vida mejor. Caer en el

nihilismo posmoderno equivale a renunciar a la política en favor de un “dejar hacer” en lo económico, “incorporando una voluntad débil y autosatisfecha mediante las caseteras y los estéreos” (ibíd., 126-129).

2. La posmodernidad como “condición” en América Latina

Quizá la mejor forma de comenzar a responder estas críticas sea mostrando que lo que se ha dado en llamar “posmodernidad” no es un *fenómeno ideológico*, es decir, que no se trata de algo que ocurre en la “conciencia” de ciertos filósofos alienados de su propio mundo latinoamericano, sino ante todo de un *fenómeno ontológico* que supone una transformación de las *prácticas* al nivel del mundo de la vida, y esto no solo en los países centrales, sino también en los periféricos durante las últimas décadas del siglo XX. La posmodernidad, como bien lo mostró Lyotard, es una *condición* y no una *ideología* de la cual uno pueda librarse con argumentos. No es, pues, un asunto de *conciencia* sino de *experiencia*, que se ha consolidado en la mayoría de los países latinoamericanos de la mano de la globalización capitalista.⁶ Bien lo señaló Vattimo: la posmodernidad no hace referencia a la “superación” (*Überwindung*) de la modernidad, como si hubiéramos ingresado a una época que viene “después” de la moderna, sino a la planetarización y, con ello, a la “consumación” (*Verwindung*) de la modernidad misma, lo cual conlleva la puesta en cuestión de su legitimación metafísica (Vattimo 1991: 20-21).

Me propongo mostrar, entonces, que la posmodernidad no es una simple “trampa ideológica” en la que caen ciertos intelectuales que se empeñan en mirar nuestra realidad con conceptos que no le corresponden, sino que es un *estado de la cultura* presente *también* en América Latina. Una condición que, por lo demás, y como veremos luego, se corresponde con una nueva “imagen del pensamiento”. Para llevar adelante este propósito me apoyaré en los recientes diagnósticos de los llamados estudios culturales latinoamericanos, entre cuyos nombres habría que mencionar a personajes como José Joaquín Brunner, Beatriz Sarlo, Néstor García Canclini, Jesús Martín-Barbero, George Yúdice, Renato Ortiz, Jean Franco, Martin Hopenhayn y Nelly Richard, entre otros muchos. Estos enfoques van más allá de lo que podríamos

⁶ Creer todavía que el capitalismo entre nosotros es un asunto solo de élites alienadas de su propia realidad, mientras que la mayoría de los latinoamericanos viven todavía en el idílico mundo del “valor de uso”, equivale a ignorar los efectos libidinales que ha tenido el capitalismo en *todos* los sectores sociales. Que los modos de vida capitalistas sean *deseados* por las grandes mayorías latinoamericanas no es algo que se explique simplemente acudiendo al manido tema de la “falsa conciencia”.

llamar el “síndrome de las venas abiertas”, en tanto que el acento ya no es la investigación de las causas estructurales del subdesarrollo en el campo de las relaciones económicas internacionales, es decir, privilegiando los *factores exógenos*, sino en la forma como se asimilan y transforman los procesos de modernización y capitalización, en lo que Norbert Lechner ha llamado los “patios interiores” de la cultura.⁷ Antes que en factores macroestructurales (herencia de los lenguajes decimonónicos de las ciencias sociales), los autores mencionados enfatizan en las *prácticas de la vida cotidiana* y en las múltiples racionalidades que las atraviesan.

Comienzo respondiendo a la pregunta por la necesidad y/o la pertinencia de una discusión sobre la posmodernidad en América Latina. Casi todos los autores discutidos anteriormente coinciden en señalar que un debate latinoamericano sobre este tema, o bien obedece a un interés extranjerizante de las élites alienadas que buscan estar “a la moda”, o se trata de la expresión ideológica del “capitalismo tardío”, en su actual fase de expansión planetaria. En los dos casos, la crítica se basa en un mismo supuesto: el desnivel económico-social que se observa entre las sociedades del norte, donde reina el hiperconsumo de bienes, y las sociedades latinoamericanas, marcadas por la pobreza y la violencia, haría imposible o sospechosa una transferencia de los contenidos teórico-críticos de la discusión.⁸ Sin embargo, la pensadora chilena Nelly Richard ha señalado que este argumento se mantiene dentro de un esquema típicamente marxista que subordina los procesos culturales a los desarrollos económico-sociales (1994: 210-222). Si partimos, en cambio, de un esquema de análisis en el que los ámbitos de la cultura y la economía no funcionan con base en una misma “lógica”, sino que se relacionan asimétricamente, tendremos entonces que el cumplimiento estructural del posmodernismo en las sociedades primermundistas no tendría que reproducirse necesariamente en América Latina para que en ella aparecieran sus *registros culturales*: estos entrarían en la escena latinoamericana por razones y circunstancias muy diferentes a las observadas en los países del “centro”, pues se remitirían a una *experiencia periférica de la modernidad*. Por ello, tomar el modelo de desarrollo económico-social del primer mundo como garante referencial a partir del cual tendría o no sentido una discusión sobre la posmodernidad en América Latina significa continuar atrapados en un discurso que reduce la cultura a un simple “reflejo ideológico” de los procesos

7 Sobre los “estudios culturales” en América Latina, véase: Rincón 1994: 1-35; Rowe & Schelling 1991.

8 La teórica puertorriqueña Iris M. Zavala sintetiza muy bien este argumento, al asociar directamente la posmodernidad con el mundo hipertecnologizado y consumista de las “sociedades posindustriales”, recurriendo al análisis de Daniel Bell (1989: 83-133). A partir de estas premisas, concluye que el concepto de posmodernidad no es transferible al contexto cultural latinoamericano, en donde el capitalismo se encuentra todavía en una “etapa inferior de desarrollo”. Para Zavala, como para Habermas, la modernidad sigue siendo un proyecto “inconcluso” en América Latina, o “malogrado”, como dice Guadarrama.

económicos. Las sociedades modernas no se hallan atravesadas por una sola racionalidad, sino por muchas, y se trata de analizar el tipo de relaciones y antagonismos que se establecen entre ellas.⁹

Nelly Richard resalta dos factores que, a su juicio, explicarían la reticencia de una parte de la intelectualidad latinoamericana al debate posmoderno. El primero es el trauma de la marca colonizadora, que hace que muchos de ellos miren con desconfianza todo lo que viene de “afuera” y crea una línea divisoria entre lo propio y lo ajeno, entre lo extranjero y lo nacional. El segundo factor tiene que ver con la crítica implícita del discurso posmoderno a los ideales heroicos de aquella generación que proclamó su fe latinoamericanista en la revolución y en el “hombre nuevo” (1994: 212). No es extraño que en lugar de sacar provecho de la crítica posmoderna, reseman-tizándola a partir de un diagnóstico de la actualidad latinoamericana, buena parte de nuestros intelectuales haya optado por mirar esta crítica como una nueva “ideología imperialista”. Por fortuna, no son pocos los autores que han argumentado a favor de un interés latinoamericano en el debate posmoderno, a sabiendas de que allí se están tratando problemas de gran interés para un diagnóstico de la ambigüedad con que América Latina vivió siempre la modernidad.

Examinemos primero el diagnóstico del politólogo argentino Daniel García Delgado, para quien América Latina experimenta un tránsito de la “cultura holista” –vigente hasta finales de la década de los setenta– hacia la “cultura neoindividualista” que emerge en los años sesenta, pero que se deja sentir con mayor fuerza durante los noventa (1991: 43-61). La *cultura holista* definía “identidades amplias” basadas en la pertenencia a colectivos y solidaridades de gremio y clase, en el seno de una comunidad política en donde se destacaba la función integradora de la nación, el papel fundacional de la cultura popular y de la clase trabajadora, así como el imperativo de la justicia redistributiva asegurada por el Estado. Este fenómeno se dio con mayor fuerza en aquellos países que lograron industrializarse más rápido y construir un Estado fuerte, como México y Argentina, pero en general puede decirse que echó sus raíces en las herencias coloniales que comparten todos los países latinoamericanos. La *cultura neoindividualista*, por el contrario, se caracteriza por una tendencia a la formación de “identidades restringidas”, en donde se valora lo microgrupal y lo privado. La identificación con lo “nacional”, que antes actuaba como elemento integrador y de reconocimiento, se repliega ante el impulso de una cultura transnacional jalonada

9 En este sentido, y a contrapelo de la opinión ya reseñada de Pablo Guadarrama, el crítico cultural colombiano Carlos Rincón ha mostrado que la modernidad se ha vivido en Latinoamérica como una *interacción simultánea de lo no simultáneo*, y no como la experiencia gradual de un desarrollo económico-social (1995). Para un comentario al libro de Rincón, véase: Von der Walde (1995: 103-110).

por los medios de comunicación y las industrias culturales. Este debilitamiento de las solidaridades tradicionales hace que las identidades personales ya no giren alrededor de la nación, la familia y el trabajo, sino que se formen en ámbitos micrológicos y a menudo despolitizados. La tradicional “cultura holística” persiste todavía, aunque empujada cada vez más hacia las márgenes (sobre todo rurales y generacionales), debido al surgimiento de una juventud urbana y globalizada que ya no se define en relación con pertenencias grupales amplias (católicos, proletarios, liberales, conservadores y socialistas), como lo hacían sus padres, sino con sustento en pertenencias restringidas (tribus urbanas y consumidores culturales).

García Delgado asegura que esta pérdida de las certezas tradicionales no se produce solamente debido a la quiebra del Estado nacional ante el “imperialismo económico” de los poderes transnacionales, sino que tiene causas *endógenas*. En muchos países latinoamericanos esta situación obedece a la disolución de los antagonismos ideológicos vigentes durante el siglo XIX y parte del XX, a raíz de las guerras civiles, y que fueron reforzados posteriormente con la Guerra Fría. Si los anteriores procesos de integración posicionaron a los individuos y colectivos con respecto a sus “enemigos comunes”, como los conservadores, los liberales, la oligarquía, el imperialismo o el comunismo, que aglutinaban y daban sentido a la política de masas, esta modalidad perdió fuerza en la medida en que, desaparecidos los bloques ideológicos, la lógica del poder se volvía cada vez más compleja y difusa.¹⁰ Las “ideologías pesadas” dejan de funcionar como elementos de integración, y abren paso a una cultura escéptica frente a los “grandes relatos”. La integración social se desplaza al ámbito de las “ideologías livianas”, que ofrecen al individuo la oportunidad de protagonizar su propia vida. El culto del cuerpo mediante la práctica del deporte, el disfrute intenso de momentos y sensaciones con la música rock o el consumo de drogas, la cultura ecológica, la religiosidad privada de las sectas evangélicas o la creciente popularidad del *new age*, serían algunas de estas microprácticas.

Buscando las causas endógenas de este cambio de sensibilidad en América Latina, el sociólogo argentino Roberto Follari señala dos factores: en primer lugar, la inusitada brutalidad con que las dictaduras del Cono Sur eliminaron las organizaciones políticas de izquierda o las debilitaron, sembrando una huella inevitable de temor entre la población (1991: 146). Esto hizo que se propagara un marcado escepticismo en las posibilidades del cambio estructural de la sociedad, pues de antemano se conoció el

10 Lo que se reseña aquí no es otra cosa que la incidencia cada vez más significativa del *mercado* en la cotidianidad de las personas. En la medida en que los estilos de vida dejan de ser un asunto heredado de la tradición y comienzan a ser vistos como efecto de las decisiones personales, la “cultura holística” de la que habla García Delgado comienza a erosionarse. Las identidades y los estilos de vida dependen ahora de la pertenencia a un “mundo” simbólicamente definido por la publicidad y el *marketing*.

altísimo coste social que implicaría la intentona. Desde esta perspectiva, el “ablandamiento” de las opiniones políticas resulta inevitable, lo mismo que la adherencia a cualquier proyecto de “liberación integral”. El segundo factor mencionado por Follari es la falta de alternativas sociales (ibíd., 145). La miseria de amplias capas de la población, la creciente restricción de los ingresos en los sectores medios, la corrupción de la clase política, todos estos factores desembocan en una *cultura de la inmediatez*, en donde lo importante es aprender a sobrevivir hoy, que mañana ya veremos lo que ocurre. Amplios sectores de la población se han visto obligados en los últimos años a sobrevivir mediante la economía informal, sin protección ni representación social, librados enteramente a su suerte. El *presente* es el único horizonte de significación, a falta de un proyecto futuro.

En estas condiciones no resulta extraño que se haya propagado en América Latina una sensibilidad inmatematista, desconfiada de los “grandes proyectos” de ingeniería social, que no nos viene desde “afuera”, a la manera de un producto importado por las élites intelectuales, sino que surge *desde adentro*, como resultado de una larga desencantación histórica: la experiencia de haber convivido durante quinientos años con el retraso socioeconómico, con el autoritarismo y con la desigualdad en todos los niveles de la vida cotidiana, sin que ningún proyecto político lo haya evitado. Las promesas de reforma económica y de justicia social, enarboladas desde la Independencia por los partidos políticos, han fracasado rotundamente en América Latina y hacen parte de la *memoria colectiva*, de tal manera que a la gran mayoría de la población le es indiferente cualquier oferta política de hacer realidad el orden prometido. Vivimos, entonces, una creciente pérdida de confianza en las instituciones políticas y en la efectividad de la participación en el espacio *público*, lo cual, como dijimos, conduce a la búsqueda de la realización personal en el ámbito de lo *privado*.

Un ejemplo de este escepticismo con respecto a los grandes relatos es la intensa oposición que experimenta el mesianismo revolucionario en la mayoría de los países latinoamericanos. Si la izquierda revolucionaria de los años sesenta y setenta se orientaba a identificar la utopía de la igualdad con el futuro posible, la tendencia en este momento, como bien lo muestra el sociólogo chileno Norbert Lechner, es “descargar” la política de todo elemento redencionista para despojarla de cualquier motivación religiosa (1990: 103-118). Frente a una visión heroica de la política y un enfoque mesiánico del futuro, la política se replantea ahora de forma pragmática como un “arte de lo posible”. El resultado es un *desencantamiento de la política*, en el sentido de que su objetivo primario no es borrar las huellas del poder y de la exclusión con fundamento en las grandes ideologías revolucionarias. Por el contrario, su propósito es visibilizar los disensos y las confrontaciones y tratar de gestionarlos por medio de la negociación. En lugar de establecer una situación social de unidad y armonía,

la política que lentamente se abre paso en Latinoamérica desde los años ochenta se orienta hacia el reconocimiento del disenso como elemento central de la democracia. Lo importante ahora no es “romper con el sistema”, sino intentar reformarlo desde dentro, entendiendo que en todo caso no existen *garantías metafísicas* para ello. El hecho de que amplios sectores reconozcan que el propósito de la política no es eliminar las contradicciones ni las indeterminaciones, parece ser, en opinión de Lechner, uno de los signos más claros de la posmodernidad en América Latina.

Con todo, esta *desfundamentación* de la política conlleva también una inmensa susceptibilidad ante la influencia de instituciones como el mercado y los medios de comunicación. Si la política ya no se entiende como una actividad orientada por certezas metafísicas, puede convertirse peligrosamente en un espectáculo performativo agenciado por el mercadeo. El factor decisivo para que un candidato o un partido accedan al gobierno ya no es tanto la racionalidad de sus ideales políticos, sino la habilidad para crear un “mundo” artificial con el que se identifiquen sus electores. El estilo, la gesticulación, el tono de la voz, en una palabra, el “carisma” de un candidato presidencial, son producidos y administrados según criterios estético-publicitarios, de tal manera que puedan ser vendidos con éxito en el mercado de imágenes. La crítica argentina Beatriz Sarlo menciona el caso de las elecciones presidenciales de 1990 en el Perú, en donde tanto Fujimori como Vargas Llosa se presentaron ante el público utilizando imágenes cuidadosamente diseñadas (1994a: 223-232). El primero aparecía en vallas publicitarias vestido de karateca, con un kimono blanco ajustado a la cintura, en el acto de partir un ladrillo con el canto de su mano derecha. El segundo, por su parte, aparecía visitando una villa miseria y saludando conmovido a personas de origen indígena y mal vestidas. En ambos casos se produjo la sustitución del discurso racional por una escenografía construida para la contemplación de los *mass media*, en la que los candidatos buscaban impactar ya no la conciencia sino los *afectos* de la población. Fujimori no quiere ser asociado con la tradicional oligarquía peruana, y para no parecerse a un político se disfraza de karateca. Vargas Llosa busca parecerse a un intelectual cuyos principios morales lo impulsan a identificarse con el sufrimiento de los más pobres. De este modo, el discurso político queda integrado a una *hiper-realidad simbólica* en la que la imagen ya no hace referencia a realidad alguna, sino que es un producto comercializable de carácter autorreferencial.¹¹ La política deviene *simulacro*, imagen de imágenes cuya única realidad es la de un mundo ocupado por la retórica de los medios. No es el discurso sino la imagen lo que impacta más a las masas latinoamericanas, que experimentan la modernidad bajo el impacto del cine y la televisión.

11 Véase también: Sarlo 1994b: 89-93

La influencia ejercida por los medios de comunicación en el imaginario social latinoamericano es uno de los temas más abordados por los estudios culturales en los últimos años. Ciertamente, no se trata de un interés gratuito: si hasta los años cincuenta las identidades personales y colectivas en América Latina se formaban todavía según modelos tradicionales de socialización, con la popularización de los *mass media* esta situación ha cambiado radicalmente. La televisión, el cine, la radio y el video suponen el descubrimiento de otras realidades sociales, de numerosos juegos de lenguaje y la relativización de la propia cultura.

El teórico de la comunicación hispanocolombiano Jesús Martín-Barbero critica la mirada que postula a la modernidad *europaea* como un “original” inmodificable, ante el cual las sucesivas modernizaciones latinoamericanas habrían sido únicamente una copia o una “deformación” (1992: 283-285). Esta sacralización del modelo de la modernidad europea impide ver que las masas latinoamericanas no han asimilado la modernidad de la mano de los discursos ilustrados y de los derechos políticos, sino de la mano de las industrias culturales a partir de los años sesenta. Más que como *experiencia intelectual* ligada a los principios de la ilustración o a las agendas ideológicas de los partidos, los latinoamericanos han “vivido” la modernidad como una *experiencia afectiva y emocional* a través del cine y la televisión. La “secularización” que arrastra la modernidad no ha significado necesariamente el abandono de los estilos tradicionales de vida (como ocurrió en Europa), sino su asimilación a nuevas formas de consumo cultural mediadas por la internacionalización de los universos simbólicos. “De esa modernidad, afirma Barbero, parecen no haberse enterado ni hecho cargo las políticas culturales ocupadas en buscar raíces y conservar autenticidades o en denunciar la decadencia del arte y la confusión cultural” (ibíd., 93). La *heterogeneidad* presente en las sociedades latinoamericanas permite una asimilación *simultánea* de la modernidad y de su crisis posmoderna.

Igualmente, el sociólogo chileno José Joaquín Brunner opina que los *mass media* han conformado en América Latina una experiencia sui generis de la modernidad, en donde los significantes ya no remiten a significados territoriales sino a significantes desterritorializados (1992: 15-72). Esto significa que, de la mano de los medios, la socialización del individuo se remite a criterios y pautas transnacionales de comportamiento, todo ello a costa de un distanciamiento de las formas tradicionales de transmisión cultural. La *cultura de masas* promueve la disolución de certezas tradicionales que antes funcionaban como garantes de la integración social (la “cultura holística” de la que hablaba García Delgado) y conforma una escena compleja en donde conviven lo nacional y lo transnacional. Se trata de una cultura que ya no remite a un territorio específico, sino de una cultura agenciada por el mercado y, por ello mismo, globalizada. La cultura global de masas nada tiene que ver con la pureza del folclor

y de las tradiciones populares, sino con la forma como las personas se apropian a su manera de los signos sin territorio difundidos por los *media*. La mayor parte de los bienes culturales que circulan hoy por las ciudades latinoamericanas no son producidos manual o artesanalmente, ni se transmiten de persona a persona por vía oral, sino que son producidos, como diría Giddens, por “sistemas abstractos” como la industria de la telecomunicación, la escuela y los museos.

A propósito de este fenómeno del *desencanto de la tradición*, Brunner señala una consecuencia de la modernización que no fue ni siquiera pensada por los teóricos de la dependencia: los efectos paradójicos de la escolarización masiva en Latinoamérica. A partir de la modernización del sistema escolar, los sectores subalternos quedaron sometidos a una nueva dinámica: fueron desarraigados de su esfera tradicional y sometidos a una socialización intensiva y sistemática por medio de la escuela. El ámbito primario de socialización se trasladó de la familia a la institución escolar, encargada ahora de impulsar o promover una disciplina corporal y mental que capacitara al individuo para asumir un papel específico en la sociedad. La escuela transmite una concepción *moderna* del mundo, cuya base descansa en las tradiciones humanistas de Occidente (leer, escribir, calcular) y en el modelo científico de concebir los procesos naturales. Todo esto implica, según Brunner, que en América Latina se ha desdibujado la distinción aristocrático-colonial entre cultura “alta” y cultura “popular”. La cultura popular, entendida como universo simbólico que transmite el acervo religioso, moral y cognitivo del pueblo, ya no puede resistir más el avance de la escolarización, de la industria cultural y de los medios de comunicación. Las formas de cultura popular que resistan lo harán cada vez más bajo la modalidad residual del “folclor”, que no permanece impoluto sino que es modificado por el mercado internacional de imágenes y símbolos. A esto se suma el hecho de que la “educación formal” se considera una fuente de prestigio social, de tal manera que aprender la lengua y el saber oficial de la escuela incrementa la seguridad del indígena y el campesino, y aumenta sus posibilidades de movilidad social (1992: 135-161).

Este rápido sondeo de las más recientes propuestas de los estudios culturales latinoamericanos permite concluir lo siguiente: la posmodernidad es una forma de estar-en-el-mundo (una “condición”) que está vigente también entre nosotros, si bien por causas *diferentes* a la manera como este fenómeno se presenta en los países centro-occidentales. Esto bastaría para hacernos cargo de la tesis según la cual, la posmodernidad sería una “ideología del capitalismo avanzado” adoptada en América Latina por intelectuales alienados de su propia realidad cultural. La segunda conclusión es un corolario de la primera: la posmodernidad no se reduce a ser un simple efecto secundario del neoliberalismo. Es cierto que este ha favorecido la “desvalorización de los valores supremos”, en la medida en que supone una extensión del valor de

cambio hacia ámbitos que antes no pertenecían al mundo de la economía, como por ejemplo la subjetividad, los afectos y los deseos. Ámbitos donde antes prevalecía el “valor de uso” ahora empiezan a ser mercantilizados, lo cual profundiza el “desencantamiento del mundo” mencionado más arriba. Sin embargo, mal haríamos en atribuir este fenómeno a ser únicamente un asunto de “falsa conciencia”, que emerge como subproducto del repliegue del Estado y de la expansión del mercado. Bien lo han mostrado Brunner, Barbero y Follari: desde mucho antes de la irrupción del neoliberalismo (por lo menos desde el desarrollismo de la década de los sesenta) los latinoamericanos han experimentado, a su modo, la “huida de los dioses” que arrastra la modernidad. El desencanto posmoderno no es el correlativo ideológico de una ofensiva neoliberal de corte tecnocrático, sino el resultado de una transformación *del mundo de la vida* en vastos sectores de las sociedades latinoamericanas, fruto de las asimetrías desencadenadas por los mismos procesos de modernización. La tercera conclusión, finalmente, es que los propios estudios culturales funcionan ya con una nueva “imagen del pensamiento” que rompe con los parámetros del discurso de la modernidad y que, como veremos enseguida, no puede sino generar extrañeza en los defensores del latinoamericanismo filosófico.

3. América Latina y los “clichés” ante la posmodernidad

Habiendo visto que una discusión sobre la posmodernidad en América Latina no es solamente una moda intelectual, sino que se funda en un particular “modo de ser” tanto de los discursos como de las prácticas cotidianas, profundizaré en algunas de las críticas esbozadas antes y buscaré responderlas con un diálogo “desde adentro” con algunos filósofos posmodernos. Digo así, “desde adentro”, porque estoy convencido de que la mayoría de estas críticas se basan en “clichés” popularizados por filósofos aferrados al viejo ideal nostálgico de la “identidad latinoamericana”, que miran estupefactos un pensamiento tan radicalmente diferente al suyo, como el que plantean filósofos como Lyotard, Derrida, Vattimo, Foucault, Baudrillard, Deleuze o Guattari.¹²

12 Cuando hablo de “cliché”, no me refiero simplemente a un malentendido. No estoy diciendo que los filósofos latinoamericanistas hayan “interpretado mal” las propuestas posmodernas. Pues la interpretación ocurre solo cuando los conceptos comparten una misma imagen del pensamiento. Pero cuando se trata de conceptos que habitan en otra forma de ser de los discursos, conceptos que están en el *afuera*, entonces la reacción no puede ser de interpretación sino de *caricaturización*. Los conceptos con los que trabajan filósofos como Deleuze, Foucault, Derrida, Lyotard y Vattimo, etc., emergen como fruto de una ruptura con el orden moderno del saber y, por tanto, no pueden sino aparecer como algo

Desgraciadamente, suele suceder entre nosotros que las polémicas filosóficas suscitan más bien adhesiones y rechazos personales que reflexiones profundas. Convencido de la improcedencia de tales críticas, realizaré mi presentación basado en cuatro de los rótulos más generalizados: 1) el “fin de la modernidad”, 2) el “fin de la historia”, 3) la “muerte del sujeto”, y 4) el “final de las utopías”.

1) Quizás el más difundido de los clichés sea el de presentar la posmodernidad como el “fin de la modernidad”. Ciertamente que el prefijo “pos” sugiere una periodización y que el libro más conocido de Vattimo lleva justamente este nombre: *El fin de la modernidad*. Pero nada más inexacto que entender este “fin” como la terminación de una época y el comienzo de otra. La posmodernidad no es lo que viene *después* de la modernidad, sino que es la asunción de la crisis que desencadena la modernidad misma. Se trata de asumir aquello que la modernidad conlleva desde sus inicios, a saber, el desencantamiento del mundo, sin pretender esconder este fenómeno detrás de metarrelatos legitimadores, como los que fueron desplegados entre los siglos XVIII y XX.

Para nadie es un secreto que la modernidad trae consigo una serie de transformaciones y quebrantamientos cuyo resultado final es la crisis a un quíntuple nivel de la experiencia humana: cognitivo, económico, político, ético y cultural. En el primer nivel supone la posibilidad de un conocimiento del mundo natural y social que no recurre a legitimaciones teológicas o cosmológicas, sino a un análisis inmanente de los fenómenos, que opera gracias a la experimentación y a la autocorrección permanente. Entra en crisis la idea de un conocimiento revelado y/o metafísico. En el campo económico hablamos del surgimiento del capitalismo, que vincula la riqueza con el trabajo asalariado, el mundo de los negocios y el esfuerzo personal. Se revalúa la idea de que la acumulación de riquezas es pecado y que la abundancia material es una prerrogativa que se asocia con la nobleza de nacimiento. En el ámbito político la modernidad supone el surgimiento del Estado como instancia capaz de centralizar el poder y ejercer soberanía política y militar por medio de las leyes. Se viene abajo el concepto del derecho divino de los reyes y de la justicia ejercida por mano propia (“ojo por ojo, diente por diente”). En la ética surge la noción de que el logro de la “vida buena” no es cuestión de ajustar la existencia a normas morales dictadas por instancias exteriores como la tradición y la Iglesia. Finalmente, el horizonte cultural de la modernidad conlleva el nacimiento de la escuela y de los medios de comunicación como instancias capaces de “socializar” a los individuos y pone en crisis la autoridad primaria de la familia y de la transmisión oral de los saberes.

por aquellos filósofos que se mueven todavía en aquel orden. El cliché, entonces, es la forma de respuesta del latinoamericanismo frente a aquello que ha desbordado los límites que demarcan la episteme de la modernidad.

Ahora bien, cuando filósofos como Vattimo hablan del “fin de la modernidad” no están diciendo que estas cinco transformaciones de la experiencia humana han quedado “atrás” y que estamos iniciando una nueva época, sino que ha llegado el momento de *asumir* plenamente esas transformaciones y de abandonar la *legitimación metafísica* que pretendía ver tales procesos como fenómenos remitidos al orden racional del “progreso”. Hablamos de una crisis de legitimación, a saber, la del relato ilustrado que suponía una especie de “armonía preestablecida” entre el desarrollo científico, económico, político, ético y cultural de la humanidad. Esta concepción unitaria del progreso se fundó en el modo de ser del pensamiento que predominó en Occidente desde mediados del siglo XVIII hasta mediados del XX.¹³ Tal era la convicción de las burguesías liberales en Europa y América Latina durante el siglo XIX: el ideal de una *síntesis* entre la acumulación del capital, el avance tecnológico y las necesidades éticas y artísticas de la cultura. Se creía que *detrás* de todos estos procesos existía un “orden racional” capaz de garantizar la unidad indisoluble entre lo verdadero, lo bueno y lo bello.¹⁴

Pues bien, ya desde finales del siglo XIX se empezó a **tomar conciencia del carácter** esencialmente antagónico y escindido de la modernidad. Hegel, Marx, Bergson, Dilthey, Husserl, Lukács, Ortega y Gasset en Europa; los escritores modernistas en América Latina: todos ellos se dieron cuenta de que la modernidad genera el despliegue de *múltiples racionalidades*, pero aferrados todavía a la imagen moderna del pensamiento, buscaron por distintos caminos recuperar para siempre la unidad perdida y “reconciliar” todas esas racionalidades en un solo proyecto común.¹⁵ Habría que esperar hasta la experiencia de las dos guerras mundiales en Europa y al desenlace del conflicto ideológico resultante para tomar conciencia de que cualquier intento de “reconciliación” desemboca casi siempre en burocracia estatal, ampliación de los controles sociales, tecnificación de la vida cotidiana e intolerancia política.

Los filósofos posmodernos nos enseñan que el ideal unitario de la modernidad no puede seguir funcionando como “metarrelato” legitimador de la praxis política. La expresión “fin de la modernidad” se refiere entonces a la pérdida de credibilidad en *este* tipo de relatos y no a la cancelación de la modernidad como edad histórica. Lo que se busca es “incorporar” (*einverleiben*) la modernidad en nuestras vidas, en lugar de neutralizar el desencanto generado por la explosión de las múltiples racionalidades. No se abandonan los “ideales de la modernidad”, como lo afirman Hinkelammert y Sánchez Vázquez, sino el intento de fundamentar esos ideales en una supuesta “naturaleza humana” que habría sido “alienada” por la racionalidad moderna (Vattimo 1990: 27).

13 Me refiero aquí a al intento de explicar la totalidad de lo real desde el “yo pienso” cartesiano, que fue la imagen del pensamiento sobre la cual se fundamentó el proyecto humanista de la modernidad.

14 Sobre este punto, véase: Subirats 1986: 103-118.

15 Véase el capítulo cinco de este libro.

La libertad, hoy día, radica justo en la extinción del proyecto moderno de unificación de las racionalidades, para avanzar hacia la creación de mecanismos immanentes que permitan la transversalidad y el juego político de los disensos. Asumir el desencanto moderno en toda su radicalidad: en esto consiste la emancipación posmoderna.

2) Cuando utilizamos la expresión el “fin de la historia” necesitamos una distinción similar a la anterior porque ella tiene poco que ver con la posmodernidad. Esta tesis presenta dos variantes: una es el teorema de la “poshistoria”, esbozado en los años cincuenta por el sociólogo alemán Arnold Gehlen como una crítica a la incapacidad de innovación de las sociedades industriales avanzadas, cuyo alto grado de sofisticación material ha paralizado la creación de nuevos impulsos y valores (1954: 34-57). La historia humana ha “finalizado” en razón a que lo único que avanza es la maquinaria tecnológica que garantiza perpetua satisfacción a unas masas incapacitadas para crear algo nuevo. La otra variante la presenta el politólogo estadounidense Francis Fukuyama: la historia humana “finaliza” cuando aparece una cultura global del consumismo mediada por la democracia liberal y la economía de mercado (1992: 5-19). El autor se apoya en Hegel (leído a través de Alexandre Kojève) para afirmar que la necesidad psicológica del reconocimiento constituye el sentido y el motor de la historia. El deseo de unos pueblos de ser reconocidos por “otros” ha impulsado pasiones como el fanatismo religioso, la guerra, el nacionalismo y el odio durante siglos. Pero hacia finales del siglo XX, con la planetarización de la cultura de masas, la gente necesita cada vez menos de la mirada de un “otro” externo para sentirse aceptada. Los nacionalismos y los fanatismos palidecen ante el triunfo de la democracia de masas, capaz de ofrecer a los ciudadanos la satisfacción plena de su necesidad psicológica de aprobación, sin tener que buscar “enemigos externos”. Para Fukuyama la historia ha llegado a su fin, porque el anhelo de ser reconocidos se satisface con el consumo masivo que garantiza la economía de mercado.

La tesis del “fin de la historia”, en cualquiera de sus dos variantes, señala la crisis de aquella visión filosófica que atribuye a la historia humana una “finalidad” (*telos*, *Zweck*), un *eschaton*. Nietzsche, Ortega y Foucault pusieron de relieve la *historicidad radical* del hombre, lo cual significa que lo que hemos devenido solo se entiende en virtud de la contingencia de nuestras prácticas históricas, sin recurrir a criterios metafísicos de ningún tipo. “El hombre no tiene naturaleza sino historia”, solía decir Ortega. Y la consecuencia inmediata de esta afirmación, como lo muestra Foucault, es que no es posible pensar la historia en términos de continuidades, de regularidades y de procesos ascendentes (1979: 233-235). La historia no es el “despliegue” de una esencia originaria (la naturaleza humana), sino el resultado de una multiplicidad de *prácticas interpretativas y valorativas* que luchan entre sí. Pero detrás de esa lucha no hay una “psicología” originaria (la necesidad del reconocimiento), como pretende Fukuyama,

ni una razón que dirige los acontecimientos humanos, ni una moral natural que pierda o encuentra el camino, ni unos sujetos que están constituidos previamente y con anterioridad a sus prácticas. La historia, para Foucault, es la emergencia permanente de la diferencia. Por ello, la tarea del genealogista es reconocer la multiplicidad de “pequeñas historias” que coexisten, se articulan o pugnan entre ellas, pero sin acudir a un criterio trascendental que le permita ordenarlas jerárquicamente.¹⁶

La crítica de Foucault –reivindicada por Vattimo, Lyotard y Derrida– nos deja ver que las sociedades humanas no son el resultado de un proceso histórico cuantitativamente ascendente que conduciría necesariamente de lo tradicional a lo moderno, de la barbarie a la civilización y del subdesarrollo al desarrollo. Esta había sido justamente la creencia de las élites liberales en América Latina durante los siglos XIX y XX, convencidas de que los programas de modernización bastarían para dejar atrás toda la “irracionalidad” inherente al *ethos* de la sociedad hispanocolonial. La teoría de la dependencia reaccionó críticamente frente a esta pretensión, pero solo para caer en una lectura igualmente totalizante de la historia. La dialéctica desarrollo-subdesarrollo se convierte ahora en la “lógica inherente” que explica no solo la riqueza y la pobreza de las naciones, sino también el sentido de todas las manifestaciones artísticas, filosóficas y culturales de una sociedad.

Pero al mostrar que las diferentes sociedades humanas no pueden ser pensadas como incrustadas en una corriente única de la historia, la crítica posmoderna corta de raíz cualquier pretensión de elevar la historia europea a la categoría de paradigma de la “Historia universal”. Este había sido el caso de los grandes relatos históricos de Hegel y Marx, que buscaban explicar el devenir humano en su totalidad, sin darse cuenta de que lo que ellos consideraban “universal” estaba en realidad determinado por circunstancias históricas particulares. Ciertamente, la filosofía latinoamericana del siglo XX, en su versión historicista y liberacionista, hizo una fuerte y merecida crítica al eurocentrismo de Marx y de Hegel. Pero cegados por un tercermundismo romántico, algunos filósofos de la liberación optaron simplemente por invertir los papeles: en lugar de mirar todo el acontecer humano desde el punto de vista de los conquistadores, decidieron mirar las cosas desde lo que ellos llamaron “el reverso de la historia”, esto es, desde el punto de vista de los conquistados y oprimidos. Aparece aquí de nuevo, pero invertido, el motivo ilustrado del “sujeto de la historia”, solo que este honor ya no les corresponde a los opresores sino a los oprimidos.

16 “Así, en lugar de aquella cronología continua de la razón, que se hacía remontar invariablemente al inaccesible origen, a su apertura fundadora, han aparecido unas escalas a veces breves, distintas las unas de las otras, rebeldes a una ley única, portadoras a menudo de un tipo de historia propio de cada una, irreducibles al modelo general de una conciencia que adquiere, progresa y recuerda” (Foucault 1979: 13).

