

de homogenización comparable –para utilizar la metáfora de Hegel– a “la noche en la que todos los gatos son pardos”, sino que ofrece (también) la posibilidad de una comunicación multicultural capaz de enriquecer nuestra experiencia cotidiana. 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 y enriquecer su identidad<sup>90</sup>. Por ello –en tercer lugar–, es necesario aprender a renovarnos constantemente; a elaborar *estrategias* que nos permitan navegar en el laberinto de bienes simbólicos que configuran nuestra identidad; a crear, en suma, narrativas de la propia vida que faciliten la práctica de negociaciones dúctiles, desplazamientos transversales y tecnologías heterogéneas de la subjetividad.

Resumiendo: bajo las condiciones creadas por la globalización de la técnica, la planetarización de los *mass media* y la transnacionalización de la economía, no es posible seguir planteando problemas tales como la identidad latinoamericana, el eurocentrismo y el colonialismo, en términos de *alteridad*. Esto conlleva la producción narrativa de meta-identidades monolíticas (un “nosotros” y un “ellos” homogéneos) que, como veremos en el siguiente capítulo, legitima la exclusión de las identidades transversales y las “pequeñas historias”. De lo que se trata es de avanzar hacia una consideración de la identidad en términos de *diferencia*. Aquí ya no se piensa la subjetividad como derivada de un *ethos* situado por fuera de la racionalidad moderna, sino como producto de los entrecruces simbólicos, las re-localizaciones discursivas y las hibridaciones culturales.

<sup>90</sup> 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 sacan provecho algunos grupos privilegiados de la sociedad. De lo que se trata es de avanzar hacia una globalización más 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 fluido 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 multiculturalidad, la heterogeneidad y la diferencia.

## CAPITULO TRES POPULISMO Y FILOSOFÍA

### Los discursos de identidad en la filosofía latinoamericana del siglo XX

Si hay algo que caracteriza al pensamiento filosófico latinoamericano del siglo XX es su estrecha vinculación al acontecer de la vida política y su preferencia por temas relacionados con la reflexión socio-analítica. Se trata, en realidad, de un fenómeno que desborda los límites de la filosofía y abarca la vida intelectual latinoamericana en su totalidad. A diferencia de lo que ocurre en Europa, donde la vida intelectual goza de un relativo grado de independencia con respecto a los cambios intempestivos del “clima social” –lo cual permite que las disciplinas científicas se desarrollen en base a la lógica interna de sus paradigmas–, en América Latina ha existido siempre una fuerte relación de consanguinidad entre el pensamiento y la política. Esto se debe a que, desde mediados del siglo XIX, las categorías de análisis socio-cultural y filosófico se han venido construyendo en el espacio donde se cruzan la recepción de las ideas europeas de vanguardia y la participación activa de los intelectuales en la política<sup>91</sup>. No se ha logrado, por ello, constituir un campo intelectual autónomo.

<sup>91</sup> El siglo XIX es un periodo en que el tema político –la constitución de las nacionalidades– se convirtió en el elemento vital alrededor del cual giraron casi todas las polémicas intelectuales en América Latina. Las especulaciones filosóficas y socio-culturales giraban en torno a una problemática social concreta, haciendo que la línea divisoria entre política, filosofía y literatura no quedara bien definida, cf. A. Rama, *La ciudad letrada*, Hanover, Ediciones del Norte, 1984. Véase también: R.A. Camp, *Los intelectuales y el Estado en el México del siglo XX*, México, F.C.E., 1988; J.F. Marsal, *La sombra del poder. Intelectuales y política en España, México y Argentina*, Madrid, Edicusa, 1975; D. Pecaut, *Entre le peuple et la Nation. Les intellectuels et la politique au Brésil*, Paris, Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme, 1989; S. Szab, *Intelectuales y poder en la década del sesenta*, Buenos Aires, Punto Sur, 1991.

donde las disciplinas reelaboren los contenidos inherentes a sus propios modelos de análisis. Muy por el contrario, es el devenir cambiante de la política el que ha condicionado los "temas" y las orientaciones de las diferentes disciplinas. De ahí que, a pesar de la modernización creciente de las carreras universitarias y la consecuente división de los saberes en compartimientos autónomos, la relación entre los intelectuales y la política sigue funcionando en Latinoamérica como una especie de *humus* subyacente a todas las disciplinas que facilita el rápido tránsito entre unas y otras.

Durante el siglo XX, el fenómeno político que más influyó en el quehacer intelectual de América Latina fue, sin lugar a dudas, el populismo. El sociólogo chileno Fernando Calderón afirma que "a pesar de todas sus incoherencias, el populismo fue la creación social y cultural más genuina de América Latina en el siglo XX. El populismo transformó incluso a aquellos que se oponían a él. Modificó la cultura de nuestras gentes, su sexualidad, sus maneras de amar, de pensar, e incluso de danzar y caminar: en suma, la totalidad de la vida cotidiana. Solamente bajo el populismo, con la integración de las masas al mercado, la sustitución de importaciones, la urbanización y otros cambios sociales de grado y ritmo diferentes, la modernidad pudo ser impuesta definitivamente en América Latina y con un estilo latinoamericano... El populismo fue el instrumento de nuestra completa integración en la experiencia universal y paradójica de la modernidad"<sup>92</sup>.

Aprovechando la coyuntura que se daba con la crisis económica en Europa durante los años veinte, la mayor parte de los países latinoamericanos comenzaron un proceso de industrialización llevado a cabo en base a la sustitución de importaciones y la conformación de un mercado interno. Este proceso fue impulsado por burguesías nacionalistas que empezaron a controlar el mundo de los negocios y la política, y que vieron la necesidad de incorporar a las naciones latinoamericanas a la "vida moderna" de los países nortatlánticos. Como bien lo anota Jesús Martín-Barbero, estas nuevas burguesías retomaron el viejo "proyecto civilizatorio" (L. Zea) diseñado por las élites criollas a mediados del siglo XIX, que había tenido como meta única e indiscutible la construcción de la nación<sup>93</sup>. Ya

en el siglo XX —y durante el período entre las dos guerras mundiales— este proyecto se dirigió hacia la formación de un Estado capaz de incorporar las diferentes culturas en un sólo "sentimiento nacional" que debería reflejarse en todos los ámbitos de la vida social: política, economía, arte, literatura y, por supuesto, filosofía. Ya el problema no era, como en el siglo XIX, construir la nación, sino asegurar la *unidad espiritual* de la misma como plataforma sobre la cual tendrían que sostenerse los proyectos de modernización. La unidad de la nación debería estar garantizada por el rol protagónico del Estado, quien asumiría la tarea de fabricar un repertorio de símbolos y estereotipos, debidamente codificados por la intelectualidad, que serían considerados "representativos" de la identidad cultural. Al mismo tiempo, el Estado debería ejercer un control paternalista sobre las demás instancias de la sociedad, para lo cual era necesario comunicar todas las regiones con el centro del país, con la *capital*, mediante la construcción de carreteras, ferrocarriles, telégrafos y todo tipo de obras de infraestructura<sup>94</sup>. El populismo se mostró, de este modo, como el agente que hizo posible el sueño de liberales y positivistas durante el siglo XIX: la "entrada" definitiva de América Latina en la modernidad<sup>95</sup>.

El primero de los *cuatro eslabones* en la cadena de populismos que más influyeron al pensamiento latinoamericano del siglo XX fue la revolución mexicana de 1910, con su fuerte sentimiento antioligárquico (reforma agraria, socialización de la tierra, nacionalización de la industria, economía planificada) y su rechazo a todo tipo de influencias "extranjeras". En 1931 se configura en el Perú la Alianza Popular Revolucionaria para América (APRA), que enarbola la bandera de la unificación latinoamericana como instrumento de lucha política contra el imperialismo norteamericano, tal como lo había entrevisto a principios de siglo la generación arriélista. La meta del APRA era la creación de una "nueva" Latinoamérica, capaz de asumir plenamente su herencia indígena e hispana. La integración de los indígenas al "progreso de la nación" —es decir, como fuerzas productivas— representaba para el APRA el avance hacia una verdadera "síntesis" entre culturas que tradicionalmente habían estado superpuestas en las sociedades latinoamericanas. En 1945 nace el peronismo.

92. F. Calderón, "Latin American identity and mixed temporalities: or, How to be postmodern and indian at the same time", en J. Beverly / J. Oviedo / M. Aronson (eds.), *The Postmodernist Debate in Latin America*, Durham / London, Duke University Press, 1995, p. 58 (traducción mía).

93. J. Martín-Barbero, *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, Barcelona, Ediciones G. Gili, 1991, pp. 166 ss.

94. Para una visión general sobre la influencia del populismo en la vida cultural de América Latina, véase W. Rowe / V. Schelling, *Memoria y modernidad. Cultura popular en América Latina*, México, Grijalbo, 1993, pp. 181-228.

95. Cf. M.D. Paris Pombo, *Crisis e identidades colectivas en América Latina*, México, Plaza y Valdes, 1990, pp. 58-60.

mo argentino como un intento de romper la dependencia económica del país frente a los intereses del capital extranjero. Para el peronismo, ya no són las oligarquías tradicionales quienes se encuentran en el centro de la Nación y del Estado, sino el pueblo raso, las masas desposeídas, los "des-camisados". Ellos deberían ser objeto de la "justicia social" administrada por un Estado fuerte, capaz de asegurar la independencia de la nación frente al capitalismo individualista y al comunismo totalitario. En 1959 triunfa la revolución cubana y se inicia en Latinoamérica un proceso de "traducción" del marxismo a un lenguaje acuñado ya por los movimientos populistas, que encontrará su punto álgido en la teoría de la dependencia<sup>96</sup>.

