

Revisando el argumento de la inferioridad Modernización e identidad en el pensamiento argentino contemporáneo

Cristina Reigadas

A mis queridísimos hijos

Acerca de cómo la producción global de los debates contemporáneos sobre el multiculturalismo y el poscolonialismo nos resitúa en lo local, nos conecta con nosotros mismos y de rebote nos rememora nuestro pasado olvidado.

¿Cuál es el estatuto de Latinoamérica en la sociedad globalizada? ¿Cómo se construye y transforma el sujeto latinoamericano? ¿Cómo se plantea hoy, en un mundo complejo y cambiante, la cuestión de la identidad latinoamericana, los recurrentes temas del mestizaje y la inmigración, del desierto y el exilio, las complejas, ambiguas y conflictivas relaciones entre el nosotros y el otro, entre lo viejo y lo nuevo, entre la tradición y la modernidad (y/o entre cualquiera de sus variantes)? ¿Cómo crecer, aprender, ser uno mismo y a la vez el otro, los otros, en fin, modernizarse, en la actual etapa de la globalización? ¿Cómo pensar la novedad de esta etapa? ¿Estamos transitando, en verdad, alguna novedad? ¿Acaso no parecieran reiterarse con nombres remozados viejas historias ligadas al desarrollo, a la dependencia y al imperialismo? ¿Cómo repensar desde nuestras instituciones científicas y políticas las cuestiones vinculadas al cambio social y a la reconstrucción de lo público? ¿Recordamos críticamente nuestras anteriores polémicas? ¿O indiferentes al pasado, estamos condenados a repetirlo, incapaces de construir una historia intelectual que entreteja críticamente semejanzas y diferencias, discontinuidades y rupturas?.

¿No sigue reflejando hoy nuestra vida académica –a pesar de su creciente profesionalización e internacionalización– el viejo esquema de comunicación radial con las usinas intelectuales del primer mundo, que lejos de articularse

en redes, prefiere reiterar los vicios de la epistemología ferroviaria? ¿Explicará, tal vez, esta persistencia en la comunicación científica unidireccional centro-periferia, que sigan siendo insuficientes las retroalimentaciones radiales y las articulaciones múltiples? ¿Será por ello que hoy regresan viejos temas explorados por la filosofía de la liberación legitimados desde el multiculturalismo, el poscolonialismo y los estudios culturales, entre otros, sin que allá se conozcan estos antecedentes y sin que acá se recuerden?. Pero ¿Puede haber recuerdo y comprensión del pasado si no hay diálogo en el presente? ¿Por qué asumimos tan entusiastamente la epistemología de la contingencia y de la incertidumbre para dejarla rápidamente a un costado, a fin de calzarnos nuestras viejas armaduras ideológicas? ¿Por qué tanta retórica de la interdisciplina y del pensamiento alternativo, si seguimos parcelando quintas y vigilando fronteras, a fin de no transgredir los límites disciplinarios? ¿Por qué tanta jerga, tanta veneración a textos que lejos de constituir ocasiones se han transformado en obstáculos que impiden el pensamiento? ¿Por qué será que siempre pensamos lo que se debe pensar y no lo que hay para pensar?.

No pretendo en este artículo responder a estos interrogantes sino tan sólo invitar a la reflexión sobre lo oculto y lo no dicho, sobre los olvidos, las copias y las repeticiones que no constituyen ciertamente cuestiones accidentales en nuestra vida intelectual. ¿No es acaso necesario sacudirnos los recursivos fantasmas del *déjà vu*? ¿Por qué asumir compulsivamente imágenes que no nos satisfacen porque no nos pertenecen?. Sin dejar de esperar para el pensamiento aquello que Octavio Paz reclamaba para la literatura y el arte: la construcción de un espacio intelectual de diálogo crítico. Me propongo aquí analizar cómo aparecen y ocultan, cómo se entreveran, transfiguran y olvidan viejos motivos en nuevas polémicas, entre ellos, la concepción defectiva de nuestra identidad, la *mímesis*, el empezar de cero.¹

He tomado como ejemplos de dichas recurrencias y olvidos dos debates de la segunda mitad del siglo xx: *el de la filosofía de la liberación, en los '70, y el de la transición democrática, en los '80*, en los cuales analizo las relaciones entre cambio social y construcción de las identidades colectivas. Dadas las limitaciones

de este trabajo,² no pretendo que la reconstrucción presentada sea exhaustiva ni tampoco representar mediante ella a ningún autor en particular. Vale aclarar también que, aunque se trata de debates de proyección latinoamericana, me baso fundamentalmente en autores argentinos.

Analizo ambos debates desde la perspectiva modernidad/posmodernidad y, en particular, desde la cuestión de la modernización que constituye el núcleo de las filosofías de la historia para los países no europeos y cuyo presupuesto básico gira en torno de un concepto de identidad defectiva que explica la reiterada huida de la historia tanto como el vano intento de recomenzarla eternamente.

Sin duda la palabra clave es modernización³ que, en un sentido amplio, se refiere al cambio social y abarca las transformaciones económicas, sociales, políticas y culturales que suceden o deberían suceder en las naciones que aún no son modernas. Y en un sentido específico, a las teorías sociológicas del siglo xx, cuyas fuentes pueden ser encontradas en la sociología clásica de Tönnies a Parsons y en las teorías marxistas del imperialismo. Entre sus más relevantes contribuciones, hay que mencionar la sociología de Apter y de Lerner, las teorías cepalianas del desarrollo y el trabajo de Gino Germani sobre las sociedades tradicionales y las sociedades modernas de masas. En relación con mi argumento, es útil recordar su aspecto central: las concepciones evolutivas de la historia universal, según las cuales la ecuación básica "modernización-occidentalización-racionalización-industrialización" debe ser lograda a través de un proceso por etapas por el cual atraviesan necesariamente todas las naciones. Las teorías de la modernización entonces son exclusivamente para las naciones que aún no son modernas y que según esta ley universal tienen que resolver cómo acoplarse y alcanzar a las sociedades ya modernas. En estas teorías el progreso es el fin, el desarrollo científico-tecnológico el medio, la imitación su aspecto central y el optimismo su *pathos*.

La modernización requiere una operación cultural compleja que consiste en el fuerte deseo de abandonar la propia identidad, en la voluntad de *ser como*

el otro. De hecho, uno de los puntos más controvertidos en estas teorías es el presupuesto de que en algunas sociedades el desarrollo es “natural”, mientras que en otras tiene que ser inducido exteriormente e incluso debe ser forzado. En la necesidad de explicar las causas del atraso, las teorías de la modernización se mueven habitualmente de la economía a la política, de la ética y la religión a la raza, de la geografía a... la mala suerte.

Al aludir a las modalidades específicas del cambio social en países aún no modernos (lo cual constituye un eufemismo para designar a los países no europeos) y al naturalizar la asimetría en las relaciones intersubjetivas entre el sujeto y el otro, el concepto de modernización añade a la ya siempre compleja construcción de la identidad un excedente de fuerte equivocidad.

El concepto de identidad vincula la idea de cambio social y alteridad y su lazo interno se expresa en la pregunta por quiénes somos y cómo crecemos y construimos nuestra vida social. Asumo que el concepto de identidad es complejo, que la identidad es una construcción sociohistórica y que las concepciones esencialistas y fundacionalistas de la identidad no pueden ser sostenidas por razones científicas, filosóficas y políticas.

En relación con los obstáculos a los debates críticos en Latinoamérica, hay que mencionar tres de los más frecuentes y significativos:

- a) el miedo a nuestra historia y a nosotros mismos, que ha sido especialmente señalado por Rodolfo Kusch (uno de los representantes más importantes de la filosofía latinoamericana de la liberación).
- b) La pretensión de empezar desde el inicio y de fundar una nueva historia, cuestión analizada extensa e intensamente por Leopoldo Zea.
- c) La *mimesis*, una especial devoción por copiar y aplicar modelos conceptuales hechos en Europa y en Estados Unidos, sin preocuparse demasiado por si constituyen herramientas conceptuales aptas para convenir o no a nuestras necesidades. Esto conduce a la separación entre teoría y práctica y a debilitar ambas.

Los mencionados obstáculos están concatenados: el miedo a nuestra propia historia desemboca en su negación, en la decisión de recomenzar la historia desde cero y finalmente en la necesidad de la copia. Además, como lo ha mostrado Lapantine en otra culturas, la huida de la historia culmina en el mesianismo, el utopismo y la celebración de la facticidad que, por cierto, no son ajenos a nuestra cultura política. Más aún, el rechazo de la historia conduce paradójicamente a su reontologización, retornando así las filosofías de la historia, cuyas visiones teleológicas y totalizadoras presuponen la realización de fines necesarios (vía progreso o revolución) y la reconciliación de todos los conflictos por medio de la praxis racional de sujetos autocentrados y autosuficientes, sean éstos individuos, clases sociales o naciones.⁴

Por último, la necesidad de revisar estos debates sobre modernización e identidad proviene de las urgencias del presente. Por primera vez en la historia de la humanidad asistimos a un experimento social de reconstrucción de las identidades a escala global. Por ello es necesario abrir las ciencias sociales y la filosofía a una epistemología antiesencialista y de la intersubjetividad que posibilite ir más allá del discurso de la asimilación y de la exclusión en el abordaje de la problemática del cambio social.