Nuestra intención es mostrar que la teoría de la dependencia y la filosofía de la liberación permanecen atrapadas todavía en el *pathos* ilustrado que la posmodernidad busca dejar atrás, pues de lo que se trata justamente es de mirar el pasado sin buscar en él un punto arquimédico fijo y evitar la universalización de cualquier particularidad.¹⁷ Pero ¿no significaría esto la negación del trabajo historiográfico en el que se empeñó la filosofía latinoamericana del siglo XX, tal como lo deja entrever Arturo Andrés Roig? ¿Qué pasaría con la “historia de las ideas”, vista en nuestro medio como el fundamento de una filosofía “auténticamente latinoamericana”? Yo diría que la historia de las ideas debe experimentar una profunda transformación metodológica y conceptual que le permita buscar y desempolvar esas “pequeñas historias” de las que habla Foucault, pero sin integrarlas a discursos omnicomprendivos; lo cual significa evitar subsumirlas en categorías abstractas como “pueblo”, “nación”, “dependencia económica”, o leerlas según esquemas binarios de interpretación: opresor versus oprimido, centro versus periferia y razón instrumental versus razón popular. Creemos que tales modelos y categorías invisibilizan la multiplicidad de *prácticas* históricas que explican por qué hemos devenido lo que hoy somos. Es hora ya de que entendamos que el devenir de las sociedades latinoamericanas no puede ser comprendido desde la “lógica de las ideas” de las élites intelectuales, sino desde el estudio de múltiples e irreductibles racionalidades y prácticas que deben ser apreciadas en su *singularidad*.

3) Otro de los rótulos a la posmodernidad es la “muerte del sujeto”, lo cual implicaría, según algunos filósofos, la neutralización de toda oposición reflexiva y crítica con respecto a la racionalidad instrumental dominante. De ahí que Habermas se refiera a los posmodernos como los “jóvenes conservadores”, y los asocie a posiciones de la derecha política (1990: 32-54). Pero ¿qué significa en realidad esto de la “muerte del sujeto”? ¿Se tratará quizás de una consecuencia lógica de la “muerte de Dios” anunciada por Nietzsche, tal como lo supone Hinkelammert, o acaso de una nueva estrategia ideológica de los centros de poder para “desarmar las conciencias”, como lo sospecha Arturo Andrés Roig?

Cuando al final de *Las palabras y las cosas* Foucault dice que el hombre es una invención reciente que está a punto de borrarse como un rostro de arena en los límites del mar, no se refiere al sujeto empírico, sino al discurso que postula al Hombre como sede y origen del lenguaje y el sentido, tal como lo expresaron las nacientes ciencias humanas desde finales del siglo XVIII. Se trata del *humanismo* al estilo de Sartre, que plantea la posibilidad de que el hombre se libere de todas las determinaciones ajenas a su control gracias al conocimiento que tiene o puede tener de sí mismo. El

17 Me distancio así de la lectura según la cual la filosofía y la teología de la liberación serían una expresión genuinamente latinoamericana de la posmodernidad. Véanse: Larsen 1990: 77-94; Gómez Martínez 1996: 45-49.

hombre como sujeto de su propia libertad y de su propia existencia a partir de un acto de conciencia reflexiva (1991: 40). Pero lo que las ciencias humanas del siglo XX descubrieron, afirma Foucault, es que esa “naturaleza humana” susceptible de ser conocida reflexivamente, no es otra cosa que una ficción. El psicoanálisis, por ejemplo, ha mostrado que el sujeto pensante no se ubica en el *centro* de la actividad humana, sino que la razón interactúa con fuerzas inconscientes que determinan en gran medida nuestro comportamiento. La lingüística prueba que la distinción entre el objeto y el sujeto es un efecto contingente de la combinación entre determinados juegos de lenguaje. El mismo Foucault sostiene que la relación entre poder y verdad es mucho más compleja de lo que se creía, pues la ciencia misma se basa en relaciones de poder. La clínica, la psiquiatría y la pedagogía son sistemas disciplinarios que conforman un campo de saber, unas técnicas de investigación y recolección de datos sobre los que se “crea” el estatuto epistemológico del objeto. Y ni siquiera las ciencias naturales trabajan con sustento en una concepción especular de la verdad, sino sabiendo que nuestros edificios teóricos están sometidos al juego del azar y de la contingencia.

¿Estaríamos entrando por esta vía al irracionalismo anarquista que tanto temen algunos filósofos latinoamericanistas? Creemos que no, porque la crítica posmoderna no busca aniquilar al sujeto sino *descentralizarlo*. Si el sujeto ilustrado, bien en la forma solipsista del *cogito* cartesiano, o en la forma marxista del “sujeto colectivo”, operaba como el fundamento del poder cognitivo, político y moral, ahora se trata de abrir campo a una pluralidad de sujetos que no reclaman ya fundamentalidad alguna, sino *participación* en la vida pública de una sociedad cada vez más multipolar e interactiva, como la que nos disponemos a vivir en el siglo XXI. El pluralismo democrático que necesitamos en Latinoamérica requiere, necesariamente, el abandono del humanismo como recurso al *fundamento*. Para que exista la democracia, ningún agente podría reclamar algún tipo de centralidad (cognitiva, estética o moral) en la sociedad. Ni el Estado, la Iglesia, el mercado, los partidos políticos, los intelectuales, la ciencia, los movimientos sociales o ningún otro grupo o institución pueden exigir el derecho a representar la totalidad en nombre del humanismo. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe han mostrado que la política democrática no puede hacerse en nombre de una “desalienación” que pretenda superar los antagonismos sociales, pues su objetivo no es “recuperar la esencia de lo humano” sino construir formas de poder que permitan el disenso y la pluralidad de valores (Laclau & Mouffe 1985). Desembarazarnos, pues, del humanismo no significa dejar el camino libre a la irracionalidad anarquista, sino favorecer una visión más amplia con respecto a la heterogeneidad sociocultural, político-ideológica y económico-productiva, así como una mayor indulgencia con las diferencias de todo tipo.

Ahora bien, es preciso reconocer que la filosofía latinoamericana –y en especial la filosofía de la liberación– inició una toma de distancia crítica muy oportuna con respecto al sujeto ilustrado de la modernidad europea. Antes de que lo hicieran Lyotard, Vattimo y Derrida en Europa, el argentino Enrique Dussel sacó las consecuencias de la crítica de Heidegger a la metafísica occidental y señaló la relación intrínseca entre el sujeto ilustrado de la modernidad y el poder colonial europeo. Detrás del *ego cogito* cartesiano, con el que se inaugura la modernidad, se halla oculto un logocentrismo por medio del cual el sujeto ilustrado se diviniza y se convierte en una especie de demiurgo capaz de constituir y dominar el mundo de los objetos. El *ego cogito* moderno deviene así en voluntad de poder: “Yo pienso” equivale a “Yo conquisto”, el fundamento epistémico sobre el que se asentó la dominación europea desde el siglo XVI. Por eso, nos dice Dussel, se hace preciso avanzar hacia la construcción de un nuevo tipo de sociedad que escape a la metafísica de la subjetividad moderna. Será una sociedad “posmoderna”¹⁸ que tendrá como característica fundamental lo que Emmanuel Levinas llama “el humanismo del Otro”.¹⁹

Inicialmente se podría criticar a Dussel por haber reducido la modernidad a una versión totalizante, que no reconoce el despliegue de racionalidades alternativas a la puramente instrumental y colonial. Pero este problema se agudiza cuando el filósofo argentino profundiza en el concepto de *alteridad* a partir de la teoría de la dependencia y la teología de la liberación. El *otro* de la “mismidad” moderna es el pobre y el oprimido de la periferia latinoamericana, asiática y africana, que, por encontrarse en la “exterioridad” del sistema moderno-colonial, se convierte en la única fuente de renovación para todo el planeta, ya que en el *ethos* del pueblo oprimido se viven valores muy diferentes a los instrumentales que prevalecen en el “centro”: amor, comunión, solidaridad, relación cara-a-cara, sentido de la justicia social. De esta forma, Dussel incurre en una segunda reducción: convertir a los pobres en una especie de *sujeto trascendental* a partir del cual la historia de la humanidad adquiere un sentido liberador. Aquí nos encontramos en las antípodas de la crítica posmoderna, pues lo que el filósofo argentino busca no es descentralizar al sujeto ilustrado sino reemplazarlo por otro sujeto absoluto. En mi opinión, la relación de lo “mismo” con lo “otro”, a la que apela constantemente Dussel, funciona como una forma de control sobre el *acontecimiento*. En lugar del “otro” –discurso que reproduce el código moderno de la “identidad”–, habría que hablar mejor del *afuera* como espacio desde el que irrumpe el acontecimiento, que desestabiliza tanto a lo “mismo” como a lo “otro”.

18 El Dussel de los años setenta describe su pensamiento como una “filosofía de la liberación, filosofía postmoderna, popular, feminista, de la juventud, de los oprimidos, de los condenados de la tierra, condenados del mundo y de la historia” (1980: 9).

19 Véase también: Dussel 1971 y 1979.

Es precisamente esta confusión del “afuera” con el “otro” lo que lleva a Dussel a contraponer maniqueamente un “poder bueno” y un “poder malo”, aquel proveniente “de abajo”, del mundo de los pobres, y este proveniente “de arriba”, de los intereses egoístas del imperialismo. Contraposición en extremo problemática porque el poder, como bien lo mostró Foucault, no es un *atributo* vinculado al Estado colonial, a una clase social opresora o a un determinado “modo de producción”, sino una relación de fuerzas que atraviesa tanto a dominantes como a dominados. La dominación no es algo que pueda revertirse simplemente cambiando “el lugar del rey” (que ahora ocuparían los dominados), por cuanto estos han sido *constituidos* como tales por el mismo poder que buscan combatir. De modo que la crítica de Dussel a la modernidad no logra cortar la cabeza del rey, sino cambiar su lugar, poniéndola en donde estaban los pies. En segundo lugar, y como consecuencia de lo dicho, Dussel ubica a los oprimidos en la “exterioridad” de las relaciones modernas de poder, lo que le conduce a reproducir ese gesto paternal tan típico del pastorado cristiano. En efecto, la filosofía de la liberación afirma que la misión de los intelectuales es “articular la voz de aquellos que no tienen voz”. Su deber moral es *hablar por* los pobres, por los humildes, por los que se sienten maltratados por la vida, creyendo ver en ellos una exterioridad con respecto a la modernidad. No obstante, y como ya vimos antes, pensadores como Martín-Barbero, Brunner y García Canclini han mostrado convincentemente que en Latinoamérica los pobres no se encuentran en una “exterioridad” (ni técnica, ni económica, ni moral) con respecto a la “lógica cultural” de la modernidad. Todo lo contrario: las industrias culturales han resignificado el mundo de la vida de las clases subalternas en Latinoamérica, lo cual nos enseña que no es posible volver nostálgicamente la mirada hacia la “cultura popular” como si ella estuviese ubicada en la “exterioridad” del mundo moderno, pues la identificación con los *signos* del capital es una aspiración internalizada por todos los sectores de la sociedad, incluyendo desde luego a los más pobres.²⁰ Nos parece, por tanto, que la filosofía de la liberación no es otra cosa que un romanticismo de los pobres, que les quita a estos la posibilidad de hablar por sí mismos, *entrando y saliendo* estratégicamente de la modernidad, como bien lo expresó García Canclini (1990).²¹

20 Recordar aquí la distinción que hace Beatriz Sarlo entre consumidores activos y consumidores imaginarios (1994b: 42). La “cultura popular” en América Latina es, cada día más, *cultura pop*. En consecuencia, cae el criterio de salvaguarda de la “autenticidad” como meta de una política “emancipadora”. Lo popular no puede ser definido ni ética ni metafísicamente, sino conforme sea la posicionalidad en el espacio social de productores y consumidores de signos.

21 Escribe Jesús Martín-Barbero: “Pensar la crisis desde aquí tiene como condición primera el arrancarnos a aquella lógica según la cual, nuestras sociedades son irremediabilmente exteriores al proceso de la modernidad y su modernidad solo puede ser deformación y degradación de la verdadera [...] Pensar la crisis traduce así para nosotros la tarea de dar cuenta de nuestro particular *malestar en/con la modernidad*” (1992: 282).

Nos queda todavía por resolver el interrogante planteado por Arturo Andrés Roig, de si la crisis del sujeto ilustrado significa también la neutralización de la racionalidad crítica. A esto podríamos responder simultáneamente con un sí y un no. Sí, cuando por “racionalidad crítica” entendemos la tradición filosófica de la *Ideologiekritik*, esto es, el ejercicio de una razón capaz de descubrir las causas y los mecanismos últimos de todas las alienaciones humanas. No, cuando la “racionalidad crítica” es vista como la posibilidad de asumir creativamente nuestro propio presente *con y en contra de la modernidad*, sin perseguir ilusiones románticas como las que propone la filosofía de la liberación. En el primer caso, el ejercicio de una crítica semejante presupone la figura de un *sujeto trascendental* ubicado en la “exterioridad” de todas las alienaciones y que tiene garantía de acceso a una verdad incontaminada. En el segundo caso se admite, por el contrario, la figura de una multiplicidad de *sujetos históricos* que luchan desde diferentes *perspectivas* por configurar de otra manera las relaciones existentes de poder, pero sin reclamar pretensiones absolutas de tipo cognitivo, ético o estético. Hablamos en este caso de *luchas democráticas* que no poseen ninguna garantía trascendental.²² Por lo mismo, la crítica no busca llegar a un punto en el que podamos sustraernos a las opacidades, contradicciones e inestabilidades de la vida moderna, sino a uno que nos permita aceptar la “paralogía” (Lyotard) como parte misma de las reglas de juego. El objetivo no es alcanzar un consenso (Habermas) en relación con los valores últimos que deben regir la vida pública, sino capacitarnos para el *enfrentamiento agonístico* de los valores a través de la política.²³ En este sentido podemos hablar, con Wolfgang Ivers, de una *crítica transversal* que no recurre a la desideologización de las perspectivas sino a su multiplicación (1991: 295-318).

4) Por último me refero a uno de los reproches más populares que se han hecho a la posmodernidad desde la filosofía latinoamericana: el haber proclamado el “final de las utopías”. Nuevamente habrá que preguntar primero de qué tipo de utopías estamos hablando. Examinemos el caso específico de Lyotard, por tratarse de uno de los autores más controvertidos. Partiendo de los análisis de Wittgenstein, el filósofo francés advierte que los juegos del lenguaje están estructurados de tal forma que a partir de ellos resulta imposible pensar una comunidad humana en donde no exista el conflicto y, por tanto, la injusticia. Juegos tales como “argumentar”, “describir” o

22 La expresión “luchas democráticas” es de Ernesto Laclau & Chantal Mouffe (1985). Con ella se hace referencia a la democracia como una institución que impide que el poder sea *encarnado* en una persona o en un grupo de personas. El “precio” de estas luchas es una sociedad sin fundamentos claramente definidos y una estructura social que no se puede describir desde un solo punto de vista (1993: 30).

23 Al respecto escribe Lyotard: “Lo que se precisa para comprender de esta manera las relaciones sociales, a cualquier escala que se las tome, no es una teoría de la comunicación, sino una teoría de los juegos que incluya la agonística en sus presupuestos” (1990: 39).

“preguntar” se construyen sobre la base de complejísimas cadenas de enunciados, en donde existen diferentes posibilidades de interconectar unas proposiciones con otras. Si no existe ningún metacriterio lingüístico que nos permita saber cuáles interconexiones *debemos* realizar, la elección de una o varias posibilidades se hace siempre a costa de otras. El resultado es el conflicto inevitable entre diversos juegos de lenguaje, o lo que es lo mismo, entre diferentes *formas de vida*. El heteromorfismo de los juegos de lenguaje significa que el disenso, la inconmensurabilidad, la disonancia y la paradoja no se pueden eliminar de la vida social, a menos que se recurra a un metalenguaje político: la violencia fascista. Según Lyotard, todo intento de “reconciliar” las diferencias existentes entre los juegos de lenguaje y entre las formas de vida configuradas por ellos termina casi siempre en la dictadura y el terror (1990: 116-118).²⁴

Ahora bien, casi todas las “utopías de futuro” que se elaboraron entre los siglos XVI y XIX concibieron la sociedad ideal como aquella en donde reinaría la unidad y la armonía, donde no existirían ya más las luchas de clases y donde la comunicación entre las personas sería transparente y no mediada por relaciones de poder. La felicidad en esta sociedad futura sería vivida como *ausencia absoluta de diferendos*. La armonía y la homogeneidad serían características de una comunidad en donde ya no habría lugar para el politeísmo de los valores. Pero si la heterogeneidad y la diferencia se encuentran ínsitas en toda comunicación humana, como lo muestra Lyotard, entonces resulta claro que este tipo de utopías tendría que degenerar en modelos autoritarios de convivencia social, en donde la homogeneidad y el consenso podrían asegurarse solamente a partir del ejercicio despótico de un metacriterio religioso, económico, político y social.

¿Qué significa el final de *este tipo* de utopías totalizantes para la filosofía latinoamericana? ¿Será quizás la negación del “discurso de futuro” como forma esencial de narrativa sobre la que se organiza gran parte de nuestro pensamiento, tal como lo teme Arturo Roig? ¿Ahogar despiadadamente el canto matinal de la calandria argentina? Seguramente que sí, cuando ese “discurso de futuro” se identifica sin más con lo que se ha dado en llamar la “utopía americana”, cuya génesis ha estudiado el ensayista uruguayo Fernando Aínsa. En la elaboración de esta forma narrativa, Aínsa distingue cuatro niveles: 1) la transposición al nuevo mundo de tópicos y mitos clásicos como el paraíso bíblico, la edad de oro, la primitiva comunidad cristiana y la bucólica arcadia, donde el ser humano vivía en reconciliación absoluta consigo mismo y con la naturaleza; 2) la noción de *alteridad*, es decir, la concepción de América como un mundo totalmente diferente y convertido, por ello, en el depositario de todas las esperanzas de perfección que no se cumplieron en Europa; 3) los sueños milenaristas de las órdenes religiosas que buscaban probar en América un modelo teocrático de

24 “El reconocimiento del heteromorfismo de los juegos de lenguaje [...] implica, evidentemente, la renuncia al terror que supone llevar a cabo su isomorfismo” (Lyotard 1990: 118).

sociedad; 4) el sueño de mejora de la situación individual y colectiva del indio mediante su conversión al cristianismo, esto es, bajo su asimilación a formas de vida dictadas por una instancia superior (1992: 131ss). Por desgracia, este discurso fundacional de la “utopía americana”, que se caracteriza por su pretensión *integral y totalizante*, ha sido reproducido desde entonces por una gran parte de nuestra intelectualidad como la utopía social por excelencia: América Latina entendida como el “otro absoluto” de la racionalidad europea, como el continente de la gran síntesis, como la reserva espiritual de la humanidad, como el futuro de la Iglesia cristiana, o como la tierra del misterio, la magia y la poesía. Si es este el “discurso de futuro” al que se refiere Roig, saludamos entonces su despedida, pues se trata de una retórica que ha servido para legitimar regímenes autoritarios y populistas de todos los colores en esta región.

Pero al proclamar el final de las utopías unitarias y totalizantes, ¿no estaremos minando también un concepto irrenunciable en América Latina como el de “justicia social”? Desde luego que sí, cuando esta “justicia” se equipara con el mito de una *sociedad transparente*. Pienso que este concepto de justicia como “ausencia de todo mal” es una herencia de la escatología judeo-cristiana que es preciso desarraigar de la política en América Latina (la creencia en la reconciliación del hombre con la naturaleza y en el surgimiento de un hombre redimido),²⁵ y creo, con Lyotard, que todo intento de transponer este mito a la realidad social degenera casi siempre en su contrario: en nombre de la “justicia social” se han establecido algunos de los regímenes más autoritarios conocidos en nuestro medio. Por eso, de lo que se trata ahora es de reconocer que no podemos ir más allá de nosotros mismos y de entender que la justicia no puede ser otra cosa que el intento (no siempre exitoso) de regulación democrática del *disenso*. Entender, en suma, que en una sociedad democrática, el combate a las injusticias genera necesariamente nuevas formas de injusticia.²⁶ La pregunta es entonces: ¿Cuáles injusticias son más o menos *tolerables* para el conjunto de la sociedad? Pero esta es una cuestión que ya no puede ser decidida a priori con ningún metalenguaje universal, sino que deberá ser el resultado, siempre provisorio y contingente, de las “luchas democráticas”.

Ortega y Gasset vio en su momento que las utopías políticas son uno de los rasgos típicos del racionalismo moderno, con su intento de ver el mundo *sub specie aeternitatis*, desde el punto de vista de la eternidad. “La concepción utópica es la que se crea desde ningún sitio y que, sin embargo, pretende valer para todos” (1981b: 191). Pero querer ver el mundo no desde lo que es y ha sido, sino desde lo que *debiera ser* equivale a imponer

25 Véase: Mansilla 1991: 59-67.

26 Es hora de que entendamos que, en el marco de una sociedad democrática, las cuestiones “de fondo” no pueden ser *resueltas* sino tan solo *gestionadas* provisionalmente, debido a que en la democracia el lugar del “poder único” queda necesariamente *vacío*. El precio que tendríamos que pagar por intentar resolver estas cuestiones de fondo no puede ser otro que la ocupación de ese lugar único para *imponer* soluciones sobre todos los intereses en conflicto.

sobre él unos esquemas morales y políticos que hacen violencia sobre la multiplicidad de dinámicas y formas de vida existentes en la sociedad. El problema del utopismo no es tanto que ofrezca falsas soluciones a nuestros problemas sociales, cuanto su incapacidad de aceptar que la vida no se deja encauzar por nuestros esquemas racionales y morales. Por eso, al *utopismo* tendremos que oponer el *perspectivismo*. Y esto significa: en lugar de imaginar el futuro desde valores tales como la unidad, el consenso, la armonía, la homogeneidad, la transparencia y la reconciliación, imaginarlo ahora como la confluencia negociada entre diferentes formas de conocimiento y entre diferentes criterios morales de acción. Por no estar ligado a pretensiones mesiánicas y racionalistas, el perspectivismo podría servir como una excelente legitimación narrativa para políticas de tinte democrático. El abandono del utopismo no significa, entonces, dejar de imaginar el futuro desde una perspectiva emancipatoria, como afirma Arturo Roig, sino evitar suplantar la multiplicidad de puntos de vista por una visión homogénea y normativa. Atreverse a imaginar el futuro continúa siendo un estatuto regulador de cambio y de lucha por el cambio, pero después de Auschwitz, Hiroshima y Ayacucho²⁷ solo podemos entender ese cambio bajo el paradigma de la diferencia y la heterogeneidad.

Concluamos este capítulo con cuatro comentarios a manera de síntesis. Primero, hablar de posmodernidad en América Latina no es producto de un engaño ideológico, de una moda teórica o del atavismo eurocéntrico de nuestros intelectuales, sino que obedece a una *condición* que afecta tanto el modo de ser de los discursos como el modo de ser de las prácticas cotidianas. Segundo, este cambio epistémico y social guarda relación directa con la planetarización de un sistema capitalista de signos que se empezó a configurar durante toda la segunda mitad del siglo XX, y que ha extendido el “valor de cambio” hacia ámbitos anteriormente intocados por la economía en los países del Tercer Mundo. Tercero, la posmodernidad nos pone ante el desafío de *asumir* el desencantamiento del mundo como horizonte último de la política en América Latina, liberándonos así de las tentaciones metafísicas del populismo.²⁸ Cuarto, los filósofos latinoamericanistas, habitantes de un orden moderno del saber, se comportan como el Don Quijote presentado por Foucault en *Las palabras y las cosas*. Es decir como intelectuales que viven y piensan en un mundo que no entienden; que habitan un orden discursivo desligado de la época. Pues los posmodernos ya no criticamos el “error” en nombre de la “verdad”, no queremos “humanizarnos” ni buscar el origen de nuestra identidad cultural y tampoco nos conmueve la continuidad y la unidad, sino la multiplicidad y el acontecimiento.

27 “Ayacucho” es una palabra quechua que significa “lugar de los muertos”. El teólogo peruano Gustavo Gutiérrez la utiliza para referirse simbólicamente a la pobreza que cobra millones de víctimas cada año en el mundo. Agradezco a Nancy Bedford por haberme señalado este punto.

28 De este tema me ocuparé ampliamente en el capítulo tercero.

Chapter Title: Modernidad, racionalización e identidad cultural en América Latina

Book Title: Crítica de la razón latinoamericana

Book Author(s): SANTIAGO CASTRO-GÓMEZ

Published by: Pontificia Universidad Javeriana. (2011)

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/j.ctt15hvx77.5>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

Pontificia Universidad Javeriana is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Crítica de la razón latinoamericana*

II

Modernidad, racionalización e identidad cultural en América Latina

Si algo puede señalarse como un rasgo distintivo del siglo XX es el creciente proceso de interdependencia económica, social y política en una escala planetaria. Se trata de una globalización heterogénea que, impulsada por los procesos de transformación estructural operados en las sociedades occidentales, afecta directamente la vida de todos los seres humanos dondequiera que se encuentren. Las fronteras que por miles de años separaron a unas culturas de otras se han desvanecido en razón al protagonismo de códigos de acción orientados transnacionalmente. Los medios de transporte de alta velocidad, los repertorios de imágenes distribuidos a todo el mundo por la industria cultural, el flujo continuo de inmigrantes, turistas o refugiados y la planetarización de la economía de mercado son factores que han contribuido a la eliminación de la *alteridad radical* entre las culturas. Al final del siglo XX aumentó la sensibilidad con respecto a problemas que afectan a la comunidad internacional en su conjunto: la destrucción del entorno ecológico, el endeudamiento del Tercer Mundo, la proliferación de armas atómicas, el crecimiento incontrolado de la población, la propagación de enfermedades como el sida, la mundialización del narcotráfico y del crimen organizado. Fenómenos que, por estar integrados en una red muy compleja de causas y efectos que no conoce fronteras de ninguna clase, se han vuelto inmunes a todo tipo de control normativo.

Pero este movimiento de globalización ha provocado también reacciones defensivas. Especialmente en aquellas regiones que han sufrido en carne propia la experiencia del colonialismo europeo, se observa el auge de tendencias nacionalistas y fundamentalistas. El fuerte antioccidentalismo de los países islámicos, las guerras en la ex Unión Soviética y la ex Yugoslavia, los conflictos étnicos en el África negra, los programas de “evangelización de la cultura” desplegados por la Iglesia católica, la exaltación de lo telúrico por parte de algunos intelectuales y activistas políticos en América Latina, así como el renacimiento de la xenofobia y el racismo en la propia Europa, son ejemplos de que vivimos en un mundo de espacios fracturados y heterogéneos, en donde las identidades –personales o colectivas– oscilan frecuentemente entre lo global y lo

regional, entre lo nacional y lo posnacional. De cómo se resuelva este conflicto entre la desterritorialización y la reterritorialización de las identidades dependerá si el siglo XXI nos traerá un mundo más tolerante y pacífico o si avanzaremos hacia una recaída en el despotismo y la barbarie de la que ya tantas pruebas nos dio el siglo que termina.

El presente capítulo es una reflexión sobre la manera como las ciencias sociales y los estudios culturales latinoamericanos de fin de siglo han enfocado el problema de la identidad colectiva. Para ello analizaré la propuesta teórica de los sociólogos católicos Pedro Morandé y Cristián Parker, y la llevaré posteriormente a un diálogo crítico con las tesis desarrolladas por Jesús Martín-Barbero, Néstor García Canclini y José Joaquín Brunner. Mi propósito es mostrar de qué manera se ha pensado la relación entre modernidad, racionalización y cultura hacia finales del siglo XX en América Latina.

1. Morandé, Parker y la exterioridad del *ethos* popular

En su libro *Cultura y modernización en América Latina*, Morandé se propone analizar la crisis del desarrollismo y buscar una solución alternativa que hunda sus raíces en la “identidad cultural” de las naciones hispanoamericanas. Parte del supuesto de que la modernidad es un proceso que rompe con la peculiar formación político-cultural que durante tres siglos caracterizó a Latinoamérica, hasta el ocaso de la hegemonía española sobre Europa en el siglo XVII. Rotos los vínculos con España, las jóvenes naciones latinoamericanas se vieron obligadas a ajustar su identidad al nuevo equilibrio de fuerzas en el ámbito internacional, adoptando valores completamente ajenos a su herencia cultural hispanolusitana (1984: 16). Al pretender imitar los modelos ofrecidos por Francia e Inglaterra, la orientación política que tomaron las élites locales implicó, en opinión de Morandé, la negación de la “síntesis cultural” que se dio en América Latina durante el siglo XVI, cuando se mezcló el elemento indígena con el ibérico. Una consecuencia inmediata de esta negación fue el profundo distanciamiento entre las oligarquías criollas ilustradas, desgarradas mutuamente en querellas ideológicas, y el grueso de la población mestiza que mantuvo sus formas tradicionales de generar y transmitir sabiduría bajo la mano del catolicismo popular.

Pero vayamos por partes y miremos primero de qué manera caracteriza Morandé esa nueva racionalidad moderna proveniente de las naciones protestantes europeas. Siguiendo de cerca a Max Weber, el sociólogo chileno sabe que la ética protestante ha creado un tipo de hombre desconocido por el mundo católico: disciplinado, austero, trabajador, lanzado al dominio del mundo. Es el hombre ilustrado y crítico que se

levanta contra los dogmas de la religión y que, amparado por los avances de la nueva ciencia, se propone conquistar el mundo confiado en la autonomía de la razón. De esta forma, se desencadena el proceso moderno de secularización que, según Morandé, origina la “funcionalización de la ética”. Las relaciones interpersonales pierden su referencia a un orden trascendente y se convierten en “funciones sociales” cuyo único objetivo es asegurar el equilibrio de un sistema dominado por las leyes autorreguladas del mercado (1984: 107).

Con fundamento en una lectura de Max Weber, intermediada por la Escuela de Frankfurt, Morandé señala que en la modernidad occidental el “sistema” genera una domesticación absoluta del individuo. La sociedad moderna se organiza como una inmensa maquinaria burocrática que asigna a todos sus miembros determinados roles funcionales. Detrás de todo esto se encuentra la lógica de la autoconservación del sistema: los individuos aprenden a ser disciplinados y a renunciar puritanamente al despilfarro para ahorrar e invertir en negocios que generen riqueza y bienestar para todos, con lo cual la totalidad del sistema puede garantizar su existencia. Cualquier otro tipo de conducta se considera inmoral y debe ser ejemplarmente sancionada, ya que puede conducir al desequilibrio estructural de la “totalidad” (1984: 109). Esta lógica funcionalista, denominada por Morandé la “introyección del sacrificio”, desemboca en la burocratización absoluta de las sociedades europeas.

A manera de contraste, Morandé introduce un *ethos* cultural latinoamericano formado a raíz del encuentro entre tradiciones hispánicas, negras e indígenas, que se halla en las antípodas de la racionalidad moderna. Su tesis es que desde el siglo XVI, América Latina empezó a configurar una identidad cultural preiluminista y barroca que se diferencia esencialmente de la racionalidad occidental:

Nuestra hipótesis es que la racionalidad de nuestro *ethos* no es la misma que la racionalidad que viene de la ilustración europea [...] El advenimiento de la racionalidad formal del mundo moderno se produce en un momento en que América Latina ya tiene un *ethos* cultural formado y consolidado. (Morandé 1984: 140; 145)

Estaríamos ante una racionalidad “genuinamente latinoamericana” que no es la de la modernidad occidental sino *anterior* a ella, o para ser más exactos, que se encuentra *debajo* de ella. Una racionalidad que no es premoderna sino *submoderna*, por no tener su base en una síntesis en el plano de la palabra y del discurso, sino en el del ritual religioso. En efecto, la diferencia esencial entre el *pathos* de la modernidad y el *ethos* latinoamericano es, según Morandé, que mientras el primero encuentra su síntesis en el logos, el segundo la encuentra en el rito (1991a: 278 ss). La modernidad es un

fenómeno que se genera en culturas librescas, en donde no se requiere la presencia de un número plural de personas para entablar comunicación. Es el tipo de cultura monológica e individualista que se transmite por medio del texto escrito. Los países de América Latina pertenecen, en cambio, a aquellas culturas que se constituyen y se transmiten oralmente. La cultura oral, a diferencia de la escrita, surge de la experiencia del encuentro de una pluralidad de personas que comparte los valores presentes en el mundo de la vida. No existe el sujeto privado que, en virtud de un pacto social, se convierta después en un sujeto público. Por el contrario, el espacio público es constitutivo de la cultura oral y no se define por la presencia del Estado o de la organización económica, sino por la fiesta religiosa que los reúne a todos en torno a la memoria histórica y a las tradiciones del pueblo. En América Latina esta tradición oral y ritual ha estado marcada sustancialmente por la presencia de la Iglesia católica. La irrupción del catolicismo no representó para los pueblos indígenas una ruptura con su universo significativo porque, en virtud de la Contrarreforma, el catolicismo barroco hispánico favoreció la completa sacramentalización del culto. De ahí que los valores mítico-religiosos del mundo de la vida conserven hasta hoy sus raíces celtas e impidan la penetración de la racionalidad moderna en nuestro medio.

En opinión de Morandé, el sujeto histórico de la “síntesis cultural” entre el indio, el europeo y el negro no fue el criollo sino el mestizo. Ciertamente el criollo es producto de un entrecruzamiento cultural, pero nunca estuvo dispuesto a reconocer su mestizaje. Idealiza al indio e idealiza a Europa para afirmarse a sí mismo como síntesis de lo mejor de ambos mundos, despreciando al indio y al europeo para “blanquear” su propia condición mestiza con base en una imaginaria “limpieza de sangre”. Estamos aquí, según Morandé, ante una síntesis realizada en el nivel abstracto del discurso, porque la verdadera síntesis cultural se dio en la praxis ritual y no tuvo como sujeto al criollo sino al mestizo, fruto del encuentro carnal de la madre india y del conquistador europeo. Por eso, la modernidad es un proceso que, en América Latina, no afectó directamente al mestizo —quien conservó la identidad cultural heredada de la Colonia—, sino únicamente al criollo. En el proyecto de la modernidad, la oligarquía criolla latinoamericana del siglo XIX vio un instrumento adecuado para camuflar la realidad de su propio mestizaje, lo cual explica el furioso desprecio de lo autóctono y su empeño de europeizar las sociedades latinoamericanas. Vestido de ropajes modernizadores, el criollo desvalorizó la “síntesis cultural” del *ethos* latinoamericano y la consideró como un “obstáculo al desarrollo” (1984: 158). Con base en la contraposición entre sociedad y comunidad (tomada de los modelos sociológicos de Durkheim y Tönnies), Morandé construye un sustrato cultural latinoamericano ubicado en la *exterioridad* de la modernidad occidental. Un “*ethos* barroco” consolidado en el siglo XVI mediante la síntesis de tres culturas y que se expresa fundamentalmente en las prácticas rituales de la “religiosidad popular” (1991b: 43-59).

Pero no es Morandé el único sociólogo latinoamericano que se ocupa de la racionalidad subyacente a los santuarios populares, las peregrinaciones masivas y las procesiones. También su colega y compatriota Cristián Parker trabaja en una línea similar, si bien ampliando notablemente el concepto de “religiosidad popular” para incluir las expresiones religiosas vinculadas al catolicismo y también fenómenos urbanos como el pentecostalismo, los cultos afroamericanos, el espiritismo y las sectas evangélicas. Al igual que Morandé, busca superar el paradigma desarrollista e ilustrado mostrando que la cultura popular latinoamericana opera con “otra lógica” no solo diferente, sino *opuesta* a la de la modernidad occidental.

Para llevar a cabo esta empresa, Parker se apoya en las reflexiones de la escuela argentina de la filosofía de la liberación (Rodolfo Kusch, Carlos Cullen, Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone), que desde los años sesenta viene proponiendo una hermenéutica de la cultura popular latinoamericana.¹ Aquí cree encontrar el esfuerzo más serio realizado hasta el momento por comprender unas estructuras de pensamiento diferentes a las de la cultura dominante, intelectual y “sabia” del criollismo latinoamericano:

Sostenemos que en la base de la mentalidad religiosa sincrética del pueblo latinoamericano, en el código estructurante de su pluralidad multiforme, late una suerte de antropología vitalista, alternativa a la antropología prometeica de la modernidad occidental. Una *antropología ctónica y maternal*, derivada de las grandes intuiciones telúricas de las culturas precolombinas, frente a una antropología dualista, pantocrática y patriarcal derivada de la cosmovisión greco-romana occidental [...]. No se trata ya del hombre primitivo inmerso en la naturaleza, ni del hombre occidental, moderno, ahogado en su racionalidad instrumental y privatista, sino del hombre “latino”, ni pre ni postmoderno. Una *antropología hemiderma*, no antagónica, sino conviviente y, bajo muchos aspectos, alternativa a la modernidad occidental. Hombre múltiple, el hombre holístico, el hombre que desde esa sapiencia ancestral armoniza el sentir y el razonar, el pensar y el actuar, el pedir y el esperar, el festejar y el lamentar. (1993: 403)

Siguiendo la línea de pensamiento de Morandé, Parker va todavía más lejos: ya no remite esa “otra lógica” de la cultura popular al “*ethos* barroco” fruto de la síntesis generada por la conquista, sino a “las intuiciones telúricas de las culturas precolombinas” que se habrían mantenido vivas aún después de la “síntesis cultural” de la que habla

1 Vale la pena señalar que este proyecto de una hermenéutica de la cultura latinoamericana tuvo otras manifestaciones diferentes a la argentina, como puede verse, por ejemplo, en los trabajos del filósofo colombiano Jaime Rubio Angulo, uno de los fundadores del “Grupo de Bogotá”. Véase: Rubio Angulo 1977.

