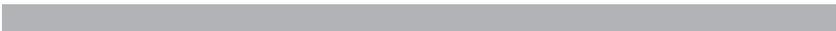


REFLEXIONES



Fecha de entrega: 26 de noviembre de 2008

Fecha de aprobación: 3 de abril de 2009

AMÉRICA LATINA FRENTE A LA POSMODERNIDAD: ANÁLISIS Y PERSPECTIVAS

LATIN AMERICA IN FRONT OF THE POST-MODERNITY: ANALYSIS AND PERSPECTIVES

Darío Botero Uribe¹

Resumen

En este ensayo se hace una crítica a la posmodernidad planteada por Lyotard, a la vez que se muestra cómo los pilares teórico-culturales que fundaron la modernidad se han hundido. Se sostiene que los actuales procesos técnico-científicos y de la información no representan algo nuevo: son la continuación de parte de los procesos modernos. Por último, se plantea en once tesis un manifiesto que contiene los presupuestos que deben regir el destino de América Latina. Esos presupuestos dan razón de la especificidad cultural de Latinoamérica y sus tres culturas fundadoras.

Palabras clave

Posmodernidad, modernidad, vitalismo cósmico.

Abstract

In this essay is realized a critic to the post-modernity posed by Lyotard, at same time that is showed how the theoretic and cultural piers that instituted the modernity have plunged. It's sustained that the actual processes technical, scientific and of the information don't represent something new: they are the continuation in part of the modern processes. Lastly is established in eleven thesis a manifest that contains the budgets that should guide the destiny of Latin America. These budgets give reason of the cultural specificity of Latin America and its three founders cultures.

¹ Profesor emérito y maestro de la Universidad Nacional de Colombia.

Key Words

Post-modernity, modernity, cosmic vitalism.

Acercamiento al pensamiento de Lyotard

Lyotard en *La condición postmoderna* podría haberse preguntado cómo irían a responder el lenguaje y la estructura del discurso filosófico ante el desafío que le plantea la utilización progresiva en la vida social de un lenguaje performativo, conformista y aproblemático por parte de la informática, la telemática, los ordenadores y los *mass-media*; pero lo que hace con una falta de rigor extraordinaria es comparar el discurso filosófico con el procesamiento de la información, la cual se destina a la investigación, pero también al mercado. De ese cotejo no puede concluirse nada, salvo la incompetencia filosófica de Lyotard. Comparar el discurso filosófico con el “lenguaje de máquina” es especulativo y trivial. Se trata de dos formas inconmensurables que apuntan a momentos y a preocupaciones distintas. Sostiene Lyotard: “se sabe que el saber se ha convertido en los últimos decenios en la principal fuerza de producción” (1989, p. 16). No es el saber sino el conocimiento. Lyotard busca asimilar saber con conocimiento; conocimiento con información. De ahí que aparezcan en un mismo plano información y saber, la primera invalidando el segundo. Dice Lyotard: “El antiguo principio de que la adquisición del saber es indisociable de la formación (*Bildung*) del espíritu, e incluso de la persona, cae y caerá todavía más en desuso. Esa relación de los proveedores y de los usuarios del conocimiento con el saber tiende y tenderá cada vez más a revestir la forma que los productores y los consumidores de mercancías mantienen con estas últimas, es decir, la forma valor. El saber es y será producido para ser vendido, y es y será consumido

para ser valorado en una nueva producción: en los dos casos para ser cambiado” (1989, p. 16). No estoy seguro que Lyotard hubiese pensado en esa afirmación. De ella se deduce lógicamente que, para no recurrir a los vilipendiados metadiscursos, Lyotard recomendaría a sus hijos, a sus nietos o en general a los jóvenes formarse con el modelo insuperable de un manual de comercio. Nadie discute que el medio comercial y financiero tiene cada vez un espacio mayor en la vida social, en nuestra civilización, pero que un intelectual, un filósofo por más señas, afirme que el saber ya no es indispensable en la formación, es un adefesio. Para hacer una afirmación de esta naturaleza debió estar alucinado. El saber podía recomponerse; de hecho el saber es histórico y cada época lo reformula de conformidad con la proyección cultural, con el desarrollo de la filosofía, de la ciencia y del arte, pero no con los balances de las entidades financieras y los bancos, señor Lyotard. Se vende el conocimiento, no el saber, y un tipo de conocimiento científico-técnico, no el conocimiento humanista- emancipatorio.

