

Algunas reflexiones sobre las condiciones de posibilidad de la democracia en América Latina

Prof. Hernán López Garay*

Resumen

El artículo pretende investigar, ante un devenir de la modernidad que pareciera abrir espacio a distintas e incluso inconmensurables concepciones de democracia, qué ha hecho posible que América Latina se formule un proyecto determinado de democracia como deseable. Más concretamente, se busca aportar elementos para responder la siguiente cuestión: ¿cuál es el trasfondo en el que se manifiesta como problemática vital el deseo de construir una democracia más justa y participativa en América Latina? Para ello, el artículo pasa sucinta revista a una relación posible entre el debate sobre la democracia en las sociedades industrializadas de Occidente y el proyecto auténticamente democrático que, según el autor, pareciera estarse gestando en las raíces mismas del pueblo latinoamericano; todo a partir de una perspectiva fundamentada en una concepción dinámica, histórica, de los fenómenos sociales.

Palabras claves: concepciones de democracia, sociedades industrializadas, América Latina

* Profesor Titular del Centro de Investigaciones en Sistemología Interpretativa (CSI), Facultad de Ingeniería, Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela.

Reflections on the conditions of the possibility of democracy in Latin America

Prof. Hernán López Garay

Abstract

This article attempts to look at what is it that has made possible and desirable the formulation of a determinate project of democracy for Latin America, given a modernity that seems to open space for difference and even incommensurable conceptions of democracy. Specifically, the author attempts to supply the elements to answer the following question: What is the background on which the desire to construct a more fair and participative democracy in Latin America is manifested as problematic? For this purpose the article briefly reviews a possible relation between the debate over democracy in Western industrialized societies and the authentically democratic project that, according to the author, appears to be in the making at the roots of the Latin American People. All this from the perspective grounded on a dynamic and historical conception of social phenomena.

Keywords: conceptions of democracy, industrialized societies, Latin America.

1. Introducción

Los pueblos de América Latina están viviendo un proceso social cuyas dimensiones y sentido no son aún claras pero que de alguna manera parecieran reflejar el deseo de instaurar *auténticas democracias*, es decir, democracias participativas orientadas a corregir las grandes injusticias sociales que vive la región. El presente artículo se plantea una reflexión acerca del sentido de este proceso y de las condiciones que podrían ayudar a su *apropiación* (es decir, que en estas sociedades comience a ser tema de reflexión y debate en distintas capas sociales —y no únicamente en élites intelectuales o políticas— la democracia y la necesidad de un orden más justo). Se añade a este panorama un evento histórico de grandes consecuencias para este despertar de una conciencia democrática en los pueblos latinoamericanos: En las sociedades occidentales —las mismas que en el siglo dieciocho crearon el proyecto del progreso y la idea de sociedades modernas republicanas y democráticas— se están agotando los valores ilustrados fundamentales de libertad y justicia que animaban dicho proyecto.

Para ser más concretos, destacados intelectuales han comenzado a sugerir la necesidad imperiosa de construir una narrativa distinta a la del progreso, una en la que el proyecto de la Ilustración luce como fracasado bajo una perspectiva *regresiva*, y en la que la democracia y sus valores no solo se presentan como pertenecientes a una constelación conceptual que se está apagando, sino que los propios contornos de estas nociones ya no se muestran monolíticos y claros. En todo caso el devenir de la modernidad pareciera haber “dado lugar” (abrir espacio) a distintas e incluso inconmensurables concepciones de democracia y valores democráticos.

Por ello cabe preguntarse ¿qué relación habrá entre el debate sobre la democracia en las sociedades industrializadas de Occidente y el proyecto auténticamente democrático que pareciera estarse gestando en las raíces mismas del pueblo Latinoamericano? A primera vista estos parecieran ser dos procesos a contramarcha.

Tal vez estos cuestionamientos podamos resumirlos en las siguientes dos preguntas altamente relacionadas:

P1. *¿Cuáles son las condiciones que hacen posible que el discurso sobre la democracia en las culturas occidentales de hoy comience a percibirse como problemático, con fracturas y contradicciones?*

P2. *¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de la Democracia en América Latina?*

Ciertamente estas dos preguntas de corte kantiano no buscan indagar sobre las condiciones políticas, económicas o sociales, nacionales o internacionales, que podrían permitir que el diseño de una democracia auténticamente popular para América Latina tuviese una buena oportunidad de florecer. Más bien se orientan a investigar qué ha hecho posible que nos formulemos (repetimos, nos formulemos no solamente entre élites intelectuales sino también entre el llamado "pueblo") un tal proyecto como deseable. *¿Cómo hemos llegado a experimentar nuestra realidad de tal modo que sentimos que una transformación radical es perentoria ? aunque el sentido de lo que llamamos una "auténtica democracia" (una democracia más justa y participativa) no este ni remotamente claro para nosotros como pueblo en general?*

Siendo conscientes de la dificultad de estas preguntas, en este escrito tan sólo aspiramos a tratarlas desde la perspectiva restringida del autor, la cual podemos caracterizar como fundamentada en una concepción de la realidad que ve los fenómenos sociales como eventos que se hacen presentes siempre en un *trasfondo* dinámico. Dicho *trasfondo* no solamente los hace posibles sino que se constituye con ellos en una unidad. En este terreno la segunda pregunta (P2) se transforma así:

¿Cuál es el trasfondo en el que se manifiesta como problemática vital el deseo de construir una democracia más justa y participativa en América Latina?

Sin dar mayores explicaciones por el momento, diremos que desplegar este *trasfondo* no es otra cosa que *desplegar el devenir histórico del contexto cultural actual, gracias al cual experimentamos la realidad y deseamos transformarla del modo en que lo hacemos en el presente* (presente en el que surge entonces como significativo el deseo de construir una "auténtica" democracia).

Pasa entonces a un primer plano de nuestra reflexión explicar qué entendemos por desplegar el devenir histórico de un contexto cultural. Por supuesto, un tal despliegue depende de nuestras suposiciones ontológicas y epistemológicas, pero no vamos a explayarnos en este sentido. Tan solo clarificaremos brevemente la

noción de historia que involucra ese despliegue, haciendo uso de algunas ideas de Alain Renaut presentadas en su libro titulado: *La era del individuo: Contribución a una historia de la subjetividad*. En este libro Renaut defiende una noción de historia que aunque está dirigida al campo de la historia de la filosofía, creemos es posible extenderla a los estudios históricos en general. Primeramente, para Renaut historia no debe confundirse con "historizar" o historiografía, cuyo objetivo es reconstruir tan fielmente como sea posible los sistemas filosóficos del pasado o en los términos más generales que deseamos aquí expresar, reconstruir la cultura de una época.

Uno de los problemas que Renaut le ve a esta concepción de hacer historia es que tiende a desconectar radicalmente el pasado del presente, rompiendo la injerencia que el pasado tiene en la constitución dinámica y vibrante de nuestro presente. En el campo de la historia de la filosofía, los problemas filosóficos del presente, que comandan nuestra atención y preocupación, quedan entonces desconectados de las tradiciones filosóficas del pasado, restándole así la importancia vital que esas tradiciones tienen en nuestro pensamiento y acciones presentes.¹ Pero aceptada esta aclaratoria, aún no está definido lo que implica un estudio histórico no historiográfico. Por ejemplo, ¿cómo escapan estos estudios del llamado *presentismo*, es decir, cómo evita el historiador que al llevar al pasado nuestras preocupaciones presentes, no "distorsione" la esencia de ese pasado (bien sea de tradiciones filosóficas o de culturas en general), al ponerlo al servicio de nuestros intereses actuales? ¿Dónde queda la "objetividad" del historiador?