Estos cuatro movimientos poseen en común varios elementos ideológicos que, como espero mostrar en este capítulo, reaparecen luego en los discursos de identidad elaborados por la filosofía latinoamericana del siglo XX. La crítica a las soluciones universalistas, la idea de que el "mal" se encuentra *fuera* de la nación, la postulación de una especificidad cultural latino-americana, el recurso a lo popular como instancia legitimante de la verdad, la invocación al sentimiento religioso y al mesianismo político, la exaltación del paternalismo intelectual y el liderazgo carismático, el culto a los héroes, la oposición radical entre lo auténtico y lo foráneo, el intento de reconciliar todas las oposiciones sociales, la romantización del mestizaje y la definición *ex negativo* de lo "propio" serían algunos de estos elementos. Tales figuras —y esta es la tesis que deseo defender— obraron en el discurso filosófico latinoamericanista como mecanismos tendientes a *oscurecer las diferencias*, sirviendo así como el correlato perfecto de las prácticas uniformantes y excluyentes del populismo. No estoy recurriendo con ello a la figura de los discursos como reflejo ideológico de alguna instancia social "fundamental" (la política o la economía), sino resaltando la función, arriba señalada, de los intelectuales como *intérpretes* y *legisladores* de la "identidad continental". Tampoco me interesa la filiación de uno u otro autor a estos movimientos políticos, o su distancia crítica frente a ellos. Quiero ubicarme, más bien, al nivel del *análisis de discurso* para ver de qué manera ciertas figuras acuñadas por el populismo entran y salen de la escena argumentativa en los discursos

96. Aquí sigo la lectura de Ernesto Laclau, para quien el socialismo latinoamericano no fue otra cosa que la reducción del marxismo a un lenguaje esencialmente populista, cf. E. Laclau, "Hacia una teoría del populismo", en *Política e ideología en la teoría marxista*, Madrid, Siglo XXI, 1978. Véase también: E. Laclau / C. Mouffe, *Hegelemonía y estrategia socialista*, Madrid, Siglo XXI, 1987.

de identidad. De hecho, fué el populismo quien abrió los espacios necesarios para entender la filosofía latinoamericana como una reflexión sobre "lo propio", actitud que generó una serie de obras muy significativas que han dado una personalidad muy propia al quehacer filosófico de la región en el siglo XX<sup>97</sup>.

## I. EL "PUEBLO" Y LA "NACIÓN" COMO CATEGORÍAS FILOSÓFICAS

Quizás la mejor forma de comenzar nuestro análisis sea mostrando de qué manera la identidad continental ha sido pensada en términos de "pueblo" y "nación" por el discurso filosófico latinoamericano, y en especial por aquella corriente surgida en Argentina hacia comienzos de los años setenta y conocida con el nombre de filosofía de la liberación<sup>98</sup>. Se trata ciertamente de categorías que ya habían sido elaboradas por la filosofía romántica del siglo XIX en Europa, pero que en el contexto latinoamericano del siglo XX adquieren una significación especial a raíz del papel desempeñado por Juan Domingo Perón en la historia argentina<sup>99</sup>. Aunque fueron muchos los filósofos de la liberación que reflexionaron sobre las categorías que aquí nos ocupan, concentraré mi análisis en dos textos específicos: *Fenomenología de la crisis moral* de Carlos Cullen, y *Filosofía de la liberación* de Enrique Dussel.

El propósito del texto de Cullen es recuperar las figuras presentadas por Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* para describir el "itinerario" de la conciencia popular latinoamericana<sup>100</sup>. Pues así como Hegel describió los tres momentos por los que atraviesa la conciencia en su largo recorrido hacia el conocimiento de sí misma, desde su forma más primitiva a

97. Véanse, por ejemplo, los comentarios de Francisco Miró Quesada sobre la originalidad de la filosofía latinoamericana en su artículo "La filosofía de los americanos: treinta años después", en: Autores Varios, *Ideas en torno de Latinoamérica*, México, UNAM, 1986, vol. II, pp. 1024-1034.

98. El estudio "clásico" sobre la filosofía de la liberación, y en donde mejor se muestran los vínculos de esta corriente de pensamiento con el peronismo argentino, continúa siendo el libro de Horacio Cerutti Guldberg *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, F.C.E., 1977.

99. Sobre el debate alrededor de la categoría "pueblo" en la filosofía de la liberación, véase S. López Velasco, *Reflexiones sobre la Filosofía de la Liberación*, Campo Grande, CEH, 1991, pp. 47-74.

100. C. Cullen, *Fenomenología de la crisis moral. Subordinación de la experiencia de los pueblos*, San Antonio de Padua (Buenos Aires), Castañeda, 1978.

inmediata hasta el saber absoluto. Cullen se propone investigar de qué manera la conciencia del "pueblo" llega al conocimiento de lo universal. El primer momento de este recorrido es la experiencia del saberse "arraigado a la tierra"<sup>101</sup>. La experiencia más inmediata de conciencia que tiene un pueblo es la de reconocerse como un "nosotros-estamos-aquí", es decir, como un sujeto instalado vitalmente en un paisaje geográfico del cual deriva su existencia. Esta forma primera de la sabiduría de un pueblo, que se "objetiva" en mitos como el de Pachamama, otorgan a la "madre tierra" un carácter divino. Pero en tal experiencia de inmediatez el pueblo es todavía un "nosotros" indiferenciado, que siente el compromiso con lo telúrico pero que no alcanza todavía a reconocer qué es eso que le caracteriza como pueblo. Se hace necesario el paso a un segundo momento —que Cullen identifica, al igual que Hegel, con la "Autoconciencia"—, en donde el pueblo se entiende a sí mismo como una comunidad con tradiciones propias, esto es, como *sujeto* de un código simbólico que se objetiva en ceremonias religiosas, instituciones sociales y prácticas políticas<sup>102</sup>. Aquí, en este segundo momento, es donde Cullen introduce el concepto de "nación". Sabiéndose sujeto de una tradición propia, el pueblo se desdobra para autocomprenderse como conciencia política. El pueblo se hace nación y la nación aparece como *autoconciencia del pueblo*, es decir, como expresión política de su *identidad cultural*.

Más que una forma de organización política, la nación es, entonces, una forma de conciencia ligada directamente a la identidad cultural del pueblo. Ser nación equivale a saberse políticamente miembros de lo que Hegel llamara el *Volksgeist*, aquel principio orgánico que forma la "sustancia" de un pueblo y que determina qué tipo de arte, filosofía, religión y moralidad corresponden a ese pueblo en un momento determinado. Y así como en Hegel los medios e instrumentos del "espíritu del pueblo" son individualidades políticas como Napoleón, Julio César y Alejandro Magno, en Cullen este papel corresponde a los *caudillos*, aquellos personales carismáticos que saben encarnar los anhelos y los símbolos del pueblo. "Es la confianza de la masa en el conductor —escribe— la que hace elaborar la patria como autoconciencia. La masa se pone a sí misma en la tierra al poner y hacer la voluntad del conductor y entonces se sabe *autoconducción*: porque lo que era voluntad de otro se convierte en la propia voluntad reflejada en la elaboración de la patria como nación. El pueblo

101. *Ibid.*, pp. 13-18.

102. *Ibid.*, pp. 19-20.

se sabe ahora reflejamente soberano, porque se sabe autoconducido"<sup>103</sup>. No obstante, queda siempre la posibilidad de que el caudillo se distancie de la madre tierra y ejerza su liderazgo a través de la violencia, o que las instituciones se conviertan en legalidad exterior al pueblo y necesite de ideologías (el progreso, el desarrollo, la modernización) que justifiquen la violencia del caudillo<sup>104</sup>. Por eso se hace necesario pasar a un tercer momento (la "Razón"), en donde el pueblo se piensa a sí mismo como absolutamente libre. Este es el momento de la "civilización", en donde la ley de la nación se convierte en *derecho universal*, es decir, en expresión de la soberanía del pueblo en tanto que comunidad humana<sup>105</sup>. Y como en Hegel, también en Cullen la "Razón" se objetiva plenamente en el Estado, única instancia capaz de reconciliar la voluntad general y la voluntad subjetiva, expresando de este modo la *eticidad (Sittlichkeit)* del pueblo.

Tenemos, entonces, que la nación y el Estado aparecen en el discurso de Cullen como "momentos" de un todo orgánico e indiferenciado que no tolera las diferencias, o bien las resuelve en un movimiento dialéctico de carácter teleológico. Nada nos dice sobre quiénes puedan ser los actores sociales agrupados bajo la categoría "pueblo", ni tampoco a qué etapas de la historia latinoamericana corresponden los diferentes momentos en que se despliega su "conciencia". Pero si en Cullen las categorías pueblo y nación permanecen todavía indeterminadas, el discurso filosófico de Enrique Dussel pretende darles una connotación *geopolítica*, refiriéndolas de este modo a sujetos sociales concretos. Así, Dussel identifica al "pueblo" como el contingente de campesinos, indígenas y trabajadores que comparten un mismo proyecto de "liberación"<sup>106</sup>, mientras que la "nación" sería el horizonte geográfico, cultural y religioso en donde tiene sus raíces telúricas el pueblo<sup>107</sup>. Según Dussel, tanto la nación como el pueblo se encuentran oprimidos por el conjunto mundial de relaciones imperialistas y capitalistas que tiene su "centro" en los países industrializados<sup>108</sup>, por lo cual se encuentran en una situación fáctica de "exterioridad" política, económica y, sobre todo, ética con respecto al "sistema".

103. *Ibid.*, p. 24.

104. *Ibid.*, pp. 27-28.

105. *Ibid.*, pp. 36-42.

106. E. Dussel, *Filosofía de la liberación*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1980, p. 89 (§ 3.1.4.2).

107. *Id.*, *Ethik der Gemeinschaft, Dussel/01*, Patmos Verlag, 1988, p. 141.

108. *Id.*, *Filosofía de la liberación*, p. 88 (§ 3.1.3.3).