Sin embargo hay una significativa ausencia, en nuestro medio, de debates públicos sobre estas cuestiones. A la vez que una hiperinflación de discursos, proclamas y manifiestos sobre ella. La globalización, por ejemplo, se ha convertido en un concepto mediático, cuasi popular (pero vacío), un recurso ideológico para utilizarlo a favor o en contra. No hemos incursionado aún críticamente en sus conexiones con otros debates y con problemáticas afines, tales como el desarrollo o el imperialismo. ¿Es la globalización una nueva etapa de la modernización, una expresión sofisticada (o salvaje) del viejo imperialismo? ¿Insistiremos en dar cuenta de ella con los esquemas conceptuales de la modernidad o intentaremos crear nuevas herramientas teóricas a fin de aprehender la novedad del cambio?. Si es cierto, como afirma McCarthy, que nuestros modos de concebir e interpretar la realidad influyen poderosamente en los modos de construcción de la misma,

no podemos excusarnos de pensar en la dirección correcta. No hay pensamientos inocentes y por ello no es lo mismo reemplazar los principios discursivos que rigen las pretensiones de validez de las argumentaciones públicas (entender y comprender al otro, argumentar, creer en su autenticidad, reconocer su verdad y su coherencia) por la brillantez del monólogo, por muy ilustrado que sea.

Tampoco es suficiente celebrar la revancha de la cultura después de tanto reduccionismo económico-social, ya que aquélla corre hoy el riesgo de reasumir su papel decorativo, distanciándose cada vez más de las relaciones sociales.

En este sentido, Bryan Turner alerta que lo social debe encontrarse nuevamente con lo cultural, hay que reconciliar la cultura con los problemas planteados por la economía política marxista y por la sociología weberiana: la escasez, la idea de cambio social, de división de clases, la relación entre status y poder, etc., a fin de evitar que los estudios culturales devengan conceptualmente acrílicos, culturalmente apolíticos y moralmente relativistas.⁵ El caso de los estudios culturales es sin duda sintomático: no sólo padecen de la liviandad señalada por Turner, sino que además son amnésicos. ¿Quién recuerda y reconoce en los nuevos discursos del multiculturalismo y del poscolonialismo ideas expresadas hace 30 años por la filosofía de la liberación y las teorías de la dependencia?. Por cierto que no se trata de rendir homenajes, habida cuenta de que muchas veces éstos constituyen el camino seguro para neutralizar la potencia de las ideas. Pero da que pensar que la (re)introducción de ciertos tópicos se produzca, una vez más, en la medida en que vienen legitimados desde los centros académicos mundializados, aunque provengan en muchos casos y como en efecto se ha observado, de sus bordes y márgenes. No digo que dichas críticas sean ilegítimas por provenir de dichos centros; no estoy hablando de “ellos”, sino de “nosotros”. Digo, sí, que hace 30 años, por caminos distintos pero simultáneos –como suele ocurrir muy frecuentemente en la historia del pensamiento y de la ciencia– en Latinoamérica se elaboraron muchos de los conceptos que hoy dominan en la filosofía y en las ciencias sociales contemporáneas.

¿Será ésta una nueva ocasión para construir una historia intelectual crítica?

II. Los momentos fundacionales del argumento de la inferioridad

Bien podría sostenerse que las recurrentes preguntas acerca de nuestra identidad constituyen transfiguraciones metafóricas de la polémica sostenida por Sepúlveda y Las Casas acerca de la humanidad de los indígenas: tenían alma, eran irracionales, no-rationales, amentes? ¿Menos que humanos o inhumanos?.

Esta polémica inaugura el argumento de la inferioridad, la retórica del nacimiento de un nuevo mundo (una suerte de estado de naturaleza) y de una nueva historia (una convicción muy bizarra, por cierto, dado que rápidamente se conoció la existencia de diferentes culturas y civilizaciones en estas tierras). En relación con la primera cuestión, hay que recordar que si bien su núcleo central estaba referido a la incompletitud de los aborígenes (luego extendida a los mestizos y finalmente a los criollos), incluía también una bizarra visión de una naturaleza alternativamente débil o poderosa, pero siempre monstruosa y desviada.

Por cierto, esta polémica ha sido la matriz de otras polémicas notables, tal como la de civilización-barbarie en el siglo XIX,⁶ que condensa en su sencilla formulación un hito significativo en el desarrollo del pensamiento latinoamericano.

A principios del siglo XIX resurge el impulso a inaugurar una nueva etapa de la historia mediante la fundación de la república. Sin duda el mito de empezar de cero gozó entonces de un notable predicamento. Nació una revolución y con ella una nueva epifanía, con sus momentos iniciales y axiales y su promesa de redención. Halperín Donghi ha mostrado el modo en que una idea suprahistórica de revolución se revela en Mayo a través de actores humanos. Allí el mito del origen y la promesa escatológica del futuro se unen nuevamente y son reelaborados a través de la idea moderna de revolución que dio una nueva legitimidad al orden político tanto como resacralizó el orden mundano.

Esto explica porque “mayo” tuvo un significado emblemático para los jóvenes intelectuales de la generación del ’37. Para ellos “mayo” condensó los significados republicanos y la realidad entera no fue sino el despliegue mundano de la divina providencia a través de las ideas de democracia, razón, libertad, fraternidad y solidaridad. Y aquí el mito de la nueva historia se entremezcló con la fuerza del argumento de la inferioridad, dado que indudablemente la piedra de toque para desarrollar la nueva historia y el nuevo orden era la razón. ¿Cómo y con quién construir la república?. Según la ley de la razón y con sujetos racionales, con la inmigración europea, blanca e industriosa europea, convocada a poblar América.

Obviamente esto generó contradicciones insuperables. Si por un lado Echeverría sostenía que “es necesario olvidar todo lo que hemos aprendido, entrar con todas las energías de nuestras fuerzas en la investigación de la verdad”,⁷ por el otro agregaba que la verdad no puede ser abstracta, que es necesario tratar con la verdad concreta, la que viene de la historia y del pleno reconocimiento del espíritu de la nación. Otra vez la tensión entre la demanda de olvido y la necesidad de tener en cuenta nuestras propias peculiaridades.

En este sentido, aunque con más coherencia, Alberdi fue el primero en reclamar en sus “Ideas para presidir la preparación de un curso de filosofía contemporánea”, presentado en 1842 en el Colegio de Humanidades de México, la construcción de una filosofía nacional orientada a dar cuenta de nuestro propio desarrollo particular dentro de la ley general de desarrollo de la historia universal. Una vez más el interés predominante de dar cuenta de nuestra peculiaridad era tragado por la inexorable historia universal. La ambigüedad de Herder y la fuerte influencia de Hegel eran difíciles de superar, especialmente si a la hora de escudriñar nuestra propia situación sólo se encontraban negatividades.

De este modo las tensiones y contradicciones debían ser eliminadas y, en consecuencia, devenir modernos, para esta generación y especialmente para Sarmiento y Alberdi, consistía en llenar nuestro vacío con gente laboriosa, con

ideas, maestros y significados traídos desde otra historicidad. Así el círculo se renovaba, expulsando una vez más la ambigüedad en nombre de la simplicidad, la universalidad, la verdad.

En este largo (a veces explícito, otras implícito) debate, “nosotros”, los pueblos bárbaros de América, constituíamos sujetos devaluados y anómalos, mientras que ellos, “los otros”, los pueblos europeos civilizados, se autoerigían en los verdaderos sujetos. La quiebra de la identificación del nosotros con la del sujeto pleno dio lugar a la brutal paradoja de que el objeto habitual de la descalificación etnocéntrica (el otro), no era el extranjero, sino la propia y mismísima subjetividad del nosotros. De este modo, el sujeto real no era el nosotros, sino el otro en su otredad. Y como era mejor, debía ser imitado. Este fue el inicio de un drama que aún persiste, cuyo imaginario ha configurado activamente nuestra vida intelectual y definido nuestra agenda social, política y cultural. Un modo de abordaje de nuestra realidad social que se profundiza en la etapa de reorganización nacional y que renace en el nacionalismo conservador y en las teorías modernizadoras, en las teorías del desarrollo y del imperialismo, en la sociología de la dependencia, en la filosofía de la liberación y en las teorías de la transición democrática.