Pues bien, la ilusión objetivista ha sido ampliamente discutida y no es necesario en este corto escrito repetir estas discusiones. Simplemente la traemos a colación con el objeto de perfilar mejor la noción de historia que nos concierne. Ciertamente, el pasado no puede aproximarse sin ninguna presuposición. Y en general, ninguna cosa que distingamos como objeto de reflexión se nos presenta sin presupuestos, mejor dicho sin sedimentaciones históricas o *trasfondo*. Renaut expresa esta idea en los siguientes términos: "...el

¹ En efecto, esta concepción historiográfica de la historia de la filosofía podría ser uno de los mayores contribuyentes al difundido prejuicio de que la filosofía es un mero ejercicio intelectual, o un trabajo de curador de museo de las ideas que no tiene mayor relevancia práctica en el presente!

historiador, debido a que el mismo es un ser histórico, no puede escaparse de tener que ver el pasado desde el punto de vista de su propio presente históricamente determinado. Este acto de poner el pasado en perspectiva, lejos de ser criticado y rechazado como un acto de distorsión, constituye la condición fundamental de un estudio histórico". (pag.xxiv).

Esta cita encierra dos puntos que son esenciales para nuestra reflexión. El primero es que, creemos que no es aventurado concluir que toda historia, finalmente, no puede ser sino una *historia del presente*, es decir una forma narrativa de ordenamiento y búsqueda de sentido a las problemáticas que nos preocupan, en las que el pasado es un *sedimento* (amorfo) que constituye nuestro presente y a la vez es estructurado por el presente mismo. Dicho de otro modo, estas problemáticas las articulamos haciendo uso del único material con el que contamos para ello, a saber, nuestro pasado, el cual no es otra cosa que experiencia vivida, sedimento amorfo pero siempre vivo y listo a ser actualizado. En este proceso hacemos el pasado presente en cada situación pero de una particular manera. Y esa particular manera revela no simplemente qué nos preocupa en una situación dada sino cómo concebimos y experimentamos la realidad en general.

El segundo punto esencial es un tanto el simétrico del primero. No es sólo que el pasado está determinado por el presente en términos de las problemáticas actuales que lo definen como tal. El presente está también determinado por el pasado porque, como lo dijimos, no podemos deshacernos de lo vivido, de la experiencia sedimentada (mas de ningún modo articulada) que nos catapulta y proyecta al porvenir. A esa experiencia vivida, que es a la vez nuestra sombra y sustancia existencial, tenemos que acudir continuamente para darle sentido al presente. Es por ello que somos *seres históricos*.

Ahora bien, aun cuando no seamos conscientes de nuestra constitución histórica, la misma hace su patética aparición cada vez que tenemos que dar cuenta de lo que *estamos siendo*. Y entonces sale a flote nuestra naturaleza innata de *historiadores*, pues ese dar cuenta no tiene otra forma que la de des-andar lo andado, des-devenir el devenir. Pero aquí hay que hacer una aclaratoria. El tener que dar cuenta en forma narrativa de una situación presente en la que estamos involucrados no es simplemente un truco discursivo para hacer inteligible nuestras acciones, dándoles un orden narrativo

que ellas por sí mismas no necesariamente poseen. De ser este el caso, no podríamos hablar de que somos seres históricamente constituidos. De lo que se trata es de que las acciones mismas que nos van identificando como lo que somos, tienen un carácter histórico en el siguiente sentido. Parafraseando a MacIntyre (1985) al respecto, diremos que las narrativas son vividas antes de ser contadas (p.212). Esta frase resume una argumentación previa del autor en la que intenta mostrarnos que la *conversación* en el sentido más amplio del término, encierra la forma de las transacciones humanas en general. En efecto, por una parte las conversaciones (en sentido restringido) tienen la forma de una obra dramática, con aperturas y cierres, con una trama, que puede encerrar subtramas, etc. (pag.211). Así mismo, la trama de una conversación la van tejiendo los actores de la misma. En ella se va contando —es decir, dando cuenta de— nuestras acciones, narrando la “obra” en la que hemos actuado y al mismo tiempo conjuntamente escrito con otros “actores-autores”, a medida que se desenvolvía la misma. En suma, en nuestra conversación damos cuenta de nuestra experiencia narrando cómo fuimos siendo constituidos por dicha “obra” en la clase de “personajes” que somos, a través de diversas situaciones.

Sin embargo esta forma de interacción humana (restringida) que llamamos “conversación”, se repite, como dice MacIntyre, en partidos de ajedrez, seminarios de filosofía, transacciones de negocios, etc. Es pues la forma de toda transacción humana.

Ampliando este planteamiento al caso de las culturas, diremos que estas no sólo dan cuenta de su devenir en forma narrativa sino que *se constituyen narrativamente*. Los grandes mitos y narrativas de la humanidad así lo atestiguan. Por consiguiente, la *conciencia histórica* de una cultura (es decir, el concebimos como “actores-autores” pertenecientes a la gran obra “teatral” colectiva que nos ha constituido en lo que actualmente somos como pueblo) es esencial a la misma. El contexto histórico-cultural resulta el gran contexto que le da sentido a nuestra existencia. A este respecto, Taussig (1997) en referencia a un libro de educación básica titulado *Mi historia de mi país*, condensa una idea similar en los términos siguientes:

La Historia es como un espejo mágico en el que vemos reflejada la cara de nuestro pueblo en el pasado, el presente y el futuro....En nuestra juventud necesitamos adquirir conciencia de esta cara colectiva, de tal modo que este siempre con nosotros, dándonos así la

oportunidad de crear y recrear nuestra existencia en el futuro. Fortalecer este sentido de pertenencia a nuestra historia y nuestro país, edifica hombres unidos por sus cordones umbilicales al proceso histórico que nos ha formado en todos los tiempos. (pag. 115).

A la luz de lo que acabamos de decir, las preguntas P1 y P2 formuladas al comienzo de esta reflexión, pueden interpretarse como una invitación a dar cuenta de nuestra constitución histórica, a nuestro modo de concebirnos y concebir el mundo. Para dar cuenta tenemos pues que des-andar y por tanto narrar la obra que hemos escrito y que *nos ha escrito*. Y este desandar tiene que partir por fuerza del presente y la "problematización" que, en el caso de estas reflexiones, hemos planteado en las dos mencionadas preguntas.

El des-andar que plasmaremos a continuación en una breve narrativa tomará como la característica básica de nuestro tiempo, la *pérdida* de la necesidad de mirarnos en el "espejo mágico" de la historia. Esta narrativa se inspira en el trabajo de varios filósofos contemporáneos (v.gr. filósofos tales como Charles Taylor, Alisdair MacIntyre, Jean Francois Lyotard, Martin Heidegger, Michele Foucault, entre otros) que han intentado caracterizar la condición actual de Occidente como fruto de una narrativa regresiva que tiene por raíces cercanas el llamado fracaso de la Ilustración.