"Las clases oprimidas o populares de las naciones dependientes —escribe Dussel— son las que guardan en su cultura la máxima exterioridad del sistema actual mundial: sólo ellas pueden presentar una alternativa real y nueva a la humanidad futura, dada su *metafísica alteridad*"<sup>109</sup>. Esto significa que el pueblo tiene otro sentido de la vida, otro ethos muy diferente —diametralmente opuesto— al ethos que caracteriza al sistema dominante<sup>110</sup>. Mientras que la esencia de éste es la pura voluntad de poder<sup>111</sup>, la de aquel es la lucha heroica y solidaria por la liberación. Y mientras que la nación es experimentada en el "centro" como *imperio*, en la "periferia" es una experiencia esencialmente telúrica, firmemente anclada en el núcleo mítico que define la identidad del pueblo.

Al intentar una definición ex negativo de las categorías pueblo y nación (lo "otro" de la totalidad, la "periferia" oprimida), el discurso de Dussel no logra vencer las dificultades que ya veíamos en el proyecto de Cullen. Aparecen ciertamente algunas determinaciones (los campesinos, los obreros, las clases marginadas, etc.), pero éstas son integradas rápidamente en una identidad metacompreensiva (el ethos liberador) en la cual no hay lugar alguno para las diferencias. Pues para Dussel, lo *mismo* es la guerra de Angola que la revolución cubana o las guerrillas palestinas, y lo mismo son los indígenas mexicanos que los campesinos vietnamitas o los beduinos del Sahara, porque todos son expresiones ("momentos") de un sujeto histórico (el "Otro") que comparte una misma lucha contra un solo enemigo común<sup>112</sup>. Es la lucha por la "liberación de la periferia", por la instauración de un nuevo orden mundial en donde ya no reine el *ethos* del dominador sino la solidaridad, el amor y la relación cara-a-cara. La toma del poder por los grupos populares representa por ello una inversión radical de los valores: la posibilidad de que el hombre realice un "salto cualitativo" hacia su humanización verdadera<sup>113</sup>. Y como en Cullen, también en Dussel aparece la exaltación religiosa y mesiánica de los "hombres telúricos", los *caudillos*:

109. *Ibid.*, p. 90 (§ 3.1.4.6). El resultado es minor.

110. *Ibid.*, p. 88 (§ 3.1.3.2).

111. *Ibid.*, pp. 91-92 (§§ 3.1.5.5 y 3.1.6.3).

112. Para una crítica a la ontologización de la "periferia" en el discurso filosófico de Dussel, véase G. Leyva, "Modernidad y Exterioridad en Latinoamérica. La propuesta de la filosofía de la liberación", en *discursos* 1 (1995), pp. 41-52.

113. E. Dussel, *Filosofía de la liberación*, p. 95 (§ 3.1.8.1).

*"El político liberador es el prototipo del hombre político... Hablamos de Juana de Arco, Washington, Bolívar, San Martín, Agostinho Neto, Castro, Mao, los que dan su vida por el pueblo oprimido... Son como Moisés o Mahomet los símbolos de un pueblo que nace, que crece, que vive. Son profetas de la vida y no de la muerte; fundadores de la libertad y no asesinos de ella"*<sup>114</sup>.

## 2. EN BÚSQUEDA DE LA "AMÉRICA PROFUNDA"

Ya hemos visto cómo el concepto de nación se encuentra revestido en la filosofía argentina de la liberación con fuertes elementos telúricos. No se trata, por cierto, de una figura ocasional en la filosofía latinoamericana. Por el contrario, el recurso a la influencia de la tierra, el paisaje y la naturaleza sobre las formas culturales, es uno de los motivos más apetecidos por los discursos de identidad. Resuenan en el fondo las voces de Nietzsche, Heidegger, Spengler y Keyserling, quienes desde mediados de los años treinta empezaron a gozar de gran recepción y popularidad en todo el continente<sup>115</sup>.

Examinemos primero uno de los textos que presenta con mayor claridad este problema: *Radiografía de la pampa*, de Ezequiel Martínez Estrada. La tesis central del ensayista argentino es que el inmenso poder de la tierra, y en el caso argentino, de la pampa, ha determinado todo el devenir histórico de América Latina. En la acción simbólica de tomar posesión de la tierra, escenificada por los conquistadores españoles en el siglo XVI, Martínez Estrada ve el comienzo de un ritual que se repite una y otra vez, a la manera del eterno retorno nietzscheano: el hombre americano reclama suyo algo que en realidad lo desborda por completo, y ante lo cual solo queda el recurso mentiroso de poseerlo a nivel de la letra, de lo jurídico, de la palabra. Porque, en realidad, es la tierra la que siempre ha poseído al hombre americano<sup>116</sup>. Los conquistadores no pudieron

114. *Ibid.*, pp. 96-97 (§ 3.1.9.1).

115. Sobre la influencia de estos autores en la filosofía latinoamericana, véase A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, ECE, pp. 138-169. Para el caso argentino específicamente, véase H.E. Biagini, *Filosofía americana e identidad. El conflictivo caso argentino*, Buenos Aires, EUDUBA, 1989, pp. 187 ss.

116. E. Martínez Estrada, *Radiografía de la Pampa*, Buenos Aires, Losada, 1953, p. 16.

menos que capitular ante la inmensidad apabullante de cordilleras, llanuras, ríos y valles en el nuevo mundo. Por eso, en lugar de quedarse allí para edificar y trabajar, los españoles se dedicaron a vivir del trabajo de otros: a llevarse lo que pudieran arrebatarse a la tierra sin pretender dominarla. Temeroso frente al caos amenazante de lo telúrico, el conquistador buscó refugiarse en una escala inversa de valores en la que el trabajo aparecía como una forma de barbarizarse, de ceder ante los imperativos de la naturaleza<sup>117</sup>. Para defenderse de ella, fabricó la idea de que todo lo que veían sus ojos era suyo por el sólo hecho de haber plantado una bandera: inventó leyes y decretos que legitimaban esta posesión; construyó ciudades para gobernar sus territorios. Pero las ciudades eran simplemente refugios en donde los gobernantes imaginaban tener control sobre una tierra que permanecía en su telúrica virginidad. Las fuerzas de la tierra y de la atmósfera hicieron su trabajo lento y secreto sobre los invasores, forzándolos a respetar lo que no era ni podía ser suyo. El pesado estupor, la rutina, la pereza, la ignorancia, en suma, la *barbarie*, triunfaron sobre los españoles y sus descendientes, obligándolos a postrarse frente a la superioridad de lo telúrico<sup>118</sup>.

Nos encontramos, pues, frente a una identidad latinoamericana determinada esencialmente por la monotonía de los valles, la vastedad de la tierra y el primitivismo de las selvas. Pasividad, abulia, súbitas explosiones de violencia y euforia, soledad, erotismo desbordado, legalismo, todas estas serían características del hombre americano, afines con el dominio que sobre él ejercen las fuerzas telúricas de la naturaleza. Como en el caso de Dussel y Cullen, Martínez Estrada genera discursivamente una identidad omnicomprensiva que abarca a todos los sujetos sociales, sin establecer diferencias de ningún tipo. A los sumo – y como ocurre también en los discursos liberacionistas – construye oposiciones binarias que afirman o niegan la “verdad inherente” de la identidad latinoamericana. Así por ejemplo, en Cullen aparece la figura de la legalidad institucional que se “divorcea” de la tierra, mientras que en Dussel es el “*ethos imperial*” quien aliena al pueblo de su cultura. En Martínez Estrada, el papel de la alienación lo juegan los *próceres*, aquellos que han buscado inútilmente construir utopías racionalistas en América, sin darse cuenta de la incompatibilidad radical entre la ley escrita y la ley vital, entre la civilización y

la barbarie<sup>119</sup>. Por el contrario – y aquí se da una coincidencia nada extraña con la filosofía de la liberación –, el pensador argentino destaca la figura del caudillo como representante genuino del *ethos* latinoamericano. Guiado por los imperativos de la tierra, el caudillo sabe que las leyes del Estado son estructuras quiméricas, y encarna por ello una rebeldía contra el proyecto civilizatorio de los próceres en el siglo XIX. El caudillo viene del campo – lugar de la barbarie – y se levanta contra el sistema ficticio de valores proveniente de las ciudades. No era necesariamente un ser antisocial, sino que se creía, como lo dice Martínez Estrada,

*“un ser llamado por Dios para corregir por el fuego y la espada a una sociedad que había perdido sus normas de justicia... En América, faltando la sociedad, era el embrión de la sociedad. Podía decir: el Estado soy Yo, porque no había Estado. Era poder y ley en los dominios de un caos; un mestizaje con el trágico destino de cargar con los pecados de su pueblo, de ser inmolado y de que andando el tiempo no se creyera en él”*<sup>120</sup>.

Pero no todas las valoraciones de lo telúrico adquieren el carácter sombrío que nos presenta Martínez Estrada. La identidad “bárbara y primitiva” del hombre latinoamericano puede ser interpretada también como energía creadora y fuente inagotable de renovación espiritual. Así lo muestra Rodolfo Kusch, incansable investigador de las culturas Quichua y Aymara, en su libro *América profunda*<sup>121</sup>. Nos dice Kusch que en el suelo americano conviven dos culturas opuestas entre sí: una superficial y visible, producto de la civilización europea, y otra inconciente y profunda de carácter amerindio. La diferencia entre estas dos culturas es categorizada por Kusch aprovechando un recurso lingüístico propio del idioma español: la separación entre los verbos *ser* y *estar*. La cultura de la modernidad europea supone la existencia de un tipo de hombre práctico, calculador, confiado en las posibilidades de la razón para adecuar la realidad a su proyecto de “ser-alguien” en la vida. Es la cultura del *ser* que se vive en las grandes urbes latinoamericanas<sup>122</sup>. La cultura del *estar*, típica del campo y del suburbio, representa, en cambio, la pasividad, la vegetalidad

117. *Ibid.*, p. 11.

118. *Ibid.*, pp. 86 ss.

119. *Ibid.*, pp. 394 ss. Martínez Estrada menciona específicamente a Sarmiento, a quien denomina “el más perjudicial de esos sonadores y constructores de imágenes”.

120. *Ibid.*, p. 52.