Morandé.² Sobre esta base, afirma que en América Latina predomina una racionalidad *sui generis* que no es moderna, ni premoderna, ni posmoderna, sino la síntesis de todas ellas, capaz de “fagocitar” (como diría Kusch) las lógicas modernas y transformarlas simbólicamente, arrancándolas de sus raíces cartesianas. Esta racionalidad se expresa primariamente mediante los símbolos y el discurso oral y no mediante la letra y el discurso abstracto.³ Al igual que Morandé, Parker está convencido de que el ámbito telúrico de la cultura popular latinoamericana “engulle” los embates modernizadores provenientes de Europa, traduciéndolos a “otra lógica”.

El proyecto de una sociología de la cultura popular latinoamericana concebido por Parker y Morandé se monta sobre dos concepciones problemáticas: la primera es una concepción sustancialista y unitaria de la cultura popular como “fundamento” (*Grund*) capaz de subsumir en su lógica básica todas las racionalidades exteriores a ella misma; la segunda es una lectura unilateral del concepto de *racionalización* desarrollado por Max Weber. De la combinación de estas dos concepciones resulta una representación idealizada y romántica de la “cultura popular latinoamericana”, que se presenta simultáneamente como “exterioridad” a la racionalidad moderna y como su alternativa salvadora. Nos ocuparemos en lo sucesivo de analizar este problema.

2. Max Weber y la narrativa de la racionalización

Quiero centrar mi crítica en la forma como Parker y Morandé utilizan la tesis weberiana de la racionalización, pues es justamente la lectura sesgada de Weber lo que permite a los dos sociólogos chilenos construir (a contraluz) un ámbito de “exterioridad latinoamericana” con respecto a la modernidad. A la instrumentalización de las relaciones humanas oponen la socialización por medio de la palabra y al des-

2 Aquí se revela la influencia de las tesis del filósofo argentino Rodolfo Kusch sobre la cultura popular, fundamentada, según él, por un fuerte sentimiento telúrico de arraigo a la tierra (cultura del “estar”), capaz de “fagocitar” la débil y desarraigada racionalidad moderna (cultura del “ser”). De este tema me ocuparé ampliamente en el capítulo sexto.

3 Parker intenta apoyar sus tesis en “los nuevos descubrimientos de la neurobiología”: el hemisferio derecho del cerebro controla el pensamiento analítico, mientras que el hemisferio izquierdo controla lo artístico, lo simbólico y lo emotivo. Por un lado, la linealidad y la sucesión; por otro, lo simultáneo y lo sintético. Su argumento es que los países occidentalizados han hecho un uso intensivo del hemisferio derecho, mientras que en los países que han resistido la occidentalización (como los de América Latina) ha predominado el uso del hemisferio izquierdo. Por eso, para Parker la única alternativa a la civilización occidental, con toda la carga de *irracionalidad* que despliega, es la potenciación aquellas culturas subalternas donde prima “otra lógica”: la emotividad, el pensamiento simbólico y el cara-a-cara, etc.

encantamiento del mundo oponen la experiencia del cara-a-cara y el sentido de lo trascendente, propios del “*ethos* latinoamericano”.

Como se sabe, a partir de los años cuarenta la Escuela de Frankfurt empezó a popularizar una “visión trágica” del proceso de racionalización descrito por Max Weber. Según esta interpretación, la racionalización sería un proceso homogéneo y progresivo de desmitificación que atraviesa todas las realizaciones intelectuales, artísticas e institucionales del mundo occidental. Ya no se precisa más de las “imágenes del mundo” (*Weltbilder*) para legitimar los hilos estructuradores de la sociedad, puesto que esta se va diferenciando en compartimientos que siguen cada uno su propia lógica. Si la ciencia, el arte y la moral estaban referidas durante la Edad Media europea a la cosmovisión cristiana para su legitimación, con el advenimiento de la modernidad estas esferas se independizan y reclaman el derecho propio a existir. La ciencia ya no requiere de fundamentaciones metafísicas, sino que se apoya en el formalismo matemático y en la experimentación; la moral ya no se basa en la autoridad de la Iglesia, sino en una ética de la responsabilidad que se despliega en la conciencia individual. La religión se ve con ello replegada hacia la esfera privada y pasa a ser un asunto de opción personal. Se han producido el desencantamiento (*Entzauberung*) del mundo y la burocratización absoluta de la sociedad. La economía y el Estado adquieren la forma de una maquinaria autónoma que somete y determina a los individuos. De este modo se avanza hacia una “sociedad administrada”, en la que la vida entera es gobernada por leyes autorreguladas y vaciadas de contenido moral. Para los frankfurtianos de la primera generación, especialmente para Horkheimer y Adorno, la racionalización de Occidente conlleva necesariamente la *totalización de la irracionalidad* (1990).⁴

Esta interpretación fatalista de Weber se fundamenta, siguiendo a Habermas, en una filosofía de la historia en clave de “razón instrumental”.⁵ De la mano de Lukács e influenciados negativamente por su experiencia con la cultura de masas de la sociedad estadounidense, Horkheimer y Adorno identifican la totalidad del proceso civilizatorio occidental con la evolución de una lógica histórica guiada por la dominación de la naturaleza. Esa misma dinámica terminaría por establecer unas crecientes relaciones jerárquicas de dominio en ámbitos como la economía, la legislación, la cultura y la administración estatal. El avance de la irracionalidad que se encuentra en el núcleo

4 Esta lectura también permea el discurso de la filosofía de la liberación en los años setenta, sobre todo en la versión de Enrique Dussel, para quien la modernidad es una “ontología totalizante” sin rostro que destruye todo lo que encuentra a su paso y que niega sistemáticamente el “cara-a-cara” que prevalece en la cultura popular de las periferias (1980).

5 Claro que Habermas no lo hace mucho mejor que sus antepasados frankfurtianos. Corrige ciertamente la visión fatalista de la racionalización, pero termina manteniendo la tesis (no weberiana) de que esta conlleva una lógica de desarrollo de carácter universal. La racionalización de las sociedades occidentales sería tan solo un capítulo de la historia de la “Razón” (1987).

del proceso de racionalización de las sociedades modernas es tan potente que ya no queda ningún rincón de la subjetividad humana al abrigo de la razón cosificante. Aquí tendría sus raíces el triunfo de las fuerzas impersonales que gobiernan la psicología de los individuos y que desemboca finalmente en los campos de concentración y en la sociedad demencial.

La pregunta es si esta lectura fatídica de los filósofos de Frankfurt corresponde a lo que Max Weber entendió realmente por “racionalización”. Pues parece claro que para él la racionalización no es una “constante antropológica”, propia de *todas* las culturas humanas, y mucho menos un proceso teleológico entendido como el “despliegue de la razón”.⁶ No hay en Weber un “proceso evolutivo” cuyo fruto más maduro sea la modernidad occidental, como quiere Habermas. Por el contrario, si se miran los análisis *empíricos* que hace Weber de la dinámica social puesta en marcha por la ética protestante en algunos países de Europa, se verá que este fenómeno obedece a circunstancias particulares que *en sí mismas* no poseen una significación universal. Su teoría de la racionalización se opone, de hecho, a la filosofía ilustrada de la historia y a las teorías decimonónicas de la evolución. Lo que ha ocurrido en Europa con el desarrollo racional-capitalista del trabajo, la formación de técnicos y especialistas como titulares de las funciones más importantes de la vida social, el cultivo sistemático de las especialidades científicas y la positivización de la maquinaria estatal, son *productos contingentes* que se dieron allí en virtud de coyunturas históricas muy específicas.

Ahora bien, en su genealogía de la modernidad, Weber reconoce que el “ascetismo intramundano”, caldo de cultivo de la racionalización, fue un fenómeno que se dio en el seno de las iglesias protestantes y también en el catolicismo romano, especialmente en algunas órdenes religiosas como los jesuitas:

Es indudable que el ascetismo cristiano albergó en su seno matices harto diferentes, tanto en sus manifestaciones externas como en su sentido más íntimo. En Occidente tuvo siempre un carácter racional, tanto en la Antigüedad como en la Edad Media; en eso se basa precisamente la significación histórica de la vida monacal en Occidente por oposición al monacato oriental. Ese carácter se encuentra ya en la regla de san Benito y en la de los cluniacenses, más todavía en los cistercienses y de modo típico en los jesuitas, cuyo ascetismo se emancipa tanto de la anárquica huida del mundo como del continuo atormentarse por puro virtuosismo, para convertirse en un método sistemático de conducta racional [...]. Pues bien, este activo dominio de sí mismo, que era el fin de

⁶ Véase al respecto el excelente estudio de Yolana Ruano de la Fuente (1996). También pueden consultarse los trabajos del sociólogo australiano Mitchel Dean, que procura una lectura combinada de Nietzsche, Weber y Foucault en torno al tema de la racionalización (1994).

los *exercitia* de san Ignacio y de las formas más altas de las virtudes racionales monacales, venía a coincidir con la racionalización de la conducta exigida por el puritanismo. (1984: 140-141)

Si por *racionalización* entendemos, siguiendo a Weber, la organización metódica de la vida y el sometimiento de la conducta humana a un conjunto específico de reglas con el fin de obtener unos resultados esperados, entonces es claro que esta se dio en el seno del catolicismo y, por tanto, vino a las Américas desde el siglo XVI junto con la empresa de conquista y colonización. La tesis de Morandé de que el “*ethos* barroco” de América Latina, formado entre los siglos XVI y XVII, es *opuesto* al “*pathos* moderno” no es otra cosa que una mitología nostálgica. Las órdenes religiosas que hicieron suya la tarea de la evangelización de indígenas y de negros en las Américas eran empresas racionalizadas y, además, *racionalizadoras*.⁷ Basta recordar el modo de organización racional del trabajo que tenían los jesuitas en sus haciendas particulares y en sus “Reducciones” (como las del Paraguay), lo mismo que en sus colegios y sus métodos pedagógicos (la famosa *Ratio Studiorum*), para darnos cuenta de que la población mestiza nunca quedó ubicada en una posición de “exterioridad” con respecto a los procesos de racionalización. De hecho, y como lo mostró la propia teoría de la dependencia, la conquista y evangelización de las Américas fue la base sobre la cual se asentó la división racional e internacional del trabajo que daría impulso a la expansión del capitalismo por todo el planeta.

Con todo esto queremos apuntar al hecho de que tanto Parker como Morandé utilizan la teoría de la racionalización de Max Weber, pero desconocen su genealogía (la relación originaria entre el ascetismo intramundano y la ética del trabajo) y la subsumen en la “lectura trágica” y unilateral que de ella hicieron los filósofos de la Escuela de Frankfurt. Sobre la base de esta interpretación argumentan a favor de una supuesta “identidad latinoamericana” que permaneció intocada por los procesos de racionalización de los siglos XVIII al XX en Europa, vistos como una “totalización” de la razón instrumental. La revisión que hemos propuesto de Weber nos muestra, por el contrario, que jamás existió esa “exterioridad” de América Latina con respecto a la modernidad occidental. Lo cual no significa argumentar que los procesos de racionalización se dieron aquí *de la misma forma* que en Europa. De hecho, el propósito del siguiente apartado es indagar por esta diferencialidad.

7 Que la *subjetividad* de las personas que fueron evangelizadas por las órdenes religiosas haya permanecido intocada por esa misma evangelización, es algo que solo cabe en la cabeza de Morandé y de algunos filósofos de la liberación.

3. Identidades y racionalidades en Latinoamérica

Que la racionalización moderna no puede reducirse a un proceso único y teleológico (visto como una especie de “caída ontológica”) y que Latinoamérica no ha permanecido intocada por ellos desde el principio son justamente dos de las ideas centrales que han defendido los estudios culturales durante los últimos años. Aquí el punto de partida es radicalmente distinto al adoptado por Parker y Morandé, porque en lugar de crear discursivamente una “autenticidad latinoamericana”, enfrentada a los procesos de modernización, lo que se busca es preguntar por la manera como estos se han asimilado culturalmente en nuestro medio, y por el tipo de identidades híbridas generadas en el proceso. El detonante de esta reflexión fue, sin lugar a dudas, la gran recepción de la que gozó el posestructuralismo francés hacia finales de los años ochenta, principalmente en Brasil y en los países del cono sur (Rincón 1994; 1995). La crítica de Foucault, Deleuze y Derrida al teleologismo y al humanismo abrió el camino para un distanciamiento de aquellos modelos de análisis social que pretendían evaluar el desarrollo de las sociedades latinoamericanas con base en categorías binarias, universalistas y excluyentes (moderno-tradicional, civilización-barbarie, opresor-oprimido, desarrollo-subdesarrollo y centro-periferia). A diferencia de la sociología clásica, que planteaba el problema de la modernidad en términos de una contraposición irreconciliable entre lo viejo y lo nuevo, los estudios culturales muestran que los diferentes planos de una sociedad (económico, político, cultural y social) no pueden vincularse a un esquema unitario de desarrollo, sino que la racionalización adquiere intensidades distintas en cada uno de esos planos, sin que ello impida la coexistencia mutuamente dependiente entre lo tradicional y lo moderno. En América Latina lo moderno jamás ha reemplazado a lo tradicional: ambos se encuentran tan estrechamente vinculados que resulta imposible saber dónde comienza lo uno y termina lo otro. En una palabra: los estudios culturales de los años noventa muestran que la relación entre modernidad y cultura no puede ser entendida conforme a modelos que disocian el logos de los mitos, lo popular de lo culto, lo auténtico de lo foráneo y lo público de lo privado, como pretenden Parker y Morandé. La modernidad no conforma una escena única y homogénea –respecto de la cual es posible imaginar un *ethos* “auténticamente latinoamericano”–, sino que genera una trama compleja de ordenamiento, reappropriación e interpenetración de *diferentes tipos de racionalidad*.

Tomemos el caso del pensador hispanocolombiano Jesús Martín-Barbero y la polémica que sostiene con el concepto adorniano de industria cultural en su libro *De los medios a las mediaciones*. Ya hemos visto cómo, en una lectura trágica de Weber, la Escuela de Frankfurt afirma que la racionalización de Occidente desemboca necesariamente en una irracionalidad articulada por el totalitarismo político y la

cultura de masas. Refiriéndose a este último aspecto, Adorno piensa que todos los productos de la industria cultural (el cine, la música jazz, el pop, etc.) se encuentran penetrados por la “racionalidad instrumental” y representan por ello el triunfo absoluto de la degradación y la barbarie. La industria cultural, con sus ritmos repetitivos y sus escenografías siempre predecibles, reproduce la lógica de funcionamiento de la fábrica taylorista. Pero apoyándose en los estudios de Walter Benjamin sobre la reproductibilidad técnica del arte, Martín-Barbero señala que esta visión pesimista no es otra cosa que un gesto aristocrático e insensible ante la manera como las masas han aprovechado las posibilidades abiertas por las tecnologías de reproducción. Lejos de fomentar un “atrofiamiento de la conciencia”, estas nuevas prácticas culturales permiten un enriquecimiento de la experiencia perceptiva, que no está reservada a las élites sino que es accesible para todos:

Antes, para la mayoría de los hombres, las cosas, y no solo las del arte, por cercanas que estuvieran, estaban siempre lejos porque un modo de relación social les hacía *sentirlas lejos*. Ahora, las masas, con ayuda de las técnicas, hasta las cosas más lejanas y más sagradas las sienten cerca. Y ese “sentir”, esa experiencia, tiene un contenido de exigencias igualitarias que son la energía presente en la masa. (1991: 58)

Lo que Martín-Barbero quiere decir es que la modernidad, con toda su carga de racionalización, es una experiencia creativamente asimilada por las masas en América Latina. Las tecnologías modernas y los medios de comunicación no son el instrumento fatal de una alienación totalitaria –como piensan Morandé⁸ y los filósofos de la liberación–,⁹ pues el consumo de los símbolos modernos no significa necesariamente pasividad acrítica, sino creación de sentido. Aquí el acento no recae tanto en los *medios* como en las *mediaciones* simbólicas a través de las cuales las masas consiguen recodificar los mensajes transmitidos. La predominancia de lo verbal en el discurso televisivo latinoamericano (principalmente en las *telenovelas*) se inscribe, según Martín-Barbero, en la necesidad de supeditar la lógica visual a la lógica del

8 El cine, por ejemplo, es visto por Morandé como un mecanismo de domesticación propio de la sociedad moderna. Las imágenes proyectadas en la pantalla sustituyen el “oír” de la socialización ritual por el “ver” de la socialización por la palabra. De este modo, los espectadores internalizan las pautas de comportamiento que el “sistema” define para cada uno de ellos (1984: 116).

9 Piénsese por ejemplo en las diatribas de Enrique Dussel a la “cultura imperial” de los medios de comunicación. Al igual que Adorno, el filósofo argentino piensa que todos los filmes dicen lo mismo, porque transmiten únicamente el mensaje ideológico de la “totalidad”. Para él, la cultura de masas es una “manipulación de las conciencias” que todo lo reduce a *kitsch*. Véase: Dussel 1977: 172 ss.

contacto, produciendo de este modo una sensación de *inmediatez*. Los rostros y los personajes de las telenovelas se vuelven familiares y cercanos porque se integran al espacio íntimo de la cotidianidad. Por medio del *kitsch* melodramático que escenifica la lucha por el reconocimiento social (el hijo abandonado por sus padres, la muchacha pobre pero honrada que se enamora de un joven rico, etc.), se van internalizando *estrategias* tendientes a reconfigurar micrológicamente las relaciones de poder. De este modo, la televisión se convierte en un factor indispensable para la formación de las identidades personales y colectivas en América Latina.¹⁰ Negarse a ver esto –bajo el prurito de querer defender la “autenticidad cultural”– equivale a continuar atrapados en el mito romántico del pueblo como portador impoluto de la identidad colectiva, o ser partidario de un régimen paternalista y despótico que arrebató a la gente lo que esta requiere y necesita (1991: 100).

Es claro que la lectura que hace Martín-Barbero de la cultura popular se distancia de la visión sustancialista que defienden Parker y Morandé. Pues mientras que para estos la cultura popular es un *substratum*, para él es el *resultado* de la interacción asimétrica entre múltiples racionalidades. De hecho, lo “popular” es en gran medida un efecto creado por los medios de comunicación. Sus análisis muestran que los procesos de racionalización en América Latina desbordan por completo el modelo frankfurtiano de la “razón instrumental” y que los discursos sobre el “pueblo” y la “identidad cultural” adquieren *sentido* en los medios masivos, gracias a su influencia en la formación de las llamadas “culturas nacionales”.¹¹ Esto ocurre fundamentalmente entre 1930 y 1960, cuando de la mano del populismo, y teniendo como telón de fondo los procesos incipientes de modernización, los medios empiezan a construir simbólicamente la idea del “pueblo-nación”. Con relación al caso colombiano, Martín-Barbero afirma que antes de la aparición y difusión de la radio, el país era un rompecabezas de regiones altamente encerradas en sí mismas. Pero a partir de 1940, cuando este medio penetra en los rincones más lejanos, “aparece” una identidad nacional compartida por costños,

10 No es extraño que el aparato de televisión ocupe un lugar central en los hogares latinoamericanos, o que el número de personas que ven telenovelas sea diez veces mayor que el de las que han leído un libro de Gabriel García Márquez.

11 Martín-Barbero se aleja así de la interpretación simplista según la cual, la globalización es resultado de la “imposición ideológica” de la cultura de masas estadounidense. Para él, la música rock –por poner solo un ejemplo– no es un fenómeno extranjerizante que aliena a los jóvenes de sus propias raíces culturales, sino que supone una reconfiguración positiva del mundo de la vida juvenil en América Latina. Asistimos allí a la irrupción de nuevas formas de estar juntos, al nacimiento de prácticas que buscan apropiarse creativamente del tiempo y del espacio. Al igual que el brasileño Renato Ortiz, Martín-Barbero piensa que la globalización produce un “nuevo territorio” en el que proliferan formas novedosas de estar-en-el-mundo. La globalización no es tan solo un fenómeno económico y tecnológico sino que es, ante todo, un fenómeno ontológico y cultural.

pastusos, cachacos, paisas y santandereanos (1991: 179). Lo mismo aplica para el caso de México, en donde el cine vertebró la idea de lo popular hasta bien entrados los años cincuenta. Las películas de este país no reflejaron un *ethos* cultural homogéneo que existía previamente a su escenificación mediática, sino que lo *crearon* simbólicamente, debido a que en el cine la gente aprendió códigos de costumbres, modos de hablar, ver y sentir, que luego se asociaron con la “identidad mexicana”. Esto significa que los “discursos de identidad” no se refieren a una unidad cultural ya configurada de antemano, sino a producciones simbólicas vinculadas a prácticas racionalizadas, que como bien lo muestra Foucault, se inscriben en dispositivos de poder que funcionan con base en la exclusión y en la inclusión. Algunos elementos culturales (vestimenta, sentido del humor, acento, giros idiomáticos y actitudes machistas) son escogidos y convertidos narrativamente en estereotipos que *luego* son proyectados a toda la nación, mientras que otros elementos son marginalizados o permanecen en la penumbra.

Si Martín-Barbero concentra sus análisis en la manera como la industria cultural ha generado nuevas identidades y subjetividades en Latinoamérica, las tesis de Néstor García Canclini avanzan en una dirección paralela y muestran la forma como los procesos de racionalización afectan la producción artística en el subcontinente. El tema central de su obra es el de las “culturas híbridas”. El solo nombre anuncia ya todo un programa metodológico e investigativo, en virtud de que se trata nada menos que de la ruptura con una epistemología ilustrada que piensa la cultura sobre la base de oposiciones dualistas entre el mito y el logos, la tradición y la modernidad, la civilización y la barbarie. El antropólogo argentino quiere escapar del falso dilema de tener que escoger entre una *entrada* a la modernidad bajo el modelo de racionalización capitalista (tal como aspiran las élites políticas neoliberales) y una *salida* de ella que busque salvaguardar la pureza de la cultura popular (como pretenden la Iglesia católica y también intelectuales como Parker y Morandé). Sabe que para lograrlo es necesario destruir tres mitos profundamente arraigados en la intelectualidad latinoamericana: el primero idealiza la modernidad como la panacea del bienestar y el desarrollo para todos; el segundo la presenta, por el contrario, con el rótulo del colonialismo, la alienación y la voluntad de poder; y el tercero, que se construye en oposición a este último, proyecta la cultura popular como un ámbito sagrado y valioso que es necesario proteger de la racionalización moderna. García Canclini es consciente de que una vía de escape al primer mito puede conducir al callejón sin salida de los dos restantes, por lo que busca una solución alternativa.

El primer camino explorado por el antropólogo argentino es mostrar que el arte latinoamericano, tanto en su materia como en su forma, constituye un ejemplo de ruptura con estos mitos romántico-ilustrados (1993: 423-433). La pintura modernista de los años treinta (Diego Rivera en México, Tarsilia do Amaral y Emiliano Di

Cavalcanti en Brasil y Antonio Berni en Argentina) es en sí misma una formación híbrida, que combina elementos formales modernos (cubismo, impresionismo y expresionismo) con motivos tradicionales autóctonos (paisajes, escenas callejeras y rostros populares). El muralismo mexicano tampoco representó una elección entre lo tradicional y lo moderno, sino la síntesis entre el arte de vanguardia y la recuperación de la memoria histórica. La afirmación de las nuevas tendencias estéticas provenientes de Europa no reñía en absoluto con la puesta en escena del México precolombino, la vida campesina, los acontecimientos de la revolución, así como los sucesos políticos y sindicales. Y ni siquiera las vanguardias artísticas que entre los años cincuenta y setenta comenzaron a experimentar con nuevos materiales y técnicas (plástico, acrílico, poliéster, instalaciones y montajes electrónicos) se negaron a incorporar elementos tradicionales (pirámides y figuras precolombinas) en un discurso geométrico. De igual manera, el arte posmodernista de los años ochenta y noventa conllevó la tendencia a hacer presentes las contradicciones sociales en un lenguaje antievolucionista, que mezcla estilos y tendencias provenientes de diferentes épocas. Aquí, dice García Canclini, se encuentra la diferencia entre el discurso posmodernista del “centro”, con su tendencia a disolver el pasado en un presentismo nihilista y el posmodernismo de autores “periféricos” como Nahum Zenil, Felipe Ehrenberg, Gerardo Sutiérrez y Alejandro Corujeira, con su preocupación por *reescribir* el pasado latinoamericano.

Pero sería un error pensar que esta heterogeneidad multitemporal opera únicamente en el arte de las élites intelectuales que han tenido la oportunidad de estudiar en academias europeas y estadounidenses. Al igual que Barbero, García Canclini está convencido de que en la cultura popular es donde mejor se observa el fenómeno de hibridación entre lo tradicional y lo moderno. En América Latina los artesanos, campesinos e indígenas han aprovechado con creces la necesidad del mercado capitalista de incluir bienes tradicionales en su oferta simbólica, cada vez más transnacionalizada. La integración creativa de estos sectores a las demandas del mercado internacional deja sin piso la idea de que la modernización socioeconómica y la mentalidad del consumo destruyen inevitablemente las culturas autóctonas. Igual sucede con las transformaciones experimentadas por la música popular a raíz de los procesos de modernización cultural. Nuevas formas de gran aceptación como la balada, el reggae, el rock o la salsa surgen de la simbiosis entre ritmos tradicionales y medios electrónicos. Todas estas expresiones artísticas traen consigo lo que García Canclini llama la *desterritorialización* de la cultura popular (1989: 263). La dinámica arrastrada por los procesos de racionalización y las nuevas tecnologías de la comunicación desligan lo popular de cualquier tipo de vinculación territorial sustancialista. Los símbolos de la identidad nacional, que el populismo había elevado a la categoría de “patrimonio sustancial” y

exhibido públicamente en museos¹² han sido separados de sus referentes primarios y convertidos en bienes simbólicos transnacionales.

Llegamos de este modo a la segunda vía de análisis explorada por García Canclini: mostrar qué cambios ha experimentado la configuración de identidades personales y colectivas en América Latina a raíz de la globalización y la transnacionalización de la cultura (1995: 107). El punto de partida es una tesis presente también en la obra de Martín-Barbero: la identidad nacional o continental es una construcción discursiva vinculada a mecanismos institucionales. Durante el siglo XIX y hasta comienzos del XX, la identidad se produce mediante tecnologías educativas como la disciplina de la escuela, los rituales cívicos y las colecciones de los museos, que crean discursivamente una serie de acontecimientos fundacionales (las batallas de independencia, el martirio de los próceres, la firma de la Constitución, etc.). La cultura “propia” se define en relación con un territorio y se organiza discursivamente con base en textos, objetos y rituales *ahistóricos*, que representan la “raíz” de la nacionalidad. Estos dispositivos se fortalecen luego con la escenificación cinematográfica de los hábitos y gustos comunes, los modos de hablar y de vestir, que diferenciarían sustancialmente a una comunidad específica de otra. El cine y la radio popularizaron la idea de que los habitantes de cierto espacio geográfico tienen una identidad homogénea y coherente. Posteriormente, durante los años sesenta y setenta la televisión toma el relevo del cine en la construcción de la “identidad nacional”. Como los medios eran predominantemente de capitales nacionales y adherían a la ideología desarrollista, estaban interesados en difundir el conocimiento de lo propio con el fin de estimular el consumo de productos autóctonos. Aparecieron así las series costumbristas, los noticieros de cobertura total y las transmisiones vía satélite de partidos de fútbol donde juega la selección nacional, creándose la ilusión de que detrás de todas las diferencias regionales existe una identidad compartida por todos.

Según García Canclini, esta ilusión comienza a desvanecerse con la llegada de los años ochenta. La apertura de las economías nacionales a los mercados globales,

12 García Canclini argumenta largamente que la identidad cultural de la nación es una “operación teatral” que encuentra en el museo su “sede ceremonial”. Con base en el estudio del Museo Tamayo en Oaxaca y del Museo Nacional de Antropología de la Ciudad de México, muestra cuáles son las “estrategias de patrimonialización” a las que ha recurrido el Estado mexicano. Por un lado, está la separación entre los objetos y el mundo de las relaciones sociales en el que este objeto se inscribe. El “mundo indígena” es escenificado con base en objetos arcaicos, separados cuidadosamente de toda contaminación de los indígenas “reales” (que comercian en las calles, llevan *walkman* y visten a la manera occidental, etc.). Por otro lado, estos indígenas reales no participan en la selección, combinación y construcción del museo, que se deja a manos de “expertos” (antropólogos, arqueólogos y sociólogos, etc.). La “mexicanidad” es escenificada solamente desde la “raíz indígena” precolombina, excluyendo las hibridaciones entre negros, chinos, españoles, judíos, etc.

la transnacionalización de las tecnologías y la circulación planetaria de los bienes simbólicos disminuyó la importancia de los referentes tradicionales de identidad. Con el advenimiento de una circulación cada vez más libre y frecuente de personas, capitales y mensajes, la identidad no se define ya por la pertenencia exclusiva a una comunidad nacional (1995: 109). A finales del siglo XX, cuando el 70% de los latinoamericanos viven en ciudades y se encuentran conectados simbióticamente con la industria cultural global, se hace preciso avanzar hacia la consideración de la heterogeneidad, la coexistencia de códigos simbólicos diversos y la negociación continua de las identidades personales y colectivas. Desafortunadamente, afirma el antropólogo argentino, nuestros políticos e intelectuales continúan atrapados en una concepción folclórica y chovinista de la identidad cultural (ibíd., 94). Los políticos creen todavía que la cultura se conforma en el espacio tradicional de las bellas artes, las artesanías y las músicas populares e ignoran la realidad de su resemantización massmediática. Los llamados “intelectuales críticos” siguen aferrados a un fundamentalismo macondista que congela lo “latinoamericano” en el universo surrealista de las pasiones violentas, la naturaleza indomable y la nobleza sin límites de su “racionalidad-otra”. Un discurso que, como bien lo anota José Joaquín Brunner, constituye el último *gesto aristocrático*¹³ de un continente que se niega a reconocerse *en* y *con* la modernidad.

Es Brunner justamente quien, a través de sus investigaciones sobre la “modernidad periférica” de América Latina, alcanza conclusiones muy parecidas a las de Martín-Barbero y García Canclini. Para el sociólogo chileno, Latinoamérica se ha convertido a finales del siglo XX en una especie de ciudad-labirinto (*Tamaramérica*)¹⁴ donde se fusionan todas las experiencias simbólicas posibles, en una danza vertiginosa de signos que van desde las formas más arcaicas de convivencia sociopolítica, hasta la familiaridad con el videotexto, el fax y la microelectrónica (Brunner 1992: 37-72). La distinción entre cultura alta y cultura popular, propia de *Macondoamérica*, ha sido

13 ¿Por qué aristocrático? Porque las élites intelectuales de Latinoamérica han querido ver siempre lo popular como algo “distinto” a lo que ellos mismos son, estableciendo de este modo un “*pathos* de la distancia” que les permite conservar su hegemonía en el campo cultural. Es justo lo que ocurre con la teoría del “*ethos* barroco” de Pedro Morandé y con la filosofía de la liberación de Enrique Dussel. El pensamiento de estos dos intelectuales católicos resuena con el intento de la Iglesia de emprender una cruzada de “evangelización de la cultura” que le permita recuperar su hegemonía cultural sobre las masas en América Latina. Y nada más adecuado para esto que presentar a los pobres y oprimidos como habitantes de una “cultura-otra”, cuya identidad se halla fijada en lo oral, en lo ritual, en la religiosidad popular, es decir en prácticas que se suponen ajenas al “*ethos* totalizante” de la modernidad. Esta folclorización de lo popular, este intento melancólico de convertir la cultura popular en una especie de zoológico vivo (que debe ser conservado como “patrimonio cultural”), no es otra cosa que un *gesto colonial*, como lo veremos en el capítulo sexto.

14 “Tamara” es el nombre con el que Italo Calvino se refiere a la hiperrealidad simbólica de la vida urbana. Véase: Calvino 1988.

desbordada por la fuerza avasallante de una cultura de masas cuya oferta simbólica ya no permite definir algún tipo fijo de “identidad nacional”. Desterritorializada y ya no controlable desde ningún centro, la cultura de masas no refleja el “alma del pueblo”, sino la sensibilidad de los productores y mediadores simbólicos, así como las prácticas de millones de consumidores que procesan, interpretan y viven a su manera ese flujo de mensajes transmitidos (ibíd., 64). Estamos, pues, frente a una red laberíntica de signos que ya no reflejan una realidad primaria (el “*ethos* latinoamericano”), sino que son, a su vez, la interpretación de otros signos y de otras interpretaciones de signos. En este contexto, resulta imposible acceder a una realidad fundamental que nos ofrecería la verdad de nuestro “ser americano”. La vieja y legendaria *Macondoamérica*, lugar donde se definían identidades amplias y fuertes, el mundo de la parroquia y de la “exterioridad”, va dejando su lugar al espacio simbólico, diferenciado e internacional de *Tamaramérica*, donde las identidades se hacen y deshacen continuamente, al igual que los bienes simbólicos que las producen.

¿Qué queda entonces de la “identidad latinoamericana” una vez diluidas las fronteras entre lo culto y lo popular? Parece evidente que ya no es posible imaginar a Latinoamérica como un espacio mítico de “exterioridad” con respecto a la racionalidad moderna, como quisieran Parker y Morandé. Por el contrario, lo que nos muestran los nuevos estudios culturales es que las identidades personales y colectivas se han venido conformando a partir de mutuas influencias simbólicas, de contactos violentos y metamorfosis continuas que se han mostrado resistentes a toda “síntesis cultural”. Aquellos modelos que insisten en presentar la modernidad como el despliegue triunfal de una racionalización cosificante no pueden explicar la experiencia multitemporal y radicalmente heterogénea vivida por las sociedades latinoamericanas durante la segunda mitad del siglo XX. Frente a una modernidad en la que habitan juntos la narcodemocracia y el consumismo, la tecnología avanzada y la pobreza absoluta, la modernización institucional y el caudillismo, resulta claro que estos modelos totalizantes tenían que estallar.

En los umbrales del siglo XXI la identidad cultural en América Latina debe ser pensada como un proceso constante de *negociación*. Esto significa, en primer lugar, asumir el hecho de que los referentes identitarios ya no se encuentran solo en los rituales religiosos, en la cultura oral y en el folclor, sino principalmente en los bienes simbólicos que circulan a través de los medios electrónicos, la globalización de la vida urbana y la transnacionalización de la economía. Así desterritorializada, la identidad ya no viene definida por la pertenencia exclusiva a una comunidad sustancial, sino, como bien lo dice García Canclini, por la pertenencia a una *comunidad de consumidores*, esto es, a un grupo heterogéneo de sujetos que ya no comparten lengua, religión y territorio, sino gustos, deseos y pactos de lectura respecto de ciertos bienes simbólicos (1995: 196).

Tal aceptación implica, en segundo lugar, entender que la racionalización moderna no desencadena una homogenización cultural similar a “la noche en la que todos los gatos son pardos”, sino que genera la explosión de múltiples racionalidades que pueden articularse, combatirse o disociarse sin que exista ninguna teleología histórica que guíe todo el proceso. El problema no radica, pues, en los circuitos massmediáticos por donde fluye la información (como si la utilización de las tecnologías modernas fuera necesariamente destructora de la tradición), sino en los mecanismos institucionales que excluyen a gran parte de la población del acceso a estos medios, impidiéndoles renovar, enriquecer o transformar su identidad.¹⁵

Resumiendo: la “cultura popular” en América Latina no es solo rural y premoderna. También el rock, el cine, las telenovelas y las series televisivas internacionales forman parte de lo popular, cuya producción ya no remite al sentir de los sectores subalternos, sino a lo que Giddens denominó “sistemas abstractos” (medios de comunicación, agencias estatales y fundaciones privadas, etc.). Lo popular se ha desterritorializado, lo cual significa que no es posible ya plantear el viejo problema de la “identidad latinoamericana” en términos de *alteridad*. Esto último conlleva la producción narrativa de identidades monolíticas (un “nosotros” y un “ellos” homogéneos) que, como veremos en el siguiente capítulo, legitima la exclusión de las identidades transversas y de las “pequeñas historias”. Se trata de avanzar hacia una consideración de la identidad en términos de *articulación y diferencia*. Aquí ya no se piensa la identidad personal o colectiva como derivada de un *ethos* situado por fuera de la racionalidad moderna, sino como producto de los entrecruces simbólicos, las relocalizaciones discursivas y las hibridaciones culturales.