Dentro de esta narrativa *regresiva* intentaremos mostrar cómo la forma de organización político social que celebra y encarna esa pérdida de conciencia histórica es ni más ni menos que la misma *democracia liberal*. Es pues la historia en cuestión, una narrativa de cómo hemos llegado a constituirnos en Occidente en *ciudadanos democráticos ahistóricos*. Finalmente, es una narrativa de cómo América Latina se ha integrado negativamente (*marginalmente*) en ese devenir. Según esta historia, el deseo de crear una auténtica democracia podría estar impulsándonos a reforzar, precisamente nuestra pérdida de sentido histórico y del afán de mirarnos en el "espejo histórico"!!

2. Problematizando el presente: la confusión del discurso democrático actual en occidente

Retomemos las preguntas guías de nuestra reflexión. La primera pregunta problematiza la idea occidental contemporánea de democracia y los valores asociados a ella. Ciertamente hay muchas formas

de expresar esta problematización. Una forma es la que se refleja en el debate académico y político que en los últimos años ha resurgido en Occidente en torno a temas tales como: individuo *versus* comunidad, democracia representativa *versus* democracia participativa, ética del derecho *versus* ética del bien, sociedad contractual (o procedimental) *versus* sociedad de pacto o convenio (en el sentido que Hume le asigna a "convention"²), etc. Hay dos concepciones sociales típico ideales aparentemente opuestas —la *concepción liberal* y la *concepción comunitaria* de sociedad— que reúnen todas estas temáticas. Estos dos modelos sirven bien nuestros propósitos porque de ellos se desprenden dos formas distintas y hasta inconmensurables de entender la democracia. Veámoslas seguidamente.

2.1. LA CONCEPCIÓN LIBERAL DE DEMOCRACIA

Una sociedad *liberal democrática* es una asociación de individuos que se caracteriza porque el conjunto de principios, preceptos y reglas que rige las relaciones humanas en dicha asociación, se funda en que no existe ninguna concepción única de Bien universal, en que cada individuo nace libre e igual? y por tanto con ciertos derechos básicos fundamentales? y en que la asociación vale la pena instrumentalmente, pues logra poner al alcance del individuo recursos y posibilidades que por sí sólo no podría obtener para el logro de su proyecto personal de vida. El objetivo de esta asociación es fundamentalmente el de facilitar al máximo que cada forma de vida individual pueda realizarse libre y plenamente, sin permitir la imposición de ninguna concepción de vida a todo el colectivo. Para lograr este objetivo, ciertos principios? tales como el principio de igualdad de oportunidades, igualdad de acceso a los recursos básicos, igualdad de acceso a los cuerpos colectivos que toman decisiones?

² : ...if by *convention* be meant a sense of common interest, which sense each man feels in his own breast, which he observes in his fellows, and which carries him, in concurrence with others, *into a general plan or system of actions which tend to public utility*, it must be owned that, in this sense, justice arises from human conventions...Thus two men pull the oars of a boat, by common convention, for common interest, without any promise or contract... (An Inquiry Concerning the principles of Morals...*Essays and Treatises on Several Subjects*, p.474; cursivas añadidas).

deben ser colectivamente aceptados y respetados. Esta forma de asociación social se llama democrática, no solo porque considera y trata a cada ciudadano como igual a cualquier otro (en los términos antes mencionados), sino además porque le permite que sea el ciudadano mismo el que se gobierne, bien a través de cuerpos representativos de la voluntad popular, elegidos mediante voto directo y libre, bien porque le facilita que participe directamente en la toma de decisiones de todo lo que le concierna y afecte en sus planes de vida.

Una noción central en esta forma de democracia, es la noción de *derecho*. Como bien lo dice Taylor (1995), la ética de una sociedad liberal es una ética del *derecho* más que del *bien*. Es por ello que en estas sociedades es el sistema de reglas y los procedimientos legales de toma de decisiones, el que predomina para resolver las situaciones conflictivas. De aquí que MacIntyre (1994, pag. 327) afirme que los abogados y no los filósofos son el clero del liberalismo: "La función de ese sistema es poner en vigor un orden en el que *la resolución de conflictos se realiza sin invocar una teoría global del bien humano*. Para alcanzar este fin, cualquier postura adoptada en los debates filosóficos de la jurisprudencia liberal puede ser, según la ocasión, invocada. Y la marca distintiva de un orden liberal es la referencia de conflictos para su resolución, no a esos debates, sino a los veredictos de su sistema legal. Los abogados.....". Pero a decir verdad, este modelo jurídico procedimental se puede tornar como el modelo de la sociedad en general (la sociedad estadounidense es un ejemplo de ello).

La ontología social básica de esta forma de democracia es lo que Carol Gould (1988) llama *individualismo abstracto* y que nosotros preferimos denominar ontología del *sujeto descomprometido*. El individuo es la entidad básica que constituye el mundo social. Se hace abstracción de las condiciones particulares, creencias morales, los aspectos culturales e históricos que constituyen la individualidad de cada ser humano y se le caracteriza más bien por medio de las propiedades universales que todo ser humano posee y que son entonces las que definen su humanidad. Estas son: su libertad de escogencia y su racionalidad. Estos individuos son pues egos aislados, que existen independientemente unos de otros y sólo se relacionan entre sí externamente. Debido a que el ámbito moral queda entonces restringido a la esfera de la vida privada de cada individuo, las relaciones entre individuos pasan a ser definidas en

una esfera pública "neutral", donde los valores no juegan ningún papel. En este plano lo que busca protegerse es el derecho que cada individuo tiene de escoger libremente su curso de acción con la única limitación de no impedir el derecho de otros a realizar también sus escogencias. Por tanto, la sociedad liberal individualista no puede imponer ninguna concepción particular de bien a sus miembros, pues estaría restringiendo precisamente el derecho fundamental del individuo a la libre escogencia de su modo de vida.

2.2. LA CONCEPCIÓN COMUNITARIA DE DEMOCRACIA

Introduzcamos ahora el segundo actor del debate, el llamado modelo de *democracia comunitaria*. Dibujaremos este modelo por contraste con el de la democracia liberal y en particular comparando los significados distintos que tiene en uno y otro pensamiento la noción de *autogobierno*. Esto no quiere decir que no haya elementos comunes. En ambos modelos, por ejemplo, son los ciudadanos los que se gobiernan libremente a sí mismos y no un régimen que sin su consentimiento y control se erija y arrogue las funciones de gobierno de la sociedad.

Sin embargo, esta idea de *autogobierno* se interpreta de manera distinta en cada modelo, dependiendo de las suposiciones que se manejen con relación a la naturaleza de la realidad social. Para la democracia liberal, ya lo dijimos, el individuo es el átomo esencial y primario que antecede la formación de cualquier sociedad. Para la democracia comunitarista, el *contexto cultural* es lo primario y los individuos son constituidos por dicho contexto y en él se encuentran profundamente enraizados. No hay en esta ontología social tal cosa como un sujeto descomprometido, desenraizado cultural e históricamente. Autogobierno para la democracia comunitaria no significa entonces que cada individuo decida sus fines y concepción de vida, libre de cualquier restricción cultural, histórica o de cualquier otro tipo (concepto de *libertad negativa*). Tampoco significa, tomar en cuenta estas restricciones para luego aspirar a trascenderlas hacia horizontes exclusivamente personales. Significa más bien reconocer la crucial participación de lo histórico-cultural en nuestra constitución y en nuestra determinación de forma de vida. Implica, por tanto identificarse con una comunidad histórica, sus valores y tradiciones para que, inspirados en ellos, los ciudadanos definan y regulen la vida en común, mediante planes que elaboren

conjuntamente, con plena libertad de participación de todos en la definición de los fines trascendentes.