121. R. Kusch, *América Profunda*, Buenos Aires, Editorial Boina, 1975.

122. *Ibid.*, pp. 124 ss.

de la vida y la modorra espiritual que se expresa en un "dejarse-estar" en el mundo<sup>123</sup>. Es una cultura apegada a la tierra, telúrica, firmemente comprometida con el aquí y con el ahora<sup>124</sup>. En base a la creación de estas dos identidades, Kusch afirma que América Latina se encuentra irremediablemente escindida entre la racionalidad moderna, importada de Europa, y la racionalidad inherente a su naturaleza demoníaca y terrestre. El hombre latinoamericano se ve obligado a vivir dos verdades irreconciliables: una que le viene de abajo, de la tierra americana, y otra que le viene de arriba, de la civilización occidental. El mundo del ser, representado por las élites europeizadas, ha querido siempre negar la verdad telúrica de América, teniéndola por bárbara, hedionda e inauténtica<sup>125</sup>. Sin embargo, Kusch anuncia proféticamente que este mundo postizo y urbano terminará siendo absorbido por el mundo telúrico del *estar*, en un proceso de "fagocitación" que alcanzará finalmente a todo el continente.

Vemos, entonces, que las mismas figuras de argumentación utilizadas por Martínez Estrada, aparecen en la escenografía de Kusch representando papeles contrarios. De manera casi mitológica, Kusch presenta una narrativa en la que dos "fuerzas" de signo contrario luchan encarnizadamente por apoderarse del alma americana. Pero si en Martínez Estrada lo telúrico aparecía como el polo negativo, culpable del resentimiento y la soledad del hombre americano, en Kusch aparece, en cambio, como lo auténtico, lo santo y lo verdadero. El mundo del *estar* es el polo de signo positivo, la fuente raigal que podrá subsumir al mundo occidentalizado del *ser*, proveniente de una Europa ya desgastada y carente de energía vital. La superioridad absoluta de lo telúrico, evidente también para Martínez Estrada, se revela en Kusch como el triunfo de un *ethos* popular cuyo foco irradiador son los indígenas (seres telúricos por excelencia), y que de ahí se va transmitiendo lentamente a los campesinos, los hombres de provincia, los inmigrantes en la gran ciudad, e incluso hasta las clases medias pequeño-burguesas. La "fagocitación" es, entonces, la incorporación (irreversible) de una serie de actores sociales a una identidad ya *constituida de antemano*, que tiene como sujeto único a la naturaleza<sup>126</sup>.

123. Aquí Kusch interpreta el "In-der-Welt-sein" de Heidegger como "estar-en-el-mundo", y no como "ser-en-el-mundo", tal como aparece en la traducción de José Gaos, cf. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, F.C.E., 1951 (traducción: José Gaos).

124. R. Kusch, op. cit., pp. 89 ss.

125. *Ibid.*, pp. 9-15.

126. También en Martínez Estrada, la naturaleza aparece como el *sujeto de la historia latinoamericana*.

### 3. EL MESTIZAJE COMO EXPRESIÓN DE IDENTIDAD

En su versión optimista, el telurismo filosófico presenta grandes similitudes con aquellos discursos de corte spengleriano que, entre las décadas del veinte y el cuarenta, fabricaron una oposición entre la "fatiga espiritual" de una Europa envejecida y decrepita por las guerras, y el futuro brillante de una Latinoamérica joven y revitalizada por el mestizaje. Kusch interpreta la literatura de Kafka y el psicoanálisis de Freud como señales inequívocas del desgaste de lo telúrico que vive el mundo occidental. Europa, en opinión del filósofo argentino, es un mundo que carece de ya espacios telúricos, destruidos todos por la racionalización moderna, en contraste a la gran presencia de la herencia indígena y africana que se observa en el mundo americano<sup>127</sup>. Una contraposición que, como veremos, establecieron también otros filósofos latinoamericanos como Vicente Ferreira da Silva, Antenor Orrego y José Vasconcelos.

Apoyado firmemente en Nietzsche, el brasileño Ferreira da Silva piensa que la razón occidental se caracteriza por un odio profundo frente a todo lo vital y natural<sup>128</sup>. Odio que tiene sus fuentes en el orfismo y en la religión judeo-cristiana, con su separación tajante entre el mundo de lo espiritual, a donde pertenecerían Dios, el alma y la razón, y el mundo profano de lo material. Esta separación conduciría finalmente a la objetivación de la naturaleza realizada por la racionalidad científico-técnica, y a la negación de aquello que, según Ferreira da Silva, constituye el fundamento vital de toda cultura: la *orgia*. Por esta razón Occidente es una cultura decadente y anti-vida, que muere lentamente bajo los imperativos de la industrialización, la tecnología y el capitalismo. En Brasil, en cambio, las cosas son muy diferentes. Allí la razón occidental ha sido "absorbida" en un mundo sincrético y orgiástico. El cristianismo europeo ha sido convertido al lenguaje festivo y animista de las religiones afro-americanas, en donde el hombre no es visto ya como sujeto autónomo que se enfrenta a la naturaleza, sino como parte integral de ella. El candomblé, los ritmos del bossa nova, el carnaval, los colores de las viviendas, las formas de la nueva arquitectura, todo en el Brasil es una prueba de que el odio cristia-

127. R. Kusch, *América profunda*, pp. 180 ss.

128. Para la presentación de la filosofía de Ferreira da Silva me orientaré en la caracterización hecha por Vilem Flusser en su libro *Brasilien oder die Suche nach dem neuen Menschen. Ein ein Phänomenologie der Unterentwicklung*, Mannheim, Bollman Verlag, 1994, pp. 232-233, 254-256.

no a la naturaleza se ha transformado allí en fiesta dionisiaca y pagana, donde el hombre se identifica plenamente con el fundamento de la cultura.

Tributarias de Nietzsche son también las reflexiones del filósofo peruano Antenor Orrego, para quien la raíz o germen de las civilizaciones, la clave para comprender sus realizaciones artísticas, filosóficas y políticas, es una intuición sensible de carácter fundamentalmente *estético*<sup>129</sup>. Todas las expresiones racionales de una cultura serían, entonces, desarrollos posteriores ("momentos") de esa intuición fundamental. Ella es la idea directriz que define el talante espiritual, el carácter y la "misión" histórica de una cultura<sup>130</sup>. La pregunta básica que se hace Orrego es, entonces, la siguiente: ¿cuál es la "intuición básica" que informa la vida de la civilización americana y determina el alcance de su misión? Para el peruano, la respuesta parece ser obvia: la emoción primigenia que ha acompañado a América desde su misma génesis no es otra que el *sentimiento de la unidad universal*<sup>131</sup>. América nace y crece como el lugar donde concurren todas las razas y progenies del planeta. No se trata de un mestizaje que se reduce a dos o tres pueblos, como había ocurrido siempre en la historia de la humanidad, sino que, por vez primera, todas las castas del mundo se dan cita en un solo sitio para dar luz a una nueva cultura universal. "Todas se funden en un crisol común, caminando sin saberlo hacia una unificación biológica, anímica y espiritual, hacia un nuevo amasamiento de sangres y de sentimientos que sea el compendio o el epítome de todas"<sup>132</sup>.

Pero en este "amasamiento de sangres" lo telúrico cumple una función central. Al igual que Ferreira da Silva, Orrego piensa que todo lo que en Europa era orgánico y homogéneo se desintegra al primer contacto con el mundo americano. Es "como si la tierra virginal —escribe— quisiera romper las rígidas cristalizaciones anteriores de pueblos y de culturas milenarias, para extraer de ellas los gérmenes vitales que, coordinados después en una inédita impulsión espiritual, reconstituyesen en verdad un

129. Me basaré en el artículo "La configuración histórica de la circunstancia americana" (en: Autores Varios, *Ideas en torno de Latinoamérica*, México, UNAM, 1986, tomo II, pp. 1380-1407), donde Orrego logra una síntesis muy clara de los argumentos presentados en su obra magna *Pueblo continente* de 1937.

130. A. Orrego, *ibid.*, pp. 1380-1381.

131. *Ibid.*, p. 1394.

132. *Ibid.*, p. 1397.

nuevo mundo en que habrá de lograrse una distinta y más completa integración de la conciencia, del pensamiento y de la acción humanos"<sup>133</sup>. La vida europea —y la de todas las demás culturas del planeta— viene a morir en América: se convierte en un caos informe del que habrá de salir, rejuvenecido, un nuevo impulso vital más universal y más humano. "El continente se convierte así en una inmensa crucifixión y en una prolífica cuna, en la matriz agónica de una nueva e insólita transfiguración humana"<sup>134</sup>. Y así como en Dussel encontrábamos la idea de América Latina (y el "tercer mundo" en general) como el continente destinado a cumplir una *misión redentora* de carácter planetario, también en Orrego aparece la misma imagen: Latinoamérica tiene la misión de hacer avanzar al mundo hacia una cultura "unitaria e integral". "Este mensaje de unidad... lo recibió América como *Vox Dei*, como asimiento metafísico de su alma, a principios del siglo XIX y lo está propagando desde entonces, *urbi et orbi*, desde hace un siglo hacia el mundo entero"<sup>135</sup>. El recipiente de esta revelación extraordinaria, el profeta que supo interpretar como ningún otro la "emoción metafísica" de América, fue, naturalmente, Simón Bolívar. En este punto de la narrativa, el prócer venezolano entra en la escena de Orrego para asumir el mismo papel que Dussel atribuye en la suya a personajes como Fidel Castro, Mao Tse Tung, Yasir Arafat y otros líderes tercermundistas. "Todo en el libertador —nos dice Orrego— es unidad, concentración, armonía, voluntad indeclinable y despierta, conciencia alumbrada por el sentimiento de la unificación. Pocas veces se dió en un caudillo tan penetrante y luminosa clarividencia de su misión personal y del destino de sus pueblos"<sup>136</sup>.