Lejos de pretender sugerir que nuestra historia es solamente el desarrollo de una situación original y mucho menos que ésta constituye un destino, quiero subrayar el modo en que las mismas preguntas y parecidas respuestas han sido reelaboradas a través de nuestra historia intelectual y observar que algunas veces han sido abiertamente asumidas en debates públicos mientras que otras constituyeron sólo presuposiciones subyacentes, esos lugares comunes desde los cuales se habla pero de los que no se habla y que por ello desempeñan un activo rol en la estructuración de los debates. Ha sido dicho y es tan sólo una interpretación, que quizás esta situación tiene que ver con la irresuelta tensión entre la necesidad de recordar y el deseo igualmente fuerte de olvidar la matanza de los tiempos iniciales.⁸

II. 2. El desierto como metáfora de la identidad americana

Espacio vacío, tiempo de otros, ambigüedad y conflictividad del mestizaje.

América ha sido construida en la tensión entre el (supuesto) vacío geográfico y la falta de tiempo propio significativo, y es la metáfora del desierto el tropo que organiza dicha tensión, articulando el vacío de espacio con el tiempo del atraso.

Los americanos no son dueños de su tiempo propio, viven un tiempo prestado mientras "están ahí nomás" en un desierto geográfico y cultural. Así se construye América, hija de la revolución, oscilando entre la identificación con el territorio, aquello que constituye el corazón de la nación imaginada, y la identificación con el proyecto; entre la identificación con la espacialidad del desierto (la barbarie) y la identificación con el tiempo de la historia ajena (la civilización). América es pura materialidad, espacio bruto, Europa aún no todavía.

Hay que subrayar esta notable paradoja: mientras que la modernidad europea se construye en torno del protagonismo de un proyecto teleológico finalizado según la dimensión temporal, la modernidad americana se autointerpreta en términos de hegemonía espacial. América es la naturaleza no domeñada, lo rural, lo primitivo y lo salvaje, la tradición y la superstición, lo instintivo e irracional, lo nómade y el caudillo, la religión y el autoritarismo hispano. Mientras que Europa es una idea, la realización temporal de las tareas infinitas de la razón, América es la materialidad bruta.

Los habitantes de Europa son burgueses y obreros, los nuestros son indios y gauchos nómades, más parecidos a los beduinos del desierto que a los ciudadanos ilustrados de repúblicas democráticas. Nuestra gente decente son miembros de una república sin ciudadanos ya que ¿Cómo darles plenos derechos a aquellos que no han desarrollado plenamente su razón?. América es entonces un espacio precario, porque no es aún un espacio de ciudadanos, sino de hombres bestiales

(recordemos la descripción que hace Sarmiento de Facundo Quiroga, el Tigre de los Llanos), y es un tiempo ocluido, ya realizado en otro lugar.

De hecho, América está afuera de la historia, puesto que ésta es el reino del espíritu y el espíritu pertenece a Europa que, según Husserl, antes que un concepto geográfico es una idea, la del cumplimiento histórico efectivo de las tareas infinitas de la razón. Algo parecido había expresado Hegel a comienzos del siglo XIX, al sostener que en su movimiento de oriente a occidente, la razón, el espíritu universal aún no había llegado a América. Y dada su ambigüedad en este punto, no es fácil decidir si para Hegel América estaba definitivamente fuera de la historia o tan sólo en su final.

El único consuelo para América consistió entonces en mirarse en el tiempo presente de los otros que reflejaba, como en un espejo, su propio futuro. Lo cual significaba sencillamente que América carecía de él, ya que éste existía realizado en otra parte. Nada para inventar, nada para crear. De hecho, la experiencia de su propia ambigüedad interna conduce a un *cul-de-sac*: el conflicto entre el incesante deseo de ser otro y la imposibilidad de su satisfacción. De este modo, la ambigüedad deviene paradoja e incluso lazo perverso entre el sujeto y el otro, por cuanto el “nosotros” por una parte rechaza sus propias motivaciones (ser otro, lo cual es imposible) y por la otra reclama autenticidad y originalidad para sí (ser sí mismo, “nosotros”, lo cual es también imposible, debido a la asunción de la propia defectividad).

Desde estos presupuestos, ¿Cómo pensar el estatuto de un sujeto que pone la racionalidad y la perfección en lo otro de sí?. Esto explica el enigma político de la república sin ciudadanos, un régimen político democrático en el cual los ciudadanos fueran tutelados hasta que no logran convertir su voluntad irracional en razón soberana.

Es importante subrayar la importancia de la metáfora espacial, porque es la maldición del territorio, no haber nacido en la metrópoli y habitar un espacio diferente y lejano, el hecho decisivo que diferenciaba a los criollos de los

españoles, aunque hablasen el mismo lenguaje, sostuvieran la misma religión y tuvieran la misma etnicidad. Este es el argumento central de Benedict Anderson, por el cual sostiene que la primeras naciones modernas son las americanas, que se definen por la comunidad de pertenencia a un territorio.⁹

Aquí tenemos nuevamente la paradoja de lo esencial y lo accidental: el espacio es accidental en relación de los fines históricos nacidos en otras geografías y esencial en relación con la conformación de nuestra propia nacionalidad (y exactamente lo opuesto al mismo tiempo).

Como consecuencia de esta esencialidad de lo accidental, el extranjero tiene un significado muy especial en la construcción de nuestra identidad, dado que, es el que perteneciendo a otro lugar, viene no sólo para quedarse (como subraya Bauman¹⁰), sino para constituir el modelo de la verdadera subjetividad, es el amado y el odiado, el que nos trae el tiempo del progreso pleno de sentidos y el que consuela nuestra precaria identidad ligada al espacio del desierto. Por ello, la experiencia latinoamericana del mestizaje no puede ser explicada en términos de asimilación forzada ni de integración armónica, sino de asimilación asimilante, ya que los extranjeros fueron –pasado el momento inicial de la conquista– asimilados y asimiladores. Como ha sostenido Bonnie Honig, refiriéndose a la experiencia norteamericana, el extranjero es tranquilizador y disruptivo a la vez, ya que, por un lado, al ser aceptado ratifica nuestra voluntad democrática y por otro, al ser diferente, constituye siempre una amenaza para la propia identidad y un eventual chivo expiatorio.¹¹ Pero aquí en Latinoamérica el mestizaje torna la cuestión mucho más compleja, ya que el otro, como dije anteriormente, no es alguien externo, totalmente ajeno, cuya paulatina incorporación al corazón de la “americanidad” pueda tramitarse y reconocerse mediante el sencillo recurso de la doble identidad “guionada”. El otro me constituye como mestizo desde su superioridad por mí idealizada y a la vez repudiada, es cercano y lejano a la vez, es quien constituye el modelo a partir y desde el cual se construye el nosotros y no su límite constituyente. El otro borde, frontera, punto de referencia exterior, que puedo o no incluir según la necesidad y oportunidad, pasa a constituirse

en centro. Una vez producido el mestizaje –y todos somos mestizos en Latinoamérica– el otro no constituye ya el límite exterior de nuestra identidad, sino un polo antagónico internalizado, en relación con el cual se construye un sí mismo ambiguo, escindido y conflictivo, un sujeto descentrado. Así a la indecidibilidad que caracteriza a toda construcción de identidad (puesto que cómo distinguir el centro del suplemento, lo esencial de lo accidental, la otredad y la mismidad, el modelo y la copia), hay que agregar cierta perversión: si el otro constituye mi centro *simultáneamente*, no soy el que soy y soy el que no soy. Americano entre los europeos, europeo entre los americanos, en especial el argentino, transita desde la creencia omnipotente en ser más a la impotencia del ser menos. Así la peculiar índole del mestizaje provoca el olvido de la tensión y de la misma ambigüedad. Quizás esto explique por qué el extranjero real tiene que ser negado, olvidado o devaluado ya que con su síntesis de distancia y cercanía nos recuerda nuestra distancia original respecto de nosotros mismos y a través de ella, nuestra imposibilidad de sostener la ilusión de una subjetividad compacta y autocentrada. No hay posibilidad tampoco de imaginar paraísos perdidos porque en el principio hubo un genocidio.

Como ya sugerí, la cuestión de la identidad en América Latina no debería ser pensada desde la crítica al modelo de la asimilación del otro al nosotros, sino desde la constitución de un nosotros a partir de su asimilación asimilante, desde la experiencia de la diferencia radical instituida por el genocidio original y desde el anhelo de construir un nosotros a partir de un sujeto ya plenamente constituido y autosuficiente (el europeo). Desde aquí se comprende la insistencia y persistencia de la pregunta por nuestra identidad, siempre obsesados por el otro indecible pero inapresable en su perversa ambigüedad, ya que ésta no se juega entre el sujeto y el otro, sino en las complejas y contradictorias relaciones que ambos mantienen en relación a sí y entre sí. Así se explica también la necesidad y prestigio que el mito de la homogeneización ha tenido a la hora de explicar el caso argentino en relación con el resto de América Latina.