Afirma Lyotard: “En su forma de mercancía informacional indispensable para la potencia productiva, el saber ya es, y lo será aún más, un envite mayor, quizá el más importante, en la competición mundial por el poder” (1989, p. 17). Lyotard con un lenguaje equívoco y pernicioso descubre lugares comunes: que el control del conocimiento científico-técnico y su aplicación práctica a la industria confiere poder; pero no es el conocimiento psicoanalítico, ni el de las artes plásticas, ni el de la música el que le da poder a las multinacionales, sino el conocimiento científico-técnico que potencia la producción de mercancías.

¿Será que no hay necesidad de distinguir el conocimiento que proviene de las artes, de la filosofía y en general de la gran cultura, del conocimiento que se utiliza para producir medias y zapatos?

Más adelante, Lyotard parece aceptar que existe otro saber distinto al científico-técnico; ese excedente de líneas borrosas lo llama saber narrativo. Esa expresión está calculada para subvalorar todo lo que no sea conocimiento científico-técnico. Narrativo se aplica a historias, a cuentos y leyendas. Un *saber* que no es objetivo y no tiene como meta la verdad. Lo que hace Lyotard en este caso es servirse de un positivismo extremo para considerar que más allá de la ciencia – ciencia en sentido restringido, es decir, la que produce conocimiento científico-técnico– no hay conocimiento.

El concepto de legitimación del conocimiento científico, que presenta Lyotard es excesivo. Aduce que los enunciados científicos son legitimados por un legislador externo, quien somete el enunciado a una regla, para saber si es científico; o sea, si la comunidad científica puede aceptarlo como tal (1989, p. 23). Los enunciados científicos en general no necesitan ser legitimados, a menos que se suscite una discusión porque una teoría o un conjunto de enunciados científicos al aplicarse podrían eventualmente traer graves consecuencias para la comunidad o ser discutidos lógicamente o epistemológicamente por los filósofos. Por ejemplo, la ingeniería genética desarrolla un procedimiento para aplicar en humanos, el cual supondría lograr un prototipo de hombre con unas características genéticas especiales. Por supuesto, es legítimo que la ética se preocupe por las implicaciones y riesgos de un proyecto de esa naturaleza. Lyotard considera que ese tipo de legitimación va a desaparecer, tanto si nos gusta como si no nos gusta (1989, pp. 22-23).

Con respecto a la crítica del totalismo, de la concepción de sistema que aplica el organicismo social (Parsons) y a la sociedad escindida en explotadores y explotados (Marx), la crítica ya la había formulado Nietzsche, quien sostenía que los sistemas son falsos por su pretensión omnisciente, aún antes de demostrarlo probatoriamente. Así lo expresa Lyotard:

Uno está tentado a escapar a esa alternativa distinguiendo dos tipos de saber, uno positivista que encuentra fácilmente su explicación en las técnicas relativas a los hombres y a los materiales y que se dispone a convertirse en una fuerza productiva indispensable al sistema, otro crítico o reflexivo o hermenéutico que, al interrogarse directamente o indirectamente sobre los valores o los objetivos, obstaculiza toda *recuperación* (1989, p. 34).