Pero hay algo más. Toda esta actividad participativa política debe ser por si misma altamente valorada por los ciudadanos y contribuir a ese sentido de pertenencia, a ese "algo" que va mas allá de mi individualidad y mi presente. Claro está, hay en este planteamiento ecos sospechosos de una especie de voluntad general que terminaría absorbiendo al individuo. Ciertamente, no se trata de anular la autonomía del individuo disolviéndolo en la comunidad, sino de que su autonomía se realice en ella.

En una sociedad democrática comunitaria, los individuos se sienten ligados en espíritu y de hecho a proyectos de la sociedad como un todo (y no simplemente a sus proyectos personales o grupales). Dicho en otros términos, la sociedad deja de ser vista como un mero instrumento para el logro de mis fines particulares o incluso grupales. Participar activamente en el gobierno de la comunidad pasa a ser considerado algo valioso en si mismo. Pero al mismo tiempo el individuo realiza su autonomía con dicha participación.

Ahondemos en esta idea de autogobierno y la diferenciación que la misma sufre en los dos tipos de democracia que aquí estamos formulando. La noción Tayloriana de *bien inmediato* permite hacer la distinción. Aclaremos. Taylor (1995) llama bien común *convergente* a un bien cuya valoración como bien de ningún modo depende de que sea generado, sostenido o disfrutado colectivamente. Así, la seguridad colectiva que proporciona un estado a sus ciudadanos contra diversos peligros tales como asalto personal, o invasión de la propiedad privada, es un bien que, en cuanto tal, su valor (no económico) no depende de si lo suministra la comunidad a la que pertenezco o si yo mismo me lo suministro (por ejemplo contratando los servicios de un guardaespaldas o de una compañía de vigilancia privada, según el caso). De igual modo en nada cambia mi disfrute de este bien si lo disfruto sólo o en compañía de la comunidad.

Por el contrario, un bien común *mediato* es un bien cuya valoración si depende de si se genera, sostiene y disfruta colectivamente dicho bien. Asistir a una buena representación de Shakespeare en compañía de un ser querido, con el cual nos atan entre otros lazos el de compartir una pasión común por las obras del dramaturgo inglés, no es lo mismo que asistir solo a esa misma

representación. El disfrute estético que obtenemos conjuntamente (no cada uno por aparte) es lo que valoramos. Este disfrute compartido es el bien mediato, un bien mediado en este caso por la representación teatral.

Finalmente, un bien común *inmediato* es un bien *no mediado* generado, sostenido y disfrutado conjuntamente. Por ejemplo, tomemos el bien de la amistad. La amistad es un bien generado, sostenido y disfrutado directa (sin mediación) y conjuntamente por los dos individuos que conforman la relación de amistad.

En el modelo de democracia comunitaria que estamos definiendo en esta sección, lo esencial es que esta sea sentida como un *bien inmediato* que comparten todos sus miembros. Este bien es *el sentir que estamos ligados a los otros mediante una historia y un destino común que compartimos, donde el compartir en si mismo es valioso*. Llamemos *patriotismo* a la identificación que cada uno de los miembros de esta sociedad siente en relación con los otros de estar embarcados en una empresa común, empresa que tiene una historia y un destino que compartimos, empresa que es la expresión común de nuestra dignidad respectiva, y donde el compartir esta experiencia es altamente valioso en si mismo. En la medida en que esta empresa busca realizar el ideal de *autogobierno*,³ podemos hablar de un *patriotismo democrático*. Dicho de otro modo, el *patriotismo democrático* es un sentimiento de que compartimos una lealtad y un amor colectivo a un conjunto histórico de instituciones que son, no solamente la realización de nuestra libertad y nuestra dignidad de autogobernantes sino también la defensa de las mismas.

Hay otra forma de expresar el *espíritu* de una democracia comunitaria que no hace uso de la idea de patriotismo sino de *religión civil*. Al respecto, Cortina (1995) dice, citando a S. Giner: "La religión del ciudadano puede entenderse como...un proceso de *sacralización* de rasgos de la vida comunitaria, que se plasma en rituales públicos, liturgias cívicas o políticas, para conferir poder a una colectividad y reforzar su identidad, atribuyéndole trascendencia al *dotar de carga numinosa a sus símbolos y de carga épica a su historia*". (pag.141, énfasis añadido).

³ Por supuesto, el ideal podría ser otro, lo cual implica que la idea de patriotismo no está ni fáctica ni lógicamente necesariamente ligada con la idea de autogobierno (por ejemplo, puede haber patriotismo en sociedades con gobiernos fascistas o despóticos).

Esto querría decir que el alto valor que representa un bien colectivo *inmediato*, valor que tiene fuerza para mover masas, no se da aisladamente sino en el contexto de significado o narrativa que el pueblo mismo va constituyendo en el proceso de sacralización y de atribuirle carga numinosa y épica a su devenir histórico.

Es precisamente este proceso el que no puede florecer en una democracia liberal. Esta dificultad se refleja, por ejemplo, en su noción de autogobierno como *bien colectivo convergente*. Ante todo, y como ya dijimos, se trata de que cada individuo tenga la libertad de gobernar su vida según su parecer. El estado es simplemente un sirviente de estos intereses, un administrador de los bienes convergentes colectivos, y un protector de los derechos individuales y de la igualdad. En este sentido, el autogobierno puede darse de dos modos no excluyentes. Uno es a través de elegir cuerpos representativos de los ciudadanos, cuerpos cuya misión es servir los intereses de sus electores. Los ciudadanos controlan estos cuerpos a través del voto revocatorio mediante el cual pueden disolverlos y llamar a la formación de nuevos cuerpos de representantes. Igualmente, el ciudadano mismo puede hacer uso de las instituciones, particularmente las de justicia, para hacer valer sus derechos.

El otro modo es a través de la participación directa en la toma de decisiones. Nuevamente, esta posibilidad esta cargada de un tinte instrumental que impide el florecimiento de un *patriotismo* o una *religión civil*. Se participa para poder afectar favorablemente las decisiones colectivas a mis intereses personales. No es la participación para construir una comunidad democrática lo que se busca ni lo que se valora en si misma.

2.3. DEMOCRACIA LIBERAL Y DEMOCRACIA COMUNITARIA: ¿DOS CONCEPCIONES INCONMENSURABLES?⁴

De los dos modelos de democracia que acabamos de dibujar, resulta claro que no hay tal cosa como los valores democráticos o la ciudadanía democrática. Lo que hay es distintas concepciones de democracia las cuales a su vez están fundamentadas en distintas suposiciones ontológicas acerca de la realidad social y del individuo.

⁴ El debate que ejemplificaremos a continuación se ha inspirado en los trabajos de MacIntyre (1988), Taylor (1995), y Cortina (1995) entre otros.

y hacen uso de nociones similares pero con distintos significados (v.gr. autonomía). Esto ha hecho que el debate académico y político que se ha dado entre estas dos concepciones en los autodenominados países desarrollados, desemboque en posturas que aparentemente son inconmensurables. Ejemplifiquemos. Comencemos con la acusación fundamental que le lanzan los democrático comunitaristas a la democracia liberal de ser lógicamente inconsistente. He aquí los argumentos.