Ni la América del Norte se salva de la barbarie

Volviendo a la metáfora del desierto, es interesante subrayar que no es solo América Latina la que ha sido definida en función del espacio, de la falta de sentido y de carencia de plenitud histórica. Si hemos de seguir la interpretación que Jean Baudrillard¹² hace de la modernidad en *América*, refiriéndose exclusivamente al caso de los EE.UU., podemos constatar cómo enlaza provocadoramente las dos cuestiones: los EE.UU. constituyen la versión original de la modernidad y nosotros compartimos con ellos, aunque por motivos diferentes, nuestro destino bárbaro. Mediante una brutal operación eurocéntrica, Baudrillard no sólo estigmatiza al pueblo norteamericano por ignorante, rudo e ingenuo, por tratarse de niños grandes, poco dúctiles y menos refinados aún, sino que interpreta reductivamente a América del Norte en términos de naturaleza, pura exterioridad sin historia. Los EE.UU. son, para Baudrillard, espacio in-significante, un desierto cultural y geográfico cuyo vacío fue llenado por el impulso nómada a ampliar las fronteras. América es un desierto cuya extensión “se aproxima infinitamente a la eternidad de la película”, la monumentalidad de América es geológica, sideral, mineral; el desierto es árido espacial y temporalmente, silencioso, en él el tiempo es horizontal, sin eco del futuro. En el fondo, dice Baudrillard, los EE.UU. constituyen la única sociedad primitiva realmente existente, la sociedad primitiva del futuro, llena de instrumentos tecnológicos pero carente de densidad y de reflexión, una sociedad cuya fascinación descansa en su complejidad, mestizaje y promiscuidad. Es el reino del simulacro, obscuro y superficial, la utopía realizada, a la cual una Europa reflexiva pero carente de la fuerza de su incultura nunca logrará alcanzar. Más aún, si en algo está atrasada Europa es con respecto a la estupidez y al carácter mutacional, a la ingenua desmesura y a la excentricidad social, racial, moral, morfológica y arquitectónica de América. (De hecho, la interpretación de Baudrillard no es ajena a la de Hegel, pero en tren de encontrar parecidos, está mucho más cerca de Buffon y de de Pauw.)

III. Modernización y construcción de la identidad en la filosofía de la liberación y en las teorías de la transición democrática

Liberación y modernidad

La filosofía de la liberación nació como un movimiento filosófico a fines de los '60 en la Argentina y se expandió rápidamente hacia el resto de Latinoamérica, ganando la adhesión de reconocidos filósofos latinoamericanos, tales como Leopoldo Zea, Francisco Miró Quesada y Augusto Salazar Bondy. Entre sus representantes en nuestro país hay que mencionar a Rodolfo Kusch, Enrique Dussel, Mario Casalla, Juan Carlos Scannone, Andrés Roig, Carlos Cullen, Antonio Kinen, Julio de Zan, Benjamín Arditi, Horacio Cerutti Guldberg, Amelia Podetti, de quien fui discípula.¹³ La filosofía de la liberación fue un movimiento filosófico heterogéneo cuyos representantes estaban influidos por fuentes políticas e ideológicas diversas e incluso antagónicas. Muchos eran socialistas y marxistas críticos y la gran mayoría peronistas. Seguidores de Castro y de Mao, sus maestros filosóficos fueron Marx, Nietzsche, Heidegger, Ricoeur, Levinas, Adorno, Marcuse, Sartre y Franz Fanon, entre otros.

A pesar de su heterogeneidad tenían una agenda común, básicamente la crítica al eurologocentrismo y al paradigma de la modernidad occidental y sus propuestas de modernización. En estas cuestiones los filósofos no estuvieron solos, ya que acompañaron a la teología de la liberación y a la sociología de la dependencia que, en términos generales, vincularon la crisis de la periferia con las condiciones del poder mundial y rechazaron el paradigma dualístico desarrollo/subdesarrollo, reemplazándolo por una visión estructural de las condiciones de la dependencia.

La filosofía de la liberación creció y se expandió en un contexto internacional signado por la bipolarización de la política internacional y por la crisis del socialismo real, la declinación del modelo industrial y el fracaso de la política basada en la sustitución de importaciones en América Latina, los procesos de descolonización, la guerra de Vietnam, la contracultura y la "Nueva

Izquierda”, mayo del ’68 , y las rebeliones estudiantiles en muchas partes del mundo. En suma, el momento crítico en el que empezó a experimentarse “el fin de la soberanía del sujeto occidental”.

En esos días Argentina padecía el fracaso de los gobiernos que sostenían políticas desarrollistas y atravesaba una extremadamente difícil situación política debido a la larga proscripción de Perón y al fantasma de su retorno, finalmente producido.

Es interesante observar que estos filósofos eran muy jóvenes –pertenecían a la misma generación–, y que además de desafiar al canon filosófico occidental, compartían la necesidad de revisar la corriente principal del pensamiento latinoamericano, a fin de recuperar su predicamento político y cultural. En su conjunto, la filosofía de la liberación fue claramente programática, en especial por cuanto intentó recuperar la perdida autenticidad del pensamiento latinoamericano. Creían firmemente –y argumentaron en torno de ello hasta el cansancio– que el empobrecimiento de nuestra filosofía tenía que ver con el vacío retórico del universalismo abstracto y con la falta de compromiso con las peculiaridades de nuestra situación política y social. Lejos de considerarse los fundadores de una nueva historia de la filosofía en Latinoamérica, se autopercebieron como parte de una tradición filosófica, la que se había desarrollado mayoritariamente fuera de las instituciones académicas y que estaba vinculada de los pensadores comprometidos teórica y prácticamente con las cuestiones públicas. Según su interpretación nuestros filósofos eran Sarmiento, Alberdi y, por qué no, Macedonio Fernández.

Pero esto distaba mucho de coincidir con la interpretación del *establishment* filosófico. Por cierto que la filosofía de la liberación fue un hecho maldito en el decurso de la filosofía académica latinoamericana y que nunca gozó de predicamento y prestigio el pensamiento de la singularidad y de la diferencia en nuestras Facultades de Filosofía, que difícilmente toleraban los discursos disidentes con la interpretación normalizada de la (verdadera) tradición y sus

sacrosantas normas: primero el ser, segundo las esencias, tercero la unidad, cuarto lo universal abstracto, etcétera, etcétera.

Jorge Grazia ha dicho claramente que no hay filosofía latinoamericana en el sentido que este término tiene cuando hablamos de la filosofía británica, alemana o francesa: "No ha habido en Latinoamérica ninguna filosofía original que pueda considerarse la expresión genuina de las características espirituales de Latinoamérica. La así llamada filosofía latinoamericana es nada más que la reformulación de problemas filosóficos originados en Europa. De ahí que ocuparse con su historia, consista en habérselas con la influencia que la filosofía europea tuvo en ella".¹⁴ Según esta interpretación, estamos recién moviéndonos hacia la interacción crítica con la filosofía europea y norteamericana y entrando en la madurez. (Como puede observarse, se trata de la conjunción de la tesis de la inferioridad con la del desarrollismo etapista.)

Obviamente los filósofos de la liberación rechazaron el derecho de la academia a imponer monopólicamente los criterios para determinar qué debía y qué no debía llamarse filosofía. Especialmente porque con esos criterios muchos de los filósofos occidentales habrían sido también eliminados del panteón filosófico.

En cualquier caso no hubo diálogo entre las dos posiciones y sus acusaciones mutuas prepararon el camino de muchos argumentos autoritarios y dogmáticos.

En relación con esta cuestión, hay que recordar que el debate sobre la distinción entre pensamiento y filosofía, ausente hoy en nuestra agenda intelectual, gozó de gran popularidad por aquellos tiempos. Sin embargo, aún hoy en nuestras universidades persiste la distinción canónica entre filosofía y pensamiento, reservándose la primera para las producciones europeas y norteamericanas y el segundo para nuestras propias producciones, y las de Oriente y el Tercer Mundo en general.

Volviendo a aquellos días, lo que hizo la filosofía de la liberación en relación con estas cuestiones fue combatir por el derecho a decidir qué iba a ser llamado filosofía y bajo qué fundamentos. (Recuerdo cuando Alicia le dice a Humpty Dumpty: "el problema es si uno puede hacer que las palabras signifiquen tantas cosas diferentes" y aquél le contesta "el problema es quién manda, y eso es todo".)

Si ése fue el complejo trasfondo desde el cual la lucha por la hegemonía intelectual tuvo lugar, no fue más sencillo el punto de partida, la asunción de la singularidad y la pretensión de pensar desde y para nosotros.