15 Es lo que ocurre con las políticas neoliberales vigentes actualmente en la mayoría de los países latinoamericanos. Al fomentar la concentración de capital en pocas manos y bloquear cualquier política de redistribución social por parte del Estado, el neoliberalismo promueve una *globalización restringida*, de la que solo sacarán provecho algunos grupos privilegiados de la sociedad. Se trata de avanzar hacia una *globalización democrática*, en donde el Estado pueda asumir políticas culturales tendientes a facilitar el acceso de los ciudadanos a las autopistas de comunicación internacional. Si bien es cierto que, como lo ha mostrado Habermas, la formación de una “identidad posnacional” se encuentra vinculada con la existencia de canales de participación política, también es cierto que esta no es pensable sin el intercambio lúdico de información que ofrecen las nuevas tecnologías electrónicas. En una palabra: sin acceso a los medios es imposible la formación de *identidades transterritoriales* capaces de afrontar el gran reto político del siglo XXI: aprender a convivir pacíficamente con la heterogeneidad y la diferencia.

Chapter Title: América Latina, más allá de la filosofía de la historia

Book Title: Crítica de la razón latinoamericana

Book Author(s): SANTIAGO CASTRO-GÓMEZ

Published by: Pontificia Universidad Javeriana. (2011)

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/j.ctt15hvx77.7>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



Pontificia Universidad Javeriana is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Crítica de la razón latinoamericana*

IV

América Latina, más allá de la filosofía de la historia

*La historia, genealógicamente dirigida, no tiene
por meta encontrar las raíces de nuestra identidad,
sino, al contrario, empeñarse en disiparla.*

M. Foucault

En un estudio reciente, el filósofo e historiador de las ideas José Luis Gómez-Martínez resaltó el lugar primordial que ocupa la figura de Ortega y Gasset en el desarrollo de la filosofía latinoamericana del siglo XX. Dos fueron, en su opinión, las tesis del maestro español que se convirtieron en baluartes fundamentales para la reflexión latinoamericana: en primer lugar el *circunstancialismo* o teoría de las circunstancias, que postula la necesidad de asumir el propio contexto sociocultural como problema filosófico; y en segundo lugar el *generacionalismo* o teoría de las generaciones, que pretende ofrecer un modelo de análisis para explicar la evolución histórica de las ideas en América Latina. Estos dos postulados fueron sometidos por sus discípulos, José Gaos y Leopoldo Zea, a un desarrollo creativo mediante la reinterpretación del pasado filosófico hispanoamericano, que sentó las bases para construir el actual pensamiento de la liberación (1995: 9-18).

A continuación quisiera explorar la conexión que señala Gómez-Martínez entre los conceptos de “circunstancia”, “generación” y “liberación”. Mostraré de qué manera se inscriben en la narrativa orteguiana y la forma como son resemantizados posteriormente en el discurso de José Gaos. En un segundo momento, examinaré su tránsito hacia el registro “filosofía de la historia” en el pensamiento de Leopoldo Zea y de Arturo Roig. Finalmente, y aprovechando las posibilidades heurísticas que brinda la noción foucaultiana de “episteme”, intentaré mostrar en qué tipo de régimen de verdad se generan los tres conceptos mencionados, y cuáles son los mecanismos de exclusión que se vinculan a ellos. Mi propósito es examinar en qué consiste la “violencia epistémica” (G. Spivak) que lleva consigo el metarrelato de una filosofía de la historia aplicada al ámbito latinoamericano.

1. La “razón histórica” en Ortega y Gaos

El punto de partida del historicismo orteguiano es su oposición a la fe en la razón objetiva, que dominó el panorama intelectual europeo desde el siglo XVII. A partir de Descartes, el hombre europeo creyó haber descubierto que el mundo posee una estructura racional coincidente con la forma más pura del intelecto humano, que es la razón matemática. Orgulloso de tal descubrimiento, el racionalismo proclamó el comienzo de una época en la que ya no existiría secreto alguno para los hombres. Bastaría con no dejarse obnubilar la mente por las pasiones y con usar serenamente la facultad universal del pensamiento, para que el sujeto pensante, *independientemente de sus circunstancias históricas*, pudiera tranquilamente hundirse en los fondos abisales del universo, seguro de extraer la esencia última de la verdad (Ortega y Gasset 1984a: 33-37).¹ Pero, según Ortega, esta visión racionalista implicaba, en el fondo, una renuncia total a las dinámicas de la vida. Al depositar su confianza en las capacidades de un sujeto abstracto que se basta a sí mismo, el racionalismo se convirtió en una visión ahistórica, opuesta a todo lo espontáneo y natural de la existencia. Bajo la máscara de la objetividad y la verdad, el racionalismo dejó la propia vida humana sin cimientos y sin encaje profundo. Ante los problemas más urgentes y subjetivos del hombre, la “razón pura”, orientada hacia el análisis de estructuras objetivas, nada podía ni tenía que decir (ibíd., 46; 49). En su concepto, la “realidad radical”, a la que se refieren necesariamente todas las demás realidades, no es el *cogito* cartesiano sino la vida humana (ibíd., 63 ss).²

En efecto, para el filósofo español la razón humana es siempre razón práctica, pues se orienta a resolver problemas que afectan directamente la vida del sujeto que piensa. Vivir consiste fundamentalmente en tener que habérselas con el mundo que nos circunda, con las *circunstancias*. Como la vida no está hecha, sino por hacer, el hombre tiene que escoger constantemente entre las posibilidades que le ofrece el mundo. Pero elegir significa pensar, y pensar, a su vez, es la capacidad de inventar *proyectos* que respondan a las dificultades impuestas por la circunstancia (1984a: 66). El pensamiento funciona como un órgano de comprensión *práctica* de la realidad que le indica al hombre las posibilidades de acción que le convienen y los proyectos que debe inventar, en orden a

1 Para el estudio del circunstancialismo acudiré a un texto tardío de Ortega, *La historia como sistema*, pues allí logra una magnífica síntesis de todo su pensamiento filosófico.

2 En *El tema de nuestro tiempo* (1923) decía Ortega: “La razón pura no puede suplantar a la vida: la cultura del intelecto abstracto no es, pues, frente a la espontánea, otra vida que se basta a sí misma y puede desalojar a aquella. Es tan solo una breve isla flotando sobre el mar de la vitalidad primaria. Lejos de poder sustituir a esta, tiene que apoyarse en ella, nutrirse de ella como cada uno de los miembros vive del organismo entero” (1981a: 116-117).

conservar y perpetuar su vida. Tales proyectos se articulan alrededor de lo que Ortega llama “creencias fundamentales”, que son el repertorio de ideas básicas sobre las que el individuo y la sociedad fundamentan su existencia (ibíd., 29-32). Sin embargo, las creencias no son simples ideas abstractas: poseen una *dimensión práctica* y son un conjunto de representaciones de orden técnico, moral o político, que no se derivan a priori de una razón metahistórica, sino que emergen a posteriori como fruto de la relación dinámica entre el sujeto y su circunstancia (ibíd., 73).³ Ortega habla por ello de una razón vital e histórica que tiene como función mostrar que el hombre es un producto de sí mismo, de sus propias acciones pasadas, y que la comprensión de este pasado es la clave para la proyección de sus acciones futuras:

Lo único que el hombre tiene de ser, de “naturaleza”, es lo que ha sido. El pasado es el momento de identidad en el hombre, lo que tiene de cosa, lo inexorable y fatal [...] El hombre es lo que le ha pasado, lo que ha hecho. Pudieron pasarle, pudo hacer otras cosas, pero he aquí que lo que efectivamente le ha pasado y ha hecho constituye una inexorable trayectoria de experiencias que lleva a su espalda, como el vagabundo el hatillo de su haber [...] En suma, que *el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene historia*. O lo que es igual: lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia —como *res gestae*— para el hombre. (1984a: 76; 79-80)

La comprensión del pasado es la clave para la salvación del presente. Ya no es posible recurrir a ideales contruidos a priori que le digan al hombre lo que debe o no debe hacer, como pretendía el racionalismo, sino que debemos mirar hacia lo único que tenemos, nuestra propia historia, para aprender a orientarnos en el presente. Es necesario mirar qué tipo de creencias fundamentales construimos en el pasado y entender cuál ha sido su función vital. Aquí, en la aclaración de la *función pragmática del pensamiento*, radica justamente el papel de la razón histórica, porque las ideas no tienen otro sentido que el de ponerse al servicio de la vida, esto es, ser un *modo de actuar* ante la circunstancia: “Invento proyectos de hacer y de ser en vista de las circunstancias. Esto es lo único que encuentro y que me es dado: la circunstancia” (1984a: 66).

Con estas tesis Ortega muestra que los cambios históricos obedecen al debilitamiento o intensificación de las creencias fundamentales de una sociedad. Y si la vida social es sostenida por un repertorio de creencias, entonces es claro que los cambios

3 “Las creencias son lo que verdaderamente constituye el estado del hombre. Las he llamado repertorio para indicar que la pluralidad de creencias en que un hombre, un pueblo, o una época está no posee nunca una articulación plenamente lógica [...] La creencia no es, sin más, la idea que se piensa, sino aquella en que además se cree. Y el creer no es ya una operación del mecanismo “intelectual”, sino que es una función del viviente como tal, la función de orientar su conducta, su quehacer” (1984a: 30-31).

históricos son influenciados directamente por aquel grupo de personas que se ocupa de elaborar y redefinir esas ideas: las élites intelectuales. Ellas son el verdadero motor de la historia, generan las ideas que sustituyen los usos vigentes, debilitados ya con el paso de los años, mediante el ejercicio del pensamiento y la meditación filosófica. Los intelectuales cumplen de este modo una *misión salvífica* en el seno de la sociedad. En su libro de 1922 *España invertebrada*, Ortega escribe:

Una nación es una masa organizada, estructurada por una minoría de individuos selectos [...] Así, cuando en una nación la masa se niega a ser masa –esto es, a seguir a la minoría directora–, la nación se deshace, la sociedad se desmiembra, y sobreviene el caos social, la invertebración histórica [...] Hay en la historia una perenne sucesión alternada de dos clases de épocas: épocas de formación de aristocracias, y con ellas de la sociedad, y épocas de decadencia de esas aristocracias, y con ellas disolución de la sociedad. (1985: 79; 84)

Llegamos así a la segunda de las doctrinas de Ortega que, según Gómez-Martínez, tuvo una decisiva influencia en el proyecto de una filosofía latinoamericana: el *generacionalismo* o teoría de las generaciones. Esta doctrina –formulada en el primer capítulo de *El tema de nuestro tiempo*– afirma que una generación es el resultado de la relación dinámica entre una minoría selecta y su muchedumbre, de tal manera que la incorporación en las masas de las ideas creadas por la élite rectora es lo que el filósofo denomina “creencias fundamentales” y constituyen la sensibilidad vital de toda una época (1981a: 79).⁴ Cada generación posee, por tanto, una sensibilidad diferente a la anterior, que se manifiesta como ruptura (creación de una nueva sensibilidad vital) o como decadencia (debilitamiento de las “creencias fundamentales” que estructuraron a la sociedad en el pasado). Con lo cual tenemos el panorama completo de la filosofía orteguiana: las creencias fundamentales que dieron vida al racionalismo durante más de dos siglos se han debilitado y han perdido su vigencia. Urge, por tanto, la emergencia de una nueva élite intelectual capaz de generar ideas que, con el tiempo, se convertirán en *usos* de la masa, es decir, en creencias. Ha llegado el momento de crear nuevas ideas y marcar un nuevo rumbo de la historia. El “tema de nuestro tiempo” consiste en someter la razón pura y abstracta a la razón vital y práctica, esto es, en mostrar que la razón es, esencialmente, una *razón histórica*.

Estas ideas de Ortega tuvieron gran aceptación en América Latina durante los años veinte y treinta, especialmente en la obra de pensadores como Haya de la Torre,

4 “La generación, compromiso dinámico entre masa e individuo, es el concepto más importante de la historia, y por decirlo así, el gozne sobre el que esta ejecuta sus movimientos” (Ortega y Gasset 1981a: 78).

Antenor Orrego y Samuel Ramos (Medin 1994: 46-72). Pero fue indudablemente José Gaos quien, desde su llegada a México en 1939, consolidó definitivamente esta recepción y señaló el camino por donde habría de marchar el pensamiento historicista de Leopoldo Zea. De hecho, el mérito de Gaos consiste en haber “latinoamericanizado” la filosofía de Ortega, en especial la tesis de que los cambios históricos obedecen a la manera como, en un momento dado, las élites intelectuales generan ideas que sirven para dar cuenta de la realidad circundante. Esto abrió las puertas al entendimiento de la filosofía como filosofía de las circunstancias, y consecuentemente, a la posibilidad de una filosofía *auténtica* de Hispanoamérica. Tal invitación a recuperar la circunstancia venía muy bien en una época de fuerte reivindicación de lo autóctono en México, donde la creación de una cultura nacional se encontraba bien arriba en el orden de las prioridades políticas.⁵

Recuperar filosóficamente la circunstancia significa, de acuerdo con el programa de Gaos, examinar cómo ciertas *ideas* se transformaron en agentes de cambio sociopolítico en la historia de América Latina. Tal programa podría entenderse, utilizando la terminología orteguiana, como el intento de aclarar por qué razón algunas ideas formuladas por la minoría intelectual en el pasado lograron imponerse como creencias fundamentales de las masas y modificaron la manera como la sociedad entera reacciona ante determinadas circunstancias. Ello supuso necesariamente la elaboración de una *historia de las ideas* capaz de mostrar la forma como los intelectuales generaron respuestas creativas a las exigencias de su tiempo. Lo que se buscaba era saltar al escenario de la historia para ver de qué manera los pensadores hispanoamericanos dieron cuenta de su propia circunstancia en el tiempo que les tocó vivir (Gómez-Martínez 1991: 49-86). El programa de una filosofía hispanoamericana debía asentarse, por tanto, en la paciente reconstrucción histórica de las tradiciones intelectuales propias de cada país,⁶ programa que, a su vez, debía reflejar una particular sensibilidad vital.⁷ Esto representaba una ruptura con el paradigma universalista que concebía al filósofo como vocero de un pensamiento que es igual siempre a sí mismo, y a la filosofía como un saber desarraigado que nada tenía que ver con el *ethos* de una sociedad en

5 Sobre el ambiente cultural en México durante el magisterio de Gaos, véanse: Gómez Martínez 1995: 66-100 y Villegas 1993: 145 ss.

6 Nótese que Gaos no habla de pensamiento latinoamericano sino de pensamiento hispanoamericano, porque estaba convencido de que la circunstancia española y la americana eran, históricamente, una sola. Véase: Gaos 1989 [1944]: 115-116.

7 El argumento de Gaos es que no habrá filosofía hispanoamericana sino en la medida en que haya una historia de la filosofía hispanoamericana. Este es un argumento típicamente historicista, en el mejor estilo de Ortega. Puesto que el pasado es lo que es solamente en virtud de la historia que trazamos de él en el presente, también la filosofía hispanoamericana solo podrá ser si previamente existe una historia que la valore como tal. Véase: Gaos 1988 [1952]: 178-183.

particular. Lo que Gaos consigue mostrar es que la filosofía no se articula solamente *en* ciertas circunstancias, sino que es siempre filosofía *de* esas circunstancias. La realidad histórica desde donde se filosofa condiciona no solo la *forma* del pensamiento, sino también los *contenidos* del filosofar. Como puede observarse, Gaos pone en acción el historicismo filosófico de Ortega a través del proyecto de una “historia de las ideas”:

Al repetido esfuerzo por filosofar sobre nuestra vida se le descubre esta como caracterizada última y decisivamente por su “historicismo”. Tenemos un saber histórico, un saber de nuestra historia [...] Este saber nos ha dado una conciencia histórica nueva en la historia. Los hombres de las edades anteriores a la nuestra vivían y consideraban siquiera la verdad, los valores, los principios como “en sí”, objetivos y en cuanto tales ubicuos, eternos y universalmente válidos para todo sujeto posible. A nosotros [...] las filosofías nos parecen fundamental, y hasta exclusivamente, efecto y expresión de *su* tiempo, es decir, de los hombres de cierto tiempo, de un grupo humano de un cierto tiempo y hasta de ciertos individuos humanos; es decir, relativas a estos sujetos colectivos o individuales, propias de ellos y válidas solo para ellos. (Gaos 1990: 32)

Con estos argumentos, Gaos creía haber despejado el camino para elaborar una “caracterología” del pensamiento hispanoamericano, programa que inició en 1945 con la publicación de su libro *Pensamiento de lengua española*. Ahí expresó su convicción de que el talante específico del pensamiento hispanoamericano se vincula orgánicamente con los procesos históricos de conformación de los Estados nacionales, tanto en España como en América Latina. Y aquí juega un papel especial la Ilustración que, tanto en España como en sus colonias, supuso una ruptura con la metafísica escolástica y una orientación del pensamiento hacia *este* mundo, hacia *esta* vida en concreto, hacia *esta* circunstancia histórica. Las reformas borbónicas desencadenaron tanto en la metrópoli como en las colonias el interrogante por la *identidad histórica*: ¿qué es España?; ¿qué son las colonias españolas? (1990: 77-78). Gaos no se ocupa de las *prácticas* ilustradas sino del *pensamiento* ilustrado, porque está convencido de que es a través de “las luces” que se plantea la pregunta por la historicidad de la circunstancia hispanoamericana y la inquietud por el presente a partir de una interrogación por el pasado. Quienes levantan esta pregunta son los *intelectuales* ilustrados: Olavide, Jovellanos y Campomanes en España, Caballero, Montalvo y Clavijero en las Américas. Con ellos nace propiamente el pensamiento hispanoamericano. Es allí, en el siglo XVIII, cuando surgen todos los elementos que caracterizarán a este pensamiento durante los siglos XIX y XX. ¿Cuáles son estas características?

En cuanto a sus *contenidos*, se trata de un pensamiento que prioriza los temas sociopolíticos, lo cual se explica por el hecho de que el momento histórico de su emergencia estuvo marcado por el problema de la independencia política frente a la metrópoli (1990: 77-78). No es extraño que los pensadores latinoamericanos hayan adoptado una actitud inmanentista, ajena por completo a preocupaciones de orden metafísico, y orientada más bien hacia la meditación crítica sobre la propia circunstancia. En relación con la *forma*, se trata de un pensamiento asistemático, que prefiere el ensayo, el artículo, la conferencia y el discurso como vehículos de expresión, en razón a las características especiales de la lengua española, tan favorable a los registros poéticos y literarios.⁸ Todo lo cual le daría *unidad* al pensamiento hispanoamericano, que Gaos define de este modo:

Entre todos estos temas y formas se hace patente una unidad, que viene a ser *la* característica radical del pensamiento hispanoamericano, aquello sobre lo cual gravita su significación suma. Puede formularse así: una pedagogía política por la ética y más aún la estética; una empresa educativa, o más profunda y anchamente, “formativa” –creadora o reformadora, de “independencia”, “constituyente” o “constitucional”, de “reconstrucción”, “generación” y “renovación”– de los pueblos hispanoamericanos, por medio de la “formación” de minorías operantes sobre el pueblo y de la directa educación de este [...] Es posible que toda empresa de esta índole haya de ser, por acción de esta índole misma, obra, por su objeto y fin, de pensamiento “aplicado” a “este mundo”, “esta vida”, “el más acá”, con el correlativo desentenderse –o hacerse el desentendido– de todo “otro mundo”, “otra vida”, “más allá”. (Gaos 1990: 87-88)

Definido en estos términos, el pensamiento hispanoamericano es justamente aquello que Ortega mismo reclamó en nombre de la razón histórica, pero que, cegado por su fijación con Europa, no logró nunca vislumbrar.⁹ Este pensamiento, como ningún

8 En un ensayo titulado “El pensamiento hispanoamericano” de 1944, Gaos escribe (en su imbricado estilo): “El ‘pensamiento’ es aquel pensamiento que no tiene por fondo los objetos sistemáticos y trascendentes de la filosofía, sino objetos inmanentes, humanos, que por la propia naturaleza de las cosas, históricas, estas no se presentan como los eternos temas posibles de un sistema, sino como problemas de circunstancias, es decir, de las de lugar y tiempo más inmediatas y, por lo mismo, como problemas de resolución urgente; pero que usa como formas los métodos y el estilo de la filosofía o de la ciencia; o que no tiene aquellos objetos, ni usa estos métodos ni estilo, pero que idea y se expresa en formas orales y escritas, literarias, géneros y estilo no usadas, al menos en la misma medida, por aquel primer pensamiento” (1989: 94).

9 “El programa de salvación de la circunstancia española era un programa original, y de fecundidad indefinida, de filosofía española –potencial o virtualmente hispanoamericana en general la filosofía de

otro, se propone tomar la “realidad radical”, la vida del hombre concreto como punto de partida del filosofar, y esto mediante la actividad de élites intelectuales capaces de salvar su circunstancia y vertebrar el destino histórico de las nacionalidades. De ahí que el programa de la historia de las ideas formulado en México por Gaos hacia comienzos de los años cuarenta, se proponga reconstruir ese fondo histórico de las creencias fundamentales como base para la creación de una filosofía auténticamente hispanoamericana. Como veremos luego, tal concepción de un pensamiento de salvación elaborado por élites letradas, y de la historia de las ideas como requisito previo para la creación de un filosofar auténticamente latinoamericano, se encuentra en el centro mismo de la reflexión desarrollada por el mexicano Leopoldo Zea y por el argentino Arturo Andrés Roig.

2. Zea, Roig y la filosofía de la historia latinoamericana

La americanización de la filosofía de Ortega, emprendida por José Gaos en México, despertó un gran entusiasmo en varios países de la región. En particular la tesis de que la recuperación de las creencias fundamentales del pasado es la clave para reconocer la identidad nacional y salvar las circunstancias presentes, resonó con mucha fuerza en el ambiente populista que se empezó a consolidar desde los años treinta. El descubrimiento de la identidad cultural explica la gran recepción de la que gozó el historicismo de Ortega y Gaos en Latinoamérica durante la década de los cincuenta. Pues lo que más atrajo a pensadores como Zea, Ramos, Roig, Ardao y tantos otros fue la desmitificación hecha por los dos filósofos españoles de la universalidad de la filosofía, al ligarla con circunstancias concretas. La filosofía aparecía como un saber *histórico* y no como producto de una razón pura que trasciende las coordenadas del tiempo y del espacio, lo que favorecía la superación del servilismo acrítico que los filósofos latinoamericanos guardaron siempre con respecto al pensamiento europeo. De este modo quedaba abierta la puerta para una reflexión filosófica sobre la propia historia y, consecuentemente, para la elaboración de una filosofía propia. La misión de esa filosofía sería mostrar que lo que ha hecho del hombre latinoamericano un ser diferente del europeo es la peculiaridad de su circunstancia histórica y, por tanto, de las respuestas creativas que a nivel del pensamiento se han dado a los desafíos de esa

lo español, la filosofía española, la filosofía de lo hispanoamericano, la filosofía hispanoamericana. Es de sentir que Ortega mismo no viera, es decir, en la raíz, viviera desde el primer momento la unidad de la circunstancia hispanoamericana, sino a la América hispánica tan solo como una circunstancia más dentro de lo universal” (Gaos 1990: 76).

circunstancia.¹⁰ Veamos primero cómo aparecen estos motivos en el pensamiento de Leopoldo Zea.

En el espíritu de Ortega y Gaos, quien fue su maestro en la UNAM y en el Colegio de México, Leopoldo Zea entiende que las ideas no son derivaciones de una razón universal y metahistórica, sino concreciones de una razón situada, cuya finalidad es resolver problemas de orden práctico impuestos por la circunstancia. La función de las ideas es elaborar proyectos alrededor de los cuales se estructura la vida de una sociedad durante una época específica. De modo que el propósito de Zea es desentrañar los proyectos estructuradores de la historia latinoamericana y las creencias fundamentales que constituyeron la sensibilidad vital de una época histórica. Con base en esto, e inspirado en Hegel, se propone avanzar hacia una *filosofía de la historia latinoamericana* capaz de mostrar la lógica que une a todos estos proyectos históricos. Análogamente a lo realizado por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, Zea busca mostrar el tortuoso camino seguido por el pensamiento latinoamericano hacia la conciencia de su propia universalidad.

Este camino se inició en el siglo XVIII, cuando surgió el primero de los grandes proyectos históricos que logró estructurar la vida de las entonces colonias españolas. Los ideales de la Ilustración sirvieron como instrumento para una “toma de conciencia” de la propia circunstancia, realizada por unos sujetos específicos: los criollos. Este despertar del largo sueño colonial les enseñó a conocer y a amar su propia circunstancia y a sentirse hondamente ligados con ella. En la generación de los ilustrados criollos Zea reconoce la emergencia del primer momento de la conciencia americana.

La toma de conciencia de los hispanoamericanos acerca de su realidad, se fue logrando en una serie de etapas cuyos orígenes llegan hasta los mismos conquistadores. Pero fue a mediados del siglo XVIII cuando, debido a una serie de circunstancias históricas y culturales, se hizo más clara esta toma de conciencia. El apoyo teórico de este conocimiento lo ofrecieron las ideas filosóficas entonces en boga, las cuales se agrupaban bajo el nombre genérico de Ilustración [...] Armado del método de la nueva ciencia, el experimental, [el hispanoamericano] dio inicio a esta no fácil tarea. La flora, la fauna, la tierra y el cielo americanos fueron objeto de conocimiento. Poco tiempo habría de tardar en darse cuenta de lo que esta realidad experimentaba. América tenía su personalidad; era poseedora de una rica individualidad en todos sus campos. Los hombres de ciencia hispanoamericanos enseñaron a conocer y amar esta realidad. (1976a: 65-66)

10 José Luis Gómez-Martínez describe esta idea como el “proyecto fundamental” de la filosofía latinoamericana (1995: 107-201).

Siguiendo de cerca a Ortega, Zea muestra que la toma de conciencia no es un asunto abstracto sino que se traduce necesariamente en la *acción*, en la transformación de la circunstancia. Es por eso que los *sujetos* de este proceso, los hombres de ciencia criollos, fueron grandes instigadores para la formulación de un proyecto libertario que desembocó finalmente en el movimiento de independencia. Personajes de acción como Bolívar, Miranda y Rodríguez formularon la utopía de la nación americana, la Gran Colombia que reuniría a todos los pueblos de origen hispánico en una comunidad de hombres libres (1978: 188ss). Pero una vez lograda la independencia, se hicieron evidentes las limitaciones inherentes a este “primer momento dialéctico de la conciencia americana”. Los ilustrados criollos pensaron ingenuamente que bastaría con imitar las constituciones vigentes en Europa y los Estados Unidos para que las naciones hispanoamericanas alcanzaran milagrosamente la libertad. Pero esa libertad que prometían las arengas revolucionarias no parecía corresponder a la realidad de las jóvenes repúblicas, sumidas ahora en sangrientas y dolorosas guerras civiles. El optimismo que precedió al movimiento de independencia se tornó muy pronto en hondo pesimismo. A mediados del siglo XIX, llegó la hora de que el pensamiento latinoamericano avanzara hacia un segundo momento de autoconciencia.

De acuerdo con la narrativa de Zea, la generación que siguió a las guerras de independencia, se impuso la tarea de descubrir el obstáculo que le impedía a Hispanoamérica ingresar al camino de la libertad. Pensadores liberales criollos como Lastarria, Sarmiento, Alberdi, Echeverría, Samper y Bilbao se dieron cuenta de que la libertad política no había estado acompañada de una emancipación mental con respecto a los *hábitos mentales* heredados del pasado colonial (1976a: 78). Sin haber logrado la autonomía del intelecto, las herencias coloniales seguirían acompañando al hombre latinoamericano, sin importar qué tan racionales e ilustradas fuesen sus constituciones políticas. Por eso, de lo que se trataba era de formar un “hombre nuevo”, semejante al que había hecho posible una cultura como la europea o la estadounidense. Mediante una reforma de las instituciones educativas debería lograrse la completa “desespañolización de la cultura”. Había que redimir a Hispanoamérica de los hábitos y costumbres sembrados por España para inscribirla en el movimiento de la historia universal, en el flujo de todas las naciones hacia el reino de la libertad. Era necesario crear, como de la nada, una gramática, una literatura y una filosofía nacionales (ibíd., 70). Y la creencia fundamental, que logró finalmente aglutinar a la sociedad en torno a este propósito liberador fue el *positivismo*. Así lo entendió la generación que asumió la jefatura espiritual de Hispanoamérica en la segunda mitad del siglo XIX:

La filosofía positiva trató de ser, en nuestra América independiente, lo que la escolástica había sido en la colonia: un instrumento de orden mental. Quienes

enarbolaron esta doctrina trataron de realizar algo que no había sido posible hasta entonces a pesar de la emancipación política: la emancipación mental [...] Los hispanoamericanos vieron en el positivismo la doctrina filosófica salvadora. Este se les presentó como el instrumento más idóneo para lograr su plena emancipación mental y, con ella, un nuevo orden que había de repercutir en el campo político y social. El positivismo se les presentó como la filosofía adecuada para imponer un nuevo orden mental que sustituye al destruido, poniendo así fin a una larga era de violencia y anarquía política y social. (1976a: 78)

Zea ve en el positivismo el “segundo momento dialéctico de la conciencia americana”, que desemboca en un gran proyecto de transformación social denominado el “proyecto civilizador”. La generación de intelectuales latinoamericanos que esbozó este proyecto (Sarmiento, Alberdi, Echeverría, Sierra y Bunge, etc.) y logró implementarlo como política pública, buscaba establecer el orden mediante una reforma de los hábitos y costumbres coloniales. No obstante, las promesas de cambio mental, político y social anunciadas por el positivismo no se cumplieron en absoluto y la gran mayoría de la población se encontraba en una situación que en poco o nada se diferenciaba de la establecida durante la Colonia. Por otro lado, la burguesía emergente se hacía consciente de su subordinación económica con respecto a los Estados Unidos, una nueva potencia imperialista que encarnaba los valores exaltados por el positivismo. El proyecto civilizador fracasó, en opinión de Zea, por las mismas razones que había fracasado el proyecto libertario: ambos se empeñaron en salvar las circunstancias, pero sin atreverse a asumir dialécticamente la herencia del pasado. Buscando asimilar los logros de la modernidad europea, los latinoamericanos del siglo XIX quisieron parecerse a Inglaterra, Francia y Estados Unidos. Paradójicamente, quisieron ser otros para llegar a ser sí mismos.¹¹ Pero a comienzos del siglo XX, la generación que empezaba a tomar el relevo de la anterior se hizo consciente de esta paradoja. Al reparar que el ingreso a la modernidad pasaba necesariamente por una recuperación de la propia historia, aquella generación puso en marcha el “tercer momento de la conciencia americana” en su largo recorrido hacia sí misma.

11 “El proyecto civilizador se va a caracterizar así por su preocupación por el logro de las siguientes metas: cambio de sangre, cambio de mente y también, cambio de dependencia [...] Una raza sustituirá a otra; el hombre, hasta ayer educado en abstracciones, será instruido en el uso de técnicas de lo que no depende la patria, será entregada a quienes hagan posible esa patria sabiendo cómo explotarla. Otra sangre, otros maestros y otros señores sustituirán la sangre, los maestros y los señores heredados de la Colonia. Sangre de población sobrante de la civilizada Europa; maestros del utilitarismo y el positivismo en que se formaron los hombres de esa misma Europa y los Estados Unidos sustituirán al ya anacrónico maestro formado en la Colonia; industrioses creadores de la gran burguesía occidental, sustituirán a los ya anacrónicos hidalgos y aristócratas que dejó la conquista y la colonización” (Zea 1978: 257-258).

Este tercer momento, denominado por Zea el “proyecto asuntivo” –y que corresponde a la última figura de la tríada definida por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*–, es en realidad una obra conjunta de tres generaciones. La primera de ellas está representada por pensadores como Martí, Rodó, Ugarte, Torres, Vasconcelos y García Calderón, quienes combatieron el positivismo de las generaciones anteriores tomando como punto de partida el *espíritu latino* de “Nuestra América” (1976a: 424 ss). Para todos estos pensadores, Latinoamérica debía volver los ojos hacia sí misma y buscar allí los elementos que le permitieran incorporarse, sin complejo de inferioridad alguno, a una tarea de alcance propiamente universal. Este es el programa de *Aufhebung* que hizo suyo la generación posterior, la de pensadores como Arciniegas, Ramos, Orrego, Paz, Francovich, Martínez Estrada, Reyes, Ardao, Romero y Buharque de Holanda, que hacia la década de los cuarenta se dio a la tarea de salvar no solo la circunstancia latinoamericana en particular sino la de Occidente en su totalidad, amenazada por los embates del fascismo en Europa.¹² De acuerdo con la interpretación de Zea tomó cuerpo un humanismo verdaderamente universal en la conciencia filosófica latinoamericana. No se trataba ya del humanismo ilustrado, que convirtió una manifestación concreta de lo humano, la cultura europea, en arquetipo universal en virtud del cual tenían que justificarse todos los pueblos de la Tierra. La verdad tan penosamente alcanzada por la conciencia latinoamericana es que se es hombre solamente en una determinada circunstancia histórica y en la medida en que las posibilidades ofrecidas por esta se realicen libremente. Esta verdad es el aporte más genuino del pensamiento latinoamericano al concierto de la cultura universal. Así lo entendieron los pensadores de la generación que empezó a irrumpir a mediados de los años sesenta. Personajes como Fanon, Césaire, Ribeiro, Salazar Bondy, Cardoso, Freire, Dussel, Roig, Miró Quesada y tantos otros advirtieron que la *libertad* implica necesariamente la *liberación*. Es decir que el humanismo no radica solo en proclamar la libertad de forma selectiva y abstracta, válida para unos pero no para otros, sino que exige necesariamente la creación de condiciones humanas de vida para *todos* los hombres. Con la generación de la filosofía de la liberación, el pensamiento latinoamericano consiguió elevarse finalmente, después de recorrer un largo camino, hasta la esfera del humanismo verdaderamente universal:

Europa aportó el reconocimiento del hombre, aunque no lo haya sabido reconocer en otros hombres. Esta aportación debe universalizarse [...] Descubriendo la inautenticidad de Occidente, los latinoamericanos se descubrieron a sí mis-

12 Sobre este motivo de la crisis de la cultura europea en el pensamiento de Zea, véase: Gómez-Martínez 1995: 158 ss.

mos, como hombres. Por ello los latinoamericanos y otros hombres a quienes se regateó la calidad humana pueden ahora realizar, con mayor altura, lo que la cultura occidental mantuvo en las fronteras de sus limitados intereses [...] El plantear la lucha por la liberación de los hombres como la fuente de sentido y la meta de su historia, empalma con Occidente, entra justo con él en la órbita de un destino común. Cada cual con su circunstancia: Occidente tendido hacia un proceso de descolonización, de reparación material y humana hacia los pueblos que, negando su propio destino, sojuzgó; América Latina luchando contra el subdesarrollo, contra las arcaicas estructuras sociales y económicas de origen colonial, reivindicando a las grandes mayorías que desde siglos sufren desprecio y abandono. Cada cual con caminos convergentes hacia la nueva historia, hacia la historia que habrá de comenzar cuando haya terminado el proceso de reconocimiento humano que constituye la reconciliación definitiva entre Occidente y América Latina. (Zea 1976a: 537-538)

Como puede observarse, la recepción del circunstancialismo orteguiano está mediada en Leopoldo Zea por la filosofía de la historia de Hegel, a partir de la cual el pensador mexicano busca descubrir el camino recorrido por la conciencia latinoamericana hacia la universalidad. Camino que, paradójicamente, pasa por reconocer que fue en Europa donde se forjaron los ideales humanistas que Europa misma no fue capaz de implementar debido a sus pretensiones coloniales. Los europeos fueron vistos como humanos, los no europeos como subhumanos. Sin embargo, en América Latina (y en el Tercer Mundo en general) esos valores, creados y negados por Europa, se reclaman como una herencia de *toda* la humanidad gracias a los procesos de descolonización. Con lo cual, Zea desemboca en uno de los motivos centrales del eurocentrismo: el mito de la universalidad inherente al pensamiento europeo y del Tercer Mundo como foco de aplicación o realización de esa universalidad. Según este mito, el humanismo es válido para todos los pueblos no porque haya sido pensado inicialmente por europeos y para europeos, sino porque allí la humanidad misma (como especie) dio un salto cualitativo. Es decir que con el pensamiento humanista, desarrollado en Europa durante los siglos XVI-XX, se actualizaron, como diría Kant, las “disposiciones originarias de la especie”. Las ideas surgidas en la Europa moderna son tenidas entonces como un “original” frente al cual deberá juzgarse el camino recorrido por la historia latinoamericana¹³.