El principio de *neutralidad eudemónica*, a saber, que la sociedad no debe aceptar colectivamente ninguna concepción suprema de Bien o de la vida buena que la rija como un todo, sino que debe permanecer neutra en esta materia, conduce a una situación paradójica. En efecto. Toda sociedad para que pueda funcionar requiere un cierto grado de identificación colectiva de sus miembros con dicha sociedad. Se requiere, como diría Rousseau de una religión del ciudadano para que la *politeia* pueda funcionar (Cortina, 1995, pag. 140). En el caso de la sociedad liberal democrática, una religión del ciudadano difícilmente puede florecer coherentemente por la contradicción en la que tienen que vivir sus ciudadanos. Por un lado, como es obvio, todos sus miembros aspiran a que la sociedad liberal "funcione", es decir que sus instituciones promuevan y protejan esa particular forma de vida buena que es la vida liberal. Esto obviamente contradice el principio de neutralidad eudemónica y por tanto el de igualdad (pues la sociedad liberal le esta dando preferencia a un modo de vida sobre los demás, los cuales, sin embargo, tienen igual derecho). La paradoja que surge es entonces la de un colectivo que quiere realizar un modo de vida tal que sus principios le imponen un comportamiento que debe ir exactamente en contra de promover ese (o cualquier otro) modo de vida colectivo. En otras palabras, no debe haber una identificación de los ciudadanos con la concepción liberal de vida buena, no debe haber religión ciudadana liberal! Pero si no hay identificación profunda con la comunidad, difícilmente puede tenerse en alta estima el trabajo por el colectivo. De estos planteamientos se derivan toda una serie de consecuencias vivenciales. Así, cada ciudadano termina siendo empujado hacia la persecución única y exclusiva de sus propios fines. Igualmente, entre menos ligado se siente el ciudadano con los demás en una empresa común, más dificultad tiene para asociarse en trabajos que vayan en pro de la sociedad como un todo. De este modo se van atrofiando, por así decirlo, sus capacidades de relacionarse con otros en términos que no sean los meramente

instrumentales. Se va debilitando poco a poco entonces esta empresa colectiva que busca realizar el ideal liberal. En resumen, para que pueda funcionar este modelo de democracia liberal sería necesario eliminar el principio de neutralidad eudemónica y aceptar la necesidad de reconocer la definición y orientación colectiva de una concepción de la vida buena. Sin embargo, aceptar estos cambios es problemático debido a la concepción atomista y descomprometida del ser humano que sustenta el modelo. Habría que cambiar tal concepción por una en la que el ser humano sea concebido como sujeto comprometido, en la que tengan cabida los bienes colectivos inmediatos y no únicamente los convergentes. Pero por supuesto, un defensor del modelo liberal podría responder a este ataque diciendo:

la individualidad es el valor supremo y yo no estoy dispuesto a aceptar la imposición de un supuesto bien colectivo que este por encima de mi libertad individual. Después de todo una sociedad liberal madura no exige mucho de sus miembros para poder funcionar. Lo importante es que suministre los bienes comunes requeridos y vele porque la variedad de modos de vida que albergue en su seno pueda florecer sin mayores trabas.

Un defensor de la democracia liberal también podría responder afirmando que hay democracias liberales como la de los Estados Unidos que muestran que si es posible tener niveles de solidaridad aún en sociedades con un exacerbado individualismo, y donde el ciudadano ve al aparato del estado como un adversario al que por vía del derecho y los procedimientos legales hay que manipular y forzar a servir a los intereses particulares de cada quien. Sin embargo, el bien común que los ciudadanos norteamericanos están dispuestos solidariamente a defender es el gobierno de la ley y el derecho. A este respecto Taylor (1995) afirma que el caso de Watergate es un ejemplo de esta manifestación solidaria del pueblo en defensa de sus instituciones. Esta respuesta del pueblo no puede explicarse únicamente en términos individualistas e instrumentales.

El debate puede continuar tratando de mostrar que esta solidaridad no es realmente una manifestación de un bien colectivo inmediato, sino una forma de consenso. Lo que sucede, diría un demócrata comunitarista, es que hay una confusión con la noción de

bien. En sentido amplio es cualquier cosa valiosa que buscamos obtener. En un sentido más restringido es una forma de vida (buena) que se valora altamente.

Por razones de espacio no podemos seguir desplegando este debate. Baste con mencionar que en el se detectan diversos problemas no solo de inconmensurabilidad ontológica entre estos dos modelos de democracia sino de confusión de conceptos y de niveles en la discusión. Por ejemplo, el debate mezcla el nivel del modelo ideal y sus supuestos ontológicos con el nivel empírico de las formas concretas en que se ha dado la democracia liberal, o con la posición política que uno quisiera defender⁵.

Lo que en síntesis nos interesa afirmar con esta muestra del debate, es que el discurso sobre la democracia moderna en las sociedades que la inventaron revela confusiones, inconmensurabilidades, pluralidad de interpretaciones y problematizaciones, todo lo cual nos indica que es necesario aclarar lo que se entiende por ciudadanía democrática y valores democráticos. Más aún, lo que la pregunta P1 que guía nuestra reflexión demanda, es investigar no sólo qué condiciona esta confusión en el discurso democrático sino, cuáles son las condiciones que hacen posible que el discurso y la praxis democráticas se perciban hoy día como problemáticas. Dichas condiciones suministran un piso interpretativo en el que adquiere pleno sentido, entre otras cosas, la percibida inconmensurabilidad entre los dos modelos de democracia arriba bosquejados.

3. El ocaso de la narrativa del progreso y el amanecer de las narrativas regresivas

¿Cómo ha llegado a ser este estado de cosas? A continuación dibujamos dos interpretaciones del significado del pensamiento democrático moderno. En la primera de ellas el pensamiento democrático comunitario representado por nuestro modelo homónimo se insinúa como portador de las semillas de un actitud proclive a recuperar el afán por verse en el *espejo mágico* de la historia. En

⁵ Para un examen a fondo de esta confusión de niveles en el debate entre liberales y comunitaristas ver Taylor (1995).

esta interpretación, la discusión sobre la democracia resulta ser uno de los varios escenarios (otros son: la discusión sobre la justicia, la discusión sobre la moral, la discusión sobre el sentido de la filosofía moderna, la discusión sobre la tecnología, la discusión sobre la educación, etc.) en el que este esfuerzo de recuperación de la memoria histórica, o equivalentemente, el posible anuncio de un nuevo amanecer epocal, se manifiesta. Paralelamente, el pensamiento democrático liberal dibujado en nuestro modelo, representaría una de las manifestaciones de consolidación y posible agotamiento del orden epocal que estaría feneciendo y el cual estaría siendo presidido por anuncios de un nuevo orden (anuncios como los que tal vez el pensamiento democrático comunitario representa). En la segunda interpretación, tanto el pensamiento democrático liberal como el comunitario no serían otra cosa que formas de gobierno a tono con el orden instrumental dominante del presente. Básicamente lo que se muestra es que al fracaso del proyecto de la Ilustración le ha seguido la constitución de un orden postmoderno dominado por una visión *desfundamentada* del mundo (a ser explicada más adelante). Sin embargo, el eco de varios de los conceptos que conformaron la constelación de la Modernidad? por ejemplo libertad, autonomía, justicia, democracia? aún permanecen vibrando en la actualidad, aunque *desfundamentados*, y contribuyen a generar la confusión en el debate que hemos resumido en la sección anterior (confusión que parece manifestarse en forma de inconmensurabilidades en todos los ordenes de la vida actual).