Sin ninguna duda, el proyecto de desarrollar una filosofía propia involucró graves dificultades teóricas. Y en referencia a esta cuestión crucial las posiciones no fueron homogéneas. Pero hubo consenso entre los filósofos de la liberación que no sólo estaba en juego la aplicación de los marcos conceptuales ajenos (y mucho menos porque fuesen importados), sino que la preocupación central estaba colocada en la necesidad de construir nuevas categorías. El problema era profundo y trascendía, entonces, el chauvinismo vulgar. Estaba originado en el reconocimiento de la historicidad de las ideas y conceptos, y en su densidad ética y política. En cuanto a las pretensiones de universalidad, los filósofos de la liberación reconocían su legitimidad, pero como un postulado regulativo, cuasi ideal: lo universal era una tarea a construir a través del diálogo cultural antes que una entelequia preconstituida en la cual lo singular tuviese que encajar.

Análogamente a la definición husserliana de Europa en términos histórico-espirituales (de la cual, por ejemplo, los gitanos y lapones estaban excluidos), pero con una intención diferente, se discutió mucho e intensamente acerca de cuál era el estatuto del pensamiento latinoamericano: ¿Se circunscribía al origen geográfico de las obras y al lugar de nacimiento de los autores, o a los temas y contenidos de las ideas y argumentos?. Nuevamente no había respuestas fáciles para estas preguntas, dado que la compulsión a la mimesis no garantizaba la autenticidad del producto. Así lo latinoamericano dejó de ser

un adjetivo destinado a cualificar una versión peculiar (incluso pintoresca) del pensamiento universal y comenzó a transformarse en una cuestión sustantiva. En consecuencia una filosofía propia era básicamente una perspectiva, un enfoque y un compromiso dirigidos tanto a recrear la filosofía occidental como a generar un pensamiento propio.

En relación con esta cuestión hubo, además, consenso: el pensamiento latinoamericano era una perspectiva para pensar desde y para nuestras necesidades e intereses. Y por ello no debía limitarse a la crítica sino que debía ser también propositivo: el búho de Minerva fue reemplazado por la calandria, que canta al amanecer.

Los filósofos de la liberación reemplazaron el progreso por la revolución y la idea de liberación fue holística y multidimensional, ya que implicaba la construcción del hombre nuevo. No se trataba entonces sólo de lo económico o de lo social, la liberación afectaba los modos de pensar, de comportarse y de amar. Y la imaginación al poder no fue sólo el lema del mayo francés del '68. En esta idea de hombre nuevo se entrecruzaban intenciones, motivos, deseos, ideologías y teorías diversas e incluso contradictorias: todo era posible, todo era imaginable, todo era realizable ya.

En el camino a la liberación los filósofos tenían una misión privilegiada. Según Rodolfo Kusch, el drama de la filosofía en Latinoamérica radicaba en el desencuentro entre una cultura y sus intelectuales.¹⁵ De modo que la filosofía tenía que cerrar la brecha entre ambos. En esta dirección, la crítica a la concepción elitista de cultura condujo a un renovado interés por la cultura popular y la hermenéutica se constituyó en un punto de vista epistemológicamente privilegiado para abordarla.

Muchos de los tópicos de la filosofía de la liberación constituyen ahora el corazón del canon de lo políticamente correcto, entre ellos la crítica al eurologocentrismo y la valoración de la diferencia y el multiculturalismo. Sin

embargo, hay que señalar también las profundas diferencias existentes entre el discurso del multiculturalismo y el discurso de la liberación. Por una parte, y sin negar la preocupación del discurso multiculturalista por las luchas del reconocimiento mutuo y la igualdad, hay que reconocer que es compatible teórica y prácticamente con la fragmentación y la marginación de las grandes mayorías y con nuevas formas de dominación y que, al menos, puede tolerar con cierta indiferencia la coexistencia de diferencias injustas. Frente a la posmodernidad del multiculturalismo hay que subrayar la modernidad del discurso de la liberación, en especial su carácter holístico, su totalización de la historia a partir del reconocimiento de un sujeto universal. Por el contrario, los sujetos del multiculturalismo son múltiples, descentrados y fragmentados y rechazan el holismo en nombre de la diversidad.

La filosofía de la liberación recuperó la importancia de la geografía, que dejó de ser accidental y fue íntimamente ligada a la cultura, entre otros por Kusch mediante su concepto de geo-cultura y la distinción entre ser y estar. Cabe señalar que hoy las críticas posmodernas denuncian las tiranías de la filosofía de la historia que organizaban al mundo en un único espacio (neutro) de temporalidades asimilables, y reivindican la conjunción peculiar del espacio-tiempo singular, desde la cual articular la diversidad y repensar en su historicidad concreta las relaciones entre lo local y lo global. La primacía de lo espacial no es, por cierto, unívoca; significa recuperar lo local, lo inmediato y lo próximo, la vecindad, los lazos singulares e íntimos, las identidades adscriptivas (que aunque sean lejanas en el espacio real, son próximas en el espacio imaginario de los lazos étnicos, de género, de edad, de nación y de religión). En todos estos lazos hay algo comunitario de naturaleza cuasi biológica, o de representación ligada a lo sensible y lo corporal; se trata del mundo concreto de la vida que impone su singularidad situada frente a la abstracción descontextualizada de la racionalidad europea moderna, para la cual la diversidad siempre constituyó un obstáculo a ser superado mediante la eliminación, la indiferencia y hoy, finalmente, la coexistencia basada en la exclusión. Pero junto a estos espacios locales, íntimos y "calientes", la posmodernidad reivindica otros espacios: el de los migrantes, nómades y turistas,

los espacios de las identidades múltiples, de pertenencias y estancias efímeras, de participaciones fugaces, de proyectos fragmentados, inestables, siempre mudables. El espacio de los no lugares, de lugares diferentes pero equivalentes, del ciberespacio; en fin de espacios posturbanos, postradicionales y posnaturales, aunque se presenten como un retorno a la naturaleza, a lo rural y a lo tradicional. Sin duda no eran estos espacios desterritorializados los que constituían el concepto de geocultura de la filosofía de la liberación.

La identidad social fue también revisitada y especialmente el concepto de mestizaje y de diversidad cultural. Las influencias gramscianas, tanto como las de la fenomenología y las de la hermenéutica, ayudaron a ir más allá del economicismo unilateral. También fue criticada la noción del sujeto individual moderno y los conceptos de comunidad y de "nosotros" fueron repensados mucho antes que el debate entre liberales universalistas y comunitaristas partidarios de la singularidad tuviera lugar en los EEUU.¹⁶ Del mismo modo el concepto de razón situada¹⁷ fue discutido muchos años antes que Habermas desarrollara una teoría al respecto. Hubo también polémicas sostenidas y controvertidas sobre las relaciones entre ciencia, política e ideología y la importancia dada a la cultura, al pensamiento y a la religiosidad popular autorizan a hablar de un giro cultural *avant-la-lettre* que tuvo un sesgo claramente populista.

Sin duda esto constituyó la vanguardia del posmodernismo estético y de los estudios culturales: el estudio de los graffiti en los baños, de las consignas en las manifestaciones, la reivindicación de la cultura de la vida cotidiana y de las clases populares, irreductibles a las formas culturales de las clases dominantes, adelantaron muchos tópicos que los estudios culturales introducirían años después, en la década del '80 en Latinoamérica, especialmente vinculados con las teorías de la recepción.¹⁸ Mucho antes de que estuviera de moda el giro cultural, la filosofía de la liberación había asumido la defensa de la diversidad cultural, reconocido el mestizaje latinoamericano, y criticado a las críticas elitistas de la cultura de masas. Que el desarrollo ulterior de los estudios culturales en nuestro país haya ignorado estos antecedentes constituye quizás una prueba más de

nuestra inveterada tendencia a olvidar nuestros debates y a recaer en la ilusión de empezar de cero. Que los teóricos del norte que hablan del sur, del tercer mundo, de la marginalidad o de los excluidos, como se prefiera, ignoren la filosofía y la antropología de la liberación latinoamericana no debe sorprendernos en virtud de razones geopolíticas y geoculturales. En cualquier caso, el pensamiento poscolonial y posdesarrollista revisa críticamente las teorías del desarrollo, del imperialismo y de la dependencia, e incluso las tesis del imperialismo cultural elaboradas desde la sociología marxista, pero difícilmente reconozca (porque no la conoce) en la filosofía de la liberación los antecedentes de la crítica filosófica-cultural. Incluso la teología de la liberación ha sido recuperada desde los estudios actuales de la religión, mientras que sigue habiendo un manto de olvido sobre los aportes de la filosofía de la liberación, y en buena parte debido a la inacción de sus propios protagonistas. Pero a esto me referiré más adelante.

En cuanto a la democracia institucional y formal fue la gran ausente en la agenda de este movimiento, excepto para ser criticada sobre las bases de la democracia sustantiva y las premisas de la liberación. Siendo la “situación” y el “compromiso” (ecos de Sartre) palabras clave de la filosofía de la liberación, una de sus tareas más importantes fue criticar tanto el universalismo liberal como el hegelo-marxista, en razón de su abstracta universalización de experiencias singulares. Pero este objetivo no fue fácil de cumplir. Si la crítica al canon defendía la singularidad y la diversidad, las posiciones clasistas y nacionalistas no podían abandonar sus aspiraciones universalistas. En cualquier caso, tan pronto como los pueblos, los oprimidos y los pobres fueron reconocidos como los sujetos privilegiados de la historia y asumieron un rol redentor, las filosofías de la historia criticadas por su universalismo ahistórico, ahora fueron recuperadas en clave tercermundista y en nombre del inminente triunfo de los pueblos de la historia.