El filósofo argentino Arturo Andrés Roig se da cuenta de esta paradoja y procura resolverla, acudiendo en primer lugar a una crítica del circunstancialismo en clave

13 Este problema se observa claramente en el concepto de historia de las ideas manejado por Zea. Para él, la Escolástica, la Ilustración, el Romanticismo y el Positivismo son tomados como modelos originales, a los que se mira como bloques unitarios sin fisuras, separados por completo de sus condiciones de producción.

marxista: afirma que si bien la escuela mexicana se reveló fructífera para impulsar una recuperación de la historia de las ideas en América Latina, no fue capaz de entender que las ideas están inmersas en relaciones de poder. El pleno entendimiento de este tema llegó apenas hacia la década de los sesenta, cuando la teoría de la dependencia y el pensamiento de la liberación mostraron que la pregunta por la autenticidad del pensamiento latinoamericano demanda primero un análisis del modo como operan las *ideologías* en los países económicamente dependientes. Habrá que pasar entonces de una historia fenomenológica a una historia *social* de las ideas que tenga en cuenta el papel cumplido por las ideologías (Roig 1993c: 87).¹⁴ Y dentro de esta historia, el circunstancialismo funcionó como un discurso alienador orientado a buscar en lo exógeno las causas de la inautenticidad de lo endógeno:

De este modo surgió el “circunstancialismo” y el concepto de “adecuación a la circunstancia”, en este caso de la idea europea, como una vía que se consideró algo así como la tabla de salvación de nuestra autenticidad y por tanto de nuestra “identidad cultural”. De más está que nos detengamos en señalar la extrema pobreza de este circunstancialismo que no reflejó a nuestro juicio tanto la pobreza de nuestras ideas, sino más bien la de nuestros historiógrafos. Este método, que en su momento se practicó de manera bastante generalizada entre nosotros, implicaba, además, como es lógico, un interés por la determinación de *influencias*. De todos modos, esta pregunta por las influencias [...] adolece de un defecto capital que pudiéramos expresar como el de la problemática de lo *exógeno* y lo *endógeno*. El punto de partida era el que aceptaba, como principio no discutible, en medio de nuestra minoridad, el origen permanentemente exógeno de todo lo que pudiera ser creador [...] El exogenismo ha partido de una desesperada búsqueda de modelos que por lo general nunca salieron de nuestra propia realidad, la que de hecho no podía ofrecernos nada, pues se la tomaba precisamente como el *antimodelo*. Ese exogenismo —que ha prolongado el viejo esquema de “civilización y barbarie”— ha sido la tónica general y hasta ha tenido casos de patología intelectual ciertamente deplorables. (1993c: 85-86)

La cuestión no es, por tanto, examinar cómo han sido aplicadas las ideas europeas en tierras americanas, para desde ahí preguntarse por la identidad del pensamiento latinoamericano, sino interrogarse por la función social de los *sujetos* que están detrás

14 “La historia de las ideas no podría hacer oídos sordos a problemáticas tales como las que derivó, en su momento, de la “teoría de la dependencia”, que imponía de modo definitivo el abandono de “fenomenologías”, las que, en bloque, acabaron por mostrar su faz ideológica, es decir, su función ocultante o elitiva” (1993d: 135).

de esas ideas (Roig 1993b: 58). Roig no se refiere a las biografías individuales de hombres como Alberdi, Sarmiento, Bello, Martí y Rodó, etc., sino al posicionamiento axiológico que estos hombres fueron dibujando desde el siglo XIX y que corresponde a lo que hoy llamamos “el intelectual”. Más que por las influencias y la adecuación de las ideas a la circunstancia americana, la pregunta es por el compromiso vital de los intelectuales en medio de una sociedad de clases y, particularmente, de aquellos que por primera vez formularon la pregunta por la identidad latinoamericana. Pero el análisis de esa pregunta debe ser llevado a cabo con un paradigma que vaya más allá de la filosofía de la conciencia, en la que aún estaba atrapado el circunstancialismo de Ortega, Gaos y Zea, a saber, el *paradigma lingüístico*.

En efecto, Roig intenta ir más allá de figuras idealistas como las de conciencia y *Weltanschauung* para entender la posición de los intelectuales que, desde el siglo XIX, se hicieron la pregunta por la identidad. Para ello parte del supuesto de que el lenguaje es un hecho histórico y además un reflejo de la conflictividad inherente a la sociedad misma (1993d: 108). Se trata de mostrar que el compromiso con la realidad americana no debe ser rastreado en la conciencia de los intelectuales (atendiendo a sus biografías, a sus influencias intelectuales, a la adecuación creativa que hicieron de ciertas ideas europeas), sino en sus *formas discursivas*.¹⁵ El objetivo de la *historia social de las ideas* es cartografiar el universo discursivo de una época específica para luego descubrir el modo como en este universo unos intelectuales se posicionan discursivamente contra otros (1993e: 130-133). Levantar un mapa de los grandes momentos discursivos en la historia de América Latina para mostrar cómo las distintas formas discursivas son consecuencia de diferentes *posicionamientos axiológicos* con respecto a la realidad.

Roig desarrolla este programa filosófico en su libro más importante titulado *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Allí se concentra en el período comprendido entre 1837 y 1845 en el cono sur, pues considera que esa época marca el gran momento discursivo desde el que emerge un registro muy particular llamado “filosofía latinoamericana”.¹⁶ El universo discursivo de esta época viene marcado por una heterogeneidad de formas que se enfrentan entre sí, desde el idealismo de Tracy,

15 “La problemática de análisis del discurso ha venido a renovar la historia de las ideas, quehacer que se lleva a cabo en América Latina desde los años 40 de este siglo. Ha producido la utilización de esos métodos un camino que podríamos llamar radical. No se trata ya de buscar los “filosofemas” implícitos o explícitos en los escritos de nuestros pensadores, sino de captar la inserción de tales “filosofemas” en el marco de la realidad conflictiva y heterogénea como lo es toda realidad social, más allá de la unidad que ofrece desde el concepto de “universo discursivo”. De una historiografía “descriptiva” de las ideas, se ha pasado a una historiografía “explicativa” o, si se quiere, genética” (Roig 1993d: 135).

16 Roig se refiere al célebre *Fragmento preliminar al estudio del derecho* (1838) de Juan Bautista Alberdi, donde aparece por primera vez el tema de la necesidad de una filosofía americana, que sería retomado luego por el mismo Alberdi en su *Curso de filosofía contemporánea* (1840).

pasando por el utilitarismo de Bentham, hasta el romanticismo de cuño francés, justo en el momento en que entran en conflicto las viejas estructuras feudales de la Colonia con los proyectos de la burguesía emergente, y la consecuente aparición de caudillos que lideran a las masas campesinas. Es aquí cuando intelectuales como Domingo Faustino Sarmiento, Juan Bautista Alberdi, Francisco Bilbao, Andrés Bello y Esteban Echeverría –pertenecientes todos a una fracción de clase de la burguesía rioplatense– asumen una opción socialista, nacionalista y americanista para reivindicar lo que Roig llama un discurso liberador que propugna por la necesidad de una filosofía y de una literatura *americanas*:

La “filosofía americana” y el “americanismo literario” surgieron en manos de un grupo joven que integraba una élite culta que había recibido las influencias del historicismo romántico europeo, en sus formulaciones generadas como consecuencia de la Revolución de 1830 en Francia. Su ideario se declaró en sus inicios “socialista”, dentro de marcos que se aproximaban a un cierto socialismo utópico y, a la vez, nacionalista, con un sentido de “nación” que no aparecía como incompatible con una vocación de unión continental americana... La formulación de una “filosofía” y una “literatura” americanas fue considerada en los dos documentos iniciales programáticos, el de Alberdi y el de Bello, ambos de 1838, como una “segunda emancipación” a la que se denominó “independencia inteligente” (Bello) o “conquista de la inteligencia americana” (Alberdi). Esta exigencia no fue indudablemente exclusiva de los románticos rioplatenses y puede ser señalada en numerosos otros escritores hispanoamericanos de la época. (1981: 286-287)

Roig hace una especie de genealogía del registro filosofía latinoamericana, mostrando su inscripción en un universo discursivo radicalmente histórico (el Río de la Plata, entre 1837 y 1845), pero también evidenciando su posicionamiento como un discurso liberador frente a otros discursos que circulaban en la misma época y lugar, como por ejemplo la ciencia de las ideas (Destutt de Tracy) y el utilitarismo (Bentham).¹⁷ Se trata de un discurso que, a diferencia de estos últimos, surge de una posición axiológica específica: aquella en la que un grupo de intelectuales rioplatenses asume un *compromiso vital* con

17 Roig hace referencia a la polémica que Alberdi mantuvo en Montevideo con el profesor Salvador Ruano, seguidor de la ideología de Destutt de Tracy, para quien la tarea de la filosofía era servir como una investigación analítica de las ideas, sin relación alguna con formas históricas. Por el contrario, Alberdi defiende la posibilidad y necesidad de una filosofía americana y niega que la ideología de Destutt de Tracy fuese filosofía, porque favorecía un descompromiso ante la realidad social desde la que se filosofa (1981: 289).

la realidad desde la que se piensa. Asistimos al nacimiento de lo que Gramsci denominaba el “intelectual orgánico”, que se expresa directamente como un reencuentro con las raíces de lo nacional, con los elementos constituyentes de la gran nación americana, que quedaban ocultos en los discursos de otros intelectuales de la época (1993f: 148). Al discurso opresor (e ideológico) de estos intelectuales extranjerizantes se le opone el discurso liberador de los jóvenes románticos rioplatenses. En el análisis histórico que propone Roig, todo universo discursivo se caracteriza por una *dualidad constituyente*. No hay discurso liberador sin discurso opresor, y viceversa. Todo discurso supone y contiene siempre su discurso contrario (1993d: 110).

Filosofía latinoamericana, pero ya no como filosofía de las circunstancias (como en Ortega y Gaos), ni como dialéctica de la conciencia americana (como en Zea), sino como análisis de las formas históricas del discurso latinoamericanista a las que subyace un posicionamiento axiológico: tal es el proyecto que nos ofrece Arturo Roig. Pero su propuesta parece recaer en ese lenguaje binario tan propio del marxismo moderno: la pareja opresor / oprimido, como si todas las formaciones sociales presentes en una época pudieran reducirse a un antagonismo de este tipo. Y como si la posición axiológica de los sujetos fuera el lugar privilegiado para rastrear la lógica que ha movido la historia intelectual de América Latina. En el fondo, Roig introduce soterradamente el registro “filosofía de la historia” pero ya no en clave de Hegel, como lo hizo Zea, sino en clave de Kant.¹⁸ Pues en últimas, y a pesar del giro lingüístico con el que cree haber superado la filosofía de la conciencia, Roig no está lejos de pensadores neokantianos como Dilthey y Cassirer, para quienes la historia se juega enteramente en las formas de objetivación de la *razón práctica*, allí donde el hombre se “pone a sí mismo como valioso”.¹⁹ La lógica de la historia latinoamericana puede ser reconstruida a partir de un imperativo de la razón práctica que Roig denomina el *a priori* antropológico:

No se ha observado, por ejemplo, hasta qué grado la crítica supone en Kant lo regulativo y hace que la filosofía se constituya en un saber normativo, en el que

18 El estudio de la presencia de Kant en pensadores como Roig y Hinkelammert es un capítulo que, por desgracia, permanece todavía inédito en la historiografía filosófica latinoamericana.

19 “La filosofía latinoamericana [...] no se resuelve en una ‘filosofía de la cultura’, sino que es, dicho de modo más apropiado, una ‘filosofía de las formas de objetivación’ relativas a sociedades concretas, en particular, lógicamente, las que integran nuestro mundo latinoamericano. No se reduce a un filosofar sobre culturas, línea que ha llevado a caracterizaciones externas. Apunta antes que todo a las normas de objetivación sobre cuya base se ha materializado el mundo cultural objetivo y, por cierto, la inquisición acerca de ese régimen normativo deberá apoyarse en la pregunta más de fondo, la del modo de ser —histórico por cierto— del hombre que juega tras de esa normatividad que le es constitutiva” (1993g: 187. El énfasis es mío).

la norma no resulta algo externo a la filosofía, sino algo derivado de su misma estructura [...] La filosofía aparece, pues, como un saber normativo que tiene en cuenta no solo la naturaleza de la razón, sino también la del hombre que usa esa razón [...] El hecho de que el saber filosófico sea una práctica surge con claridad justamente de la presencia del a priori antropológico, cuyo señalamiento restituye a la filosofía su valor de saber de la vida, más que de su pretensión de saber científico [...] En relación con este valor programático de lo normativo, que nos permite descubrir el valor de pauta que posee toda norma que funcione como a priori antropológico, se encuentra sin duda una comprensión de la filosofía como saber auroral y no como saber vespertino [...] Desde este punto de vista hablamos de *historicismo*, entendiendo que su raíz se encuentra en el reconocimiento del hombre como actor y autor de su propia historia [...] Se trata de un historicismo que nos indica, como idea reguladora, un deber ser, una meta, que no es ajeno a la actitud que moviliza al pensamiento utópico. (1981: 9; 11;13; 15)

Habría filosofía latinoamericana cuando emerjan sujetos históricos que a partir de una *normatividad ideal* a priori se tengan a sí mismos como valiosos, esto es, como sujetos comprometidos con su propia realidad histórica y con la necesidad de transformarla. El logro de la mayoría de edad, entendida por Kant como la capacidad que tiene un sujeto de darse su propia ley, de ser *autónomo*, de actuar con independencia de autoridades exteriores, es el hilo conductor que permite al historiador de las ideas reconocer la lógica que ha hecho posible la filosofía latinoamericana. De esta afirmación histórica del sujeto, entendida como exigencia fundante de carácter antropológico, depende que la filosofía deje de ser un saber de cosas abstractas y se transforme en un saber orientado hacia la praxis. La cuestión, ya no de la posibilidad sino de la *necesidad* de la filosofía latinoamericana, se resuelve para Roig en este proceso de constitución de sujetos que se afirman a sí mismos como *libres*, como constructores de su propia historia, tal como lo hicieron los jóvenes rioplatenses de la generación de 1838. De ahí que la historia social de las ideas deba orientarse a un rastreo del modo como, desde diferentes universos discursivos históricamente localizados, han emergido subjetividades que se posicionan a sí mismas como “nosotros los latinoamericanos”.

3. Hacia una genealogía del latinoamericanismo

Resulta fácil advertir que el historicismo filosófico de Zea y Roig expresa legítimamente el “malestar en la cultura” generado en Latinoamérica por la experiencia

periférica de la occidentalización. En Ortega mismo, la razón histórica es, ante todo, una señal de alarma frente a la crisis de la modernidad europea. Ortega era consciente de estar viviendo un momento histórico (comienzos del siglo XX, Primera Guerra Mundial) en el que la sensibilidad vital daba un viraje radical con respecto a los ideales racionalistas que sostuvieron a Occidente durante más de cuatro siglos. En esto, el filósofo español coincidía con Nietzsche, Dilthey, Simmel, Weber y Heidegger, para quienes el racionalismo dio a luz una maquinaria técnica y burocrática que amenazaba con ahogar completamente la vida individual y comunitaria.

Por su parte, Gaos entendió que este viraje histórico representaba la crisis definitiva de un discurso filosófico que, aunque asociado vitalmente a circunstancias específicas, insistía en presentarse a sí mismo como portador de un saber universal y necesario. Consecuentes con esta reacción, Leopoldo Zea y Arturo Roig se pusieron a la tarea de elaborar una crítica filosófica de la modernidad europea mediante una latinoamericanización de sus contenidos normativos. Al igual que en el drama de Shakespeare, donde el esclavo Calibán utiliza el mismo lenguaje de su amo Próspero para maldecirle, los dos filósofos articulan su crítica *en el mismo lenguaje* filosófico de la modernidad –y concretamente, a través del registro filosofía de la historia–, para criticar la modernidad misma y superar sus manifestaciones patológicas. Pero, ¿qué pasaría si las patologías que ellos ven en la modernidad se vincularan justamente con *ese* tipo de lenguaje que utilizan? ¿Qué ocurriría si el colonialismo, la racionalización, el autoritarismo, la tecnificación de la vida cotidiana, en suma, todos los elementos deshumanizantes de la modernidad, estuviesen relacionados directamente con los discursos humanistas? ¿En dónde quedarían las críticas de Roig y de Zea si lo que se considera el remedio para la enfermedad, estuviese vinculado en realidad con la enfermedad misma?

Tanto Ortega y Gaos como Roig y Zea disponen su filosofía sobre la base que sustenta todo el pensamiento de la modernidad europea: la idea del Hombre como un ser dotado de capacidades susceptibles de ser racionalmente dirigidas en los planos social, político y cultural. El Hombre como dueño absoluto de su propia historia y como sujeto, es decir, como realidad fundamental que está debajo y garantiza la unidad de todos los procesos de cambio. El sujeto concebido humanísticamente como autoconciencia, esto es, como *sede y origen* del lenguaje y el sentido. Así, por ejemplo, Ortega estaba convencido de que los cambios políticos y económicos son fenómenos de superficie que dependen en realidad de las ideas y de las preferencias estéticas de las élites intelectuales. Esto le llevó a plantear la tesis de que la historia es un proceso anclado en la experiencia de sujetos agrupados generacionalmente. Ya no es el espíritu absoluto de Hegel, ni el héroe solitario de Carlyle los que funcionan como sujetos de la historia, sino el “nosotros” que se sabe perteneciente a una tradición y que adquiere

conciencia de sí por medio de su propia historicidad. Como dice el mismo Ortega, los *letrados e intelectuales* se convierten en el “gozne sobre el cual la historia ejecuta sus movimientos”. Ellos tienen la misión –y la responsabilidad moral– de salvar su circunstancia mediante las ideas y de elaborar proyectos vitales tendientes a humanizar su propio mundo.

No obstante, a finales del siglo XX han comenzado a elaborarse otro tipo de lecturas sobre la historia latinoamericana que, en lugar de ver los discursos como posicionamientos de un sujeto autónomo o heterónimo (Roig), los entienden como fenómenos históricos sin relación alguna con la naturaleza humana. Teóricos como Ángel Rama, para poner solo un ejemplo, han creado narrativas en las que los discursos aparecen como reverberaciones que no se configuran en las conciencias ni en las opciones subjetivas, sino en regímenes anónimos de signos y relaciones de fuerzas que generan sus propias normas de verdad. De este modo se crea un escenario en el que la *letra* es despojada de su misión salvífica, y en donde ya no queda lugar alguno para una filosofía de la historia en el estilo de Leopoldo Zea y de Arturo Roig.

Concentrémonos en el soberbio enfoque *genealógico* de los letrados latinoamericanos que nos ofrece Rama. El crítico uruguayo asume la tesis de Foucault según la cual los discursos no obedecen directamente a las intencionalidades de la conciencia humana, sino a un orden de signos que opera con relativa independencia de los hombres que los usan y que se halla inscrito en relaciones sociales de poder. Desde este punto de vista, el énfasis de Rama no se coloca en el sujeto que escribe sino en *la escritura* como tal, en el acto mismo de escribir. La ciudad letrada no es el conjunto de intelectuales que actúan como escritores en un momento dado y dotan a la sociedad de una sensibilidad vital (Ortega), pero tampoco es la generación de pensadores que asumen la tarea de dar sentido a la historia y a la vida pública en América Latina (Gaos y Zea). Por el contrario, es una sociedad de discurso que opera mediante una racionalidad autónoma y cuya historia no está sometida a las biografías, las obras y las intenciones de sus habitantes. Según Rama, la ciudad letrada es:

[...] un sistema independiente, abstracto y racionalizado, que articula autónomamente sus componentes, abasteciéndose en la tradición interna del signo [...] La evolución de [este] sistema simbólico siguió siendo impetuosa a través del tiempo. Parecería haber alcanzado en nuestra época su apoteosis, en la urdimbre de señales, índices, diagramas, siglas, logotipos, imágenes convencionales, números, que remedan lenguajes y aun aspiran a la doble articulación de la lengua. Sus componentes solo responden vagamente a datos particulares y concretos que registrarían su nacimiento en lo cotidiano, pues se han desarrollado como

significaciones pensadas a partir de las necesidades del sistema y solo después han buscado los significantes indispensables para expresarse. Tales elementos ordenan el mundo físico, normativizan la vida de la comunidad y se oponen al desperdigamiento y al particularismo de cualquier invención sensible. Es una red producida por la inteligencia razonante que, a través de la mecanicidad de las leyes, instituye el orden. Es el testimonio de la tarea de la ciudad letrada". (1984: 34-35)

La *historia* de la ciudad letrada –que no coincide con la historia de los letrados– comienza en la Colonia con la fundación de ciudades a partir de diseños abstractos, pero se torna relevante a raíz de los procesos de urbanización masiva de finales del siglo XIX, que pusieron en marcha una dinámica social en la que los lenguajes simbólicos, y en especial la *letra*, adquirieron supremacía. Se configuró una élite urbana de letrados, estrechamente vinculados con el poder político, cuya función era velar por la conservación, producción y circulación de los discursos, distribuyéndolos según reglas estrictas en medio de una sociedad analfabeta. Abogados, escribanos, burócratas de la administración e intelectuales tomaron en sus manos la gestión de aquel repertorio de signos que legitimaba la institucionalidad del poder (documentos, leyes, edictos, constituciones y libros). Se instauró un progresivo desencuentro entre la ciudad real, donde predomina la indeterminación de los significantes (vinculados a la comunicación oral) y la ciudad letrada en donde lo único que vale es el campo de las significaciones que Foucault llamó el *orden del discurso*. No obstante, y aunque funcionando con lógicas diferentes, la ciudad real y la ciudad letrada no podían existir de forma independiente (Rama 1984: 68). Los letrados asumieron la función de servir de mediadores entre las dos ciudades y operaron desde instituciones escriturarias como universidades, colegios, seminarios, periódicos, manuales y academias de la lengua, buscando con ello encuadrar toda *palabra* posible en el marco de un *régimen* único de verdad. De este modo, el control sobre la producción y la circulación de enunciados ha sido su principal misión en Latinoamérica.

Ya puede verse cómo la lectura que hace Rama de los intelectuales latinoamericanos choca frontalmente con los metarrelatos creados por Arturo Roig y Leopoldo Zea. Tomemos, por ejemplo, el caso del siglo XIX, y concretamente el periodo de la llamada emancipación mental, cuando, en opinión de ambos filósofos, pensadores como Alberdi, Sarmiento, Bello, Echeverría, Bilbao y Lastarria inauguraron el “para-sí” de la conciencia americana. Si seguimos la interpretación de Rama, lo que estos letrados hicieron no fue otra cosa que consolidar un régimen de verdad tendiente a unificar y humanizar el tejido de la sociedad mediante la escritura. Había que construir la nación y dotarla de una identidad perfectamente definida. Para ello era necesario producir narrativamente una idiosincrasia que se reflejara fielmente en la lengua, la historia

y la literatura. Así nacieron los proyectos de una reforma de la gramática española (Bello) y de una historiografía nacional –con su culto a los héroes y a las acciones patrióticas– que deberían ser institucionalizados en la escuela. Y, por supuesto, nació también el proyecto de una filosofía americana expresado en el famoso manifiesto de Alberdi, que no obedeció a la necesidad de salvar la circunstancia (Gaos, Zea) ni de elevar al sujeto americano como valioso en sí mismo (Roig), sino de crear una *sociedad disciplinaria* en la que los letrados mismos tendrían una participación activa como pedagogos, juristas, escritores, filólogos e incluso presidentes.²⁰ Una sociedad organizada sobre la idea moderna de la nación, en donde no había lugar alguno para el “afuera”, es decir para las pequeñas historias que irrumpen desde las márgenes. La multiplicidad epistémica y lingüística presente en las sociedades decimonónicas americanas debería integrarse en la unidad de las gramáticas creadas por los letrados y enseñadas en las escuelas:

[Esto] lo supieron todos los educadores de la época (Andrés Bello, Simón Rodríguez, más tarde Sarmiento), para quienes el problema obsesivo fue la reforma ortográfica, con lo cual para ellos no solo el asunto central era la escritura [...] sino además un secreto principio rector: el de la legalidad a través de normas, que procuraron las más racionales posibles [...] Los hispanoamericanos debieron reformar esa ortografía [española] para salvar el abismo que percibían entre la pronunciación americana (la de la *ciudad real*) y las grafías que habían conservado y acrisolado los letrados. Ese abismo dificultaba, según ellos, el aprendizaje de la escritura, por lo cual era un problema pedagógico concreto, pero además su empeño tenía una fundamentación teórica más alta, pues esa solución permitía avizorar una soñada independencia letrada, armonizándola con la política que se había alcanzado, lo que conduciría a la creación de una *literatura nacional*. (Rama 1984: 60-61)

Desde la interpretación de Rama queda mal parada la idea de una conciencia latinoamericana libre de las rapiñas, los disfraces y las astucias del poder. Pues lo que el crítico uruguayo muestra es que el conocimiento de lo propio está ligado siempre a la pasión de los letrados, a sus odios recíprocos, a sus discusiones fanáticas y a sus ambiciones políticas. Partiendo de sus reflexiones diremos entonces que no es la *historia de las ideas latinoamericanas* lo que nos interesa, sino la *genealogía del latinoamericanismo*.

20 El caso de Colombia es ejemplar. Como bien lo mostró el historiador Malcolm Deas, el siglo XIX fue la edad de oro de los gramáticos, filólogos, lexicógrafos y latinistas del país. Varios de los presidentes de esta época hicieron carrera primero como gramáticos y miembros de la Academia Colombiana de la Lengua (Deas 1993: 25-60).

Con ello nos referimos a un tipo de discurso que, análogamente a lo mostrado por Edward Said en *Orientalismo*, opera como un significante que asigna a las personas ciertas identidades culturales, les marca un destino histórico y un origen y les señala unas diferencias esenciales con respecto a otros (Europa). No es la pregunta ¿qué es Latinoamérica?, típica de la historia de las ideas, lo que interesa a la genealogía, sino más bien la pregunta “cómo funciona el latinoamericanismo” en tanto que discurso. Rama, siguiendo a Foucault, ha mostrado que los discursos sobre lo propio no se remiten a un “sujeto”, entendido como *origen* de los mismos, sino a un conjunto de relaciones de fuerzas, órdenes discursivos y luchas de poder. La genealogía, nos dice Foucault,

[...] no pretende remontar el tiempo para restablecer una gran continuidad más allá de la dispersión del olvido [...] Nada que se asemeje a la evolución de una especie, al destino de un pueblo. [Su tarea] es, al contrario, [...] localizar los accidentes, las mínimas desviaciones, los errores, las faltas de apreciación, los malos cálculos que han dado nacimiento a lo que existe y es válido para nosotros. (Foucault 1992: 27)

Es decir que, en lugar de crear narrativamente una serie de *continuidades* que harían posible reconstruir la *evolución* del pensamiento latinoamericano, tal como lo propone Zea, la genealogía se ocupa de mostrar las rupturas, los vacíos, las fisuras y las líneas de fuga que pretende negar el latinoamericanismo. Y esto no lo hace impulsada por algún malvado placer destructivo, sino porque sospecha que justamente ahí, en el espacio del afuera, se articulan las *voces* (no los *textos*) que desestabilizan las normas escriturarias de la ciudad letrada.²¹ La tarea de la genealogía es mostrar que detrás de las máscaras del “sujeto latinoamericano” (Roig) y del “proyecto asuntivo” (Zea), elaboradas por la filosofía de la historia, se encuentran preocupaciones muchísimo menos heroicas y profanas: las de una multiplicidad de sujetos que crean *estrategias orales de resistencia* para transitar las contingencias del presente.²²

Pero este primer paso debe ser complementado con un análisis que nos muestre en qué tipo de *orden del saber* se inscriben los discursos latinoamericanistas de Roig y de Zea. Si miramos la descripción que hace Foucault de la episteme moderna en su libro *Las palabras y las cosas*, nos daremos cuenta de que el registro filosofía de la historia pertenece al sistema de discursos humanistas que logró imponerse en los

21 La genealogía no pretende en ningún momento “representar” esas voces. Todo lo contrario, busca excavar el suelo de los discursos latinoamericanistas que han pretendido hablar en nombre del pueblo y mostrar las capas heterogéneas sobre las que se construyen.

22 Sobre este problema, véase: Salazar Ramos 1993: 63-108.

medios académicos europeos desde mediados del siglo XIX (1984: 217ss). En ese sistema de signos, el saber no podía desplegarse en el fondo unificado y unificador de la *mathesis universalis*, tal como sucedió en la episteme clásica, sino que requirió necesariamente de un *fundamento infundamentado* que diera coherencia y unidad a los contenidos. Este fundamento será buscado, desde Kant, en las condiciones *a priori* del conocimiento establecidas por un sujeto capaz de darse representaciones objetivas de sí mismo. Aparece de este modo la figura de la *reflexión*, que en Hegel se convierte en el retorno histórico de la conciencia a sí misma para buscar allí los fundamentos últimos de su propia esencia. Este retorno le atribuye al pensamiento una función liberadora, a la manera de una promesa que se va revelando lentamente a los hombres, y cuya concretización histórica tiene lugar en el ámbito de la *gran política*. La filosofía de la historia se comporta, entonces, como la representación que un *sujeto preexistente* a las relaciones de poder y a los discursos que lo constituyen, hace de su devenir en la historia. Esta aparece como el lugar en donde se va cumpliendo poco a poco, a través de revoluciones y contrarrevoluciones, la promesa de la liberación humana. De este modo, la historia se narra como un proceso dialéctico de autoconstitución de la conciencia mediante la reflexión crítica, con la que el sujeto avanza hacia la configuración de nuevas formas de autoconciencia que recogen los contenidos de la época anterior y los asume en un movimiento de síntesis.

Foucault mismo señaló los problemas del ordenamiento moderno del saber en general, y de la filosofía de la historia en particular. En un marco epistemológico en el que la verdad del conocimiento es sostenida por las representaciones de un sujeto único, resulta evidente que las pequeñas historias carecen de significación. Las reivindicaciones de sexo, raza, edad y condición social, o bien los simples avatares afectivos de los sujetos empíricos, son integrados en un espacio omnicompreensivo de carácter trascendental, en donde debe buscarse el sentido mayor de nuestras vidas. La mirada se aparta de lo más próximo y se dirige adonde siempre quisieron mirar los letrados: hacia las formas más puras y abstractas, hacia los ideales más nobles y hacia los pensamientos más elevados. Allá, en esa lejanía, debe buscarse el secreto del encadenamiento entre las palabras y las cosas. Conocerlo será la clave para saber quiénes somos, para descubrir nuestra identidad, para romper las cadenas que nos atan a la minoría de edad. Las *diferencias* son subsumidas en un orden discursivo que señala a cada uno su papel en el escenario de la historia y le prescribe metas por alcanzar.

Precisamente a este orden discursivo pertenece la narrativa latinoamericanista de Arturo Roig y de Leopoldo Zea. Su filosofía de la historia funciona utilizando todos los motivos y figuras definidos por aquella red arqueológica del saber que Foucault llamó la *episteme moderna*. Existe una lógica de la historia, un sujeto trascendental, unas objetivaciones de la conciencia y unos intelectuales críticos que se descubren a sí

mismos como valiosos y de paso revelan el secreto de lo nuestro. Para Zea, la lógica de la historia es la yuxtaposición de proyectos a través de los cuales la conciencia americana logra elevarse penosamente hasta el reconocimiento de sí misma. Las guerras de independencia en el siglo XIX, la revolución mexicana, los nacionalismos y populismos del siglo XX, las revoluciones en Cuba y Nicaragua, todos estos eventos políticos son vistos por él como momentos de la “dialéctica de la conciencia americana” (1976b). La historia latinoamericana ha sido un proceso histórico de aprendizaje, de toma de conciencia y de afirmación de lo propio ante las injerencias externas del colonialismo; la lenta pero efectiva emergencia de una experiencia universal de lo que significa ser humanos. Pero de las *víctimas* y del sufrimiento causado por este aprendizaje teleológico, así como de los regímenes de verdad que de él han resultado, poco nos dice el pensador mexicano. Tampoco explica por qué ciertos pensadores o corrientes ideológicas son seleccionados en su reconstrucción de la historia de las ideas, mientras que otros son misteriosamente excluidos. No es extraño: para la filosofía de la historia, las palabras guardan siempre su sentido, los deseos su dirección y las ideas su lógica. En ella no queda lugar alguno para la disonancia, la hibridez y la discontinuidad.

Por su parte, Arturo Roig presenta la historia latinoamericana como un proyecto asentado en ideales regulativos de carácter antropológico que tiene, por ello, unas metas específicas: la realización de una “América para nosotros”, tal como la pensó Bolívar. El *deber ser* kantiano se mezcla con la dialéctica marxista para construir un metarrelato en el que la utopía bolivariana es el eje central sobre el que se ordena toda la historia del pensamiento latinoamericano. Nada nos dice sobre el autoritarismo moral y estadocéntrico que acompañó el ideario de la Gran Colombia, tal como se expresa en documentos como la *Carta de Jamaica* y el *Discurso de Angostura*. Allí se muestra la racionalidad de un poder soberano cuyo paradójico objetivo es producir la libertad *desde la sujeción*.²³ La unidad moral y política de América Latina, bajo la guía segura de un Estado fuerte, parece ser el gran imperativo humanístico al que deben someterse todas las fuerzas sociales del continente. El ámbito burocratizado, corrupto y autorreferencial de la *gran política* (¿cuál otro podría realizar semejantes metas?) es presentado como el lugar donde se cumplirá la “promesa de liberación”. Al igual que

23 En efecto, el modelo que se dibuja en los dos textos mencionados es el de un “Estado gendarme” encargado de corregir las desigualdades naturales de los hombres a partir de la ley y la educación disciplinar. Para llegar a ser libres, los pueblos americanos deben aprender a obedecer, primero la ley, y luego a los líderes morales del pueblo. Hay que educar al pueblo para salir de la esclavitud colonial, pero por medio de un poder soberano en manos del ejecutivo y de una élite ilustrada. No bastan los códigos y los estatutos, se requieren los sabios, los intelectuales y los líderes. ¿Cómo más se pueden leer las propuestas de Bolívar de un senado hereditario y de un cuarto poder moral? En este modelo de Estado, la población es vista como carente, como necesitada de la asistencia y tutoría paternal del Estado, visto a su vez como el vehículo único para la construcción de la nación.

Kant y Hegel, Roig parece estar convencido de que el problema fundamental de la especie humana es la libertad política en el seno del Estado, ya que de ella dependen la felicidad y la paz perpetua. La aproximación lenta pero segura hacia una liga de naciones —en donde la unidad latinoamericana sería tan solo un momento previo y necesario—, adquiere las características de un imperativo moral.

Al activar el registro moderno “filosofía de la historia”, los dos pensadores reproducen un discurso que le señala un curso normativo a la vida y que, además, les otorga a los letrados el papel de legisladores e intérpretes de esa vida. La oralidad de la ciudad real, en donde priman los accidentes, las rupturas y las desviaciones, queda fijada en los discursos de la ciudad letrada, que acentúan las unidades, las continuidades y las totalizaciones. ¿Pero existe otro modo de narrar la historia? Foucault nos habla de una historia efectiva que se contrapone a la filosofía de la historia. Mientras que esta aparece como una totalidad en la que la economía, la sociedad y la cultura se encuentran engarzadas dialécticamente, como si entre ellas existiera una especie de armonía preestablecida, aquella se presenta como el ámbito propio de las *diferencias*. O, como bien lo dice Foucault:

La historia “efectiva” se distingue de la de los historiadores en que no se apoya en ninguna constancia: nada en el hombre es lo suficientemente fijo como para comprender a los demás hombres y reconocerse en ellos [...] Saber, incluso en el orden histórico, no significa “reconocer” y mucho menos “reconocernos”. La historia será “efectiva” en la medida en que introduzca lo discontinuo en nuestro mismo ser. (1992: 46-47)

Antes que buscar las huellas de una identidad latinoamericana, la genealogía se ocupa de mostrar la emergencia de los discursos y de las relaciones de poder que produjeron tal identidad. Mostrar, como lo hizo Rama, que tales discursos de identidad nada tienen que ver con una naturaleza, una cultura o una forma de ser llamada “Latinoamérica”, sino con las ambiciones de los letrados y su vinculación endémica con la política. De modo que el objetivo de la genealogía es *deshacer* las continuidades históricas a las que se aferran los discursos de identidad, para hacer emerger, en su lugar, la *multiplicidad* de líneas que nos atraviesan. La genealogía, como el rastreo histórico de prácticas y dispositivos singulares, y no como la búsqueda de un origen que funciona como espejo en el cual debemos reconocernos.

Chapter Title: El nacimiento de América Latina como problema filosófico en México

Book Title: Crítica de la razón latinoamericana

Book Author(s): SANTIAGO CASTRO-GÓMEZ

Published by: Pontificia Universidad Javeriana. (2011)

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/j.ctt15hvx77.10>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

Pontificia Universidad Javeriana is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Crítica de la razón latinoamericana*

VII

El nacimiento de América Latina como problema filosófico en México*

* Trabajo originalmente escrito en 1999 para el proyecto History of Latin American Philosophy de la editorial británica Routledge que finalmente no se realizó. Después de varios años de reposar en el cajón, el texto fue publicado finalmente en México por Ignacio Sánchez Prado en una compilación titulada *América Latina: giro óptico* (Puebla: Universidad de las Américas 2006). Se reproduce aquí con permiso del editor.