América Latina es, entonces, el continente destinado a cumplir una misión. Vicente Ferreira da Silva piensa que en el Brasil se está preparando el surgimiento de una cultura revolucionaria y extática, en donde el hombre se identifica orgiásticamente con la naturaleza<sup>137</sup>. Antenor Orrego piensa, más bien, en términos de una humanización a nivel planetario. Pero ambos derivan ese mesianismo de una concepción organicista y *fundamentalista* de la cultura. Tal es también el punto de partida del mexicano José Vasconcelos, para quien el principio básico que rige el devenir no

133. *Ibid.*, 1396.

134. *Ibid.*, p. 1397.

135. *Ibid.*, p. 1404.

136. *Ibid.*, p. 1324.

137. Cf. A. Flusser, *op.cit.*, p. 256.



solo de las civilizaciones, sino del universo en su totalidad, es el "impulso vital". Se trata de un *élan* que se transmite ya desde el nivel de la materia orgánica a través de los organismos desarrollados, produciendo todas sus variaciones. Y al igual que Bergson, Vasconcelos insiste en la *unidad* de este impulso que pasa a través de todas las formas de vida, dando fuerza y empuje al movimiento de la evolución universal. A nivel de las formas culturales, el impulso vital sigue un movimiento teleológico orientado hacia la *unificación de la humanidad*. Las diferentes razas y civilizaciones humanas cumplen, sin saberlo, una función específica en ese "plan" universal que conducirá finalmente hacia la unidad, la libertad y la concordia. Cada una de ellas vive únicamente para cumplir esa misión y luego desaparece cuando ha realizado plenamente su labor<sup>138</sup>.

Pero en este gran conjunto de civilizaciones, Vasconcelos asigna un papel especial a las dos razas que, a su juicio, darán el mayor impulso a la conformación de una raza genuinamente universal: los sajones y los latinos. Herederos de la civilización greco-latina, los sajones han mostrado la importancia de la ciencia y la técnica para alcanzar el dominio sobre las fuerzas de la naturaleza que anteriormente abrumaban al hombre y le impedían alcanzar la libertad. Pero ésta, su principal conquista, se convierte a la vez en su más absoluta limitación. Los ideales sajones han ido acompañados de un amurallamiento étnico que les impide asimilar los aportes de otras culturas. En lugar de mezclarse con los pueblos por ellos dominados, los sajones prefirieron destruirlos o someterlos por la fuerza. Por eso, la "misión histórica" de la raza sajona se encuentra plenamente cumplida. Mostradas ya las ventajas del dominio sobre lo material, la civilización del hombre blanco se encamina lentamente hacia su muerte natural<sup>139</sup>.

En opinión de Vasconcelos, el destino histórico de la humanidad no será cumplido por los sajones, sino por los latinos. Esta es una raza nueva, producto de la mezcla étnica entre ibéricos (españoles y portugueses) e indígenas (herederos, según él de la antigua civilización atlántida), a quienes posteriormente se sumarán las culturas africanas. El avance definitivo hacia la unificación de la raza humana se inició con la conquista de América, cuando españoles y portugueses no dudaron en mezclarse con los indios, rompiendo así con los prejuicios raciales imperantes en

138. "En la historia no hay retornos, porque toda ella es transformación y novedad. Ninguna raza vuelve; cada una plantea su misión, la cumple y se va" (ibid., p. 25).

139. Ibid., pp. 31-33.

Europa. Aquí, el desprecio de Ferrera da Silva por el cristianismo se transforma en gloriosa exaltación:

"Comienza a advertirse este mandato de la Historia en esa abundancia de amor que permitió a los españoles crear una raza nueva con el indio y con el negro, prodigando la estirpe blanca a través del soldado que engendraba familia indígena, la cultura de Occidente por medio de la doctrina [cristiana] y el ejemplo de los misioneros que pusieron al indio en condiciones de penetrar en la nueva etapa, la etapa del *mundo Uno*"<sup>140</sup>.

Es, pues, en América Latina donde el mensaje cristiano del amor al prójimo cosechó los mejores frutos, ya que en su espíritu pudo formarse una verdadera "raza de síntesis", hecha con el genio y la sangre de todos los pueblos<sup>141</sup>. Ninguna otra civilización podrá reemplazar a Latinoamérica en su misión de revelar los principios que regirán la "era universal de la humanidad"<sup>142</sup>. Unos principios ya no basados en la fría lógica de la ciencia, sino en los ideales del amor, la contemplación y la belleza. Y como suele ocurrir en casi todos los discursos de identidad, no podía faltar el anuncio profético: Vasconcelos proclama que en el trópico americano —y exactamente en la región amazónica— florecerá una civilización inédita donde gobernarán las leyes de la moral, la armonía y el corazón encendido. Pero este nacimiento será precedido de una gran batalla entre sajones y latinos, que a la manera del Armagedón bíblico, preparará la mundialización de la sabiduría y la belleza<sup>143</sup>.

Si observamos con cuidado nos daremos cuenta de que la estrategia argumentativa de Vasconcelos es muy similar a la de casi todos los discursos de identidad examinados hasta el momento. Pues la creación de dos identidades homogéneas (los "latinos" y los "sajones") es tan sólo un recurso para afirmar la existencia de un "nosotros" ubicado en la *exterioridad* de la modernidad europea, a la que se considera dogmáticamente como expresión de una "voluntad de dominio". La verdadera identidad latinoamericana sería, entonces, un espacio de *contra luz* y *alteridad* frente a un "ellos" identificado en Vasconcelos con la "raza blanca", en

140. Ibid., pp. 26-27 (el resaltado es mio).

141. Ibid., pp. 46-47.

142. Ibid., p. 51.

143. Ibid., pp. 34-35.

Dussel con los países del "centro" y en Kusch con la cultura del *ser*. Este giro discursivo representa, en el fondo, la proclamación de la modernidad europea como *original* frente al cual debe definirse —por oposición— la identidad latinoamericana. Pues una vez construidas dos *eticidades sustancialistas*, la identidad no puede pensarse sino como la pertenencia a lo uno o a lo otro, sin compromisos de ninguna clase. En tal construcción no queda lugar alguno para pensar los espacios híbridos, los entrecruces discursivos y las identidades transversales. Por el contrario, los discursos de identidad recurren a una fetichización tanto de Europa como de América Latina, en donde ambas aparecen como entidades homogéneas que ocultan las relaciones y las diferencias<sup>144</sup>.

#### 4. LA IDEALIZACIÓN DE LA ETICIDAD AMERICANA

El mesianismo latinoamericanista de Vasconcelos desemboca, como decíamos, en la postulación idealista de una eticidad latinoamericana ubicada por fuera del egoísmo, la voluntad de poder, el amor al dinero, y de todo lo que pertenece supuestamente al ethos de la modernidad. Se trata de un *topos* muy afín a la generación arielista de comienzos del siglo XX (Rodó, García Calderón, Ugarte), pero que encontró también gran acogida en varios intelectuales ubicados a la izquierda del espectro político. Piénsese, por ejemplo, en José Carlos Mariátegui, quien a pesar de haber negado cualquier tipo de exaltación latinoamericanista, afirmaba que en las comunidades indígenas se encuentra vivo un *ethos* solidario, incontaminado aún por la racionalidad moderna, que podría servir de base para la construcción de un socialismo indo-americano<sup>145</sup>.

En Cuba, pensadores socialistas como Rafael Rojas y Cintio Vitier han buscado —en un proyecto similar al de Carlos Cullen— reconstruir el desarrollo histórico de la "eticidad cubana". Pero aquí el punto de partida ya no es la fenomenología de Hegel, sino el diagnóstico de la escuela de Frankfurt, en el sentido de que la cultura moderna se despliega como fruto de la tensión entre una racionalidad emancipatoria, de carácter ético, y una racionalidad opresora, de carácter instrumental<sup>146</sup>. En su libro *Ese sol*

144. De este problema epistemológico me ocuparé ampliamente en el capítulo seis.

145. J. C. Mariátegui, "El problema de las razas en América Latina" (1920), en *Id., Textos históricos* (edición de Ambal Quijano), México, F.C.E., 1991, pp. 210-257.

146. R. Rojas, "La otra moral de la teleología cubana", en *Casa de las Américas* 194 (1994), p. 85.

del *mundo moral*, que lleva como subtítulo *Para una historia de la eticidad cubana*. Vitier sostiene la tesis de que en Cuba ha prevalecido siempre la racionalidad ética sobre la racionalidad instrumental. La historia cubana puede ser leída, según Vitier, como el despliegue teleológico de una moral emancipatoria encarnada en las instituciones sociales y en la vida pública, que va desde la oposición de la burguesía ilustrada al dominio español en los albores del XIX, hasta el triunfo de la revolución socialista en 1959<sup>147</sup>. A nivel del *pensamiento*, la racionalidad ética cubana es una *constante* que tiene sus orígenes en los escritos del padre Varela, se desliza a través de José de la Cruz y Caballero, Enrique José Varona y José Antonio Saco, alcanza su expresión máxima en la obra de José Martí, y culmina triunfalmente con el pensamiento político de Fidel Castro y Ernesto Ché Guevara. La característica básica de esta "teleología insular" es la concepción de la Nación y el Estado como instituciones enemistadas con el mercado, la ciudad, el dinero, la propiedad y el capitalismo. Una moral que contraponen el amor, la solidaridad y el patriotismo, al beneficio individual y la voluntad de poder<sup>148</sup>. "La teleología ética insular —escribe Rojas— funcionó, entonces, como una resistencia utópica al arraigado sentido de la modernidad y el capitalismo en Cuba. El principio del deseo se opuso al principio de realidad, y de ese enfrentamiento resultó el predominio y la consagración de la moral emancipatoria en 1959"<sup>149</sup>.