3.1. EL PROYECTO DE LA ILUSTRACIÓN

En el siglo dieciocho, comienza a escucharse en Europa el grito de liberación del dominio de la iglesia, se siente la fuerza de la voluntad de autonomía, y se oye por doquier la afirmación de que la dignidad de la naturaleza humana radica en ser libre para gobernarse por sí mismo de acuerdo a los designios de la razón universal⁶. Estas

⁶ A decir verdad el grito revolucionario por la libertad y la autonomía no fue lanzado únicamente por el racionalismo ilustrado. El *romanticismo* también jugó un papel vital en esta "revolución" pues pedía absoluta libertad para crear un nuevo hombre, una nueva humanidad, mientras que el racionalismo de los ilustrados (v.gr. Kant) encausaba de antemano la gesta liberadora por los caminos de la razón universal.. La tensión entre estos dos movimientos liberadores de la tradición fue determinante en el moldeamiento de la modernidad. Ninguno de los dos logró

y otras nociones iban conformando una constelación que anunciaba una revolución epocal. El corazón de esta revolución era una nueva actitud ante el mundo que se sintetizaba en una noción de libertad con dos caras. Una cara era la de la liberación *de* las restricciones de la tradición y en general del orden deista cristiano de la época anterior. La otra cara correspondía a la liberación creativa, liberación *hacia* el invento de un nuevo orden social.

Sin embargo, esta revolución no tenía como fondo o sedimento histórico únicamente el orden de la época anterior (el cual podía percibirse guardando una relación dialéctica con este). También épocas anteriores ejercían su influencia en la problemática del siglo dieciocho. Por ejemplo, se escuchaban los ecos de la Grecia antigua y en particular el eco de la concepción aristotélica de *polis*, aunque por supuesto adaptados y reinterpretados de acuerdo a la problemática liberadora dieciochesca. Recordemos que para Aristóteles (ver Taylor, 1995), el fundamento de la *polis* era la cuestión *práctica*, a saber, la construcción del espacio para que los ciudadanos pudiesen desarrollar una vida dirigida por la *fronésis*⁷. El ejercicio más perfecto de la *fronésis* era la aplicación de esta virtud deliberativa al *bien común*. A su vez, esto requería del ciudadano participación en el gobierno de su comunidad. Esta participación en el co-gobierno de la *polis* podía entenderse como un medio para desarrollar la virtud de la *fronésis* y un fin en sí mismo. Una comunidad con estas características es lo que se denomina *polis*.

Observemos seguidamente la influencia de estos ecos en el pensamiento ilustrado. Para este el ejercicio de la autonomía ?o equivalentemente el de la libertad? es un ejercicio de la razón práctica (concepto que lleva ecos de *fronésis*). Y esta, en el sentido kantiano, no se ejerce aisladamente sino en relación con el otro, como claramente lo expresa el imperativo categórico. Idealmente, entonces, una comunidad de seres racionales autónomos, sería una comunidad democrática participativa en la medida que cada ciudadano se

arraigarse, pero su tensión le abrió el espacio al dominio de la razón instrumental, el individualismo y finalmente la fragmentación del siglo XX. En relación con el importante papel del romanticismo en la modernidad, ver Taylor (1989).

⁷ *Inteligencia práctica*, donde inteligencia significa buena deliberación acerca de la vida buena y las acciones que correctamente conduzcan a ella.

autolegisla como legislador universal (la norma que guía su acción debe tener validez universal (para todos los seres racionales). Esta forma de "democracia", observemos, no requiere necesariamente de cuerpos legislativos o de co-gobierno. El ciudadano estaría participando individualmente en el gobierno de la comunidad, animado por un sentimiento colectivo fundado en la razón universal (pero para lo cual es necesario ser educado en dicha práctica).

3.2. EL FRACASO DEL PROYECTO DE LA ILUSTRACIÓN, EL FIN DE LA MODERNIDAD, Y EL NACIMIENTO DE LA POSTMODERNIDAD⁸

¿En qué consistió el fracaso del proyecto de la ilustración? Hay dos niveles, por lo menos, en los que se puede examinar esta problemática. Un nivel es el proyecto político. Occidente terminó construyendo sociedades egocéntricas, donde autonomía significa dejar que cada individuo pueda definir su vida y sus acciones según sus propios intereses y preferencias. ¿Cómo pudo ser esto posible? Más adelante lo veremos. Por ahora hay un nivel más profundo del fracaso que deseamos registrar. El nuevo orden epocal implicaba a la vez un cambio y una continuidad en relación con ordenes epocales anteriores. Era un cambio porque el orden anterior era un orden deista mientras que el que animaba la modernidad iba a estar fundado en la Razón universal. Por otra parte, el proyecto de la ilustración era una continuación de otros ordenes en el sentido de que la concepción del mundo que promovía seguía siendo *metafísica*: lo sensible es entendido y desplegado en términos de lo suprasensible.

El fracaso consistió en que este nuevo orden metafísico no sólo no arraigó ¿y con él la gran empresa metafísica iniciada con Platón? sino que terminó de abrirle paso a lo que Heidegger ha llamado una *inversión de la metafísica* (Heidegger, 1952). La metafísica piensa a los seres como unidades con relación a un trasfondo misterioso, suprasensible. El afán metafísico consiste en tratar de exponer y articular permanentemente el trasfondo que le brinda unidad a las cosas. En cada época de la historia de occidente desde Platón hasta la modernidad, el afán metafísico de articular permanentemente el trasfondo había llevado a sucesivos intentos que tarde o temprano fracasaban (v.gr., Logos Ontico, Dios, la Razón etc.). Sin embargo, el

⁸ Esta sección se ha beneficiado de la lectura de Fuenmayor (1997).

afán metafísico siempre subsistió a estos fracasos y era el motor del siguiente intento. Pero el fracaso de la modernidad tuvo un giro particular. Consistió este giro en que le fue abriendo paso a un nuevo afán y a un nuevo orden. Este orden Heidegger lo ha denominado el *encuadre* y el afán que le acompaña podemos llamarlo *afán tecnológico*. Es un afán por revelar toda cosa como *desfundamentada*, es decir, como sustentándose por sí misma. Ahora el *fundamento*, lo suprasensible, pasa a ser explicado como un producto emergente de lo sensible (es decir, se invierte la metafísica). Por ejemplo, la vida es simplemente el producto emergente de una cierta organización de la materia. El trasfondo entonces desaparece, se oculta. Y caemos en el olvido del mismo y de su devenir histórico, pues el presente se explica en términos de sí mismo. En suma, hay una pérdida de la memoria histórica. Aclaremos.