1. Introducción: el campo filosófico en América Latina

En un artículo publicado en el diario *La Nación* de Buenos Aires el 29 de diciembre de 1940, el filósofo argentino Francisco Romero anunciaba la llegada de la “normalidad filosófica” en América Latina (1981, 68). Con este concepto hacía referencia a la profesionalización del ejercicio de la filosofía en el continente, es decir, a su consolidación como un “oficio” legítimamente reconocido y con una jurisdicción propia. Esto implicaba la producción regular de artículos y libros especializados, la creación de cátedras universitarias, la formación de un perfil específico de subjetividad (el “filósofo” profesional, en contraposición al “hombre de letras”) y de un mercado cultural capaz de hacer circular sus productos; en fin, la diferenciación de lo que Pierre Bourdieu llamó un “campo filosófico” autónomo con respecto a otros campos de producción cultural. En este sentido, la normalidad filosófica era para Romero “el ejercicio de la filosofía como función ordinaria de la cultura, al lado de las otras preocupaciones de la inteligencia” (ibíd., 69).

Aunque la filosofía había sido cultivada en Latinoamérica durante casi todo el periodo colonial, y buena parte del siglo XIX, únicamente fue hasta mediados del siglo XX que logró convertirse en una disciplina, es decir en un conjunto de proposiciones teóricas y de prácticas institucionales capaces de crear unos problemas para investigar, de definir un conjunto de autores y textos canónicos, así como de proponer unos planes de estudios organizados alrededor de ese canon y de esos problemas. Antes de esa fecha no existía propiamente una comunidad filosófica en América Latina, sino cultivadores individuales y aficionados esporádicos que eran reconocidos socialmente como ensayistas y hombres de letras, mas no como filósofos.¹

1 Sin embargo, algunos historiadores de las ideas en América Latina señalan que hacia 1900 se empezó a formar una generación de filósofos, a los que llaman “fundadores” o “patriarcas”, que incluye a los mexicanos Caso y Vasconcelos, los rioplatenses Korn y Vaz Ferreira, el peruano Deústa, el brasileño Farias Brito y el chileno Molina (Marquín Argote 1981: 5-15). Con todo, lo que caracteriza a esta

Pierre Bourdieu mostró que la autonomización del “campo filosófico” conlleva necesariamente la *atopía*, esto es, la tendencia del filósofo a pensarse por fuera del mundo social desde donde piensa (1999: 44). Para Bourdieu, la participación en un campo académico cualquiera supone el cumplimiento tácito de unas reglas de juego que definen quiénes se hallan adentro y quiénes afuera de él. En el caso que nos ocupa, la regla de oro que legitima la pertenencia al campo filosófico es la siguiente: solo es “filósofo” quien logra adoptar un punto de vista sobre el cual no es posible adoptar ningún punto de vista. Esto significa que lo que diferencia al filósofo del sociólogo, del antropólogo o de cualquier otro profesional de las ciencias sociales, es su perspectiva universalista, capaz de elevarle hasta alcanzar un punto de vista más general que el de cualquiera de las “ciencias particulares”. Es decir que mientras que los investigadores de las ciencias sociales se ven obligados a convertir en objeto de estudio el espacio social en el que se encuentran sumergidos, el filósofo puede darse el lujo de poner entre paréntesis este espacio y concentrarse en la tematización de problemas universales, porque solo en ellos se manifiesta el ejercicio del “pensamiento puro”. Así pues, según Bourdieu la *illusio* de la filosofía radica en mirar, como si fueran universales, problemas, autores y textos nacidos en un momento histórico determinado o conceptos teóricos ligados siempre a un campo de luchas específico, a menudo limitado a las fronteras de una lengua y una nación (ibíd., 47).

Sin embargo, el modo como Bourdieu caracteriza la autonomización del campo filosófico no coincide exactamente con el concepto de “normalización filosófica” utilizado por Romero. Pues a diferencia de lo ocurrido en Europa y en Estados Unidos, la configuración de un campo específicamente filosófico en América Latina no ha supuesto la invisibilización del espacio social desde el que se practica la filosofía. Su ejercicio profesional, si bien ha implicado la adopción, a menudo acrítica, de un canon y de unos temas fijados arbitrariamente desde los centros filosóficos del mundo occidental, no ha significado *necesariamente* la puesta entre paréntesis del mundo social desde donde se filosofa. De hecho, al proponer su concepto de “normalización filosófica”, Romero afirmaba que un elemento central de tal normalización era la posibilidad de convertir a Latinoamérica en un problema digno de ser tratado con los instrumentos conceptuales de la filosofía:

La presente preocupación por la filosofía en Iberoamérica ofrece condiciones y aspectos muy ricos y diversos que suscitan la exposición y el comentario; pero por debajo de los hechos visibles y patentes, la manera como se ha incubado

generación de pensadores es su carácter humanista, autodidacta y extraacadémico. Todavía no puede hablarse, en estas condiciones, de un campo filosófico propiamente dicho.

y continúa germinando en lo profundo este movimiento, y las consecuencias que deben extraerse de esta nueva etapa en la maduración de la conciencia continental, sobrepasan con mucho en magnitud y alcance el mero registro de un haz de nuevas faenas culturales y las halagüeñas perspectivas que puedan deducirse para el porvenir cercano o distante de estos estudios. Los hechos y lo que late bajo ellos invitan a reflexionar sobre temas mucho más amplios: sobre el curso total de la cultura en estas tierras, sobre su papel futuro dentro y fuera del orbe americano, sobre la índole y los caminos de la espiritualidad de América, y sobre la peculiaridad del “hecho” americano. (1981: 72-73)

Romero no ve la reflexión filosófica sobre “el curso total de la cultura en estas tierras” como un síntoma de inmadurez teórica o de falta de diferenciación estructural en relación con el campo, también emergente, de las ciencias sociales. Claro está que hoy, como entonces, los guardianes de la ortodoxia filosófica en Latinoamérica continúan reputando como “falto de rigor” cualquier intento de pensar filosóficamente problemas como la identidad cultural, la producción social de conocimientos o el desarrollo histórico de las sociedades latinoamericanas. Tales problemas –afirman– pertenecen al campo de las ciencias sociales (a las que consideran todavía como “ciencias menores”), pero no al de la filosofía, cuyo objeto de estudio es “lo universal en tanto que universal”, y no lo particular y contingente. A pesar de ello, la historia de la filosofía en el subcontinente demuestra con creces que, no obstante la feroz oposición ortodoxa, no se ha expulsado completamente de la disciplina eso que aquí llamaremos el “americanismo filosófico”.

El origen de la reflexión filosófica sobre la cultura y la historia latinoamericanas puede enmarcarse entre dos fechas simbólicas: 1930 y 1968. En 1930 se produce la crisis económica mundial generada por el colapso de la bolsa de Nueva York, que tuvo importantes consecuencias para la economía y para el campo de la producción cultural en América Latina. Efectivamente, fue durante la década de los treinta que la mayor parte de los gobiernos latinoamericanos se vieron obligados a adoptar una serie de medidas proteccionistas y autárquicas (sustitución de importaciones) como medio para contrarrestar los efectos devastadores de la crisis. Muchos gobiernos, que durante el siglo XIX habían favorecido la ideología del librecambismo económico, recurrieron al camino de la intervención estatal, abriendo de este modo las puertas al nacionalismo. A nivel geopolítico, una de las consecuencias de la crisis fue el desplazamiento de Inglaterra y el ascenso de los Estados Unidos como potencia hegemónica del sistema-mundo, lo cual provocó el nacimiento de ideologías populistas y antiimperialistas en todo el subcontinente. Estos factores, como veremos, repercutieron directamente sobre el modo como los intelectuales latinoamericanos de la época se posicionaron en sus respectivos campos de producción teórica y artística.

Por su parte, el sociólogo estadounidense Immanuel Wallerstein señala el año de 1968 como el inicio de una revolución mundial, de carácter ideológico y cultural, en contra del liberalismo como geocultura dominante del sistema-mundo capitalista (1994: 65-83). Es la fecha que marca simbólicamente la gran fuerza que empieza a adquirir la teoría social marxista en la academia latinoamericana, el levantamiento estudiantil y su brutal represión en la plaza de Tlatelolco, así como el surgimiento, aún tímido, de los Nuevos Movimientos Sociales en el marco de las dictaduras militares de los años setenta. Para el caso que nos ocupa, 1968 también es la fecha de publicación del libro *¿Existe una filosofía en nuestra América?* del filósofo peruano Augusto Salazar Bondy, texto que marcó el inicio de una manera distinta de construir a Latinoamérica como problema filosófico. Me refiero al paso del “americanismo filosófico” a la *filosofía de la liberación*.

Tenemos entonces que entre 1930 y 1968 muchos filósofos profesionales de América Latina participaron en una polémica intelectual que desbordaba con mucho el campo disciplinario de la filosofía. En el aire se respiraba la necesidad de reflexionar críticamente sobre el espacio social desde el cual se reflexionaba, es decir de transgredir la regla de oro del campo filosófico señalada por Bourdieu. Como bien lo señala Miró Quesada, en ninguno de los centros intelectuales de Occidente se generó jamás un movimiento filosófico de alcance continental tendiente a meditar sobre la esencia de una cultura en particular, y mucho menos a preguntarse —extrañísima inquietud para un filósofo europeo o estadounidense— sobre la posibilidad o imposibilidad de construir una filosofía propia (1986: 1027).

La época que elegimos para esta investigación resultó especialmente fecunda en trabajos dedicados a reflexionar filosóficamente sobre “el problema de América”, tal como se le llamaba en aquel entonces. Mencionaré tan solo algunos de los trabajos más conocidos y discutidos. En Argentina: *Filosofía argentina* (1940) de Alejandro Korn; *¿Hay una filosofía Iberoamericana?* (1948) de Risieri Frondizi; *El mito gaucho* (1948) de Carlos Astrada; *La seducción de la barbarie. Análisis herético de un continente mestizo* (1953) de Rodolfo Kusch; *El pecado original de América* (1954) de Héctor A. Murena; *América bifronte. Ensayo de ontología y filosofía de la historia* (1961) de Alberto Caturelli; *Filosofía de la cultura y de los valores* (1962) de Octavio Derisi; *América profunda* (1962) de Rodolfo Kusch; *Indios, porteños y dioses* (1966), también de Rodolfo Kusch. En Perú: *Pueblo continente* (1937) de Antenor Orrego; *Espacio-Tiempo-Histórico* (1948) de Víctor Raúl Haya de la Torre; *La filosofía en Iberoamérica* (1949) de Alberto Wagner de Reyna. En Bolivia: *Sentido y proyección del Kollasuyo* (1939) de Roberto Prudencio; *Pachamama. Diálogo sobre el porvenir de la cultura en Bolivia* (1942) de Guillermo Francovich. En Venezuela: *El problema de América* (1959) de Ernesto Mayz Vallenilla y en Chile: *El sentimiento de lo humano en América. Antropología de la convivencia* (1952).

Este fenómeno filosófico resultaba tan evidente, que también por la misma época se escribieron los primeros estudios monográficos al respecto: *Contemporary Latin American Philosophy* (1954) de Aníbal Sánchez Reulet; *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX* (1956) de Arturo Ardao; *¿Cuáles son los grandes temas de la filosofía latinoamericana?* (1958) de Victoria de Caturla Brú; *Historia de la filosofía en Latinoamérica* (1958) de Manfredo Kempff Mercado; *Filosofía de lo mexicano* (1960) de Abelardo Villegas; *Panorama de la filosofía iberoamericana actual* (1963) de Abelardo Villegas; *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX* (1965) de Francisco Romero; *Problemas de la historia de las ideas filosóficas en Argentina* (1966) de Coriolano Alberini; *Major Trends in Mexican Philosophy* (1966) de Mariano de la Cueva; *Filosofía española en América* (1967) de José Luis Abellán; *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* (1967) de Augusto Salazar Bondy y *La filosofía iberoamericana* (1968) de Francisco Larroyo.

Este impresionante panorama no puede ser abarcado en un trabajo como el presente, por lo cual he decidido concentrarme en un solo país: México. Mi elección obedece a dos razones fundamentales: la primera es que en México el nacionalismo de Estado emergió con mayor fuerza que en otros países latinoamericanos debido al triunfo de la revolución de 1910. En opinión de Octavio Paz, el carácter estrictamente *revolucionario* del levantamiento popular consistió en haber fundado a México, ya no sobre una noción general de “Hombre”, como habían querido los liberales durante el siglo XIX, sino sobre la situación real de los habitantes del territorio mexicano (1992: 140). De este modo, el gran sueño de los reformistas liberales de construir una nación destinada a realizarse de acuerdo con un conjunto de principios universales y abstractos quedó reducido a sueño y utopía. La Revolución Mexicana no era impulsada por ninguna ideología de carácter universal, como sí ocurrió, por ejemplo, con las Revoluciones Francesa y Rusa. Su fertilidad radicó en que logró tejer una red de *símbolos* —y no de discursos ideológicos— que marcaron profundamente la sensibilidad y la imaginación de todos los mexicanos (ibíd., 162). Si, de acuerdo con Octavio Paz, la Revolución Mexicana sacó a la luz el “México profundo”, aquel que había permanecido reprimido y oculto bajo los proyectos liberales y las dictaduras del siglo XIX, entonces se hace claro por qué razón fue precisamente en ese país donde se dio inicio a un movimiento filosófico para desentrañar la “historia subterránea” o invisible de la cultura mexicana y, por extensión, de toda la cultura latinoamericana. La revolución de 1910, con su carácter nacionalista, antiimperialista y antioligárquico, desencadenó una reflexión filosófica sobre el “ser mexicano” y el “ser latinoamericano”.

La segunda razón de mi elección es porque en México, más que en ningún otro país latinoamericano —con excepción quizás de Argentina—, la filosofía se transformó más rápidamente en un campo autónomo institucionalizado. Esto se debe en parte al

gran énfasis que el Partido Revolucionario Institucional (PRI) otorgó a las políticas de educación superior y, consecuentemente, al auge de prestigiosos centros académicos como la Universidad Nacional Autónoma Metropolitana (UNAM) y El Colegio de México (COLMEX), convertidos muy pronto en referentes institucionales para todo el continente. Estas dos instituciones jugaron un importante papel socializante de las élites intelectuales mexicanas en el siglo XX y por ellas pasó la mayor parte de los filósofos que consideraremos en este estudio (Camp 1988: 199-236).

2. José Vasconcelos: el proyecto de una filosofía para la “raza cósmica”

La controvertida figura de José Vasconcelos ocupa una posición fundamental en el americanismo filosófico, ya que fue uno de los primeros hombres de letras mexicanos de comienzos del siglo XX en llamarse a sí mismo “filósofo”, y en todo caso el primero en ufanarse de haber construido un sistema propio de filosofía. A este sistema Vasconcelos asignó la tarea de orientar la acción de una raza entera de hombres, la “raza cósmica” que, según creía, se estaba formando en los países latinoamericanos. Se oponía fervientemente a la postulación que hacían algunos intelectuales del indio como “fundamento de la nacionalidad” y defendía el mestizaje como símbolo de la identidad nacional. Como Secretario de Educación Pública (1921-1924) y como rector de la Universidad Nacional Autónoma de México impulsó un proyecto pedagógico tendiente a formar al nuevo hombre de América Latina en los ideales humanistas de la nueva raza mestiza que habría de gobernar al mundo. Para ello desplegó una gigantesca campaña de alfabetización pública y apoyó decididamente la labor de los grandes muralistas mexicanos como Rivera, Orozco y Siqueiros, quienes plasmaron en edificios, escuelas y bibliotecas de México el orgullo de la “quinta raza”.

Vasconcelos es un filósofo de orientación hispano-católica y con vocación de profeta, que se siente llamado a elaborar un “sistema de creencias” (como lo llamaba Ortega) válido para toda la América Latina. Sus ideales americanistas se encuentran influenciados por el maestro uruguayo José Enrique Rodó, quien en su ensayo *Ariel* de 1900 hizo un llamado de alerta contra la tendencia de muchos políticos e intelectuales a “deslatinizar” la cultura de América Latina, ofreciendo como modelo la cultura cientificista e individualista de los Estados Unidos. La imitación del modelo sajón conllevaba, según Rodó, el grave peligro de olvidar los grandes valores humanistas de la cultura mediterránea, de la cual América Latina era legítima heredera por intermedio de España. Al igual que Rodó, Vasconcelos estaba convencido de la

superioridad natural de la cultura latina, católica y mestiza, sobre la cultura sajona, blanca y protestante. Todo su esfuerzo político y pedagógico se encaminó a combatir la “nordomanía” de la que hablaba Rodó, con el fin de cultivar los valores superiores que Latinoamérica había recibido como herencia de la cultura española.

Participando en ese “antiimperialismo de derechas”, tan caro a las élites hispanófilas y letradas de comienzos del siglo XX (con su terror a la cultura burguesa, a la modernización tecnológica de la vida cotidiana y a la “ética protestante” del trabajo), Vasconcelos afirma que Latinoamérica debe defenderse de la expansión cultural de Estados Unidos hacia el sur, para lo cual necesita de una ideología que marque los caminos de su evolución futura:

Todo pueblo que aspira a dejar una huella en la historia, toda nación que inicia una era propia, se ve obligado por eso mismo, por exigencias de su desarrollo, a practicar una revaluación de todos los valores y a levantar una edificación provisional o perenne de conceptos. Ninguna de las razas importantes escapa al deber de juzgar por sí misma todos los preceptos heredados o importados para adaptarlos a su propio plan de cultura, o para formularlos de nuevo si así lo dicta esa soberanía que palpita en la entraña de la vida que se levanta. No podemos entonces eximirnos de ir definiendo una filosofía, es decir, una manera renovada y sincera de contemplar el universo. (1981: 49-50)

Convencido de que su misión personal era la elaboración de esa filosofía, Vasconcelos emprendió la reconstrucción de la evolución de la cultura mestiza de América Latina y mostró, proféticamente, en qué consiste su misión dentro del concierto de la historia universal. Tal proyecto intelectual se expresa en dos libros escritos a mediados de los años veinte, pero que encontraron amplia difusión continental durante la década de los treinta: *La raza cósmica. Misión de la raza Iberoamericana* (1925) e *Indología: una interpretación de la cultura iberoamericana* (1926). Concentraremos nuestra atención en las ideas contenidas en estos dos libros.

Vasconcelos parte del supuesto de que América Latina constituye una unidad étnico-cultural formada lentamente durante los tres siglos de la colonización española, pero que fue ignorada sistemáticamente por las élites liberales durante el siglo XIX, una vez consumadas las guerras de independencia.² Tal unidad cultural, fruto de la unión biológica entre el indio, el negro y el europeo, se gestó bajo la égida de la corona española en el territorio denominado las “Indias occidentales”. Por eso –y no

2 “La conciencia de nuestra unidad debe ser el primer factor de nuestra acción; somos una gente aparte” (Vasconcelos 1992: 123).

porque el objeto privilegiado de su investigación sea el indio—, Vasconcelos llamó a su proyecto filosófico *Indología* (1992: 122).

Influenciado por las ideas de Bergson, Vasconcelos quiere mostrar que el movimiento ascendente de la vida llega ciertamente con el hombre a un punto excepcional, pero no se detiene todavía. La evolución de las diferentes culturas humanas es impulsada por la lucha entre la vida y la materia; o, más precisamente, representa el propósito de la vida de derrotar la resistencia que le ofrece la materia y alcanzar, de este modo, el autoconocimiento de sí misma por medio de la intuición. Este esfuerzo se “objetiva” en la constitución de las diferentes razas. En este contexto filosófico Vasconcelos se pregunta: ¿cuál es el papel de la raza mestiza latinoamericana en el proceso de evolución universal? Él espera mostrar que esta raza, más que ninguna otra, manifiesta el clímax evolutivo del *elan vital* anunciado por Bergson. Para responder a esta pregunta, recurre inicialmente a los estudios de geólogos como Wegener (con su teoría sobre la traslación de los continentes), para mostrar que la civilización maya es anterior a las civilizaciones más antiguas de Oriente y de Europa y que es descendiente directa de los atlantes, habitantes de la vieja Atlántida. Aquellos “hombres rojos”, dotados de una extraordinaria sabiduría, transmitida posteriormente a Egipto, fueron en realidad los padres de la civilización humana. La raza latinoamericana es, entonces, muy antigua geológicamente, más antigua inclusive que la misma Europa (1990: 14-15). Desde este punto de vista, la idea de los positivistas y liberales del siglo XIX, de que la identidad nacional debía moldearse de acuerdo con las tradiciones anglosajonas europeas, resulta para Vasconcelos completamente aberrante. Nuestras raíces no son europeas, pues hasta la propia civilización occidental (Grecia y Roma) hunde sus raíces en la sabiduría de los Atlantes.

Con sustento en estas ideas, Vasconcelos quiere mostrar que los Atlantes establecieron las bases de la civilización y desaparecieron después de cumplir esta misión. Luego de su decaimiento se formó la cultura Helénica y empezó el desarrollo de la civilización blanca, cuyo destino era expandirse por el mundo y regresar nuevamente a América “para consumir una obra de recivilización y repoblación” (1990: 16). La civilización sale de América y regresa nuevamente a ella, fortalecida con el aporte material y científico del hombre occidental. En otras palabras, retorna enriquecida con el desarrollo de la conciencia intelectual, impulsado por la raza blanca. Ha llegado el momento en que desde América Latina se pongan las bases para un nuevo estadio civilizatorio de la humanidad: la configuración de la “raza cósmica”.

Al igual que Rodó, Vasconcelos trabaja con la contraposición y la lucha cultural entre los latinos y los sajones, conceptos clave para la configuración de su mitología filosófica. La lucha cultural entre los latinos y los sajones es la expresión de lo que ocurre a nivel metafísico: el *elan vital*, que se objetiva en la raza blanca, mediante el

despliegue fabuloso de la conciencia intelectual, empieza a agotarse y se encamina hacia su desaparición. Esto deja libre el camino para el surgimiento de razas en donde la objetivación de esa fuerza vital ha sido predominantemente instintiva, pero que no habían tenido preeminencia política porque la evolución de la humanidad estaba condicionada todavía por el dominio material sobre las fuerzas de la naturaleza. Una vez consolidado plenamente este dominio, el impulso vital avanza hacia un nuevo estadio de desarrollo. Los latinos y los sajones encarnan para Vasconcelos dos formas distintas de conocimiento. Los pueblos sajones, en los que predomina la inteligencia sobre el instinto, han cumplido ya su misión histórica y deben abrir el paso a los pueblos latinos, que configuran un modo de conocimiento vitalmente ascendente: la intuición. La decadencia de unos y el surgimiento de otros es producto de una *lucha evolutiva* que Vasconcelos, al igual que Bergson, desea reconstruir metafísica e históricamente.

Los actores del descubrimiento y de la conquista de América fueron las dos ramas más pujantes de la raza blanca: los sajones y los latinos. Los primeros (inmigrantes protestantes) se apoderaron del norte y conservaron la pureza de sangre, mientras que los segundos (inmigrantes católicos), se apoderaron del sur, se mezclaron con el indio y posteriormente con el negro. De este cruce nació una nueva raza que combina la herencia de los Atlantes con la herencia de los latinos. Los sajones, basados en la ciencia y en la técnica, lograron imponer sus ideales sobre los latinos. Las guerras de independencia, la construcción de las nacionalidades hispanoamericanas en el siglo XIX, la institucionalización del positivismo, todos estos procesos representaron, en opinión de Vasconcelos, la derrota cultural de los latinos a manos de sus “enemigos” sajones, y esto debido a la poca visión política de los hombres que encabezaron la rebelión contra España (1990: 18; 45). Lo que hubiera podido ser el comienzo de un “gran poderío latino”, tal como lo soñó Bolívar, terminó convirtiéndose en una gran traición a los ideales de la raza:

Se perdió la mayor de las batallas el día en que cada una de las repúblicas ibéricas se lanzó a hacer vida propia, vida desligada de sus hermanos, concertando tratados y recibiendo beneficios falsos, sin atender a los intereses comunes de la raza. Los creadores de nuestro nacionalismo fueron, sin saberlo, los mejores aliados del sajón, nuestro rival en la posesión del continente [...] Nosotros los españoles, por la sangre o por la cultura, a la hora de nuestra emancipación comenzamos por renegar de nuestras tradiciones; rompimos con el pasado y no faltó quien renegara la sangre diciendo que hubiera sido mejor que la conquista de nuestras regiones la hubiesen consumado los ingleses [...] De todas maneras, las prédicas desespañolizantes y el inglesamiento correlativo, hábilmente difundido por los mismos ingleses, pervirtió nuestros juicios desde el origen. (1990: 18; 22; 23)

Así pues, mientras que los sajones permanecieron unidos, los latinos se dividieron. Todo esto significa para Vasconcelos que la filosofía de la raza mestiza no se puede fundar en las batallas de la independencia o en los héroes que lucharon contra la herencia del colonialismo, como lo había proclamado la ideología liberal-positivista del siglo XIX. Estos mitos liberales, en su opinión, se encuentran permeados por un sajonismo cultural que resulta ajeno a la idiosincrasia latinoamericana. Por eso, mientras que el liberalismo y el positivismo consideraron la herencia indo-ibérica como portadora de la barbarie (Sarmiento), Vasconcelos invierte simplemente los términos. Ahora, ese legado mestizo es purificado y lavado de la mancha para fundar sobre él la libertad y la solidaridad latinoamericanas. Pues según el filósofo mexicano, fue en el mestizaje del español con el indio donde se crearon las bases culturales y metafísicas para el surgimiento de la gran civilización futura. Vasconcelos se opone de este modo al indigenismo a ultranza que defendían otros colegas universitarios y políticos mexicanos de la época. Con el mestizaje, el español “latinizó” al indígena y le transmitió los ideales humanistas y estéticos de la raza:

Los mismos indios puros están españolizados, están latinizados, como está latinizado el ambiente [...] El indio no tiene otra puerta hacia el porvenir que la puerta de la cultura moderna, ni otro camino que el camino ya desbrozado por la civilización latina. (1990: 24-25)

El tono de Vasconcelos es optimista con respecto a las potencialidades de la raza latina. Su predestinación obedece al designio de constituir la cuna de una “quinta raza” en la que se fundirán todos los pueblos, para reemplazar a las cuatro anteriores que, de manera aislada, forjaron la historia de la humanidad. En el suelo de América hallará término esta dispersión y se consumará la unidad definitiva de la especie humana. De este modo empezará el tercer periodo, definitivo y final de la historia de la humanidad, el “estadio estético” que sustituirá al material y al intelectual:

En el tercer periodo, cuyo advenimiento se anuncia ya en mil formas, la orientación de la conducta no se buscará en la pobre razón, que explica pero no descubre; se buscará en el sentimiento creador y en la belleza que convence. Las normas las dará la facultad suprema, la fantasía [...] En vez de reglas, inspiración constante [...] El mismo imperativo ético será sobrepujado y, más allá del bien y del mal, en el mundo del pathos estético, solo importará que el acto, por ser bello, produzca dicha. Hacer nuestro antojo, no nuestro deber; seguir el sendero del gusto, no el del apetito ni el del silogismo; vivir el júbilo fundado en amor, ésa es la tercera etapa. (1990: 39)

Nótese el traslado que hace Vasconcelos al ámbito de la cultura de las categorías metafísicas con las que Bergson describe la conciencia instintiva. A diferencia de la inteligencia, que utiliza siempre la mediación del concepto, el instinto es fundamentalmente *simpatía*, es decir, unión inmediata con los fundamentos indivisibles de la vida. El conocimiento por intuición es inmediato, porque se verifica sin necesidad de recurrir a conceptos, símbolos, juicios o raciocinios, es decir, sin lo que Bergson denominaba el *aparato cinematográfico* de la inteligencia. La intuición alcanza lo absoluto porque nos introduce directamente en el mundo del espíritu y conoce la realidad por dentro y no por fuera, como la inteligencia, que solo llega a la superficie de las cosas. Todo esto significa que una sociedad en la que predomine el conocimiento instintivo desarrollará necesariamente una *moral superior* a la de aquellas sociedades donde predomina el conocimiento intelectual. Bergson desarrolla esta idea en su último libro titulado *Las dos fuentes de la moral y la religión*, en donde compara las dos morales que nacen, respectivamente, del predominio del instinto o de la inteligencia. La moral de la “sociedad abierta”, fundada en el instinto y encarnada en personalidades como Jesucristo y otros santos de la humanidad, se basa en la emoción, en la caridad y en el amor al prójimo. No nace de las doctrinas ni de la positividad de las leyes, sino que brota del amor por la humanidad y se expresa en las relaciones de mutua simpatía. Se trata, en últimas, de la moral del evangelio, de la ética cristiana.

Sin embargo, Bergson no creía que alguna vez lograría constituirse una “sociedad mística” que abarcara a la humanidad entera, sino que las individualidades místicas continuarían arrastrando a la humanidad por el camino de la moralidad verdadera. Vasconcelos piensa, en cambio, que ya se encuentra en formación una raza entera que encarnará a la “sociedad abierta” de la que hablaba Bergson. La naturaleza produce no solamente almas privilegiadas, sino pueblos enteros en donde se encarna el impulso civilizador del *elan vital*. Pero esta época no podrá ser inaugurada por Europa ni por los Estados Unidos —porque la raza blanca ya cumplió su cometido y se encuentra en franca decadencia—, sino por América Latina: “Solamente la parte ibérica del continente dispone de los factores espirituales, raza y el territorio que son necesarios para la gran empresa de iniciar la era universal de la humanidad” (1990: 51).

La “raza cósmica” deberá ser católica y consciente de tener una misión redentora de carácter universal. La regeneración espiritual de la humanidad partirá de México, seguirá por todos los países de América Latina y desde allí se extenderá por todas las naciones de la Tierra. Vasconcelos conoce este “plan providencial” desde comienzos de los años veinte, cuando intenta hacerlo realidad desde la Secretaría de Educación y desde la rectoría de la Universidad Nacional de México. Cuando se le pidió que explicara el significado del lema “Por mi raza hablará el espíritu”, que ordenó poner en el escudo de la Universidad, dijo que el águila representa a México, mientras que el

cóndor simboliza “la epopeya colectiva de los pueblos hermanos del continente”. Los dos unidos alrededor del mapa de América Latina simbolizan “la unidad de nuestra raza”, cuya misión universal se anuncia en ese lema. Y el “espíritu” al que se refiere es el Espíritu Santo, que simboliza los más altos ideales morales de la humanidad anunciados por la religión católica (1992: 74-79).

América Latina difundirá por todos lados el mensaje de Cristo y creará una filosofía original, auténticamente latinoamericana pero de validez universal, porque se soportará en la conciencia intelectual, que es una facultad de todos los hombres. Los latinoamericanos formularán los principios de una nueva interpretación del mundo de acuerdo con la idiosincrasia fundamentalmente emotiva de su raza.

3. Samuel Ramos: el psicoanálisis de la cultura mexicana

Vasconcelos proclamó la entrada de América Latina a la mayoría de edad cultural y el consecuente advenimiento de la “raza cósmica”. Pero no todos los intelectuales mexicanos compartían esta opinión. Detrás de la exaltación nacionalista se escondía el deseo de un cierto sector de la derecha política por poner una máscara sobre la historia de México. Tal sospecha anima la crítica de Samuel Ramos a los ideales filosóficos de Vasconcelos. Si para este, la historia había ubicado a México en la situación envidiable de poder encarnar las formas superiores del espíritu humano, para Ramos tal opinión era sintomática de un *autoengaño* que la cultura mexicana estaba desplegando sobre sí misma. Lo que busca Ramos es rastrear los orígenes de este artificio y escudriñar en el “México profundo” para sacar a la luz, con las armas de la crítica, las causas que hacen del mexicano un hombre fracasado e incapaz de aprovechar las oportunidades históricas que ha tenido. Si el mexicano ha fracasado en sus intentos de acercarse a la modernidad, no se debe a la acción del “imperialismo anglosajón”, como proclamaba la retórica nacionalista de Vasconcelos, sino a vicios inherentes a sus legados coloniales. Ramos se propone hacer consciente a México de tales vicios, arrancando el disfraz nacionalista con que encubría su verdadera situación.

Ramos provenía de una familia michoacana liberal de clase media y su formación filosófica fue básicamente autodidacta, aunque en 1945 fue nombrado director de la facultad de filosofía y letras de la UNAM y coordinador de la sección de Humanidades hasta su muerte, en 1959. Desde muy joven repudió el vitalismo bergsonian —tan caro a Vasconcelos— y se posicionó en contra del “ariélismo” que ostentaban los intelectuales del ya legendario *Ateneo de la juventud*. En un ensayo titulado *El caso*

de *Ariel* de 1925, Ramos repudió el tono romántico y dulzarrón adoptado por Rodó y afirmó que su mensaje de redención latinoamericana se había malogrado. También rechazó el estilo academicista y convencional de Antonio Caso y desafió abiertamente su condición, hasta ahora indiscutida, de filósofo-rey en México (Miller 1999: 144-145). Esta dura crítica a la generación de los *ateneístas* tiene una explicación simple: Ramos, al igual que muchos otros jóvenes intelectuales de comienzos de los treinta, veía en ellos el símbolo de la alianza entre la idea del filósofo como arquitecto de la “identidad nacional”, y la identificación entre el Estado y la nación, proclamada por los gobiernos mexicanos de la década anterior. No fue sino hasta los sucesos de 1928 y 1929 (el asesinato del presidente electo Obregón, el fraude de las elecciones presidenciales y la creación del PRI) cuando un sector de la intelectualidad comenzó a identificar una separación entre el Estado y la nación. En su libro *El perfil del hombre y la cultura en México*, publicado en 1934, Ramos esboza una dura crítica del discurso nacionalista de la *mexicanidad*, tan en boga por aquellos días.

La tesis central del libro viene marcada por el psicoanálisis de la escuela de Adler: el “carácter del mexicano” ha venido funcionando de acuerdo con un mecanismo psicológico formado básicamente durante la infancia cultural de la nación. Al mismo tiempo pretende recordar que para el psicoanálisis el hombre no es una entidad independiente en el tiempo, sino anclada en el pasado y determinada por él. La forma como el pasado actúa y determina la conducta presente depende de una serie de características de ese pasado, cuyo estudio es precisamente el objeto del psicoanálisis. Para ello hay que tener en cuenta las experiencias fundamentales de la niñez. Y como el paciente que Ramos está examinando no es un individuo sino una cultura entera, entonces habrá que remontarse a la infancia histórica de esa cultura: “Me parece que el sentimiento de inferioridad de nuestra raza tiene un origen histórico que debe buscarse en la conquista y colonización” (1990: 100). Se trata, entonces, de descubrir en qué consiste esa fijación infantil que condiciona la vida cultural mexicana y que le impide alcanzar la madurez psicológica que necesita de cara a la modernidad.

Ramos comienza su análisis diciendo que la cultura mexicana se caracteriza desde sus orígenes por ser una cultura *derivada*: los conquistadores españoles destruyeron las culturas indígenas y trasplantaron la suya propia al territorio americano. Esto significa que la cultura mexicana no tuvo un nacimiento natural, no germinó como fruto del anclaje en el suelo propio, sino que se constituyó con el injerto de materiales extraños, provenientes de una cultura extranjera. Para este trasplante se usaron dos vehículos poderosos, la lengua y la religión, sustentados por una institución que luchaba por sustraer a las colonias hispánicas de la modernidad: la Iglesia católica (1990, 103). Los hijos de españoles e indias, los mestizos, empiezan a ser educados con base en una reverencia absoluta de la cultura extranjera, considerada superior. La propia cultura

era vista como algo inferior, necesitada de “redención”. De esta forma se generó el perfil psicológico del mestizo: la tendencia a la *mímesis*:

Los mexicanos han imitado por mucho tiempo, sin darse cuenta de que estaban imitando. Creían, de buena fe, estar incorporando la civilización al país. El mimetismo ha sido un fenómeno inconsciente, que descubre un carácter peculiar de la psicología mestiza. No es la vanidad de aparentar una cultura lo que ha determinado la imitación. A lo que se ha tendido inconscientemente, es a ocultar no solo de la mirada ajena, sino aun de la propia, la incultura. Para que algo tienda a imitarse, es preciso creer que vale la pena ser imitado. Así que no se explicaría nuestro mimetismo, si no hubiera cierta comprensión del valor de la cultura. Pero apenas se revela este valor a la conciencia mexicana, la realidad ambiente, por un juicio de comparación, resulta despreciada, y el individuo experimenta un sentimiento de inferioridad. Entonces la imitación aparece como el mecanismo psicológico de defensa, que, al crear una apariencia de cultura, nos libera de aquel sentimiento deprimente. (1990: 98)

Pensarse como un ser “diferente” producía en el mestizo un sentimiento de temor y angustia porque esa diferencia había sido catalogada como un rasgo de inferioridad por parte del conquistador. Por eso, el sentido doloroso de la diferencia tenía que ser eliminado por medio de la *mímesis*, de la imitación incondicional de las pautas culturales establecidas por el conquistador mismo y de la *técnica del avestruz*: negar la realidad displaciente pero genuina, para adaptarse a injertos consoladores pero falsos. El sentimiento de inferioridad, como lo dijera Adler, aparece en el niño cuando se da cuenta de lo insignificante de su fuerza en comparación con la de sus padres.