Esos sistemas o cosmovisiones son falsos, puesto que son acrílicos: así el diagnóstico fuera correcto, no tienen ni pueden tener una metodología para medir los cambios relativos en cada uno de los elementos que participan en ese universo omnicomprensivo. No obstante, en ese texto mediocre y superficial que es *La condición postmoderna*, Lyotard pasa del lugar común de que esos sistemas son falsos a declararse positivista de una manera ingenua, porque prevé que el positivismo se ocupa aproblemáticamente de los conocimientos y técnicas, que aplicados a la producción son necesarios para la vida social. El ingenuo señor Lyotard se declara partidario sin reservas de un positivismo prefilosófico. Qué, señor Lyotard, regresamos a Augusto Comte, su paisano. Eso nos permitiría concluir que usted no está pensando el mundo contemporáneo, sino reiterando los anodinos conceptos de Comte sobre la

renuncia a la investigación causal y a la crítica y permanecer en la superficie contemplando lo obvio, lo evidente, lo trivial.

De pronto, Lyotard introduce la perspectiva posmoderna. La posmodernidad había sido teorizada por los críticos para referirse a las novísimas tendencias en arquitectura, escultura y pintura, en Estados Unidos en los años setenta se trataba de superar el escalonamiento de la evolución del arte, precedido por las vanguardias y aceptar la coexistencia de una floración de tendencias y estilos diferentes. Esa ruptura con la tradición de la modernidad fue llamada posmoderna. En su afán innovador, Lyotard trasladó la categoría posmodernidad desde el arte a la cultura en general, en forma apresurada, ligera y sin justificación. ¿Cuál es el ámbito de aplicación y el significado de las categorías modernidad y posmodernidad? La modernidad y la posmodernidad no son épocas históricas, pues en ese caso se trataba de un macrosistema que abarcaba las más diversas disciplinas y conceptos. Una construcción de esa envergadura era absolutamente ficticia y especulativa. La modernidad es una categoría que se aplica al mundo cultural. Alude a un conjunto de rasgos que tipifican la cultura en una época determinada. En estricto sentido, no existe un programa de la modernidad: sólo que los pensadores y los historiadores de la cultura se han puesto de acuerdo con algunos elementos tipificadores del movimiento cultural, en un período determinado.

Voy a señalar tres rasgos que a mi juicio son suficientes para sintetizar la modernidad:

1. La modernidad es el período en el cual el conocimiento, el pensamiento, el arte e incluso algunos usos de la política y de la vida social pueden explicarse y organizarse en torno a la razón. Esa razón emancipada de la teleología cósmica hace comparecer ante sí toda realidad, en primer lugar la naturaleza, la cual en adelante aparece como un campo

privilegiado de aplicación de la matemática. La razón conduce a la aplicación del mecanicismo para la investigación de la naturaleza, la cual se expresa en la ley de la causalidad como explicación de los fenómenos.

2. La idea de la historia como un proceso polivalente organizado en torno a la economía; el cual generaría a partir de ella las formas sociales y culturales de un modo coherente en el ámbito nacional y se proyectaría, debido a las corrientes económicas internacionales en una historia mundial.

3. La idea que le da nombre a la modernidad es la de lo nuevo. Modernidad del latín *modernus*, reciente, nuevo. De acuerdo con esto, la modernidad sería un período caracterizado por las innovaciones; una época en la cual el cambio y la novedad impondrían una dinámica social extraordinaria. Como corolario aparece la idea del progreso. Ésta consistiría en una escala que se iría recorriendo progresivamente, representando cada escalón un avance en el conocimiento, en la técnica y en el mejoramiento de la vida social. En el arte las vanguardias estarían encargadas de jalonar el movimiento incesante de innovaciones que iría marcando las nuevas tendencias del arte.

En efecto, los tres pilares de la modernidad, que hemos mencionado, se han hundido. Veamos cómo:

1. La hegemonía de la razón fue definitivamente destronada por tres grandes pensadores de los siglos XIX y XX: Schopenhauer, Nietzsche y Freud. Para estos pensadores la razón es unilateral; el hombre actúa pulsionalmente por medio de la voluntad, la *voluntad de poder* o la *libido*, respectivamente. Existe una conciencia intelectual, la cual nos hace creer que todo nuestro comportamiento es consciente, pero esto es una ilusión. El mundo pulsional de una manera preponderantemente inconsciente mueve no sólo el mundo amoro-

so, sino en gran medida el mundo intelectual y el de la creación. Sin excluir desde luego, el concurso de la razón, en la configuración de los perfiles concretos de las obras o acciones.