Pero también en algunos círculos intelectuales de la iglesia católica se produjo una fuerte romantización del ethos latinoamericano. Ya Vasconcelos afirmaba que la cristianización de los indios fue la "semilla de amor", cuyos frutos prepararían el advenimiento de la "raza cósmica". El mismo Cintio Vitier está convencido de que la raíz ética de la "racionalidad cubana" posee un carácter incondensadamente religioso. Durante la década de los setenta, la teología de la liberación creyó descubrir en la "religiosidad popular" de los sectores marginados una fuente inagotable

147. C. Vitier, *Ese sol del mundo moral. Para una historia de la eticidad cubana*, La Habana, Ediciones Unión, 1995.

148. Vitier describe el triunfo de la revolución con estas palabras: Aquellos hombres barbados, como patriarcas o agresivos pajes de un fabuloso reino americano, ¡no! tenían otro fundamento que la necesidad, generosamente oída por todos los humildes, de regar la tierra con sangre inocente, para fecundar la historia y encender su sol. Y entonces llegó, con el día glorioso, con el primero de enero en que un rayo de justicia cayó sobre todos para desmenuarnos, *para poner a cada uno en su exacto sitio moral*, la confrontación de los fragmentos de la realidad, que andaba rota y dispersa... En un pestañear se rehizo la verdad, que estaba deshecha, en forma o sepultada. La verdad, la realidad poética, la sobrecabundancia del *ethos* desbordando las pesadillas de las puertas del infierno" (op. cit., p. 177, el resultado es mío).

para la renovación espiritual y material de la sociedad. El filósofo argentino Juan Carlos Scannone, representante señero de esta tendencia, piensa que en el fondo de la experiencia histórico-cultural de los pueblos latinoamericanos se encuentra una profunda relación ética (hombre-hombre) y religiosa (hombre-Dios)<sup>150</sup>. Basado en las tesis filosóficas de Kusch y de Cullen, Scannone afirma que la racionalidad instrumental subyacente a los proyectos capitalistas y marxistas, ha sido éticamente transformada en América Latina por una racionalidad de carácter simbólico-religioso. El "arraigo a la tierra", que para aquellos pensadores representa lo más característico del *ethos* latinoamericano, es para Scannone una experiencia fundamentalmente "etéica y numinosa". El "estar" de Kusch es leído por el jesuita argentino como un ámbito de mediación simbólica ubicado antes del logos predicativo y que funciona como su fundamento<sup>151</sup>. Todos los valores que surgen en Europa como expresión de poder o como mera enunciación discursiva, son recepcionados en Latinoamérica - y concretamente, en el seno de las clases más pobres - desde un "núcleo ético-mítico" que les otorga nuevo sentido. Así, mientras que las aristocracias criollas asumen sin mediación alguna valores modernos tales como la emancipación, la constitución escrita, la instrucción pública, el voto universal o el sindicalismo, la conciencia del pueblo llano "traduce" inmediatamente estos valores como reivindicaciones por la *justicia*<sup>152</sup>. De este modo, Scannone entiende su filosofía como el intento por responder una de las preguntas fundamentales realizadas por la conferencia episcopal de Puebla en 1978:

"¿Cómo pueden surgir *estructuras* de pensamiento científico, de producción económica y de convivencia social y política que correspondan al núcleo ético-religioso de la cultura latinoamericana y que no sean estructuras de opresión sino de liberación? Dicho en lenguaje de Kusch, se trata de lograr conciliar la estructuración del "ser" de América Latina con su "estar" profundo, de modo que el "así" de su estar-*siendo* surja de la raigalidad de su estar"<sup>153</sup>.

149. R. Rojas, *op.cit.*, p. 88.

150. J.C. Scannone, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1990, p. 25.

151. *Ibid.*, pp. 43 ss.

152. *Ibid.*, pp. 147 ss.

153. *Ibid.*, p. 35.

Nuevamente encontramos aquí el problema de las oposiciones binarias (racionalidad instrumental vs. racionalidad ética), en donde lo instrumental es atribuido a un fenómeno venido de "afuera" (la modernidad), mientras que lo ético surge, en cambio, de "adentro", de las entrañas mismas del pueblo latinoamericano. Al "afuera" y al "adentro" corresponden, igualmente, unas virtudes (el egoísmo / la justicia), unas expresiones (lo discursivo / lo simbólico) y unos sujetos (los criollos / los pobres). El problema se reduce, entonces, a conservar lo "propio" mediante una "inculturación" de lo instrumental en lo ético, si bien esto no parece acarrear graves dificultades. Al menos así lo plantean Vintier y Rojas, para quienes la "eticidad cubana" se ha comportado siempre como una especie de rey Midas, que convierte en oro todo lo que toca. Mientras que en Europa la razón instrumental ha colonizado el espacio de lo ético, en Cuba habría ocurrido exactamente todo lo contrario. Scannone adopta una posición similar, aunque más diferenciada, pues si bien reconoce que las élites criollas fueron siempre dominadas por el mundo logocéntrico del ser, termina construyendo un núcleo ético-simbólico que se habría mostrado invencible frente a todos los acechos de la razón instrumental. Allí la modernidad ha claudicado, ha doblado su rodilla frente a los imperativos de lo verdadero, lo bueno y lo bello. Mientras que Vintier y Rojas glorifican el espacio de lo *institucional*, por considerar que la nación y el Estado cubanos han sido los abanderados de la eticidad, Scannone sabe que éste ámbito ha estado dominado por los intereses antipopulares de las élites criollas, y prefiere depositar el tesoro de lo ético en otro lado. Pero en ambos casos, América Latina continúa siendo pensada bajo el paradigma de la alteridad, como lo "otro absoluto" de la modernidad occidental.

## 5. AMÉRICA LATINA Y EL MALESTAR EN LA CULTURA

Este optimismo ético y telúrico contrasta con la posición de aquellos filósofos que han visto en América la presencia de formas *defectivas* de civilización. Una exploración de la "América profunda" mostraría, en opinión de estos filósofos, que el mesianismo latinoamericanista es un peliagoso mecanismo de autoengaño que encubre la triste realidad de un continente moral y materialmente atrasado, viciado por la ignorancia y el autoritarismo.

154. S. Ramos, "El perfil del hombre y la cultura en México", en *Obras Completas*, México, UNAM, 1990, tomo I, pp. 88-184.

En su libro *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934), Samuel Ramos se propuso combatir el vasconcelismo filosófico mediante un análisis descarnado de la realidad mexicana<sup>154</sup>. Lejos de ser una cultura llamada a sustituir el liderazgo espiritual de Europa, tal como lo anunciaban optimistamente los miembros del Ateneo de la juventud, América Latina, y concretamente México, sigue siendo una filial de la cultura europea. Pero una filial a tal grado inauténtica, que todos sus productos espirituales evidencian la presencia de un *complejo de inferioridad*. Inspirado por la psicología cultural de Adler y Jung, Ramos piensa que el psicoanálisis permite descubrir en el alma mexicana fuerzas oscuras que, disfrazadas de aspiraciones hacia fines elevados, desean encubrir un sentimiento de incapacidad para crear cultura propia:

"Sostengo que algunas expresiones del carácter mexicano son maneras de compensar un sentimiento inconciente de inferioridad... Los mexicanos han imitado 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 inconciente, 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 inconcientemente, es a ocultar no sólo de la mirada ajena, sino aún de la propia, la incultura... Entonces la imitación aparece como un mecanismo psicológico de defensa, que al crear una apariencia de cultura, nos libera de aquel sentimiento deprimente"<sup>155</sup>.

La imitación es, entonces, una patología que surge del tipo de relación dependiente creada entre México y su cultura madre, la cultura europea<sup>156</sup>. Tal patología consiste en que el imitador se siente inferior al imitado porque se mira a sí mismo en base a una escala de valores *ajena*, que le impide darse cuenta de que su situación es distinta. A través de la historia de México se han querido adoptar siempre modelos extranjeros, no solo porque parecían mejores, sino, lo que es peor, porque se creía que la

154. *Ibid.*, pp. 92, 98.

155. Al respecto escribe Ramos: " Afirma Adler que el sentimiento de inferioridad aparece en el niño al darse cuenta de lo insignificante de su fuerza en comparación a la de sus padres. Al nacer México, se encontró en el mundo civilizado en la misma relación del niño frente a sus mayores. De esta situación desventajosa nace el sentimiento de inferioridad que se agravó con la conquista, el mestizaje, y hasta por la magnitud desproporcionada de la naturaleza" *ibid.*, p. 118r.

realidad mexicana era apta para ello. Se buscó adoptar los más altos valores de la cultura occidental, creyendo ingenuamente que la realidad mexicana era la realidad francesa, inglesa o norteamericana. En una palabra, la cultura mexicana y latinoamericana en general, ha vivido, según Ramos, en una constante esquizofrenia. Las instituciones políticas, el arte, la literatura, el pensamiento, todo ha sido en realidad un disfraz tendiente a deformar la idea que tenemos de nosotros mismos. Psicológicamente hablando, esta deformación es un "mecanismo de defensa": una proyección sublimante que libera a los individuos del molesto sentimiento de saberse incapaces de producir algo semejante o mejor de lo ya hecho en Europa. Es el trauma de la marca colonizadora el que ha llevado a nuestros países a abandonar el terreno de la realidad para refugiarse en el de la ficción. Inconcientemente, México y todos los demás países latinoamericanos han sustituido su ser auténtico por el de un personaje ficticio, creyéndose real. Han vivido siempre en la mentira, pero sólo a este precio han podido liberar su conciencia de la penosa idea de su inferioridad.