Así el utopismo mesiánico retornó más fuerte que nunca y los filósofos de la liberación restauraron un concepto compacto del sujeto y de su identidad. La diversidad y la heterogeneidad fueron teóricamente reconocidas pero finalmente siempre se producía una vuelta de tuerca en el argumento requerido

por las necesidades de la praxis revolucionaria. Así nuevamente el sujeto fue esencializado y la historia reontologizada.

Pero aun entonces, la concepción del sujeto de la filosofía de la liberación no fue monolítica y osciló entre la dialéctica de la mismidad y de la diferencia. En ambos casos, al expulsarse la ambigüedad, la experiencia latinoamericana de la identidad fue distorsionada.

Debido a su compromiso político los filósofos de la liberación no pudieron extraer las conclusiones inevitables de sus críticas fundamentales al eurologocentrismo y erigieron nuevamente el mito de un momento original de armonía plena: mientras que unos pocos recrearon el mito del paraíso indígena, la mayoría proyectaba la utopía en el futuro cercano.

Pero lo más grave fue su incapacidad para evitar recaer en una versión sofisticada del argumento de la inferioridad. Así la dominación se constituyó en un destino metafísico. Básicamente, la filosofía de la liberación compartió el diagnóstico efectuado por la teoría de la dependencia respecto de las razones de nuestro atraso. Dejando a un lado las explicaciones habituales del atraso, especialmente aquellas que apelaban a la geografía, la raza, la etnicidad, la religión y la cultura, ahora la explicación se desplazó desde las causas internas a las estructurales en términos de la economía mundial. Pero otra vez, en vez de intentar mirar a través de la complejidad de la situación, la filosofía de la liberación tomó el camino de la polarización y el rechazo de la ambigüedad. Nuevamente se tomó la parte por el todo y nuestra historia fue interpretada en términos de alienación y privación estructural, aunque esta vez debido a la dependencia. ¿Cómo escapar a nuestro destino histórico? ¿Cómo liberarnos dada la carencia total de recursos genuinos? ¿Cómo superar la inevitable alienación?

Esta vez el debate fue sostenido por dos filósofos de primera línea, Leopoldo Zea, de México y Augusto Salazar Bondy, de Perú, en 1968. Y giró en torno de la existencia y/o posibilidad de existencia de una filosofía latinoamericana. Salazar

Bondy sostuvo una peculiar versión de nuestra sempiterna inferioridad, esta vez atribuida al atraso y alienación producida por la dependencia, y resolvió el dilema apelando a las vanguardias ilustradas y revolucionarias. Por su parte, Zea defendía el carácter positivo de la singularidad histórica latinoamericana, y cierto grado de originalidad, autenticidad y creatividad, a pesar de la dominación y a través de ella. A partir de este optimismo histórico y de su inclinación por el humanismo universalista, buscaba congeniar, emulando al joven Alberdi, las leyes de nuestro desarrollo singular con la necesaria proyección hacia lo universal, puesto que pensar a partir de lo propio constituía la esencia del pensamiento sin más.

Pero Leopoldo Zea osciló entre rescatar la tensión entre alienación y creatividad y en enfatizar la misión redentora de América en la historia, retroalimentando el mito de su superioridad. (Mito que tiene una larga prosapia en el pensamiento latinoamericano, desde Vasconcelos en adelante, y que no constituye sino la contracara del argumento de la inferioridad.)

En verdad, los abordajes sociopolíticos holísticos nunca desaparecieron del discurso de la filosofía de la liberación. Sólo se desplazaron los ejes y los principios omniabarcadores desde la economía a la política y desde ésta a la cultura, del individuo al pueblo, de la clase a la nación, de Europa al Tercer Mundo, del proletariado al pobre y al oprimido. Finalmente el utopismo mesiánico condujo a la justificación de la violencia. Y en el movimiento que mediaba entre la exclusión de Latinoamérica de la historia universal a su radical y hegemónico encumbramiento, la filosofía de la liberación abandonó su programa más desafiante.

Sin embargo sus muchas contradicciones y carencias no justifican la bárbara negación y el olvido en el cual ha caído, particularmente en la Argentina. No es ésta la oportunidad de detallar aquí las desventuras de sus representantes, que fueron silenciados, como el resto de nuestros intelectuales, por el proceso militar. Muchos de ellos desaparecieron, otros se exilaron. Algunos volvieron y encontraron muchas dificultades para reinsertarse en nuestras instituciones

académicas; la mayoría sufrió el exilio interno y luego, una vez más, fueron rechazados. Hoy enfrentamos una situación muy peculiar: mientras muchos filósofos, que eran verdaderos militantes del canon filosófico y de la razón universal han recientemente descubierto los encantos y beneficios de la diferencia y la singularidad, muchos de los filósofos de la liberación han realizado una conversión espiritual en sentido opuesto, abrazando el canon y la filosofía universal. Pero lo que es realmente sorprendente no es el cambio de posiciones sino el persistente olvido de la existencia de la filosofía de la liberación, incluso y especialmente por parte de sus propios representantes.

Más allá de las explicaciones –y hay muchas– quiero subrayar la ausencia de debate crítico. Habitualmente recordamos nuestras décadas política y económicamente perdidas. Quiero llamar la atención aquí sobre nuestras pérdidas culturales.

Como balance final, hay que resaltar que, aunque la filosofía de la liberación fracasó en la realización de su propio programa, adelantó muchos de los temas de la agenda filosófica de las décadas siguientes. Desde un punto de vista teórico se desarrolló en el límite entre dos marcos conceptuales diferentes y opuestos: el de la modernidad y la posmodernidad. Moderna en su *pathos*, en su visión optimista del cambio social, en su afán totalizador, en su concepción de un sujeto racional, pleno, centralizador, cuya misión consiste en realizar los fines necesarios de la historia, la filosofía de la liberación ha sido en cierto sentido y sin saberlo la vanguardia de la filosofía posmoderna en Latinoamérica, por su rechazo del canon filosófico occidental, por su defensa de la singularidad y por su énfasis en la cultura como estrategia y estilo de vida.

Democracia y posmodernidad

Vayamos finalmente al debate sobre la transición democrática que tuvo lugar en los '80 y que, a diferencia del anterior, no se originó en nuestro país, sino en la experiencia española del posfranquismo. Y que a semejanza del anterior fue también un debate latinoamericano.¹⁹

Cuando se recuperó la democracia en la Argentina, la filosofía ya había asumido una orientación más profesionalista e internacional debido a las relaciones que muchos de los exilados habían forjado en el exterior. Lejos de las épocas en que el marxismo, el existencialismo, la fenomenología y los “flor de ceibo” se repartían el campo filosófico, distintas variantes de la filosofía analítica hicieron su entrada triunfal en nuestras instituciones universitarias. Disciplinada la filosofía y superadas las épocas en que los filósofos eran funcionarios si no de la humanidad al menos de algún partido o movimiento, intelectuales orgánicos aspirantes a conductores de las masas, esta vez le tocó solamente a las ciencias sociales acompañar a los políticos.

Sorprendentemente, después de haber sido herida de muerte en los '70, regresó la idea de modernización como un *déjà vu* y en su versión liberal clásica, remozada por los nuevos discursos sobre la tercera ola, la sociedad tecnocrática y el posindustrialismo. La filosofía de la liberación desapareció y todo se convirtió en “neo” y “post.” Pero además del retorno de la modernización apareció un nuevo protagonista: la posmodernidad. Ahora las críticas a la totalidad, la deconstrucción de la subjetividad individual y colectiva, la diseminación del significado, la obsesión por las minorías y los fragmentos constituyeron el corazón de la agenda teórica.

De la revolución a la democracia, de la liberación a la afirmación de los derechos del ciudadano, del postulado del hombre nuevo a los nuevos movimientos sociales. De la dependencia a la interdependencia, de la justicia social a la exaltación de la diferencia y al multiculturalismo, del reconocimiento de la cultura popular a la celebración del “todo vale” y al populismo estético, los filósofos y especialmente los científicos sociales asumieron la incertidumbre y los beneficios del desencanto de la razón moderna.