Precisamente en mi filosofía presento el paradigma razón, no-razón, el cual plantea la pluridimensionalidad humana. Los embates contra la razón requerían un nuevo estatuto teórico. No podemos dejar de lado la razón por el riesgo de caer en el irracionalismo, pero tampoco podemos regresar al racionalismo omnipotente.

2. Para criticar la concepción de la historia universal y, en general de la visión metahistórica, voy a oponerle la crítica de Heidegger, tal como la desarrolló en su libro inédito: *Martin Heidegger: la filosofía del regreso a casa*, en el que puede leerse: “La temporeidad se revela como el sentido del cuidado propio” (1998, p. 344). En tanto que Newton concibe la temporeidad que rige a los vivientes como externa, Heidegger se inclina por la concepción de Aristóteles, quien piensa que la temporeidad es inmanente a los vivientes. Heidegger la aplica al *Dasein*. Esta temporeidad propia es un fenómeno existencial, en el cual el *Dasein* vive resolutoriamente su existencia precursora y manifiesta cuidado (*Sorge*) en tanto predisposición existencial del ser propio como sí-mismo, manifestación auténtica de vida. La temporeidad no se padece, se vive, se temporiza. El cuidado (*Sorge*) es un concepto central en *Ser y tiempo*, no es un fenómeno vivencial, ni un impulso de vivir sino una manifestación existencial del ser propio [...] Son tan profundas y ricas las reflexiones de Heidegger sobre la historicidad, la historiografía y la historia, que apenas podrían compararse por su valor con las de Hegel y las de Vico, aun cuando no son tan prolijas como las de estos pensadores.

Heidegger coloca como centro de gravitación de la historiografía y la historia al *Dasein* (el individuo humano existente); por eso puede

escapar a esa metahistoria que postula el historicismo. Su concepción es la de una historia desde y a la medida del hombre frente a la concepción de una historia desde y a la medida de lo universal, que reduce al individuo a un alfeñique, como sucede con las categorías de Hegel y Marx, que marcan desde una altura sideral el mundo del individuo existente. Tanto en Hegel como en Marx el determinismo toma una fuerza descomunal. Sostiene Hegel:

Pero podría hacerse muy cuestionable y en realidad se ha hecho, eso de que las actividades todas de los individuos y pueblos, al tratar de conseguir y satisfacer lo que apetecen, vienen a ser, al propio tiempo, los medios e instrumentos de algo superior y trascendente, de lo cual nada saben y a lo que dan cumplimiento de un modo inconsciente; esto ha sido negado de varias maneras, ha sido desacreditado como cosa de ensueños y filosofías y no se ha prestado a ello ninguna atención. En cuanto a mí, ya me he explicado desde buen comienzo a este respecto, afirmando nuestra hipótesis (la cual debería aparecer tan sólo al final, como resultado) y nuestra creencia de que la Razón rige el mundo, con lo que ha regido también la historia universal (1970, p. 53).

Como puede apreciarse claramente en el párrafo citado, por encima de las cabezas de los asociados se mueve la historia universal, de lo cual ellos nada saben, pero por una astucia de la razón ellos son instrumentos inconscientes de ese espíritu universal. Hegel no se detiene ante resultados parciales, ante comprobaciones empíricas; la razón accesible sólo al filósofo conduciría el proceso con una coherencia total. Ese totalismo desmesurado hace aparecer al individuo como instrumento

ciego de una razón omnipotente que se complace en burlarse de él. En estas condiciones, la perspectiva del individuo aparece desdibujada, nunca conocerá a ciencia cierta los designios que lo mueven. En esta perspectiva, lo mismo que en la concepción medioeval de la vida, de nada sirve la conciencia, la lucidez y el esfuerzo. Es preferible dejarse llevar por la corriente del devenir, que ella con seguridad nos conducirá a puerto seguro (Botero, 2004).