La crítica filosófica de la cultura iniciada por Samuel Ramos y continuada en México por pensadores como Octavio Paz, es recogida luego en otros países de América Latina. La negación de los postulados teluristas fue encabezada en el Perú por Augusto Salazar Bondy hacia finales de los años sesenta. Al igual que Ramos, el filósofo peruano acude a la estrategia del "desenmascaramiento", convencido de poseer una metodología capaz de descubrir las *causas últimas* de la "alienación" latinoamericana. Y el primer paso para lograr este objetivo era constatar la inexistencia de una filosofía auténtica en América Latina:

[En Hispanoamérica] "se piensa de acuerdo con moldes teóricos previamente conformados a los modelos del pensamiento occidental, sobre todo europeo, importado en la forma de corrientes de ideas, escuelas, sistemas totalmente definidos y completos en su contenido e intención. Filosofar para los hispanoamericanos es adoptar un *ismo* extranjero, suscribir ciertas tesis preexistentes, adoptadas al hilo de la lectura y la repetición más o menos fiel de las obras de las figuras más resonantes de la época... No hay un sistema filosófico de cepa hispanoamericana, una doctrina con significación e influjo en el conjunto del pensamiento universal y no hay tampoco, en el nivel mundial, reacciones polémicas a las afirmaciones de nuestros pensadores... Insatisfechos e inseguros, los hispanoamericanos se han sentido como en territorio ajeno al penetrar en los predios

de la filosofía, por efecto de una viva conciencia de su carencia de originalidad especulativa<sup>157</sup>.

Pero si la filosofía es la expresión conceptual de una cultura, entonces la inexistencia de un pensamiento auténtico —razona Salazar Bondy— debe remitirse a un grave defecto a nivel cultural. Y aquí el filósofo peruano retoma los motivos avanzados ya por Samuel Ramos: la filosofía ha sido en América Latina una imagen ilusoria de la propia realidad: una representación mistificada que ha proyectado como propios los motivos, ideas y soluciones de otros hombres. En lugar de generar sus propias categorías interpretativas, los latinoamericanos han adoptado ideas y valores ajenos, creyendo encontrarse a sí mismos en esos principios de conducta. Tal actitud ilusoria refleja, en opinión de Salazar Bondy, el estado de postración en el que se encuentra la cultura latinoamericana. Las representaciones ilusorias mienten sobre el ser que las asume, pero al mentir dan expresión a su real defecto de ser. Fallan al no ofrecer la imagen profunda de la realidad, pero aciertan, sin proponérselo, como expresión de la ausencia de un ser pleno y original<sup>158</sup>. Por eso, la práctica de un filosofar inauténtico expresa, en realidad, un hondo defecto de cultura. "En última instancia —escribe— vivimos en *el nivel conciente* según modelos de cultura que no tienen asidero en nuestra condición de existencia... Y estos modelos operan como mito que impide reconocer la verdadera situación de nuestra comunidad y poner las bases de una genuina edificación de nuestra entidad histórica, de nuestro propio ser"<sup>159</sup>. No debe extrañar, entonces, que una comunidad alienada y desintegrada produzca una conciencia filosófica mistificada.

Pero, ¿dónde están las causas últimas de esta alienación cultural? A diferencia de Ramos, Salazar Bondy piensa que la esquizofrenia psicológica es sólo expresión de una enajenación económica. Como todos los países del tercer mundo, también Latinoamérica padece las consecuencias del imperialismo, la dependencia y la dominación. Sujetos primero al dominio del poder español, y pasando luego a la condición de mercados de aprovisionamiento del imperio inglés y norteamericano, los países latinoamericanos han carecido siempre de una vida económica propia. Y la condición deprimida de la economía explica justamente por qué no han

podido articularse instancias sociales y culturales que puedan neutralizar el impacto foráneo y la tentación imitativa<sup>160</sup>. Estancada en la realidad del subdesarrollo, la cultura latinoamericana ha sido incapaz de producir una filosofía auténtica, y así continuará sucediendo hasta que esa realidad no sea definitivamente cancelada. Por eso, nos dice Salazar Bondy, sin el triunfo de una revolución social que libere a los países latinoamericanos del imperialismo económico, será imposible pensar en la creación de una cultura propia<sup>161</sup>. No obstante, la filosofía tiene la oportunidad de ser auténtica en medio de la inautenticidad que la rodea, en la medida en que sirva como "conciencia lúcida" del proceso de liberación nacional y continental.

Tanto Salazar Bondy como Samuel Ramos están de acuerdo en que la traumática experiencia histórica de América Latina ha generado una identidad cultural defectiva, cuyas consecuencias se manifiestan en todos los niveles de la vida individual y colectiva. Las diferencias son pensadas a partir de un paradigma unitario en el cual todos los sujetos sociales, sin importar su edad, sexo, raza o condición social, aparecen como epifenómenos de una misma "patología colectiva". Sólo que mientras que esta patología es para Ramos un fenómeno "interior" a la psicología de los pueblos latinoamericanos, para Salazar Bondy se trata de un problema "exterior", determinado por la posición desventajosa del subcontinente en el sistema económico mundial. Un camino intermedio —aunque no alternativo— entre estas dos posiciones es el señalado por Hugo Felipe Mansilla en su interesante libro *La cultura del autoritarismo ante los desafíos del presente* (1991)<sup>162</sup>. El filósofo boliviano dirige su atención a los factores internos y externos del fracaso latinoamericano, pero quiere explicarlos recurriendo a la crítica de la racionalidad instrumental en una línea freudomarxista, tal como fue desarrollada por Adorno, Fromm y Marcuse. Desde esta óptica, Mansilla afirma que el problema del autoritarismo en América Latina no se asienta sobre criterios y valores de orientación elaborados racionalmente —y expresados, por ejemplo, en la esfera institucional o en el pensamiento crítico—, sino que se trata de anhelos y prescripciones supraindividuales insertadas en el "preconciente colectivo". Con Freud, Mansilla piensa que el super-ego individual está conformado por

157. A. Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968), México, Siglo XXI, 1988, pp. 28, 30.

158. *Ibid.*, pp. 81, 82.

159. *Ibid.*, 54 (el resultado es mio).

160. *Ibid.*, p. 87.

161. *Ibid.*, p. 88.

162. H. F. Mansilla, *La cultura del autoritarismo ante los desafíos del presente. Ensayos sobre la teoría crítica de la modernización*, La Paz, CEIBIM, 1991.

pautas de comportamiento e ideales normativos que son impuestos al sujeto desde el exterior y que son internalizados durante el proceso de socialización. "No se trata -escribe- de paradigmas o criterios producidos por la actividad racional de la conciencia a través de un sopesar crítico de alternativas diferentes... sino de modelos de desarrollo, anhelos colectivos y criterios para juzgar la historia, que se han originado en la cultura y en la tradición de los centros metropolitanos"<sup>163</sup>.

Ya se ve de qué manera el filósofo boliviano combina las tesis de Salazar Bondy con las de Samuel Ramos. A causa del largo tiempo en que las naciones periféricas tuvieron que sufrir los efectos de una civilización europea violenta y expansiva, se internalizaron en la psique colectiva una serie de creencias y paradigmas de desarrollo que, hasta hoy día, continúan operando como *ideales regulativos* en América Latina. Pero no se trata ya de representaciones que ocultan o deforman una supuesta "identidad nacional"<sup>164</sup>, como suponen todavía Ramos y Salazar Bondy, sino de modelos de progreso que han sido asumidos como "verdaderos" por capas relativamente extensas de la población<sup>165</sup>. Entre estos *mitos colectivos*, el pensador boliviano menciona la fe ciega en las bondades de la ciencia y en la perfectibilidad del hombre, la idea de que la naturaleza tiene la función única de ser explotada intensamente para las actividades humanas, la insistencia en que el crecimiento económico se encuentra asociado con la superación de la miseria, la confianza en el papel regulativo del Estado, la necesidad de un "hombre fuerte" que sea capaz de mostrar al pueblo el camino de la liberación, la creencia en el advenimiento de una sociedad en donde no existan más las contradicciones, etc.<sup>166</sup>. Por estar asentados en el preconiente colectivo, tales ideales permanecen ajenos al cuestionamiento racional y son protegidos de él por mecanismos de control y censura. Estos, como lo ha mostrado Freud, tienden a castigar y reprimir los intentos de llevar al plano de la conciencia lo que es tomado por la colectividad como una verdad "evidente de por sí". Discriminación, acusaciones de irracionalismo y espíritu retrógrado, pérdida de status social, son algunas de las sanciones que recaen sobre aquellos que se niegan a reco-

163. Id., "El factor prelogico en el desarrollo de América Latina. El teorema del preconiente colectivo", en *op.cit.*, p. 190.

164. Para la crítica de Mansilla a los discursos de identidad, véase H.C.E. Mansilla, "La ensayística latinoamericana y la cuestión de la identidad colectiva", en *discurs* 2 (1996), pp. 1-16.

165. Id., "El factor prelogico en el desarrollo de América Latina", pp. 194-195.

166. *Ibid.*, pp. 196-197.

nocer las bondades liminares de la modernidad en Latinoamérica. Pero, afirma Mansilla, "la relevancia de este mecanismo es bastante reducida, pues la cantidad de individuos que se exponen a ser llamados enemigos del progreso y simultáneamente reaccionarios es insignificante"<sup>167</sup>.

Al sospechar que la valoración positiva del paternalismo estatal y la tendencia a pensar la "identidad latinoamericana" como lo *totalmente otro* de occidente son ideas tributarias de la modernidad europea, Mansilla vislumbra el camino para una crítica posilustrada de los discursos de identidad. Pero en su narrativa persiste un gesto ilustrado, que comparte plenamente con Ramos y Salazar Bondy: la creencia en la des-ideologización a través de la crítica. Los tres filósofos están convencidos de que la crítica racional -ejercida fundamentalmente por los *letrados*- puede "iluminar" o "traer a la conciencia" aquellos elementos patológicos que, debido a la alienación cultural, permanecen ocultos a la gran mayoría de la población latinoamericana. La función del intelectual sería semejante a la del terapeuta: mostrar al paciente las "causas últimas" de la neurosis, para que tomando conciencia de ellas, desaparezean para siempre los síntomas. La racionalidad, ejercida críticamente, estaría por ello en la capacidad no sólo de diagnosticar las patologías y las alienaciones que afectan a la cultura, sino también de sanarlas. No en vano, los discursos de Ramos y Salazar Bondy se encuentran animados por el deseo de "salvar las circunstancias mexicanas", en el caso del primero, o de "liberar" a Latinoamérica del imperialismo, en el caso del segundo.