Ahora los abordajes holísticos de la filosofía de la historia y su creencia en la ilusión de un sujeto racional autocentrado se constituyeron en el blanco de la crítica a la modernidad. Pero esta crítica tuvo un ámbito muy diferente al de

la filosofía de la liberación, cuyos representantes no pretendieron abandonar la modernidad sino subrayar su lado oscuro y sus inequidades. Por el contrario, para los filósofos y científicos sociales partidarios de la contrainterpretación de la modernidad, dado que hay un vínculo necesario entre modernidad y totalitarismo, es necesario abandonar la razón moderna e incluso la razón como tal. Si por un lado se rechaza completamente la teleología de la filosofía de la historia, por otro se inaugura un nuevo determinismo: el de la ausencia de sentido y de fines en la historia. Ante las dificultades de justificar, sin apelar al evolucionismo determinista, la necesidad y conveniencia del aprendizaje, no es de extrañar que el silencio, la apatía, el escepticismo y el cinismo reemplazaran el ingenuo optimismo de las generaciones anteriores.

Las teorías de la democracia, sin embargo, no han secundando acriticamente el pensamiento posmoderno, aunque estuviesen inficionadas por sus principales supuestos, especialmente por la creencia en la deconstrucción del sujeto y cierta versión del fin de lo social. Al reconstruir la política democrática estas teorías apelaron a una mezcla de neocontractualismo, teoría de los juegos y concepciones posmodernas de lo social, a la vez que rechazaron las interpretaciones holísticas de la sociedad y el concepto de “gran política”, en cuanto práctica revolucionaria de un agente colectivo.

No sugiero que estas teorías no estuviesen comprometidas con el cambio social, pero como necesitaban liberarse del peso de los supuestos de las filosofías modernas de la historia, especialmente de los fines colectivos y de los proyectos totalizadores, efectuaron un importante giro en la comprensión de lo político. Primero, desvincularon la política de la economía y del contexto internacional. Luego la identificaron con la democracia, desvinculándola de contenidos, fines y proyectos colectivos, reduciéndola a reglas y procedimientos formales, aun cuando el conservadurismo fue el precio aceptado que debieron pagar. Además (y ello no constituyó un tema menor), el drama y la pasión cedieron paso a una política liviana, basada en la incertidumbre, el desencanto e incluso el pesimismo.

Si en las teorías de la modernización las creencias fuertes e incluso algunas prácticas no democráticas debían ser toleradas en nombre del desarrollo y del progreso (y esto fue explícitamente asumido), en las teorías posmodernas de la transición democrática, la crítica a la concepción holística de lo social empujó la subjetividad a la fragmentación, a la dediferenciación narcisística y a la pérdida de lazos sociales. En la necesidad de superar el esencialismo, la identidad fue deshecha, deshistorizada y diseminada.

En la defensa de la contingencia y la incertidumbre la política se desvinculó también de la verdad, del poder y de la justicia. Obviamente estos supuestos socavaron profundamente la dimensión normativa de la política, más allá de la retórica de la ética. Bajo el fantasma de la religión política y del mesianismo, las teorías democráticas abandonaron no sólo la normatividad dura de la filosofía moderna sino aun la posibilidad de pensar alternativas.

A medida que el impulso a la deconstrucción y el rechazo al holismo dificultaron la tarea reconstructiva de los núcleos prescriptivos del lazo social se preparó el camino para la celebración de la facticidad, tanto en las versiones livianas del todo vale como en la más sofisticadas versiones de la política del poder, incluyendo la teoría de la hegemonía remozada en clave posmoderna. El concepto de lo político quedó, así, escindido en un concepto procedimental, desvinculado del poder y de la ética de los fines últimos, vaciada de fines y contenidos y una contraconcepción pragmática basada en la defensa de la política del puro poder.

Las teorías de la transición democrática abandonaron también la justicia social dado que no pudieron compatibilizarla con el concepto débil de democracia, la deconstrucción de los sujetos sociales y la irrupción de los nuevos movimientos sociales, o la imagen que de ellos se hicieron desde los modelos asumidos²⁰.

Finalmente hay que señalar de qué modo los viejos prejuicios no estuvieron ausentes en estas teorías, entre ellos, la pretensión de empezar de cero y la

convocatoria a los nuevos tiempos fundacionales, esta vez para olvidar nuestra inclinación idiosincrática al autoritarismo. Si tenemos que fundar la democracia, sostuvo Hirschman, será necesario navegar contra el viento, contra nuestra historia y contra nuestra propia cultura. Otra vez el argumento del vacío, otra vez la vieja historia de lo esencial y lo accidental: nuestra historia carece de democracia y, en este sentido, nuestro desarrollo es accidental e inusual en relación con lo que es esencial y normal en otros lugares. Encontramos al complejo de inferioridad en uno de sus mejores momentos y también un franco *revival* del núcleo de la modernización. Esta vez el péndulo apuntó a una explicación que enfatizó las causas internas de nuestro atraso, no ya en clave económica o política, sino en clave de los déficits de nuestra cultura política. Como había ocurrido ya muchas veces, se eliminó la ambigüedad y la polarización apeló nuevamente a modelos de democracia ya construidos. Pero al menos la incertidumbre fue ganada para la teoría política y social, aunque entreverada con nuestros antiguos obstáculos epistemológicos.

Para concluir, mientras que el pensamiento de la liberación adelantó muchos de sus temas, motivos y problemas de las críticas posmodernas a la modernidad, en su conjunto y en su espíritu fue claramente moderno, las teorías de la transición democrática mantuvieron, inversamente, rasgos modernos y modernizadores desde un horizonte que no era ya el de la modernidad. Sin embargo, ambos comparten una misma visión del sujeto monológico. Por un lado, la filosofía de la liberación postula un sujeto autocentrado y privilegiado, cuyo despliegue constituye la epopeya de la historia universal, por otro, los sujetos sociales de las teorías de la transición democrática se deshacen en múltiples subjetividades descentradas, en una fragmentación de juegos diversos y de actividades autopoiéticas carentes de normatividad. Por ello en ambos casos se dificulta la reconstrucción histórica de la intersubjetividad, del juego entre el nosotros y los otros, y se reduce la construcción del sí mismo a la epopeya modernizadora o a su disolución en la pluralidad desarticulada de juegos locales.

Pensar el nosotros

Pensar el nosotros en los contextos cambiantes de lo local y lo global requiere entonces, como pedía Kusch, vencer el miedo a ser nosotros mismos, a pensarnos, a ser inferiores, a la historia, y repensar el nosotros en términos de aprendizaje mutuo. No podemos ya sostener la ilusión de la asimilación, ni tampoco seguir subrayando el polo de la alteridad, en vez de asumir autorreflexivamente y en todas sus consecuencias la radical ambigüedad y la falla originaria del nosotros.

Hoy el entrecruzamiento de viejas y nuevas demandas, sumado a la profundización de la desigualdad, impiden sostener los esquemas perimidos del discurso de la unidad política y social y de la homogeneidad cultural. Pero ello mismo nos inhabilita para celebrar desaprensivamente la heterogeneidad de la inequidad. Hoy, cuando hay desacople entre la presencia física y la sociabilidad, el encuentro con el extranjero, que no es amigo ni enemigo, no sabe qué reglas seguir. En este proceso de deconstrucción y reconstrucción de las identidades, hay pueblos que no pueden olvidar y otros que no pueden recordar y que por ello reiteran penosamente viejos errores. El peor: sostener la ilusión de que es posible empezar de cero, creer ser la infancia de la historia.

Propongo entonces descentrar la perspectiva de análisis, y plantear la cuestión de la identidad y la inclusión desde el nosotros. Pareciera claro que esta vez el nosotros no alude a un fantasmático supuesto sujeto homogéneo, unido, pleno, un nosotros cuya vocación solidaria se ve interrumpida por algún otro ajeno y maléfico. O un nosotros obsesionado por el otro, el otro pobre, excluido, el otro discriminado, el otro diferente. El otro al que no se puede "asimilar". Entonces, una vez más, ¿Qué hacer con el otro? (Dado que tampoco puede tolerarse la fragmentación de la sociedad en una multiplicidad de islas narcisísticas unidas por el goce o de guettos unidos por el espanto).

Propongo, entonces, invertir la carga de la prueba. Dejar de hablar desde un nosotros supuestamente transparente, preocupado por los otros. Propongo

repensar quiénes y cómo somos “nosotros”, desdramatizar y descentrar la relación nosotros/otros, a fin de reflexionar en las complejidades de la estructuración histórica de nuestra intrasubjetividad. Si no lo hacemos, corremos el riesgo una vez más de dar por supuesto la esencialidad e incuestionabilidad del nosotros, y de incurrir en formas objetivistas de construir la subjetividad. Puede parecer una pregunta ingenua, incluso sin sentido. Sin embargo, el hacerla produce cierta inquietud, porque ¿Quiénes somos nosotros, que inventamos sucesivas políticas para los otros? ¿Quiénes somos nosotros y quiénes los otros, cómo se resignifican hoy la heterogeneidad, la hibridación, el mestizaje cultural, las complejas relaciones entre tradición y modernidad? ¿Cómo se resuelve en la sociedad global la tensión secular entre el nosotros real devaluado y el nosotros ideal que aún no somos, pero siempre imaginado como existente en otro tiempo y en otro lugar?.