3. La modernidad es cierto que sigue ligada formalmente a las innovaciones, a lo novedoso, a la moda. Lo que ocurre más bien es que la modernidad en tanto fuerza innovadora estaba cargada ideológicamente de promesas: libertad, igualdad, emancipación, liberación, lucha contra la ignorancia, deísmo e incluso ateísmo; bienestar y felicidad para todos. La Ilustración, el marxismo y las filosofías de la historia estaban cargadas de promesas que al cabo del tiempo se esfumaron.

El reto es precisamente asumir el estudio del derrumbe de la modernidad. Por supuesto hay necesidad de replantearse los proyectos de cambio, que en distintas versiones se ofrecían a construir un pensamiento acorde con la realidad histórica sobrevenida. Hay necesidad de dejar a un lado toda clase de preconcepciones e intentar pensar el mundo de hoy en toda su complejidad sin reducirlo a la información ni a otros procesos unilaterales por importantes que sean. Es, por lo menos, lo que he hecho en mi obra. La otra posición es la de Lyotard. Es la de considerar que toda posibilidad de cambio se ha eclipsado. Lo que ha muerto no es la dinámica del mundo contemporáneo, sino la filosofía europea que intentaba pensarlo. Algo tan simple como la diferencia entre los enunciados performativos y los enunciados prescriptivos, con los cuales juega Lyotard, puede dar idea de su pretensión: el primero enuncia un hecho objetivo que se pone de presente para que adoptemos la conducta requerida en el proceso de la

interacción social. Por ejemplo, se abre la sesión o adjunto al presente recibo, le envío el dinero que le adeudaba. Los enunciados performativos se limitan a dar curso a un proceso que ha sido determinado de una vez por todas y es indetenible; lo cual equivale a decir que somos parte de una macroeconomía y una macroempresa que dispone de nuestras vidas, por lo cual debemos estar atentos a dar el paso que debemos dar, para que todo el proceso en el cual estamos inmersos siga su curso; los enunciados prescriptivos son los que enuncian posibilidades que pueden realizarse. Por ejemplo, es necesario mejorar los salarios o debemos invertir las tendencias dominantes para evitar la catástrofe.

El pensamiento de Lyotard se torna intransitivo; piensa que el mundo en que vivimos es perfecto y sólo debemos pedir que nos señalen nuestro puesto para que el mundo siga su curso ineluctable. El análisis de Lyotard es tan ingenuo como el fin de la historia de Francis Fukuyama. Todo está concluido, no hay tampoco necesidad de pensar, bastaría leer a Fukuyama y a Lyotard para saber cómo se llegó al más perfecto de los mundos. Si no estuvieran inscritos en un mundo académico e intelectual muy respetable, diríamos que hemos llegado a la esfera de la esquizofrenia. En su entusiasmo por la informática, la telemática, los procesadores y los bancos de datos, a Lyotard no se le ocurrió considerar críticamente las ideologías que encubren los *mass-media* y que se filtran en la información que fluye a través de los computadores. Lyotard rindió todas sus armas y las de la filosofía ante la teoría de sistemas. Hemos aquí idiotizados en el mundo de la información con la aprobación de los filósofos. La posmodernidad es el colapso de la filosofía europea, la decadencia del pensamiento reflexivo y de la lucidez.

¿Qué sentido tiene la posmodernidad? Posmoderno es lo que ha remontado la modernidad, lo que la ha superado, lo que ha