Cuando todo es objeto de explicación en sus propios términos, entonces las cosas pierden la fuerza del trasfondo en el que ellas se dieron y en las que tienen sentido pleno. Pretendemos entonces traducirlas a una especie de lenguaje neutro, descontextualizado, abstracto. Por ejemplo, instituciones y palabras claves como democracia, autonomía, libertad que tenían un significado en la modernidad, y que eran capaces de comandar la voluntad colectiva, ahora nos llegan sin fuerza (ya no comandan nuestra voluntad) y sin sentido al presente, al estar desprovistas de la constelación a la que pertenecieron alguna vez. Al ser liberadas de su contexto primario pueden ser usadas y dispuestas de diferentes modos. Entre más descontextualizadas y abstraídas de su contexto sean, más se vuelven formulas vacías de contenido que pueden ser llenadas de acuerdo a conveniencia. El hombre mismo es concebido como ser constituido sin trasfondo, es decir sin tradición, sin historia, una especie de ente abstracto encerrado independientemente en sí mismo (una especie de *monada*. Ver Renaut 1997, Parte II), un yo que no es más que una "percha" sobre la cual se cuelgan "roles" que se quitan y ponen a discreción (MacIntyre, 1985, pag. 32). Siguiendo a Taylor (1989), esta concepción de sujeto la hemos denominado *sujeto descomprometido*.

3.3. DEMOCRACIA EN LA ÉPOCA DEL ENCUADRE

¿Qué forma política podría "celebrar" el *encuadre* y la concepción descomprometida que le acompaña? Con la inversión de la metafísica

el hombre ya no se concibe como perteneciente a un orden trascendente, misterioso, el cual ordena su existencia. La pregunta moral, la pregunta por ¿qué debo hacer? no se formula más en términos del trasfondo y con el ánimo de armonizar mi acción con el. En un mundo así, no hay una "corte superior" a la cual acudir para indagar sobre los principios de justicia y ordenamiento social en general. Debe entonces el hombre mismo construirlos, y las concepciones de vida buena debe cada individuo escogerlas por sí mismo. Como dice Sandel (1995), "donde ni la naturaleza ni el cosmos suplen ya un orden significativo que debe ser comprendido, recae entonces sobre los hombres construir un orden significativo". (pag.175). Pero un universo vacío de significado no implica necesariamente un mundo sin principios reguladores. Simplemente lo que quiere decir es que estos principios ya no tienen que estar atados a ningún orden que no sea construcción del hombre mismo. El proyecto de la ilustración trató de hacer este trabajo pero fundamentándolo en la Razón universal. Sin embargo, con el fracaso del proyecto, y el surgimiento de la época de la *desfundamentación*, la pregunta entonces es: ¿sobre qué basamos estos principios? La respuesta histórica ha sido: en un proceso constituyente democrático en el que todos los ciudadanos tengan igual derecho a participar y a opinar en la constitución del conjunto de principios preceptos y reglas que regirán las relaciones humanas, *en una sociedad que busca proteger la libertad de cada individuo de definir sus fines y valores, y de facilitar por igual, hasta donde sea posible, su realización*. Una respuesta filosófica ha sido: sobre el proceso de comunicación misma. Dicho de otro modo: sobre una ética comunicativa (Habermas, 1990) o de la argumentación, la cual debe proporcionar los procedimientos que garanticen que todos los afectados serán tomados en cuenta y podrán participar en igualdad de condiciones en los debates donde se acuerden los principios que rigen la sociedad. En la respuesta filosófica surge entonces un modo de democracia participativa habermasiana, guiada por los principios fundamentales de la comunicación, la cual parece reconciliar de algún modo el valor del individualismo con el de comunidad. Pero este tema queda fuera de nuestro alcance en este escrito.

En la respuesta histórica, el *derecho* se ha constituido en una especie de faro orientador negativo de la acción del hombre. Ante la pregunta ¿qué debo hacer? la respuesta es: lo que quiera, lo que me parezca, siempre y cuando no viole el *derecho* de otro a hacer lo

mismo. ¿Cómo se establece el derecho? A través de procesos de debate parlamentario (que se acercan un poco a los procesos que describe la ética de la argumentación Habermasiana). ¿Cómo se defienden los derechos? A través de procedimientos jurídicos. Llegamos así a una *sociedad procedimental o legalista*. Las relaciones humanas entonces se reducen a una cuestión jurídico-estratégica. En cuanto el otro es un sujeto igual a mí, que tiene iguales derechos que yo, la relación con el otro va a ser básicamente determinada por consideraciones de si el otro puede facilitar o bloquear mi acción. En este último caso, el sistema legal adquiere importancia estratégica fundamental. El tipo de democracia que parece entonces encajar con el "encuadre" es la *procedimental* (Taylor 1995), o en términos de nuestros modelos, la democracia liberal.

Hasta aquí esta narrativa de fin de la modernidad y el surgimiento de la época del *encuadre* y de las formas democráticas más acordes con este orden. Ahora tenemos que atender la pregunta P2, relacionada con las condiciones de posibilidad de la democracia en América Latina. ¿Qué nos dice la narrativa regresiva que acabamos de contar en relación con la pregunta P2?

4. América Latina en el contexto de la narrativa regresiva: ¿qué sentido tiene un proyecto de "auténtica" democracia en la región?

Ante todo, intentemos situar a América Latina en el contexto de esta narrativa para entender su presente y así entender el sentido del proyecto de constituir una democracia participativa. Lo que diremos es que la situación histórica de América Latina en el presente es la de una sociedad cuya *esencia* (aquello que la hace América Latina y no África, aunque ese algo no tenga que ser fijo o estático) es ser *paradoja*. Expliquemos⁹. El grito de autonomía que inicia la configuración del proyecto ilustrador es escuchado en América Latina tan solo por un breve periodo, que se inicia con la liberación del orden deista monárquico, para proceder luego a entregarse a la esclavitud de los "productos" y dictámenes que el nuevo orden europeo comenzaba a generar. Modernidad no fue ni es entendida

⁹ Para el desarrollo de esta sección nos hemos inspirado fundamentalmente en Fuenmayor y Fuenmayor (1999).

en nuestras tierras como el llamado a *inventar* un nuevo orden social fundado en la razón universal. Mucho menos fue captado el *espíritu de modernidad* que animaba este llamado y el cual, en resumen, es esencialmente *una actitud de liberación de cualquier forma de ser no autónoma!* Lo que entendimos fue que hay que transplantar y copiar los "productos" que las culturas europeas orientadas por dicho orden van generando. Ciertamente, nada puede ser mas contrario al espíritu moderno. Es ni mas ni menos que pretender ser *moderno siendo antimoderno*. Pero esta no resulta ser la única paradoja que nos constituye. Hay una segunda que en cierta forma se deriva de la primera. Nos referimos a que comenzamos a vivir una especie de *postmodernidad adelantada* antes de haber sido siquiera modernos. La razón de esto es la siguiente. Para que estos "productos" (v.gr. discursos, ideologías, instituciones, valores, etc.) de las culturas europeas modernas pudiesen tener sentido pleno y "funcionaran" en nuestro ambiente, era necesario tener también el *humus*, el contexto cultural que los nutria y animaba. Este *humus*, por razones obvias no podía ser importado porque es el sedimento cultural de Europa, lo que la constituye históricamente. Por otra parte las colonias hispanas en América, siguiendo el ejemplo de Europa fueron desechando el viejo orden europeo, pero como ya dijimos, no lograron inventar un nuevo orden social, es decir no lograron *modernizarse*. Al no poder contar tampoco con el contexto cultural de las grandes civilizaciones americanas que destruyeron los conquistadores, las colonias quedaron sumergidas en un limbo epocal, una especie de condición histórica *desfundamentada!* Procedimos, inicialmente a interpretar los "productos" de la modernidad en las ruinas y vestigios de los contextos europeo de la premodernidad y de las culturas americanas aborígenes y las africanas (que de todos modos nunca pudieron expresarse y por ende no constituyeron un verdadero contexto cultural). Pero luego, gradualmente "los productos" fueron más y más interpretados como cosas en sí mismas, como instrumentos flexibles que servían variados propósitos del grupo dominante de turno. En suma, experimentamos antes que los europeos, y quizás de manera extrema lo que significa vivir un mundo *desfundamentado*.