¿Cómo superar la extraña condición de existentes culturalmente anómalos, de seres extraños que para adquirir la plenitud debían (siguen debiendo dejar de ser lo que son y desear ser como los otros). ¿Qué relación hay –si es que la hay– entre el persistente malestar social y cultural argentino y las transformaciones de la subjetividad y desde qué constelación conceptual interpretarla? ¿Como explicar que Latinoamérica se haya convertido en el continente legitimador de las más grandes desigualdades sociales a fines del segundo milenio?.

Notas

¹ ¿Por qué, como pedía el maestro Leopoldo Zea, no imitar el espíritu interrogativo de la filosofía europea, en vez de adoptar sus productos y repetir sus conclusiones? ¿Por qué no se da en nuestro medio una polémica como la que ha producido el controvertido artículo de Pierre Bourdieu y Loïc Waquant "On the cunning of imperialist reason" quienes han reflatado la vieja tesis de que hoy la ideología dominante es lisa y llanamente la universalización de la cultura estadounidense y que los (marginalizados) estudios culturales y poscoloniales constituyen vehículos modernos de la dominación cultural. Dicho artículo, publicado en *Theory, Culture & Society, Explorations in Critical Social Science*, 1999 (SAGE Publications), 16 (1): 41-58) ha provocado un verdadero revuelo intelectual, y ha merecido respuestas de Couze Venn, Charles Lemert, John French, Jan Nederveen Pieterse, Jonathan Friedman, Pnina Werbner, Michael Wieviorka y Saskia Sassen en un *dossier* que la misma revista ha publicado en su primer número de este año.

Esta polémica no sólo ilumina la ausencia en nuestro medio de debates que hagan crecer nuestro pensamiento, sino que en este caso particular confirma la tesis central de este artículo respecto a la constelación conceptual nucleada en torno del argumento de la inferioridad: ¿Quiénes discuten hoy la cuestión de la dominación, quiénes revisan la pedagogía del oprimido, el imperialismo cultural, las teorías del desarrollo y de la dependencia? ¿Quiénes dirimirán finalmente si las teorías de la dependencia han sido o no producto del imperialismo (yankee o marxista)? ¿Quiénes instalarán nuevamente la agenda de lo que hay que pensar y quiénes juzgarán lo que es políticamente correcto pensar desde un "allá tan impreciso como potente? ¿Y qué haremos nosotros? ¿Nos pensaremos y recordaremos una vez más a través de ellos, que constituyen nuestra memoria y nuestro juicio crítico? ¿Por qué no efectuar de una vez la revolución copernicana y hablar nosotros de nosotros y entre nosotros, pero también a ellos, con y de ellos?. Lejos de ser esto una invitación al nacionalismo cultural, la apelación al ejercicio activo de la rememoración, a la autorreflexión y al diálogo constituye el único modo de evitar la oscilación pendular entre el chauvinismo folklórico (o fundamentalista) y el universalismo abstracto.

² Desarrollo más extensamente estos temas en *Modernización e identidad en América Latina. De la conquista a la globalización*, Buenos Aires, Biblos (en prensa).

³ He desarrollado más extensamente el concepto de modernización en Reigadas, M. C., "Democracia y posmodernidad" en *Nuevo Proyecto* (1989), 5-6: 55-76.

⁴ En este punto quiero aclarar que sigo las importantes contribuciones de Leopoldo Zea, quien a su vez se nutre de la corriente principal del pensamiento latinoamericano. Mi propia contribución consiste en conectar a ella los dos debates elegidos y en repensarlos en relación con dichos obstáculos epistemológicos.

⁵ Cf. Turner, B., *Classical Sociology*, SAGE Publications (London-Nueva Delhi) 1999, Conclusión.

⁶ Dora Schwarstein me hizo notar la incorrección de denominar polémica a la antinomia civilización-barbarie, dado que se trata de dos polos de una misma visión consensuada de nuestra historia. En todo caso, había polémicas en torno de los distintos modos en que se entendía la acción civilizadora y nuestra inserción en el mundo. Sin dejar de reconocer la verdad de dicha observación que agradezco, considero útil continuar con la metáfora de la polémica, dado que uno de los polos, la barbarie, no participa explícitamente de la polémica intelectual pero sí contrapone en la práctica política y militar otras ideas acerca de la construcción de la nación y de nuestra inserción en el mundo. Obviamente esas otras ideas no pudieron tomar la palabra tan clara y vigorosamente como la tomaron Sarmiento o Alberdi porque no fueron hegemónicas. Pero no carecieron de expresión intelectual a través de manifiestos, proclamas, cartas, etc., y desde luego se manifestaron prioritariamente en acciones políticas. En todo caso, la antinomia civilización-barbarie constituye uno de los polos de una polémica silenciada, de una polémica cuyo otro polo constituía el horizonte negado de otras posibilidades de organización nacional y de inserción en el plano internacional.

⁷ Citado por Roig, A., *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981.

⁸ Cf. De Filpo, Stella Maris, Informe de investigación, inédito, UBACYT 1991-1994, "La cuestión modernidad/ posmodernidad en América Latina", Dir. M. C. Reigadas, Facultad de Ciencias Sociales, UBA.

⁹ Cf. Anderson, B., *Imagined Communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*, New York Verso, 1993. (Hay versión española.)

¹⁰ Bauman, Zygmunt, *Postmodern Ethics*, Blackwell, Great Britain, 1995.

¹¹ Cf. Honig, Bonnie, "Inmigrant America? How Foreignness "solves democracy's problems", *abf Working Paper*, Northwestern University, Ill., EE.UU., 1997.

¹² Baudrillard, Jean, *América*, Anagrama, Barcelona, 1987.

¹³ Ni la lista es exhaustiva ni todos los que figuran en ella aceptarían –o hubiesen aceptado– ser incluidos dentro de esta corriente de ideas. Tal el caso de Amelia Podetti quien criticaba, justamente, la presencia del estigma de la inferioridad aun en la filosofía de la liberación.

¹⁴ Cf. Gracia, J. Y Camurati, Mireya (ed.), *Philosophy and Literature in Latin America: a critical assessment of the current situation*, Albany: State University of New York Press, 1989, Introduction.

¹⁵ Kusch, R., *Geocultura del hombre americano*, Fernando García Cambeiro, Buenos aires, 1977, cap. 1.

¹⁶ Cf. Cullen, Carlos, *Reflexiones desde América*, Fundación Ross, Rosario.

¹⁷ Cf. Casalla, Mario, *Crisis de Europa y reconstrucción del hombre. Un estudio sobre Heidegger*, Castañeda, San Antonio de Padua, 1977.

¹⁸ Como sostiene Alicia Entel, refiriéndose a los estudios de comunicación y cultura en Latinoamérica, la preocupación por los procesos culturales estuvo ligada en los '70 a un registro althusseriano (y gramsciano) y fue recién en los '80 cuando los intelectuales latinoamericanos comenzaron a adoptar la perspectiva de los pioneros de los estudios culturales, entre ellos, Raymond Willimas, Stuart Hall, R. Hoggart.

¹⁹ En este breve relato no se pretende dar cuenta de la totalidad de los temas tratados por las teorías de la transición democrática ni tampoco hacer referencia a todos su representantes. Me baso en reconstrucciones parciales de las ideas de A. Hirschman, J. C. Portantiero, H. Leis, N. Lechner, J. Nun, E. De Ipola, J. Brunner entre otros.

²⁰ En su artículo "Americans again, or the new age of imperial reason?", *Theory, Culture and Society* (2000), 17 (1): 139-146, en el cual polemiza con Bourdieu, Jonathan Friedman expresa opiniones coincidentes con las que sostuve en "Democracia y posmodernidad", *Nuevo Proyecto* (1989), 5-6 :55-76, respecto de las inversiones a la que han sido sometidas las nociones de nación, totalidad, proyecto colectivo y justicia social en nombre de la exaltación de la diferencia. Si bien en dicho artículo no utilicé expresamente el concepto de asimilación ni de multiculturalismo y me refería exclusivamente al modo en que dichos conceptos eran reelaborados en las teorías de la transición democrática, son notorias las coincidencias entre ambos planteos.

Friedman subraya que la asimilación ha sido convertida en una suerte de racismo y que el multiculturalismo se ha convertido en una ideología que, en nombre de la diversidad cultural, ha reemplazado viejas nociones de justicia social basadas en la igualdad social y en fines sociales comunes. También señala la vinculación de la defensa de la diversidad cultural y el abandono de lo común con el apogeo del liberalismo y el neoliberalismo, y la ambigüedad de la lógica liberal que, por una parte, está necesariamente en contra del particularismo cultural y tiende a ser moderno y universalista, mientras que, por otra, está hoy compelida a tolerar la idea de derechos colectivos en virtud de su compromiso con la etnicidad.