A todo esto se suma el carácter psicológico de las dos razas que dieron origen al mestizo: el español y el indio. El español, originariamente un hombre de pasión, individualista y emprendedor, empieza a transformar su psicología cuando se ve enfrentado a un mundo que lo sobrecoge (Ramos 1990: 106). La única manera de protegerse de ese sentimiento de inferioridad ante la naturaleza virgen de América es refugiándose en la burocracia. De este modo, los criollos, descendientes directos de los españoles, se convirtieron en una clase perezosa, resignada a la inactividad. El trabajo no fue considerado por ellos como una virtud sino como un oprobio, como una actividad propia de los esclavos (ibíd., 107). El indígena, por su parte, era de por sí un ser dispuesto psicológicamente a la pasividad, reacio a todo cambio, a toda renovación. La ausencia de creatividad se revela en sus formas artísticas, que repiten constantemente las mismas formas. Para Ramos, el estilo arquitectónico de los indígenas muestra una “escasa fantasía”, pues está dominado por el ritualismo religioso. A este rasgo básico

de la personalidad indígena Ramos lo llama el “egipticismo”.³ Opuestos al cambio y al dinamismo, españoles e indígenas aparecen como razas que no eran psicológicamente aptas para las transformaciones que demandaba el mundo moderno. Esto explica por qué los cambios de la historia de México son más aparentes que reales, pues se trata de disfraces (modas) que ocultan un mismo fondo espiritual: la resistencia al cambio. La historia de México, en su opinión, es en realidad la repetición inconsciente de una neurosis infantil (ibíd., 108).

Adler caracteriza la conducta neurótica como la tendencia a proponerse metas irrealizables, con el simple propósito de demostrar superioridad, compensado con ello la angustia generada por la autoimagen inconsciente de inferioridad. Según esta definición, Ramos afirma que los criollos que tomaron en sus manos el destino de las jóvenes naciones después de la independencia se propusieron una meta que, para ellos, era completamente imposible: la realización de la modernidad. Era un objetivo inalcanzable porque no tenía sustento en las condiciones reales de la cultura mexicana, sino en un deseo inconsciente de identificación con Europa. Antes de reconocer su propia incapacidad de ser moderno, el criollo mexicano del siglo XIX prefiere refugiarse en el terreno de la ficción, pues de este modo queda satisfecho el impulso compensatorio hacia la superioridad (1990: 110). En el caso de los criollos, esta ficción de superioridad se hacía patente en el repudio que sentían hacia todos los demás mexicanos —indios y campesinos— que, según ellos, vivían “fuera de la civilización”.

Pero la imitación que caracteriza a los criollos no consiste únicamente en querer adoptar lo extraño porque se considera que es mejor que lo propio, sino, lo que es peor, se cree que la realidad en la que se quiere insertar esa adopción se encuentra preparada para ello. Los gobernantes de México imitan a Europa porque suponen que la nación está a la altura de las naciones modernas, ocultando así la situación real de la circunstancia mexicana y la propia falta de inventiva y creatividad para proponer soluciones propias. Ramos afirma que, además de un defecto de valoración, el mexicano padece una pereza y una inercia patológicas. La sociedad mexicana carece de disciplina y organización; los individuos gravitan como átomos dispersos, sin plan colectivo alguno, a semejanza de “una horda primitiva en que los hombres se disputaban las cosas como fieras hambrientas” (1990: 123). Por eso el mexicano es un ser que carece de equilibrio interior. Le atormenta continuamente el saberse inferior a los países modernos, por lo cual vive de mal humor, es agresivo, susceptible y nervioso.

3 “Desde antes de la conquista los indígenas eran reacios a todo cambio, a toda renovación. Vivían apegados a sus tradiciones, eran rutinarios y conservadores. En el estilo de su cultura quedó estampada la voluntad de lo inmutable. En su arte, por ejemplo, se advierte de un modo claro la propensión a repetir las mismas formas [...] Hoy todavía, el arte popular indígena es la reproducción invariable de un mismo modelo, que se transmite de generación en generación” (1990: 107-108).

Para compensar este desasosiego, quisiera ser un hombre que predomina sobre todos los demás por su valentía y su masculinidad (ibíd., 124).

Ramos ilustra su tesis mediante un ingenioso análisis del “pelado” mexicano, el hombre mestizo urbano de clase baja que vive en los suburbios de la capital, y que para esconder su debilidad social y económica ha desarrollado una personalidad ficticia, diametralmente opuesta a la real. Opera, como lo enseña Adler, sobre la base de la oposición masculino-femenino. Esta transferencia de valores busca aliviar el sentimiento de angustia que se produce cuando la propia miseria aparece en la conciencia. El pelado busca riña para elevar su propia estima personal, para encontrar un punto de apoyo que le permita recuperar la fe en sí mismo. En los órganos sexuales masculinos (los “huevos”) hace residir toda la potencia humana. El falo le sugiere la idea de un poder que en realidad no tiene, pero que desea tener (1990: 120). Utiliza un lenguaje grosero y agresivo, es de temperamento explosivo, de trato peligroso y estas características las asocia con la ideas de hombría y de nacionalidad. A juicio del pelado, lo que caracteriza a su propia raza es el machismo y la valentía; y aunque los europeos y estadounidenses puedan ser más cultos y más desarrollados tecnológicamente, el mexicano se siente mejor que ellos porque es “más valiente y más macho”:

Aun cuando el “pelado” mexicano sea completamente desgraciado, se consuela con gritar a todo el mundo que tiene “muchos huevos”. Lo importante es advertir que en este órgano no hace residir solamente una especie de potencia, la sexual, sino toda clase de potencia humana. Para el “pelado”, un hombre que triunfa en cualquier actividad y en cualquier parte, es porque “tiene muchos huevos” [...] Cuando este se compara con el hombre civilizado extranjero y resalta su nulidad, se consuela del siguiente modo: “Un europeo tiene la ciencia, el arte, la técnica, etcétera, etcétera; aquí no tenemos nada de esto, pero... somos muy hombres”. Hombres en la acepción zoológica de la palabra, es decir, un macho que disfruta de toda la potencia animal. (1990: 120)

La conclusión de Ramos es la siguiente: “Como el autoengaño consiste en creer que ya se es lo que se quisiera ser, en cuanto el mexicano queda satisfecho de su imagen, abandona el esfuerzo en pro de su mejoramiento efectivo” (1990: 126). Es decir que el mexicano evita la situación de tener que demostrar al mundo esa valentía de la que hace tanto alarde. En lugar de realizar la modernidad mediante el trabajo –signo de actividad masculina–, prefiere pasar los años sin experimentar ningún cambio, signo de pasividad femenina. Mientras que el mundo moderno se transforma y surgen nuevas formas de vida, arte y pensamiento, él sigue “igual que hace cien años” y su vida transcurre en una inmutabilidad egipcia. Pero si alguien se atreve a criticarlo, entonces

se torna agresivo y nacionalista. Necesita convencerse de que los otros son inferiores a él. Como neurótico que es, “vive encerrado dentro de sí mismo, como una costra en su concha, en actitud de desconfianza hacia los demás, rezumando malignidad, para que nadie se acerque” (ibíd., 127).

La valoración que hace Ramos del mestizaje, la hispanidad y el catolicismo es diametralmente opuesta a la de Vasconcelos. Comparte con este su rechazo del indigenismo, pero repudia su visión nacionalista de la “raza cósmica”. El mestizaje no ha contribuido a enaltecer, sino a rebajar el carácter moral de la cultura mexicana. Tampoco comparte la visión de la cultura anglosajona como “espiritualmente inferior” a la cultura latina porque considera que este gesto de creerse superior a las naciones modernas es solo un mecanismo de defensa que justifica la incapacidad cultural de los latinoamericanos para realizar la modernidad.

4. José Gaos y Eduardo Nicol: la posibilidad de una filosofía hispánica

Con el gobierno de Lázaro Cárdenas, la política mexicana adquirió una dimensión más nacionalista y estatal. A pesar de las reservas expresadas por los intelectuales arielistas, la industrialización del país era un proceso inevitable. Como casi todos los demás países latinoamericanos, México tuvo que hacer frente a la crisis económica mundial a través de la sustitución de importaciones. La industrialización requería de importantes inversiones en infraestructura, vías de comunicación, producción energética y emplazamiento de nuevas fábricas, lo cual implicaba una mayor intervención del Estado a favor del sector industrial. Pero estas medidas tenían que ser acompañadas con el fortalecimiento del sistema educativo mexicano. Para ello, el presidente Cárdenas creó el Instituto Politécnico Nacional y favoreció la creación de otras instituciones como la Casa de España –que a partir de 1940 cambiaría su nombre por El Colegio de México– y el Fondo de Cultura Económica, pensado inicialmente como un medio para la formación en Economía de técnicos mexicanos.

José Gaos salió de España en 1939, huyendo del franquismo y de la inminente guerra mundial, como también lo había hecho, en ese mismo año, su maestro José Ortega y Gasset. Pero mientras que Ortega se dirigió a Argentina, Gaos partió hacia México, invitado por el primer director de la recién fundada Casa de España, el historiador Daniel Cosío Villegas.⁴ Gaos venía de ser rector de la Universidad de

⁴ A diferencia de Ortega, quien siempre se sintió como un “desterrado” en Argentina, Gaos se veía a sí mismo como un “trasterrado” en México, es decir, como alguien que vivía en tierra extranjera como si solo se hubiera trasladado de una parte a otra de su propio suelo natal. Esta integración vital con el

Madrid en medio de la Guerra Civil Española, y era considerado en ese momento como el alumno predilecto de Ortega. Antes y después de él llegaron a México otros filósofos españoles de renombre: Joaquín Xirau, José María Gallegos Rocafull, Luis Recasens Siches, Eugenio Imaz, Eduardo Nicol, Adolfo Sánchez Vázquez, Ramón Xirau, María Zambrano, Juan David García Bacca, que contribuyeron decisivamente a la formación de un “campo filosófico” en México (Medin 1994: 137-138).

Resulta algo más que un lugar común afirmar que la filosofía de Ortega encuentra su verdadera proyección latinoamericanista en la obra de José Gaos. De hecho, ningún lugar más apropiado que el México nacionalista y posrevolucionario para la aclimatación de la filosofía de Ortega. Y ninguna persona más apropiada para realizarla que su discípulo predilecto, pues fueron pocos quienes, como él, experimentaron una afinidad tan grande con el pensamiento del maestro. Gaos asimiló dos teorías de su maestro Ortega y las desarrolló creativamente durante su estancia en México: la crítica del racionalismo y la idea de una filosofía hispánica.

De acuerdo con los presupuestos racionalistas sentados desde Platón y recuperados por la Ilustración europea, la filosofía se ocupa de lo “universal y necesario”, de aquello que trasciende las determinaciones espacio-temporales y permanece invariable. Preguntarse por un objeto concreto de conocimiento –como por ejemplo la cultura española– es asunto que compete a las ciencias empíricas, mas no a la filosofía. Con sustento en tales presupuestos, una “filosofía de lo mexicano” o una “filosofía de lo español” es poco más que un absurdo, una contradicción de términos. Por esta razón, el atractivo de Ortega en México y en otros países de América Latina consistió en haber mostrado que una filosofía es verdaderamente tal cuando reflexiona sobre las *circunstancias* concretas en las que se desenvuelve. En esto Ortega se identifica con otras corrientes filosóficas de su tiempo como la fenomenología y el existencialismo, pero con una gran diferencia: no se limita a tematizar problemas generales de la vida cotidiana (como lo hizo Heidegger), sino que avanza hacia una reflexión sobre el carácter *específico* de su propia cultura española en el contexto europeo. Al igual que Heidegger, afirma que el conocimiento de la realidad se hace siempre desde un horizonte concreto, desde la experiencia vital del hombre que pregunta (*Dasein*); pero va más allá de Heidegger al mostrar que una parte esencial de ese horizonte lo constituyen problemas relativos a la lengua materna, a la historia nacional, a los valores culturales heredados y al temple “racial” del sujeto que interroga. En las *Meditaciones del Quijote* escribe: “El individuo no puede orientarse en el universo sino a través de su raza, porque va sumido en ella como la gota en la nube viajera” (1994: 72).⁵

ambiente cultural e intelectual mexicano le permitió sentirse parte de una comunidad cultural “hispánica”, que incluía a España y a todos los países de habla hispana (Gómez Martínez 1995: 118-121).

5 Para Ortega, la palabra “raza” no tiene una connotación biológica sino cultural. Por eso habla de los españoles como pertenecientes a una “raza mediterránea”.

La tesis que permite a Ortega dar este giro hacia la tematización filosófica de la cultura nacional se formula en los siguientes términos: “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo” (1994: 25). La idea de fondo es que la filosofía comienza por la meditación sobre las cosas que nos son más cercanas, que nos afectan de manera más intensa. Desde posturas racionalistas, esta tesis implicaría una renuncia a captar la verdad, que no se da en las cosas más inmediatas (múltiples, empíricas), sino en las más lejanas, en los principios últimos de la realidad que son captados por el pensamiento puro, haciendo abstracción de la circunstancia empírica. El resultado es una teoría consistente consigo misma desde un punto de vista lógico, pero ajena al acontecer real de las cosas y enemiga de la vida. Ortega, en cambio, plantea la necesidad de filosofar desde la circunstancia en la que estamos inmersos, porque a través de ella nos abrimos al mundo: “Mi salida natural hacia el universo se abre por los puertos de Guadarrama o el campo de Ontígola. Este sector circundante forma la otra mitad de mi persona: solo al través de él puedo integrarme y ser plenamente yo mismo” (ibíd., 25).

En su libro *Pensamiento de lengua española* de 1945, Gaos retoma los motivos centrales del pensamiento de Ortega y argumenta que, en virtud de la actual crisis de Europa (el ascenso del fascismo y la Segunda Guerra Mundial), la filosofía racionalista, con toda su carga científico-técnica, ya no puede “salvar” a la cultura occidental porque ha sido una de las causas fundamentales de la crisis. Pero este fracaso del racionalismo puede y debe ser productivo. Gaos se refiere al hecho de que la segunda guerra mundial generó en el europeo la sensación de vivir en un mundo donde los principios dejan de ser eternos para convertirse en órganos de lucha, en armas beligerantes (1990: 33). Por primera vez, y acicateada por el dolor y la muerte, Europa adquiere conciencia de vivir en un mundo sin principios. La lección fundamental que Europa está aprendiendo de la crisis es la historicidad radical de todo lo humano y, por tanto, el derrumbe de la metafísica.

La “salvación” de la cultura occidental tendrá que expresarse por medio de un pensamiento historicista, asistemático y literario, que escape de las trampas del racionalismo. Gaos opina que este pensamiento no vendrá de Europa sino de los países de cultura hispánica, donde el racionalismo jamás echó raíces profundas.⁶ En cambio, lo

6 Gaos afirma que el desenlace de la guerra conllevará un “desplazamiento del centro de gravedad” de la cultura occidental hacia el nuevo continente, lo cual puede tener consecuencias importantes para Hispanoamérica. La reconstitución de las relaciones de poder después de la guerra abrirá un periodo de reajuste de los cuerpos históricos, con sus culturas, sus economías y sus formas políticas. Los países hispanoamericanos deben estar preparados para ocupar, finalmente, un puesto decisivo en el nuevo orden mundial que surgirá de las ruinas europeas (1990: 36).

que sí echó raíces en Hispanoamérica fue un pensamiento *inmanentista*, que si bien proviene del movimiento dieciochesco de la ilustración europea, adoptó en esta región unas características materiales y formales diferentes a las que adquirió en Europa. La tesis central de Gaos es que Hispanoamérica ha sabido expresar, mejor que ninguna otra región de Occidente, el espíritu *radicalmente antimetafísico* de la época moderna. Una proposición que choca directamente con la opinión de Vasconcelos, para quien Hispanoamérica encarna un pensamiento místico y cristiano, y también con la de Samuel Ramos, para quien España y sus colonias quedaron al margen del desarrollo cultural de Occidente.

Gaos enseña que la Ilustración rompió con la preocupación metafísica por el “más allá” y definió la tarea del pensamiento como una ocupación con las “cosas de la vida”, con los problemas de “este mundo”. La vida humana no se orienta más hacia la “salvación del alma” o hacia la contemplación de la naturaleza y de la revelación divina, sino hacia la “empresa de ser hombre”. La Ilustración define la vida humana como realidad radical y despliega un tipo de pensamiento asistemático, muy ligado a lo literario, que pone a esa realidad como su único objeto de interés. Piénsese, por ejemplo, en el pensamiento de los *philosophes* franceses del siglo XVIII, asimilado casi a la literatura de ideas, y aplicado siempre a problemas de carácter ético, estético y político:

Es posible que toda empresa del tal índole haya de ser, por acción de esta índole misma, obra, por su objeto y fin, de [un] pensamiento “aplicado” —en el sentido de la dirección y de la fijeza e intensidad— a “este mundo”, “esta vida”, “el más acá”, con el correlativo desentenderse —o hacerse el desentendido— de todo “otro mundo”, “otra vida”, “más allá”; obra de un pensamiento ametafísico, cuando no antimetafísico, irreligioso, en el sentido de la indiferencia por lo religioso, cuando no antirreligioso; de un pensamiento incluso simplemente inatento para la “trascendencia” agazapada tras lo político, ético, estético y pedagógico; o en suma y cifra: un *inmanentismo*. (1990: 88)

La idea de Gaos es que los países hispanoamericanos nacen a la vida moderna bajo el impulso del pensamiento ilustrado. El siglo XVIII no es solamente el siglo de la Revolución Francesa, sino el siglo en el que se prepararon espiritualmente las revoluciones hispanoamericanas, con lo que se refiere no solo a las guerras de independencia contra el colonialismo español, sino al proceso de reforma espiritual y política que se dio tanto en América Latina como en España, durante el siglo XVIII conocido con el nombre de las *reformas borbónicas* (1990: 79). Se trata de un mismo movimiento liberal, moderno y protorrepblicano, que en América trajo como resultado el proceso

independentista, y en España el comienzo de la ruptura con su autoimagen tradicional e imperialista (ibíd., 38). Solo que mientras que en Latinoamérica este proceso logró su objetivo, en España parece haberse interrumpido, e incluso frustrado, tal como lo muestra el triunfo del franquismo y la recaída en lo que Ortega llamó la “beatería” de la cultura tradicionalista española. Al respecto afirma: “España es la última colonia de sí misma, que permanece colonia de sí misma, la única nación hispanoamericana que del común pasado imperial, queda por hacerse independiente, no solo espiritual, sino también políticamente” (ibíd., 40).

Gaos afirma que Hispanoamérica nace a la vida moderna en el siglo XVIII de la mano del pensamiento ilustrado y no del racionalista.⁷ Por esta razón, en uno y otro lado del continente florece un tipo de pensamiento asistemático y antimetafísico que desde finales del siglo XVIII genera la pregunta por América, y más de un siglo después por España (1990: 53-54). Bajo los presupuestos del racionalismo, este tipo de cuestionamientos por la identidad nacional y la cultura hubieran sido imposibles. De este modo, Gaos se identifica plenamente con la tesis básica de su maestro Ortega: si queremos salvar a Occidente de la crisis actual, entonces necesitamos una “razón vital” que pueda dar cuenta de la *historicidad radical* del ser humano. Sin embargo, esta razón no se expresa en corrientes como la hermenéutica, la fenomenología o el existencialismo, que continúan girando alrededor de la idea de “sistema filosófico” y, por tanto, permanecen ligadas de algún modo al racionalismo. Además, afirma que solo en Hispanoamérica la filosofía se hace *pensamiento* y abandona la idea de sistema para manifestarse bajo formas ensayísticas, literarias, políticas, estéticas y pedagógicas. En el “pensamiento hispanoamericano” toma cuerpo, de manera más excelsa, el proyecto ilustrado de la historicidad radical de la existencia.

Pero no todos los filósofos españoles emigrados a México compartían el pensamiento de Gaos. La mayor o menor simpatía con las ideas republicanas y/o nacionalistas del momento, la posición de poder ocupada en la academia mexicana, así como la formación filosófico-política recibida en la España prefranquista, sobredeterminaron el modo como cada uno de estos emigrantes abordó el tema de la filosofía hispanoamericana. Con todo, no fueron muchos los que escribieron al respecto. Uno de ellos fue Eduardo Nicol, llegado a México en 1939 —el mismo año que Gaos— y vinculado inmediatamente como profesor de la UNAM, donde fundó el Instituto de Investigaciones Filosóficas. En 1961 publicó *El problema de la filosofía hispánica*, en el que toma posición con respecto a las tesis de Gaos y de todos los partidarios de un nacionalismo filosófico en México.

7 Recientemente, Stephen Toulmin desarrolló una idea muy similar a la de Gaos, al afirmar que la modernidad siguió dos líneas de pensamiento diferentes y contradictorias: la racionalista de finales del siglo XVIII, que terminó imponiéndose con el triunfo de la cosmovisión newtoniana, y la humanista-iluminista de los siglos XVI y XVII (1990).

A diferencia de Gaos, valoró sobremanera el carácter sistemático, e incluso científico, de la filosofía. Fiel a la tradición clásica, consideró que la filosofía es la “ciencia de las ciencias”, la única real y posible. Todas las demás son “ciencias particulares”, manifestaciones específicas de “ese único y radical afán de verdad al que se le dio el nombre de filosofía” (1998: 37). Repudió por ello, como Ramos, todo tipo de pensamiento “irracionalista”, así como cualquier manifestación de relativismo cultural en el campo de la ciencia. Si la filosofía es una ciencia, entonces posee un lenguaje universal que carece de peculiaridades culturales. “La filosofía en su más alto ejercicio carece de *couleur locale*” (ibíd., 79). Así como no es posible hablar de una física o de una matemática española, tampoco es posible hablar de una filosofía española sino, a lo sumo, de una contribución española al acervo común y universal que es “la” filosofía (ibíd., 34-35). La posición de Nicol se halla, de entrada, en las antípodas de su compatriota Gaos. De ahí su valoración también diferente del pensamiento y la influencia de Ortega, porque aunque no cuestiona la importancia de su obra, sí lamenta el carácter “ensayístico” de su pensamiento. Ortega pretendió ser un filósofo en el sentido estricto de la palabra, pero no cumplió con su cometido, pues a su pensamiento le faltó ese gran aliento que solo da la investigación metódica y sistemática de los grandes filósofos (ibíd., 250-252).

Aunque Nicol asume el reto de reflexionar largamente sobre el “problema de la filosofía hispánica”, se cuida en advertir que tales análisis no poseen un carácter filosófico y que, por tanto, no habla como “profesional” de la filosofía sino como “intelectual” que participa en un debate público:

No sé si deba recordarles, antes de entrar a fondo en la materia, que estas disquisiciones sobre la filosofía hispánica no pueden ser otra cosa que “ideología”. Esto no es ciencia. Reitero la aclaración en este punto, ya no para justificarme, sino para advertirles que no deben otorgar a mis opiniones la misma autoridad que siempre poseen las teorías científicas. Estas opiniones versan sobre la pequeña historia de nuestra filosofía, y no son ni pueden ser ellas mismas otra cosa que pequeña historia. Es normal, o mejor dicho, es común exponer con mayor énfasis y defender con más ahínco las meras opiniones que las ideas científicas. Lo cual se explica porque estas últimas, cuanto más válidas sean para todos, parece que tanto más se desprenden de quien las pensó; mientras que las opiniones, como siempre son personales, permanecen muy apegadas a nosotros, hasta el grado de que nos identificamos con ellas y consideramos casi como un agravio cualquier discrepancia que susciten. (1998: 45)

Nicol ubica sus reflexiones sobre la filosofía hispánica en el campo de la *doxa* y no en el de la *episteme*, ya que la pregunta por la posibilidad o necesidad de una tal

filosofía es necesariamente *precientífica*, es decir, se sitúa en el ámbito de la opinión personal. Este es, precisamente, el gran problema que tiene la actividad filosófica en el mundo hispanoamericano: parece que allí no pudiera practicarse la filosofía sin debatir previamente la cuestión del carácter y el estilo de lo que se quiere hacer. Mientras que los franceses, ingleses o alemanes hacen lo que hacen, sin hablar tanto sobre ello, sin preguntarse si lo que hacen es original o no, los hispanoamericanos desean hablar extensivamente sobre lo que *deben* hacer, antes que lanzarse a la tarea de hacerlo (1998: 21). Dadas estas condiciones, Nicol desea participar en el debate, seguro de que se trata de una discusión “ideológica”, que nada tiene que ver con la práctica filosófica *stricto sensu*. Y desea hacerlo, no tanto porque los temas a debatir sean interesantes por sí mismos, sino porque afectan la comprensión de la cultura hispanoamericana, de la que Nicol, aunque filósofo, se siente parte como individuo.

Nicol piensa que si se hace excepción de las prácticas realizadas en las universidades coloniales durante los siglos XVII y XVIII, puede decirse que en América Latina no ha existido jamás la filosofía, sino únicamente las *ideologías filosóficas*. Por esta razón, la historia de la filosofía en Latinoamérica (“la pequeña historia de nuestra filosofía”) tiene que dividirse en dos etapas: la primera es la edad prefilosófica, propiamente dóxica, en donde las tesis filosóficas se encontraban todavía mezcladas con las ideologías políticas; la segunda se caracteriza por el tránsito de la doxa a la episteme, es decir por la lenta profesionalización de la práctica filosófica, que Francisco Romero llamó “normalización” (Nicol 1998: 46). La primera etapa parte del siglo XIX y abarca el XX, mientras que la segunda se halla apenas en sus comienzos y no es posible todavía hablar de ella con la suficiente distancia. Nicol se concentra, por ello, en la historia prefilosófica, a la que divide en dos etapas, que corresponden a dos tipos de ideologías: la ideología de la independencia y la de la revolución.

Cuando los líderes hispanoamericanos de la revolución contra España finalizaron su tarea, se encontraron ante un desafío más grande todavía: se hacía necesario construir las nuevas nacionalidades latinoamericanas por medio de la elaboración de una ideología que diera cuenta del “ser nacional” y contribuyera a la creación de un *ethos* cultural propio, autónomo y distintivo. Surgió una serie de *pensadores* que se pusieron a la tarea de reflexionar sobre el problema de la “identidad nacional” (Bello, Montalvo, Sarmiento, Lastarria, Varona, Martí y Rodó, etc.), utilizando para ello algunos conceptos tomados de la filosofía. Nicol insiste en que se trató de un asunto político y no teórico, por lo cual la filosofía practicada tenía que ser del género de la ideología, mas no del género científico o especulativo (1998: 52). La originalidad de estos pensadores no radicó en el aporte que algunos de ellos hicieron al acervo universal de la filosofía, sino en la *pasión* con que utilizaron las ideas filosóficas para su actuación como políticos y educadores de la nación. Ninguno de ellos contribu-

yó, por ejemplo, a la formación de un nuevo concepto filosófico de “Hombre”, sino simplemente adoptó la idea de hombre formada por la Ilustración europea. Por esta razón —y muy a su pesar—, sus ideas no produjeron efectos vitales en la población, sino únicamente en las minorías letradas. La sociedad no sufrió transformaciones ni en su estructura, ni en sus usos y costumbres. La ideología de la independencia jamás llegó a ser una ideología revolucionaria (ibíd., 57).

Otra cosa muy distinta ocurrió hacia comienzos del siglo XX en México, que experimentó una rebelión política sin precedentes en la historia de América Latina. Nicol afirma que este caso es “modélico”, porque la revolución generó una ideología nacionalista que buscó resolver el interrogante por el “ser nacional” (1998: 59). Solo que ahora los instrumentos filosóficos que se utilizaron ya no provenían de la Ilustración dieciochesca ni del positivismo, sino del vitalismo y el historicismo. Sin mencionar nombres propios, Nicol parece referirse a los pensadores del *Ateneo de la juventud*. El tono de esta nueva ideología es optimista, como corresponde a todo pensamiento que se asienta en un proceso revolucionario (ibíd., 72). Los ideólogos revolucionarios expresan su confianza en el futuro promisorio de México y América Latina. Saben que, a diferencia de lo que ocurre en Europa, los pueblos latinoamericanos se encuentran en una disposición vital más abierta y más dispuesta al cambio. Sin embargo, Nicol afirma que en este caso ocurre lo mismo que había ocurrido con la ideología independentista del siglo anterior: lo que se produce no es filosofía, sino ideología política con “envoltura filosófica”.

Es justamente este carácter poco riguroso y precientífico el que explica por qué algunas de las ideologías revolucionarias, pese a su tono optimista, han echado mano de filosofías asincrónicas con su propio carácter local. Es el caso del circunstancialismo de Ortega y del existencialismo de Sartre, filosofías que nacen en el seno de una Europa vitalmente decaída (Nicol 1998: 74-75). El pensamiento de Ortega posee tonos negativos, irracionalistas, que se explican por haber surgido de una situación de desaliento: la evaluación de la situación periférica de España con respecto a los países centrales de Europa; por su parte, el existencialismo sartreano nace del desaliento, cuando no de la desesperación, que produjo la crisis de la burguesía europea después de la guerra. La adaptación extemporánea de este pesimismo filosófico a una situación de renacimiento y optimismo cultural, como la que vivía Latinoamérica a mediados del siglo XX, solo puede explicarse por el carácter ideológico que tuvo la recepción de Ortega y de Sartre.

Pero entrada la década de los sesenta, Nicol diagnostica que parece haber llegado el momento en que la filosofía hispanoamericana supere finalmente el carácter precientífico que la había caracterizado hasta el presente. “A esta altura de los tiempos la filosofía de Hispanoamérica dispone ya de los recursos técnicos necesarios para plantear

el problema del hombre en los términos universales de la *episteme*, de la filosofía como ciencia rigurosa” (1998: 72). Esto significa que las crisis económicas, políticas y sociales no deben ser pensadas desde el punto de vista de su repercusión nacional o local, sino desde el punto de vista del hombre en tanto que hombre. Después de la última guerra mundial, el mundo experimenta ciertamente un viraje cultural que debe ser asumido como problema filosófico y que no atañe solamente a la economía y a la política de tal o cual país, sino, fundamentalmente, al *ethos* del hombre (ibíd., 77). El problema es esencialmente ético y a él deben atender ahora los filósofos hispanoamericanos, sin tener que preocuparse por sentirse distintos de sus colegas en otras partes del mundo. El filósofo hispanoamericano superará su condición de “hispanoamericano” en la medida en que convierta lo que a él pueda pasarle como *persona* en materia de reflexión sobre lo que pueda pasarle al *hombre* (ibíd. 66).

5. Leopoldo Zea: la filosofía de la historia latinoamericana

Cuando José Gaos asumió su cargo como docente en El Colegio de México, se le asignó la dirección de un seminario colectivo sobre América Latina en el que, además de leer algunos “clásicos” del pensamiento hispanoamericano, se discutían temas contemporáneos en el campo de la economía, la política y la sociedad (Gómez-Martínez 1995: 117). En este seminario participaron algunos de los filósofos latinoamericanos más importantes de las décadas siguientes: Edmundo O’Gorman, Augusto Salazar Bondy, Fernando Salmerón, Antonio Gómez Robledo, Luis Villoro, Francisco Miró Quesada, Emilio Uranga, y un joven estudiante que debía trabajar de noche como empleado del correo para financiar su educación: Leopoldo Zea. Desde muy temprano, Gaos reconoció su potencial filosófico y le animó para escribir su tesis sobre *El positivismo en México*, consiguiéndole una beca de estudios que le permitió completar su formación en los Estados Unidos. En efecto, Zea se convertiría rápidamente en el más ferviente continuador de la obra de Gaos y en el heraldo continental de su idea básica: la formulación y valorización de un pensamiento filosófico “hispanoamericano”.

Leopoldo Zea se interesó desde muy joven por la tesis orteguiana de la “salvación de las circunstancias” (Medin 1998: 7-36). Sabía, como su maestro Gaos, que la autenticidad de los discursos filosóficos no depende de la relación lógica que guardan las ideas consigo mismas, sino de la forma como esas ideas puedan ser utilizadas para la resolución de problemas vitales. Desde esta perspectiva, Zea se formulaba la siguiente pregunta: ¿qué tipo de discursos se han articulado en América Latina como respuesta a sus necesidades históricas? ¿Se ha tratado simplemente de una recepción

ideológica del pensamiento filosófico europeo, tal como afirmaba Eduardo Nicol, o de respuestas verdaderamente creativas y originales? Zea dedica su tesis doctoral, *El positivismo en México* (1943), a responder estas preguntas y a estudiar el impacto de las ideas positivistas en la política mexicana de finales del siglo XIX.

“El tema de este trabajo –escribe Zea– plantea en su mismo título lo que ha sido el problema de toda filosofía: el de las relaciones entre filosofía e historia, entre las ideas filosóficas y la realidad de las cuales han surgido estas ideas” (1968: 17). Lo que el pensador mexicano quiere investigar no es el Positivismo en tanto que conjunto de teorías abstractas, desligadas de la realidad social, tal como aparece, por ejemplo, en las “Historias de la filosofía” que se estudian comúnmente en las universidades. Si este fuera el caso, si lo importante fuera solamente investigar el desarrollo interno y universal de las ideas positivistas, entonces únicamente serían relevantes algunos pocos nombres (Comte, Stuart Mill, Spencer, Haeckel), sin tener en cuenta para nada sus biografías y su procedencia cultural (ibíd., 18). Lo que hubieran podido decir o pensar los positivistas *mexicanos* carecería por completo de interés, puesto que estos no habrían aportado nada al patrimonio universal de la filosofía positivista (recordar la tesis de Nicol). Más aún, se podría comprobar que lo que estos pensadores mexicanos hicieron fue repetir las ideas expuestas por los positivistas europeos, y lo que es peor, que se trató de malas copias, carentes de la menor rigurosidad científica (ibíd., 19). En cambio, si lo que se quiere investigar no es el Positivismo como doctrina filosófica, sino sus relaciones vitales con una circunstancia histórica específica, en este caso la mexicana, entonces la perspectiva hermenéutica cambia de manera radical:

Ortega nos ha dicho que la idea es una acción que el hombre realiza en vista de una determinada circunstancia y con una precisa finalidad [...] Toda filosofía tiene su verdad en su adecuación con la realidad, sólo que esta realidad no es permanente sino histórica. Cuando cambia la historia, necesariamente tiene que cambiar la filosofía, puesto que esta no puede ser sino filosofía de una realidad y esta realidad es histórica [...] En vez de tomarse las ideas en abstracto como lo hacen las concepciones filosóficas con pretensiones de eternidad, se considera a las ideas en su concreción histórica. El positivismo será una doctrina con pretensión universal, pero la forma en que ha sido interpretada y utilizada por los mexicanos, es mexicana. Para saber lo que de mexicano hay en esta interpretación, es menester ir a nuestra historia, a la historia de los hombres que se sirvieron del positivismo para justificar ciertos intereses, que no son los mismos de los positivistas creadores del sistema. (Zea 1968: 21; 24; 26)

La originalidad del Positivismo en México radica en la manera como esta doctrina fue utilizada por ciertos individuos para resolver una serie de problemas sociales, políticos y educacionales. Por eso, si lo que se tiene en cuenta es la circunstancia histórica en la cual esas ideas han tomado cuerpo, y no el pensamiento mismo, en tanto sistema desencarnado de ideas, entonces podrá verse aquello que para Nicol resultaba completamente invisible: la originalidad de la filosofía latinoamericana. Aquí se ve claramente el afán de Zea de afirmar su propia realidad mexicana y descubrir todo lo que en ella pudiera haber de autenticidad en relación con la cultura europea, lo que conllevaba una crítica a la opinión expresada por Nicol según la cual, antes del siglo XX no habría existido en América Latina una conciencia propiamente filosófica.

No obstante, Zea está de acuerdo con Nicol en un aspecto: solo se puede pensar filosóficamente si lo que se tiene en cuenta es el hombre en tanto que hombre, y no la situación de tal o cual hombre en particular. Por esta razón, si Zea reclama una consideración de las ideas filosóficas en su circunstancialidad histórica, es porque está convencido de que únicamente de este modo será posible acceder a un conocimiento del hombre latinoamericano, en tanto que perteneciente a la comunidad humana. En su opinión, no es por medio de una teoría “científica” y universal como se llega al conocimiento de lo humano, sino mediante el conocimiento del modo como los hombres particulares se hacen cargo de su circunstancia histórica:

La interpretación de las ideas filosóficas es la vía de acceso para interpretar al hombre. Se quiere conocer al hombre, y una de las vías para conocerle es la filosofía. El hombre es un ente que entre muchos quehaceres tiene el de la filosofía. Pues bien, si se quiere conocer al hombre, si se quiere saber qué clase de ente es el hombre, es menester interpretar sus diversos quehaceres [...] Lo que importa no son las concepciones filosóficas por sí mismas, sino el por qué de estas concepciones filosóficas. Este “por qué” se encuentra en la historia. Es menester buscar en la historia de la cultura donde existieron estos hombres, y en sus propias biografías, el por qué de sus concepciones filosóficas. (1968: 24; 25)

El estudio del positivismo en México le mostró a Zea cómo un grupo de personas buscó dar cuenta de los problemas de la circunstancia mexicana a finales del siglo XIX, valiéndose de instrumentos conceptuales provenientes de Europa, que fueron utilizados para tomar conciencia del mundo mexicano y transformarlo según determinados intereses. Mediante esta “toma de conciencia”, pensaba Zea, el hombre latinoamericano se ha venido humanizando, se está valorando a sí mismo como perteneciente a la comunidad humana. La *historia de las ideas* se convierte así en el medio para alcanzar un conocimiento filosófico del modo como el hombre latinoamericano

se ha postulado a sí mismo como valioso. La misión del filósofo sería reconstruir e interpretar esa historia de las ideas, mostrando de qué forma se revela en ella lo que significa ser “Hombre” en esta parte del planeta.