Pero, ¿es esto lo que nos enseña en realidad la "filosofía de la sospecha"? ¿Acaso las tesis de Marx, Freud y Nietzsche no señalaron el camino hacia un *descentramiento de la subjetividad*? Pues el análisis marxista de las relaciones de producción y de las luchas de clases mostró la imposibilidad de buscar una historia global, en la que todas las diferencias de una sociedad puedan ser reducidas a una forma única de "conciencia" y a un tipo unificado de valores. La genealogía nietzscheana desmitificó la búsqueda de un fundamento originario y señaló la falacia de querer convertir a la razón en el *telos* de la humanidad. El psicoanálisis freudiano descentró igualmente al sujeto en relación con las leyes de su deseo y con las formas de su lenguaje, mostrando que la razón humana no tiene control sobre las fuerzas del inconiente. No obstante, Mansilla, Ramos y Salazar Bondy parecen insistir en querer salvaguardar la centralidad de un sujeto único, *origen* de la verdad, el sentido y el lenguaje. Y éste, como veremos

167. *Ibid.*, p. 196.

enseguida, es precisamente el eje alrededor del cual circulan todos los discursos de identidad.

## 6. REFLEXIONES FINALES: DE LA NOSTALGIA POR LOS ORÍGENES A LA BÚSQUEDA DE LA EMERGENCIA

En su famosa conferencia titulada *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*, Michel Foucault hace referencia a los usos que puede tener la palabra "origen" en el seno de una formación discursiva<sup>168</sup>. Si se entiende el origen como *Ursprung*, nos estamos refiriendo a discursos que se comprometen a buscar, detrás de todas las máscaras, el secreto mismo de una identidad primigenia. La búsqueda del origen demanda un movimiento del intelecto dirigido hacia abajo, hacia las profundidades últimas donde se halla enterrada una identidad completamente adecuada a sí misma. Una búsqueda que adquiere caracteres religiosos, ya que encontrar la identidad significa remontarse a un estado de cosas preexistente a la caída, en donde el hombre se encontraba todavía del lado de los dioses, escuchando su palabra verdadera. Por eso, la nostalgia por los orígenes viene asociada directamente con la pregunta por el *fundamento*. Para conocer la identidad es necesario tener una garantía ontológica de que aquello que se encuentra corresponde a la verdad de lo que se está buscando. Mostrar la verdad de una identidad equivale, por ello, a enseñar la carta de propiedad que la acredita como residente a perpetuidad en el vecindario del ser<sup>169</sup>.

Pues bien, estoy convencido de que los discursos de identidad revisados hasta el momento corresponden a este tipo de formación discursiva señalada por Foucault. Como lo hemos visto una y otra vez, la reflexión filosófica sobre la identidad ha estado marcada por la obsesión de encontrar un *fundamento último* a partir del cual se pueda distinguir lo "auténtico" de lo "defectivo". El mestizaje, el arraigo a la tierra, la dependencia económica, la eticidad popular, el complejo de inferioridad, la autonomía de la nación, cada una de estas soluciones ocupa en las narrativas de identidad el lugar del "primer principio" que vendría a mostrar la verdad de

168. M. Foucault, *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*, Valencia, Pre-Textos, 1992.

169. Véanse las reflexiones al respecto de Roberto Salazar Ramos, "Educación y posmodernidad", en *Posmodernidad y ciudad. Algunos metatextos en la constitución del saber*, Santafé de Bogotá, USEA, 1994, pp. 181-191.

"lo nuestro"<sup>170</sup>. Por eso, lo que han buscado los discursos de identidad es una instancia original en la cual todos los latinoamericanos, sin distinción alguna, puedan *reconocerse a sí mismos*.

Tres son las consecuencias que puedo observar en esta búsqueda mitológica del origen. En primer lugar, el *mesianismo salvacionista*. El conocimiento de identidad latinoamericana conlleva la responsabilidad moral de difundirla, enseñarla, institucionalizarla. Dar a conocer esa verdad a las masas que la ignoran es una tarea de absoluta prioridad *política*, ya que su conocimiento es la clave para superar las taras que han impedido a Latinoamérica ser conciente de su misión histórica. Y aquí juegan un papel muy importante los caudillos, los representantes del *Volksgeist*, cuyo lenguaje será escuchado y entendido por todos. La segunda consecuencia que deseo señalar es la *exclusión de las diferencias*. La "identidad latinoamericana" es un espacio compartido por todos y que trasciende cualquier distinción de sexo, raza, edad y orientación sexual. En ella nos reconocemos como un "nosotros" homogéneo, en donde no hay diferencias sino variaciones o "momentos" de una sola esencia verdadera. Y en tercer lugar, los discursos de identidad conllevan el postulado de una *alteridad respecto a la modernidad*. Descubierta el fundamento del "nosotros los latinoamericanos", será posible entonces delimitar sus fronteras con respecto al "ellos los europeos", los representantes de la modernidad occidental. América Latina queda convertida, entonces, en el "otro absoluto" de Occidente, y la modernidad en un cuerpo extraño que se yuxtapone a los fundamentos mítico-religiosos de "nuestra racionalidad".

Evitar estas consecuencias requiere cambiar necesariamente el orden de las preguntas. Implica avanzar hacia una reflexión que ya no gire en torno al fundamento último de la cultura, sino que se concentre en la manera como se han ido construyendo los discursos que han pretendido articular tal fundamento. En lugar de preguntarnos por la verdad de la identidad latinoamericana, de lo que se trata ahora es de interrogarnos por la historia de la *producción de esa verdad*, esto es, de saber cómo se cons-

<sup>170</sup> Quizás valga la pena anotar en este lugar que justamente sobre la idea del *fundamento* se sostiene la vieja polémica de si existe o no existe una filosofía auténticamente latinoamericana, muy difundida en todo el subcontinente desde la década de los cincuenta. Sobre esta discusión, véase J. Gracia / J. Jakšic (eds.), *Filosofía e identidad cultural en América Latina*, Caracas, Monte Avila Editores, 1983, pp. 41-50. En realidad, el discurso sobre una filosofía, un arte o una literatura "auténticas" continúa operando al interior de un esencialismo cultural que opone lo "propio" a lo "ajeno" sobre la base de un depósito precificado de identidad. Cf. N. Richard, *Modernidad, postmodernismo y periferia*, en *id.*, *La estructuración de las marginaciones. Sobre arte, cultura y política*, Santiago, Francisco Zegers Editor, 1989, pp. 39-48.

truyen y bajo qué condiciones aparecen y desaparecen las reglas de juego que configuran la verdad de esos discursos. Ya no se parte del juego de la analogía, en el que los signos de la identidad latinoamericana guardan correspondencia con los discursos que la expresan, sino del juego de la *discontinuidad*, en el que las palabras y las cosas se relacionan de maneras diferentes, según se posicionen al interior de un complejo tejido epistemológico. Y si en aquel juego de la analogía se hacía necesario presuponer un sujeto de conocimiento que descifrara las claves del encadenamiento entre las palabras y las cosas, entre los discursos de identidad y los referentes identitarios, en el juego de la discontinuidad no se requiere ya de tal asistencia, porque lo que se busca no es un referente que sea portador de la verdad sobre lo latinoamericano, sino un marco interpretativo al interior del cual esta verdad es producida y enunciada. En una palabra, evadir las consecuencias arriba descritas equivale a sustituir el origen como *Ursprung* por el origen como *Entstehung*, como *emergencia*, atendiendo de este modo al segundo de los usos señalados por Foucault en el texto mencionado.

“La emergencia —escribe Foucault— es la entrada en escena de las fuerzas: su irrupción, el impulso por el que saltan a primer plano... el espacio que las distribuye y se abre entre ellas, el vacío a través del cual intercambian sus amenazas y sus palabras”<sup>171</sup>. Los discursos de identidad, como todos los discursos, se inscriben en un sistema de *relaciones de poder* que dan orden y sentido a la interacción entre los significados y los significantes. Desde este punto de vista, la pregunta a la cual he querido responder en este capítulo es la siguiente: ¿cuál es el sistema de fuerzas al que se remitieron los discursos de identidad en la filosofía latinoamericana del siglo XX? La respuesta se encuentra ya en el punto mismo donde inicié la reflexión: los discursos de identidad emergieron al interior de un *orden populista*, que durante gran parte del siglo XX garantizó la producción, circulación y distribución del saber sobre “lo propio”. En este orden se construyeron figuras, claves, códigos y señales destinadas a instaurar el imperio simbólico de las identidades nacionales. Hemos visto cómo algunas de estas figuras aparecen una y otra vez en los discursos elaborados por filósofos e intelectuales. Ellos, los intelectuales y letrados, cumplieron la función de sancionar discursivamente la verdad puesta en circulación por aquellos intereses económicos y políticos de los cuales también eran partícipes. El sistema de reglas desde el que pensaban les autorizó a inter-

171. M. Foucault, op. cit., p. 57.

pretar los signos de identidad y a decirle a las gentes quiénes són, cómo se sienten y qué quieren, así como a esclarecerlos respecto a sus amigos y sus enemigos.

Resumiendo: la figura del letrado que examina la verdad de la cultura y asigna a las personas una identidad correspondiente, es una forma de oscultación que juega al interior de sociedades organizadas panópticamente, en donde los individuos son vigilados y normados por la acción centralizadora del Estado. Este tipo de sociedades disciplinarias, que florecieron en Latinoamérica entre la década de los treinta y los sesenta, constituyeron el marco adecuado para la emergencia de un saber sobre “lo nuestro”. La acción pastoral del Estado se reproduce así en discursos orientados a asegurar continuidades entre el pueblo, la nación y la cultura. Era necesario que las personas se sintieran abrigadas en un mundo donde no existieran rupturas e incertidumbres. Todos deberían sentirse orgullosos de pertenecer a una cultura con una misión histórica y de tener a un Estado que representase fielmente esa misión. Una cultura en la que todos los signos tuviesen un referente y todas las palabras denotaran una cosa. Y los discursos de identidad procuraron fielmente contribuir a este objetivo.