Nuestra historia paradójica no termina aún con esto. Ahora que se hace cada vez más evidente que la modernidad está terminando en Occidente, entonces la fuente de copia y trasplantes se está desvaneciendo. Nos estamos quedando sin punto de referencia. La

época postmoderna está promoviendo el multiculturalismo, el cual, a primera vista parece estar diciendo: "dejad que las culturas del mundo se expresen libremente." Una sociedad cuya capacidad generadora de cultura ha estado en desuso por tanto tiempo no puede responder fácilmente a este llamado, entre otras cosas porque tendríamos que tener claridad con respecto a preguntas tales como: ¿Quiénes somos? ¿Qué queremos? ¿Qué nos identifica como pueblo?

Entonces ¿qué hacer? Una posibilidad es acudir a lo poco que parezca sonarnos como propio y que tenga una cierta fuerza para impulsarnos hacia adelante como pueblo. Tal vez el pensamiento Bolívariano, el de José Martí y otros "ilustrados" de América Latina tenga esa fuerza y por ello se explique el que tiene visos de renacer en nuestro medio.

En relación con nuestra pregunta P2 lo anterior querría decir que el fin de la modernidad está creando condiciones de posibilidad para que recuperemos nuestra capacidad de generar nuestra propia cultura, y hacer tema de la reconstitución política de nuestra sociedad. ¿Será entonces que el fin de la modernidad nos abre la posibilidad de volver a mirarnos en el espejo de la historia, entender nuestra condición de ser *paradoja*, y de este modo emprender con conciencia la tarea frustrada (desde hace siglos) de constituirnos en un "nosotros"? ¿Logrará el pensamiento bolivariano, por ejemplo en Venezuela, catalizar este proceso?

Creemos que no. Recordemos que, claramente este pensamiento estaba animado por el espíritu ilustrado creador de la modernidad. Lo primero que tendríamos que hacer es entonces entender esto y además entender la necesidad de *apropiarnos históricamente* ese pensamiento, es decir *buscarle su sentido en el presente*. De lo contrario, seríamos presa de la quimera de querer resucitar una Venezuela históricamente ya pasada.

Claro está, se nos abre otra opción: la de continuar copiando a las culturas europeas, ahora bajo el emblema del neo-liberalismo y la globalización. Pero, nuevamente, aquí está encerrado un modo paradójico de existencia. Pues las sociedades que impulsan el neo-liberalismo y la globalización tienen por trasfondo histórico el haber vivido la modernidad y el estar en el tránsito hacia su desvanecimiento. Bajo estas condiciones, querer copiarles, sin haber vivido la modernidad (o sin estar claros cómo la hemos vivido), es

vivir un sin sentido, es pretender hacer parte de un algo que no comprendemos históricamente.

Luego las opciones que nuestras reflexiones nos abren en definitiva son: continuar viviendo este modo de existencia inauténtica, paradójica, o enfrentar esta condición histórica, esta especie de círculo vicioso o trampa en la que nos encontramos atrapados y entonces abocarnos a tratar de entender a fondo cómo hemos llegado a constituirnos de tal modo. Esto no es otra cosa que entender cuál es la naturaleza de la trampa en que estamos. El gran horizonte que entonces guiaría nuestro futuro sería el de intentar liberarnos de la trampa, que equivale a recuperar el afán por vernos en el espejo de la historia. El tipo de sociedad que emerja de este esfuerzo es obviamente desconocido, porque la misma se va a ir revelando en el espejo al ir mirándonos. Mas no es esta una empresa desorientada. Por el contrario, estará firmemente guiada por esta necesidad de volver a vernos en el espejo histórico. No se trata tampoco de paralizarnos hasta que los filósofos y pensadores en general determinen la naturaleza de la trampa. Irremediablemente tenemos que seguir viviendo. De lo que se trata es de comenzar a vivir con una nueva actitud, la actitud de que estamos en una trampa (o paradoja) históricamente constituida y que por tanto nuestras acciones, nuestros golpes contra las paredes de la trampa, nuestras frustraciones, deben ser vistas como eventos que desplieguen información vital para entender nuestro presente.

Quizás entonces el deseo de los pueblos latinoamericanos de construir sociedades más justas y participativas deba entenderse no como el deseo de revivir el proyecto modernizador de los libertadores de América, ni tampoco el de continuar copiando a Occidente (ahora hipnotizados con el "cuento" del multiculturalismo y la globalización), *sino como el de la necesidad urgente de reconstituírnos históricamente*¹⁰.

¹⁰ La forma de abordar esta y la anterior tarea nos parece similar al método de investigación histórica que propone Husserl (1970) en "Reflection on the method of our historical manner of investigation" un extracto que gentilmente me ha hecho llegar mi colega el profesor Jorge Dávila. En dicho escrito, Husserl está preocupado con la crisis de las ciencias europeas y en particular con el problema de discernir el sentido de la filosofía en el presente. Dicho de otro modo, Husserl está preocupado por discernir la tarea histórica que la filosofía (de su tiempo) pueda

Referencias

- CORTINA, A. (1995). *Etica sin moral*. Tecnos, Madrid.
- FUENMAYOR A. Y FUENMAYOR, R. (1999): *Researching-Acting-Reflecting On Public Health Services in Venezuela.II. Community Action and Critique*. SPAR, Vol.12, No.1.
- FUENMAYOR, R. (1997): *The Historical Meaning of Present Systems Thinking*. *Syst. Res. Behav. Sci.* Vol. 14, No. 4. pp. 235-248.
- GOULD, C. (1988): *Rethinking Democracy*. Cambridge University Press, Cambridge.
- HABERMAS, J. (1990): *Moral Consciouness and Communicative Action*. Cambridge, MA, MIT Press.
- HEIDEGGER, M. (1952): The word of Nietzsche: "God is dead." In *The Question Concerning Technology and Other Essays* (1997), Harper & Row, N.Y.
- HUSSERL, E. (1970): *The crisis of European sciences and transcendental phenomenology*. North Western University Press.
- MACINTYRE, A. (1985): *After Virtue*. Duckworth, London.
- (1988): *Whose Justice? Which rationality?* Duckworth, London.
- RENAUT, A. (1997): *The Era of the Individual*, Princeton University Press, N.J.
- SANDEL, M. J. (1995): *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press.
- TAUSSIG, M. (1997): *The Magic of the State*. Routledge , N.Y.

reconocer como *auténticamente propia*. Y esto, según el, sólo puede lograrse mediante un entendimiento crítico de la unidad total de nuestra historia, la historia que nos ha constituido en el presente. Sólo sobre esta base histórica, podemos identificar cuál es la autentica tarea de la filosofía en el presente.

TAYLOR, C. C. W. (1995): Politics, in *The Cambridge Companion to Aristotle*, edited by Jonathan Barnes, Cambridge University Press.

Taylor, C. (1995): *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge.

(1989) *Sources of the Self*. Harvard University Press, Cambridge.