En su ensayo de 1952, *La filosofía como compromiso*, Zea considera nuevamente la relación entre historia y filosofía, acudiendo a las tesis existencialistas de Jean Paul Sartre.⁸ El tema orteguiano de la “salvación de las circunstancias”, sobre el que Zea hizo su investigación acerca del positivismo en México, es mirado ahora desde el punto de vista sartreano del *compromiso* (*engagement*) que el filósofo tiene con su propio mundo. Para el caso del pensador latinoamericano, esta responsabilidad debe expresarse en la elaboración de una teoría histórica capaz de mostrar el “lugar” que corresponde a los pueblos latinoamericanos en el concierto de la historia mundial:

Pero nosotros los americanos, más concretamente, nosotros los hispanoamericanos, ¿de qué hemos de responder? ¿De cuál situación hemos de ser responsables? ¿Qué compromisos tiene que asumir responsablemente nuestra filosofía? Desde luego, si hemos de ser fieles a lo que hasta aquí hemos expuesto, tendremos que afirmar que nuestra *situación* no es la de Jean-Paul Sartre. Nuestra filosofía, si ha de ser responsable, no tiene que responder de los mismos compromisos que la filosofía europea contemporánea [...] Es también, por esta razón, por lo que pedimos una filosofía que se haga consciente del *puesto* que nos corresponde a los pueblos hispanoamericanos dentro de esa comunidad, para asumir la responsabilidad del mismo [...] El no haber querido tomar consciencia de nuestra *situación* explica en parte por qué no hemos podido tener una filosofía propia, tal como la han tenido los grandes pueblos del mundo. ¿De qué iba a responder nuestra filosofía? ¿Qué tipo de hombre o qué tipo de cultura iba a *rescatar*? ¿Frente a qué situación iba a surgir la filosofía? ¿Sobre qué iban a filosofar nuestros filósofos? (1991: 67; 68)

Su proyecto filosófico, tal como lo deja ver Zea en 1952, es la construcción de una *filosofía de la historia* que haga conscientes a los pueblos latinoamericanos de su puesto en la historia universal, con el fin de asumir una responsabilidad con respecto a ella. Habría que empezar por mostrar de qué manera los latinoamericanos han utilizado los instrumentos conceptuales de la filosofía europea para hacerse cargo de sus propios problemas. El Positivismo, el Romanticismo, la Ilustración y el Historicismo son vistos por Zea como “corrientes de pensamiento” que no fueron traídas a Latinoamérica para ser discutidas teóricamente en los recintos universitarios, sino para ser aplicadas

8 Sobre la recepción del existencialismo en el pensamiento de Leopoldo Zea, véanse: Miró Quesada 1974: 208-238 y Villegas 1993: 145-163.

a la realidad y resolver problemas prácticos. La tarea de una filosofía latinoamericana sería desentrañar la lógica interna de esta apropiación de ideas y acceder de este modo al sentido de su historia. Zea ve esta toma filosófica de conciencia como un requisito indispensable para que Latinoamérica forje una sociedad de acuerdo con sus propios intereses y en la que sus habitantes se desarrollen plenamente como hombres responsables consigo mismos y con la humanidad en su conjunto.

El “pensamiento”, entendido por Zea como la capacidad para resolver creativamente los problemas de la circunstancia, es el medio por el cual los hombres se humanizan y se reconocen a sí mismos como tales. Y en este proceso, las *élites intelectuales*, como ya lo había visto Ortega, juegan un papel fundamental, porque ellas dirigen y articulan el pensamiento según las necesidades de la época. Por medio de sus pensadores y letrados, tal es la convicción de Zea, el “hombre latinoamericano” ha adquirido conocimiento de lo que ha sido, es y puede llegar a ser en la historia. Y desde este punto de vista, la tarea de una “filosofía de la historia americana” radicaría en desentrañar la lógica que subyace a la adaptación que hicieron estas élites intelectuales de los modelos filosóficos europeos.

En su libro *Filosofía de la historia americana* (1978), Zea describe la lógica interna de estas adopciones como resultado del esfuerzo de los latinoamericanos por deshacerse de su propio pasado. La propia realidad latinoamericana es vista por los letrados como algo extraño e imperfecto que debe ser negado abruptamente, para construir sobre sus ruinas una realidad completamente diferente, que corresponda a los modelos filosóficos tomados de Europa y los Estados Unidos (1978: 17). Esto significa que la adopción de ideas extranjeras venía motivada por el deseo de liberarse de un pasado visto como raíz de todos los males del continente. El sentido de la historia latinoamericana reside en la continua yuxtaposición de lo que Zea denomina “proyectos históricos”. Así, por ejemplo, el *proyecto hispánico* de colonización en el siglo XVI quiso negar por completo la historia del pasado indígena precolombino y adoptar las ideales humanistas del renacimiento europeo; el *proyecto libertario* de los criollos en el siglo XVIII pretendió negar el pasado hispánico mediante la adopción de las ideas de la Ilustración; el *proyecto civilizatorio* de las burguesías emergentes en el siglo XIX buscó negar el mestizaje racial de los cuatro siglos anteriores mediante la aceptación del Positivismo, etc. En todos estos casos, las élites latinoamericanas se sirvieron de corrientes filosóficas europeas para construir una sociedad que pudiera realizar el ideal humanista de la libertad, que Zea, como Hegel, considera la meta última de la historia universal. Solo que el camino para alcanzarla tomó en Latinoamérica una dirección contraria y opuesta a la que Hegel atribuye a Europa en su filosofía de la historia:

La filosofía de la historia [europea], expresada ejemplarmente en un Hegel, va a ser por ello la antípoda de la filosofía de la historia expresada en esta nuestra América. La filosofía de la historia europea u occidental se caracteriza por la *Aufhebung* hegeliana, de la cual nos habla Gaos. Esto es, una filosofía dialéctica, que hace del pasado instrumento del presente y del futuro, mediante un esfuerzo de absorción o asimilación [...] En este sentido nuestra filosofía de la historia es su antípoda, empeñada como ha estado en cerrar los ojos a la propia realidad, incluyendo su pasado, pretendiendo ignorarla por considerarla impropia y ajena [...] Así, por un lado, la historia europea u occidental como una historia de absorciones o asimilaciones y, por el otro, la historia latinoamericana, hecha de yuxtaposiciones. (1978: 19)

Mientras que Europa realiza históricamente la libertad del hombre mediante un proceso *dialéctico* en el cual el pasado es asimilado e integrado a un proyecto que mira hacia el futuro, en América Latina ocurre todo lo contrario: el camino hacia la libertad no fue dialéctico, sino que quiso recorrerse a saltos; el pasado no fue asimilado al presente y proyectado al futuro (*Aufhebung*), sino negado de manera tajante, yuxtaponiendo sobre él modelos importados del extranjero. En lugar de construir sobre los cimientos levantados en el pasado, como ha ocurrido en Europa, el latinoamericano optó por destruir esos cimientos y volverlos a levantar una y otra vez. Mientras que Europa tomó de su propia cosecha los instrumentos para construir el futuro, Latinoamérica negó lo suyo para dirigir su mirada hacia la cosecha de los demás, creyéndola superior. Utilizando una expresión de Antonio Caso, Zea piensa que el *bovarismo* es la lógica que atraviesa por entero la historia latinoamericana desde el siglo XVI hasta comienzos del siglo XX. Al igual que Madame Bovary, la heroína de Flaubert, América Latina organizó su vida económica, política y social sobre la negación de su propia realidad y la consecuente adopción de una realidad ajena (Zea 1978: 20). Siempre negando lo que se ha sido para proyectar, sobre el vacío, aquello que se desea llegar a ser.

Pero Zea anota que esta “lógica del bovarismo”, que pareciera concordar con el diagnóstico pesimista de Samuel Ramos, es una prueba de que el camino seguido por la conciencia europea no es el único que conduce hacia la meta final de la historia universal. Al igual que Hegel, Zea está convencido de que la historia es el camino que la humanidad en su conjunto recorre hacia una meta definida y a la cual tendrán que llegar, tarde o temprano, todos los pueblos de la Tierra. La historia universal tiene, para Zea, *un* sentido y *una* finalidad propios—la plena humanización del hombre—de los cuales participa necesariamente la historia latinoamericana en particular. Cada uno de los pueblos históricos, por medio de las determinaciones de su vida moral, su arte, sus instituciones políticas y, sobre todo, de su filosofía, representa un eslabón en

el proceso universal de concientización que el hombre alcanza de sí mismo. Pero, a diferencia de Hegel, Zea considera que la vía dialéctica no es universalmente válida para todos los pueblos del mundo. El fin es ciertamente igual para todos, pero las vías pueden ser divergentes. Y aunque la dialéctica fue quizás el trayecto histórico más adecuado para Europa, lo cierto es que, transitando por otros rumbos, América Latina también logró llegar al mismo destino.

Para demostrar esta tesis, Zea parte de la profecía hegeliana según la cual, la lucha por el despliegue de las posibilidades humanas podría trasladarse algún día al escenario americano, tomando la forma de un enfrentamiento dialéctico entre América del norte y América del sur. Muerto en 1831, Hegel no había podido ser testigo del impresionante despegue tecnológico y militar de los Estados Unidos en el siglo XX, como tampoco de la constante lucha por la liberación económica, política y social de América Latina. Por ello Zea se propone retomar la narrativa de Hegel y reconstruir, desde la perspectiva ganada hacia finales del siglo XX, un proceso que para el filósofo alemán resultaba todavía lejana profecía. En la introducción a su libro *Dialéctica de la conciencia americana* (1976) escribe Zea:

De las peripecias, de los aciertos y fracasos de esta lucha, a través de los cuales el espíritu, la humanidad de la que son encarnaciones los pueblos que forman la América en su doble expresión, hablaremos en este trabajo, tratando de continuar el relato de la historia del espíritu que, en Hegel, había llegado a la extraordinaria etapa que representó la Revolución Francesa de 1789 y su antecedente americano, la revolución de 1776. En esta revolución, Hegel pudo ver la explicitación de un futuro del que no quiso hablar, negándose a hacer profecías. Intentamos una filosofía de la historia de nuestra América, como expresión concreta de la historia de la humanidad pugnando realizar ampliamente la idea de libertad, por llegar a ser su máxima encarnación. (1976 a: 21)

Siguiendo de cerca la predicción de Hegel, Zea contempla la historia del continente americano como fruto del enfrentamiento entre la “conciencia sajona”, que se sabe heredera de los ideales libertarios de la modernidad europea, y la “conciencia latina”, que reclama su parte en esta herencia. Aquí retoma, y modifica, uno de los temas centrales del pensamiento arielista de Rodó y Vasconcelos: la cautela ante el imperialismo tecnológico y político de los Estados Unidos. Mientras Hegel pensaba que la América del Norte jugaría un papel civilizador en este proceso, Zea quiere demostrar que la intuición del filósofo alemán contenía una verdad a medias, porque aunque ciertamente Estados Unidos tomó el relevo de Europa y encarnó de manera extraordinaria los ideales libertarios de Occidente, se trató de una libertad reservada

exclusivamente para ellos mismos y negada sistemáticamente a otros hombres. Estados Unidos, el primer pueblo de la historia que anunció el derecho de todos los hombres a ser libres, se resistió durante todo el siglo XX a reconocer ese mismo derecho a los pueblos latinoamericanos. Peor aún, en nombre de la libertad, la igualdad y la fraternidad, los estadounidenses utilizaron a Latinoamérica como un instrumento al servicio de sus propios intereses económicos y políticos y generaron en ella un sentimiento de repudio y de lucha por su autonomía cultural.

Lo que Zea pretende es mostrar que esta lucha contra las agresiones del imperialismo estadounidense desencadenó el *proyecto asuntivo*, el momento en que América Latina vuelve sobre sí misma y asume definitivamente su pasado.⁹ A raíz de las repetidas intervenciones estadounidenses en el Caribe, hacia finales del siglo XIX, las nuevas burguesías urbanas y los intelectuales empezaron a darse cuenta de la necesidad de contrarrestar políticamente el expansionismo militar y económico de la gran nación del norte. De este modo se fue gestando un espíritu nacionalista y latinoamericanista que apareció por primera vez en la Revolución Mexicana de 1910. La reivindicación de la soberanía nacional, la socialización de la propiedad privada, la centralización del poder político, el protagonismo tutelar del Estado, la sustitución de importaciones, el culto a los héroes y los caudillos, todas estas fueron políticas adoptadas por vez primera en México y asimiladas posteriormente en toda Latinoamérica durante la primera mitad del siglo XX: desde el APRA en el Perú y la Revolución Batlista en Uruguay, pasando por el *Estado Novo* de Getulio Vargas en el Brasil y el peronismo en Argentina, hasta culminar triunfalmente en la Revolución Cubana de 1959.

Con estos movimientos políticos, y aprovechando la coyuntura de la crisis económica generada por las dos guerras mundiales en Europa, América Latina consiguió enfrentarse exitosamente al expansionismo imperialista de Estados Unidos y tomar conciencia de sus propias fuerzas y capacidades. La “ola libertaria” del populismo latinoamericano, encabezada por los intelectuales y las burguesías nacionalistas en el siglo XX, exigía el derecho de América Latina a participar de los mismos beneficios que la modernidad había traído a las naciones europeas: prosperidad económica, democracia, libertades políticas, autonomía cultural y justicia social. Por primera vez, una región del Tercer Mundo reclamó para sí los mismos derechos que las potencias colonizadoras habían predicado a cuatro vientos por todo el mundo, pero que se habían negado a reconocer a otras naciones diferentes a la propia. La significación de

9 Según Zea, este momento político de la “autoconciencia latinoamericana” fue reflejado fielmente por el pensamiento. Intelectuales como Rodó, Vasconcelos, Ugarte, García Calderón y otros muchos, combatieron el Positivismo en nombre del “espíritu latino” propio de las naciones hispanoamericanas (1976a: 424-430).

este hecho es, en opinión de Zea, de carácter universal, pues abrió el camino hacia una verdadera humanización de *toda* la humanidad:

Será a partir de América y en América donde el espíritu, consciente de una más amplia libertad, se enfrentaría a sí mismo para parir una nueva humanidad. Será esta lucha la que dé sentido a la historia de la América [Latina] en el siglo XX. Una historia que trascenderá sus fronteras naturales, como parte de una historia más amplia en la que se jugará el destino total de la humanidad. En las demandas de libertad nacidas en América [Latina], otros muchos pueblos encontrarán el sentido de sus propias demandas. (1976b: 22-23)

En su filosofía de la historia, y retomando un motivo central del pensamiento de Gaos, Leopoldo Zea presenta la América Latina del siglo XX como adalid de una nueva conciencia de la humanidad, reemplazando así a la desgastada Europa y completando la misión iniciada en el siglo XIX por Estados Unidos. Fue en América Latina donde se dio inicio a los procesos de descolonización que muchos años más tarde siguieron otras regiones del mundo como Asia, África y Oceanía. Las banderas enarboladas desde los años 60 por líderes tercermundistas como Nasser, Ho Chi Minh y Yasser Arafat, fueron izadas *anteriormente* en Latinoamérica por personajes como Emiliano Zapata, Lázaro Cárdenas, Getulio Vargas, Juan Domingo Perón, Víctor Manuel Haya de la Torre y otros políticos de la época. Todos ellos se dieron cuenta de que el nacionalismo era la única vía que tenía Latinoamérica para volver sobre sí misma y resistir la voracidad imperialista de su poderoso vecino. “Un nacionalismo –explica Zea– que no era xenofobia ni chovinismo, sino rescate de los hábitos, costumbres e instituciones de una triple herencia amerindia, africana y española, es decir, de todos aquellos elementos que constituyen la identidad latinoamericana” (1976b: 144). Mediante sus políticas de carácter autárquico, el Estado nacional-populista abrió un camino que posteriormente se mostraría viable para todas las naciones oprimidas del Tercer Mundo. Partiendo de la conciencia adquirida por América Latina de su propia identidad cultural, el ser humano inició una nueva etapa en el proceso universal de humanización.

5. Emilio Uranga y Edmundo O’Gorman: la ontología de América

En 1948, un puñado de jóvenes filósofos mexicanos decide fundar un grupo de trabajo al que denominan Hiperión. El grupo estaba integrado por Ricardo Guerra,

Joaquín Sánchez Macgrégor, Jorge Portilla, Salvador Reyes Nevares, Emilio Uranga, Fausto Vega y Luis Villoro, todos ellos discípulos de José Gaos,¹⁰ quien estaba muy orgulloso de sus jóvenes “hiperiones” porque veía en ellos la culminación de sus esfuerzos como profesor, a tal punto de que llegó a afirmar que este movimiento filosófico era comparable, en la historia de las ideas mexicanas, con el de la pléyade de pensadores reunida por el *Ateneo de la Juventud* (Díaz Ruanova 1982: 201). Luis Villoro, uno de sus miembros fundadores, expresaba las intenciones del grupo con estas palabras:

Anima al Grupo Hiperión un proyecto consciente de *autoconocimiento* [del mexicano] que nos proporcione las bases para una posterior transformación propia. Ya no se pregunta estrictamente por los caracteres de la circunstancia, sino por los principios que la condicionan y dan razón de ella. De la investigación psicológica e histórica se transita a la *inquisición ontológica*, que dé razón de los elementos de nuestra psicología e historia, retrotrayendo estos elementos a las *características ónticas* que los fundamentan. Y la filosofía que justifique ese proyecto nuevo no podrá ser ya el historicismo. La filosofía existencial, que se dirige al ser y ya no al mero acaecer, proporcionará el instrumental adecuado que justifique la tarea. (1990: 105-106)

El tema que identifica al grupo Hiperión es la caracterización *ontológica* del ser mexicano. Aunque ya filósofos como Vasconcelos, Caso, Ramos y el mismo Gaos se habían preocupado por avanzar hacia una *autognosis* del mexicano, ninguno de ellos lo había hecho utilizando los elementos conceptuales de la filosofía existencialista. Todos privilegiaban elementos psicológicos, históricos o políticos en sus análisis, olvidando que una investigación del “ser mexicano” debe plantearse en términos de una *ontología fundamental*, tal como la formuló Heidegger, y no en términos historicistas a la manera de Ortega. Por eso, a diferencia de lo que opinaba Eduardo Nicol, para quien la adopción del existencialismo como método para pensar el problema de la mexicanidad era un síntoma de atavismo e inmadurez filosófica, los “hiperiones” creían que solo la ontología fundamental designa el conocimiento filosófico por excelencia. Si lo que se busca es llegar a un conocimiento *filosófico* de lo que significa ser mexicano o ser latinoamericano, es necesario abandonar las categorías humanistas e historicistas con las que, hasta el momento, se había venido planteando el problema.

Emilio Uranga, reconocido por Villoro como el “hermano mayor” del grupo, el

10 Curiosamente, mientras que José Gaos se refiere a Leopoldo Zea como “el jefe reconocido” del Grupo Hiperión (1993: 119), ni Luis Villoro, ni Emilio Uranga lo reconocen como miembro del grupo (Villoro 1990: 10). “Lo que hizo Zea fue abrirnos puertas para lanzarnos a la fama”, escribe Oswaldo Díaz Ruanova (1982: 203).

primus inter pares, fue quizás el que se entregó con mayor intensidad a desarrollar el programa de una “ontología del mexicano”. A este propósito consagró su polémico libro *Análisis del ser mexicano*, publicado en 1952 y dedicado a su amigo, el poeta y ensayista Octavio Paz.¹¹ Su crítica se dirige a todos los pensadores que investigaron la cultura mexicana en términos antropológicos. Uranga se apoya en el famoso párrafo 10 de *Sein und Zeit*, donde Heidegger afirma que la pregunta por el *Dasein* debe preceder a la pregunta por el Hombre y que, por tanto, cualquier análisis de la cultura que privilegie aspectos en los órdenes histórico, biológico o psicológico, está condenado a fracasar. En realidad, afirma Heidegger, la pregunta por el Hombre solo puede ser respondida desde una analítica de la existencia, porque la humanidad no es algo que el hombre “tiene”, sino algo que le “acontece”. Este es un problema *ontológico* y no *óntico*. Por eso, el conocimiento del Hombre, en tanto que *Dasein*, no es un problema que le compete resolver a la ciencia de la historia, a la biología, a la psicología o a la antropología, sino que es tarea de la ontología filosófica.

Con fundamento en estas premisas, Uranga piensa que la ontología del mexicano debe preceder metódicamente a toda investigación sobre el hombre mexicano. De muy poco sirve la pregunta por el mexicano en términos de su raza (Vasconcelos), de su circunstancia (Gaos, Zea), de su humanidad (Nicol) o de su psicología (Ramos), si no se desentrañan primero los fundamentos ontológicos de la mexicanidad. “Más radical que hablar del mexicano como hombre es hablar del mexicano como ser” (Uranga 1990: 61). Se trata de mostrar que la mexicanidad del mexicano es un punto de referencia *ontológicamente anterior* a su humanidad. La pregunta es entonces: ¿cuáles son las notas ontológicas que caracterizan al mexicano y que le hacen ser lo que es y no otra cosa?

Uranga se apoya nuevamente en la crítica de Heidegger a la metafísica occidental y afirma que la tradición filosófica concibe al ser del hombre como “sustancia” y no como “accidente”, de tal manera que lo sustancial aparece como lo genuino, mientras que el accidente es apenas una “sombra” de ser, un ser “imperfecto” que carece de fundamento (1990: 57). Esta fue la concepción metafísica del ser que trajeron los conquistadores españoles a América. La famosa polémica del siglo XVI sobre la “humanidad del indio” giraba alrededor de una *pregunta por el fundamento*: ¿tiene el indio alma —es decir sustancia— o no la tiene? El modelo ontológico que se utilizaba como criterio para medir la sustancialidad del hombre era la Escolástica medieval europea. Por esta razón, algunos filósofos de la época consideraron que el indio carece

11 Díaz Ruanova asegura que “los hiperiones tenían muchísimos enemigos. Neokantianos empistolados no resistían el brillo de estos discípulos de Gaos. Los detestaban los últimos tomistas. Desconfiaban de ellos los marxistas. Por eso el libro de Uranga fue escasamente atendido por la crítica” (1982: 188).

de sustancia y es tan solo accidente, lo que supone que puede y debe ser esclavizado. Uranga sugiere que la concepción metafísica del ser ha servido como base de todos los proyectos colonialistas de Occidente:

En terminología ontológica: toda interpretación del hombre como criatura sustancial nos parece inhumana. En los orígenes de nuestra historia hubimos de sufrir una desvalorización por no asemejarnos al “hombre” europeo. Con el mismo sesgo de espíritu hoy devolvemos esa calificación y desconocemos como “humana” toda esa construcción del europeo que finca en la sustancialidad a la “dignidad” humana. (1990: 62)

Siempre de la mano de Heidegger, Uranga pretende subvertir esta visión colonial del ser y pensar la mexicanidad desde un punto de vista *posmetafísico*. Esto significa que en lugar de privilegiar la sustancialidad como lo “verdaderamente humano”, se hace necesario mostrar que el hombre es constitucionalmente accidental y que, por tanto, se humaniza solo en la medida en que vive en proximidad estrecha con la muerte. El hombre, diría Heidegger, es un “ser-para-la-muerte”. Todo intento de sustancialización implica un “olvido del ser” y es, por ello mismo, un paso hacia la “existencia inauténtica” (Uranga 1990: 62).

Ahora queda claro en qué consiste el proyecto filosófico de Uranga: la valorización positiva de todas aquellas características del mexicano que Ramos identificaba como un “complejo de inferioridad”. La desconfianza con que el mexicano lo aborda todo, la melancolía y el desgano de su carácter, el culto que profesa a la muerte, no son desviaciones con respecto a algún modelo sustancialista y eurocéntrico de humanidad, sino que muestran la cercanía que tiene con lo accidental y constituyen, por tanto, una prueba de su autenticidad. El mexicano *es* accidente y, por serlo, es un auténtico “hombre”. Para él, la vida no posee ese carácter “deportivo”, reconfortante y armónico que experimentan los europeos (en su ciega voluntad de sustancialización), sino que está presidida por un “vago y oscuro padecer” (1990: 64). En tanto que accidente, el mexicano se halla amenazado constantemente por el desalojamiento, sin nada a qué aferrarse, siempre viviendo a la intemperie. Pero en esta precariedad ontológica radica, precisamente, su autenticidad y su ventaja en relación con el carácter nihilista de la civilización europea.

Pero la crítica a los ideales humanistas del *Ateneo de la Juventud* desde la ontología fundamental de Heidegger podría generar también una lectura muy diferente a la de Uranga. El “olvido del ser” (*Seinsvergessenheit*) al que hace referencia Heidegger podría dirigirse en contra del optimismo histórico profesado por Zea, Gaos y por sus discípulos hiperiones. La tesis de que América Latina –con México a la cabeza– asumiría

finalmente un papel de liderazgo espiritual en el mundo occidental de la posguerra, podría revelarse como un síntoma del modo inauténtico con el que el hombre latinoamericano ha experimentado siempre su propia temporalidad. Tal es la sospecha que anima la redacción del libro *La invención de América*, publicado por el filósofo e historiador Edmundo O’Gorman en 1958.

O’Gorman se pregunta por el modo particular como ha funcionado la historiografía latinoamericana. Por ello recurre al capítulo V de la segunda sección de *Sein und Zeit*, donde Heidegger desarrolla sus ideas respecto de la historia como ciencia y critica la idea vulgar según la cual el pasado es algo que “ya pasó” y que nada tiene que ver con el presente. Esta es para el filósofo alemán una comprensión “inauténtica” de la temporalidad, propia de hombres incapaces de asumir la vida como proyecto libremente escogido. El hombre vulgar, el que no asume su propia vida, se representa el pasado como una especie de tumba en donde yacen inertes los momentos que ya dejaron de ser. En cambio el hombre “auténtico” asume libremente su temporalidad y se representa el pasado como parte integral de su presente; asumirse como *proyecto* significa poder elegir, como propias, las posibilidades que se abren entre el nacimiento y la muerte, es decir, apropiarse de la propia herencia temporal para integrarla en un proyecto de vida creativo (“hacer tradición de sí”).

Todo esto denota que la comprensión de lo que sea la historia no depende de la cientificidad de la Historiografía, sino de una *selección existencial y precomprensiva* de los elementos que “merecen” ser tenidos como objeto de estudio por la ciencia histórica (Heidegger 1983: 426). Para Heidegger, la pregunta por el “ser de la historia” solo es posible desde una precomprensión de la temporalidad que se ancla en la vida cotidiana (*Lebenswelt*). El *sentido* que la Historiografía atribuye a la historia depende de la forma (auténtica o inauténtica) como los hombres viven su propia temporalidad *aquí y ahora* (ibíd., 423). Lo que los hombres entienden por “historia”, por objeto de la ciencia histórica, depende, en últimas, de una elección precientífica.

Cuando O’Gorman se pregunta entonces por el funcionamiento de la historiografía en América Latina, lo que quiere saber es de qué manera los latinoamericanos han “vivido” su propia temporalidad. Le anima la sospecha de que la “mitología de lo latinoamericano” construida por Reyes, Vasconcelos, Diego Rivera y demás intelectuales mexicanos de las décadas anteriores, es un *síntoma* de la manera “inauténtica” como el hombre latinoamericano ha vivido siempre su propia vida.¹² Desde este punto de vista, los argumentos de O’Gorman se alejan de los de Uranga y se acercan a los de Samuel Ramos: América Latina ha vivido siempre en una ficción, creyendo en la posibilidad de realizar un modo de vida moderno para el que no se encuentra

12 Véase el capítulo seis de este libro.

ontológicamente preparada.

O’Gorman se propone refutar la visión óntica de la historia de América que manejaban los intelectuales del *Ateneo de la Juventud*: América como “cosa en sí”. Para él esta visión “proviene de un previo supuesto en su modo de pensar que, como apriorismo fundamental, condiciona todos sus razonamientos y que ha sido, desde los griegos por lo menos, una de las bases del pensamiento filosófico de Occidente. Aludimos, ya se habrá adivinado, a la viejísima y venerable idea de que las cosas son, ellas, algo en sí mismas, algo *per se*” (1991: 48). Recordemos que, para Heidegger, la metafísica occidental, desde Platón hasta Nietzsche, se ha preguntado por el ente (*Seiend*) pero no por el ser del ente, lo cual ha redundado en un “olvido” u ocultamiento del ser (*Sein*). Por eso la metafísica debe ser destruida para abrir paso a la ontología. Y esto es justamente lo que pretende O’Gorman: una *destrucción de la metafísica de lo latinoamericano*.

De acuerdo con la reconstrucción de O’Gorman, la idea de América como “cosa en sí” aparece con la representación renacentista del “descubrimiento de América”. La significación óntica del viaje de Colón echa sus raíces en las concepciones metafísicas del mundo que predominaban en la Europa del siglo XV. O’Gorman se refiere específicamente a la idea del *orbis terratum* vigente durante la Edad Media europea: la tierra es una isla gigantesca dividida en tres partes, Europa, Asia y África, que Dios ha concedido al hombre para ser habitada. Colón creía que las tierras a las que llegó eran una parte de esta isla gigantesca, concretamente, Asia. En su conciencia, no había descubierto un “Nuevo Mundo”, sino que había llegado, por vías inéditas, al mismo mundo de siempre, al único mundo *pensable* en aquella época (1991: 82-87). Así que la idea de que Colón “descubrió América” no tiene nada que ver con él, sino que empieza a generarse apenas con Américo Vespucio, quien advirtió que las tierras a las que llegó el almirante eran una entidad *distinta* del *orbis terratum*, es decir que no eran ni Europa, ni Asia ni África (ibíd., 124). Vespucio –y no Colón– concibió la hipótesis de un “Nuevo Mundo”, si bien no hizo nada por atribuir un “ser” a esa nueva entidad (ibíd., 133). Esto ocurre apenas en la carta geográfica del alemán Waldseemüller en 1507, donde las nuevas tierras se presentan como una sola entidad geográfica independiente del *orbis terratum* y, además, se les atribuye un nombre: “América” (ibíd., 135).

Ahora bien, ¿cuál es la estructura de ese “objeto” inventado por la Historiografía occidental llamado “América”? O’Gorman dedica la cuarta y última sección de su libro a resolver este interrogante. Su tesis principal es que el “ser de América” depende directamente de la significación que la conciencia europea le dispensa, una vez resulta claro que se trata de una “cuarta parte del mundo”, adicional a Europa, Asia y África. En el fondo late, como decíamos, la tesis heideggeriana de que los hechos

en sí mismos no tienen significación, sino esta depende del modo como los hombres asumen vitalmente su propio proyecto. El “sentido” que los europeos atribuyeron precientíficamente a América fue, desde sus comienzos, la posibilidad de llegar a ser otra Europa, por lo cual se le denominó el “Nuevo Mundo”.

Pero, según O’Gorman, este programa ontológico asignado a América tomó la siguiente disyuntiva: o bien la nueva Europa se realizaría adaptando las nuevas circunstancias al modelo europeo, o bien lo haría tomando ese modelo como *punto de partida* para transformarlo creativamente (1991: 153). Esas dos alternativas, la imitación y la originalidad, corresponden al modo de vida propio de las dos Américas, la latina y la sajona que, a su vez, corresponden a los dos modos de existencia señalados por Heidegger: la inauténtica y la auténtica. De esta manera, O’Gorman retoma una vez más el famoso motivo arielista, pero le da una valoración inversa a la que le otorgaron los modernistas Rodó y Vasconcelos. Los españoles quisieron realizar el “ser americano” trasplantando el modelo español a las nuevas tierras y generando una sociedad en donde la creatividad no tenía lugar. Lo mismo hicieron los criollos una vez lograda la independencia política: pretendieron reproducir modelos franceses o ingleses en América, en lugar de crear modelos propios. La historia de América Latina en general, y la de México en particular, sería un claro ejemplo de “existencia inauténtica”. En lugar de “hacer tradición de sí”, como diría Heidegger, los latinoamericanos han procurado siempre reproducir de manera postiza la vida de otros hombres. Ello explica el desequilibrio ontológico y el desasosiego que caracteriza a los hombres en esta parte del mundo (ibíd., 155). América Latina nunca transformó creativamente su herencia y sus tradiciones, sino que siempre miró hacia fuera, hacia lo que hacían los demás hombres.

Tales afirmaciones contradicen el optimismo americanista del *Ateneo de la juventud*. De hecho, O’Gorman —como Ramos— está convencido de que la tesis vasconceliana de que América Latina tomará el lugar de Europa en la conducción espiritual del mundo conlleva un “ocultamiento” del ser americano; una imagen falsa que prueba la tesis sobre la inautenticidad de la vida colectiva en esta parte del mundo:

Me parece infundado acceder a tan halagüeña perspectiva, cuya aceptación está más inspirada en buenos deseos que en el respeto de los hechos, porque no debe confundirse la independencia política, ni la económica y tecnológica, ni todas juntas, con la independencia ontológica que presupone un desarrollo original y autónomo [...] Y es que el engaño en aquella confusión estriba en no ver, o en no querer ver, que lo acontecido a partir del derrumbe de la Colonia fue una mudanza en el modelo, cosa bien distinta a dejar de tenerlo. (1991: 156)

América Latina no ha dejado de ser nunca una colonia, pues la decolonialidad tiene como requisito indispensable la “independencia ontológica” que estamos todavía lejos de alcanzar. A su turno, Estados Unidos optó por la alternativa creativa ante el modelo europeo. En lugar de ver el Nuevo Mundo como un lugar para obtener privilegios, como ocurrió en América Latina, los estadounidenses elevaron a valor supremo la libertad personal, la creatividad y el trabajo. Fue así como se realizó plenamente el programa de la “segunda Europa” con el que América nació a la conciencia europea: no como réplica, sino como creación y como autenticidad histórica. Estados Unidos asumió su herencia europea (su pasado) y tomó el destino en sus propias manos. Creó un país ontológicamente moderno (autónomo), que es la condición de posibilidad para su desarrollo económico y tecnológico (O’Gorman 1991: 158). No reconocer esto, como hicieron antes los arielistas y continúan haciendo todos los intelectuales latinoamericanistas, es producto del “resentimiento” que caracteriza a los hombres que viven una existencia inauténtica (ibíd., 157).

Epílogo

La crisis de la economía mundial en la década de los treinta generó en toda América Latina una serie de movimientos nacionalistas y populistas que reavivaron la pregunta por la identidad nacional y continental. Este debate, en el que participó lo mejor de la intelectualidad latinoamericana, coincidió con la paulatina autonomización del campo filosófico en la región. A pesar de que, como bien lo indica Bourdieu, las reglas del campo filosófico prohíben la tematización de las circunstancias empíricas desde las que se piensa, los nacientes filósofos no pudieron sustraerse a la necesidad de poner a Latinoamérica como objeto de meditación filosófica. Surgió entonces un movimiento continental que hizo suya la pregunta por la identidad cultural del subcontinente. Y fue en México donde el “americanismo filosófico” encontró una de sus más originales expresiones.

¿Por qué razón América Latina produce un debate filosófico en torno a un problema filosóficamente tan poco ortodoxo como el de la identidad nacional o regional? Creemos que lo que se encontraba en juego era el *sentido* que debía otorgarse a los procesos de occidentalización y modernización de la región hacia mediados del siglo XX. En algunos sectores de la intelectualidad circulaba la idea de que justo tales procesos habían generado las dos guerras mundiales que destruyeron por completo a Europa, y de que, para su fortuna, América Latina permaneció ajena a estos hechos. Era el momento de preguntarse por el “ser de América” con el fin de perfilar una

modernización *sui géneris*, muy distinta a la europea, que pudiera también evitar sus desgracias. Sin embargo, en otros sectores se generó una valoración completamente diferente. Las guerras mundiales no fueron consecuencia de la modernización sino de su carencia (el fascismo y el nacionalismo como fenómenos premodernos), y era precisamente tal carencia la que se revelaba como una marca histórica de la cultura en América Latina. En suma: lo que estaba en juego tras el “americanismo filosófico” era la *pregunta por la modernidad*. Pregunta que, como vimos, se hallaba en el centro de las preocupaciones intelectuales de un país como México hacia mediados del siglo XX.