iniciado un nuevo período cultural; no obstante, Lyotard no ha superado la modernidad, ni siquiera la ha asumido críticamente. Lo que Lyotard ha tomado como posmodernidad son algunas tendencias de la información y del pensamiento científico-técnico, pero la gran cultura y el pensamiento humanista-emancipatorio se le ha diluido entre las manos. Lo que ha tomado como posmodernidad no son más que procesos técnicos derivados de la racionalidad, de la aplicación de la innovación tecnológica, formas típicas de progreso, es decir, unilaterales y discutibles. Todo esto no es más que un producto típico de la modernidad. No expresa una ruptura sino una continuidad; la apariencia de corte epistemológico resulta de la comparación del saber con el conocimiento tecno-científico y la información. El derrumbe de los sistemas que Lyotard llama metadiscursos es un proceso importante de la evolución cultural, pero al vincularlo sin justificación a los *mass-media* y a los procesadores, el desarrollo parece converger en la irracionalidad. Pues bien, la aporía es precisamente que Lyotard nos hace aparecer la posmodernidad como un período cerrado, concluso, dominado por el discurso de la tecnociencia, sin posibilidades de cambio o de humanización. Es preferible el infierno de Dante al apocalipsis de una posmodernidad regida por el lenguaje de máquina y gobernada por unos burócratas ocultos entre bambalinas, quienes deciden lo que la gente puede saber o conocer.

La modernidad fue herida de muerte por Nietzsche y ese proceso se consumó con el derrumbe del determinismo, de las filosofías de la historia y con la crisis total de las promesas que fundaban todas las posibilidades en el progreso y en la razón política. *La modernidad no se ha agotado, el intenso crecimiento científico- tecnológico es sólo una de las manifestaciones más relevantes; lo que colapsó fueron los supuestos teórico-culturales.* En la actualidad se está formando

la transmodernidad, los rudimentos de una filosofía de la cultura, que aparece en el lado opuesto a la modernidad, como alternativa a la misma.

La posmodernidad es hoy un proyecto de futuro, la cual se consolidará con una perspectiva de filosofía de la cultura que ponga los pivotes sobre los cuales irá a desarrollarse la normatividad cultural, las formas de creación y el patrón de racionalidad científico-tecnológico. La filosofía de Lyotard es simplemente una claudicación ante la tecnociencia moderna.

La filosofía como crítica cultural en América Latina

América Latina nunca fue contemporánea de Europa. Existe un desfase fundamental. Mientras en Europa se luchaba por la libre expresión, por el deísmo, por los derechos sociales, los europeos imponían en América Latina la opresión, la desigualdad, el desconocimiento de las culturas nativas, la intolerancia y la crueldad de la contrarreforma y la inquisición. A comienzos del siglo XIX se da la independencia, pero los estados latinoamericanos, formalmente libres, se vinculan al intercambio con otras potencias europeas y más tarde con Estados Unidos en condiciones de inferioridad. El saqueo y la imposición de políticas imperiales cubre el siglo XIX y parte del siglo XX. La modernidad fue en Europa la consecuencia de unas sociedades que se abrían a la libertad; del rechazo de la teleología cósmica que impedía la investigación científica; del perfilamiento de la razón como una herramienta profana que potenciaba la acción del hombre y de un ansia de perseguir lo nuevo, que hacía que los hombres se desligaran del pasado como algo superado. Es evidente que rasgos de la modernidad se filtraron en nuestro universo cultural mezclados en un abigarrado sincretismo con formas diversas de tradicionalismo y de premoderni-

dad; pero también de una creatividad y de una búsqueda de emancipación y de liberación más consistentes que en Europa. En Europa el proceso de emancipación cultural se ha dado de una manera dosificada a través de los siglos; en América Latina es un huracán que barre formas y que crea otras nuevas con un vigor sin precedentes. Quienes sostienen que hay necesidad de completar la modernidad en América Latina no saben de qué hablan, pues en ese proceso de los dos últimos siglos al socaire de una relativa libertad cultural configuramos nuestra particularidad. En América Latina, una cultura precedida por la no-razón, a diferencia de Europa organizada preferentemente en torno a la *ratio*, hace que hoy seamos respecto a los europeos dos mundos asimétricos que evolucionarán en forma diversa, si se permite a la evolución cultural encontrar su camino y no persistimos como opera la intelectualidad colonizada, pidiendo que lo que falta en América Latina es copiar más, parecemos más a un mundo extraño culturalmente, es decir, autoemascularnos.

América Latina ha comenzado desde hace tiempo a construir la transmodernidad en un sincretismo que manifiesta que aún se están fundiendo los elementos culturales diversos que hacen parte de su configuración cultural. Esa transmodernidad como alternativa a la modernidad puede verse en la literatura, en la arquitectura, en la pintura y de alguna manera en una reflexión filosófica que asoma en el horizonte; en la danza, en el teatro, en la música. Todo esto se consolidará si dejamos fluir la creatividad de la no-razón que se expresa en la narrativa de García Márquez, en la pintura y la escultura de Fernando Botero, en la arquitectura de Rogelio Salmona; en la escultura de Arenas Betancourt; en la danza y la música que se perfila en el Caribe; en ciertos rasgos del teatro que comienzan a aparecer incluso en la recreación de obras clásicas. En la filosofía, el Vitalismo Cósmico se inscribe en esa tradición. Estamos ante la

floración del Nuevo Mundo, si somos capaces de ver, de sentir, de oír, de palpar, de oler la emergencia de algo nuevo. Si rechazamos la política de los críticos colonizados que recomiendan e imponen incluso no pintar más y hacer instalaciones, porque así ocurre en Nueva York; y si repudiamos la recomendación implícita y también la imposición de los profesores de filosofía colonizados que nos prescriben hoy atenernos a la perspectiva cerrada del pensamiento europeo, en vez de adoptar la perspectiva abierta, vigorosa de la no-razón latinoamericana. No podemos continuar repitiendo las filosofías europeas porque resultan disfuncionales. Además de que la tempestad que está arrasando con la modernidad arrasó también con la filosofía europea, y los pensadores y creadores latinoamericanos no tenemos porqué hacer parte del derrumbe y de la decadencia de la lucidez.

La filosofía en América Latina además de ejercer su función general de reflexionar sobre el mundo, la naturaleza y la vida intelectual, cultural y social y ejercer la crítica de la ciencia y el arte, tiene que ocuparse de la particularidad de nuestro mundo; en especial:

1. Pensar la sincronía de nuestra historia.
2. Asumir el paradigma razón, no-razón.
3. La posmodernidad en América Latina será la aplicación del Vitalismo Cósmico.

La cronología cultural europea es simplemente inaplicable en América Latina. En tanto que en Europa premodernidad y modernidad se dieron de una forma completa y paradigmática; en América Latina la realidad es la sincronía de formas premodernas y modernas, todo ese proceso, como he explicado, desemboca en la transmodernidad. Perseguir la completitud de la modernidad entre nosotros sería aceptar la cronología europea, adoptar la dependencia en el pensamiento.

De conformidad con la perspectiva del Vitalismo Cósmico y el paradigma filosófico razón, no-razón debo presentar once principios que sintetizan de alguna manera la expresión de las tres culturas fundadoras de nuestro ser latinoamericano; la evolución cultural e intelectual a través de 500 años de historia del encuentro tridimensional y la proyección previsible a partir de una eventual ruptura posmoderna, la cual desarrollará nuestra particularidad cultural.

1. La vida como fin. La *ratio* que ha jalonado la economía y la vida social, primero en Gran Bretaña y después en otras naciones europeas y en Estados Unidos, no se ajusta a nuestro ser latinoamericano. Nosotros anteponemos la no-razón (creatividad) a la *ratio* (cálculo) en el comportamiento social; somos más propensos al *logos* (discurso), a lo lúdico, a la imaginación, a la creatividad, al ritmo, a la búsqueda, a la improvisación, a la inspiración que a la organización sistemática, progresiva que hace del trabajo una obsesión obnubilante, como se da en la *ratio* británico-estadounidense. Mientras la esencia de esa *ratio* hobbesiana es el esfuerzo sostenido, el ahorro, la productividad y la valorización del dinero como las más grandes conquistas de la vida; pienso que en América Latina no sólo por la exuberancia de nuestro mundo sino por el ímpetu de las tres culturas conformadoras de nuestro ser cultural, la vida es el principio y el fin, somos una cultura del deseo, del juego, de la danza, de la imaginación y la creación artística. Nuestros dirigentes colonizados en vez de dejar fluir las energías potenciales en la gran cultura de la creación y del *logos* se apresuran –prolongando la dependencia– a establecer como modelos insuperables para nuestro proceso histórico el de culturas como la angloestadounidense, bien diferentes a la nuestra. A fuerza de copiar y copiar un genio extraño al nuestro, hemos ido perdiendo la capacidad de ser nosotros mismos.

Si los angloestadounidenses decidieron que el dinero es el fin de la vida, nosotros de conformidad con el Vitalismo Cósmico planteamos que la vida es el fin del dinero y de todos los demás medios. A la austeridad de los puritanos, a su moral mezquina y propicia, a la acumulación y posesión de riquezas; nosotros preferimos el espíritu de goce de la danza afrocaribe; la imaginación de los narradores del realismo mágico y la potencialidad de los pensadores que reflexionamos con el paradigma razón, no-razón.

2. La adopción del paradigma razón, no-razón. Con el paradigma razón, no-razón pretendo fijar las diferencias de las grandes tradiciones culturales e intelectuales que tipifican grosso modo el espíritu de una nación, en tanto comunidad de vida. En el Manifiesto del pensamiento latinoamericano, tercera edición, he definido los caracteres de ese paradigma (Botero, 2000, pp. 133 y ss). En este ensayo me basta contrastar dos grandes tradiciones culturales modernas, que nos interesan para el análisis: a) la anglosajona, caracterizada por un espíritu pragmático, un ethos del trabajo, que valora el esfuerzo como expiación de las faltas y como forma de productividad y acumulación (Max Weber); un espíritu filosófico empirista y fiscalista y una alta valoración de la *ratio* (Hobbes) en la vida social y en la producción.

3. La filosofía latinoamericana, configurada por la convivencia (imposición brutal, en gran medida) y el cruce de formas de sentir, de crear y de entender el mundo de las tres culturas originarias: los indígenas americanos, quienes tienen una comunicación mágica con la naturaleza; un espíritu comunitario y ceremonial y una mitología que expresa el *logos*. En la antropología tradicional se considera al *logos* como lo racional opuesto al mito, que sería lo irracional. Para mí el *logos* puede ser tanto razón como no-razón, y el mito no es irracional, de ninguna manera sino no-racional. El *logos* está tomado acá

como discurso de la no-razón que recrea el mundo; los africanos con sus valores musicales y de danza, el culto al cuerpo y su cultura profana; los hispanos, con su creatividad, su imaginación y un sentido que condiciona todo al servicio del buen vivir. En las tres culturas configuradoras de nuestro ser latinoamericano domina la no-razón en el quehacer cultural, es decir, la sensibilidad, el logos, la creatividad, la sensualidad, la delectación de la vida, la pasión por el arte, el gusto por la artesanía y las labores gratificantes sobre la *ratio*, simbolizada por el cálculo, la previsibilidad, la disciplina, el tesón, e incluso a veces el sacrificio. Los latinoamericanos somos tan laboriosos como los británico-estadounidenses, sólo que requerimos un ritmo, una forma y una motivación diferentes. A partir de ese aserto, me interesa sacar las consecuencias en torno a la posibilidad de fundar una civilización latinoamericana a partir de la cultura y el ser propios, es decir, una civilización material fundada en la sensibilidad, en las formas de sentir, pensar y crear.

4. Vivir en armonía con la naturaleza. En América Latina tenemos a este respecto una herencia valiosísima que no solemos apreciar debidamente. Las civilizaciones precolombinas todas vivieron en armonía con la naturaleza. El respeto de los indígenas por la naturaleza no nace de algo superfluo o circunstancial, sino de la concepción misma de la vida: la naturaleza es la madre generadora de vida, el hogar del hombre y el circuito en el cual ejerce sus simbolizaciones y la comunicación con todas las formas vivas como manifestación de una espiritualidad mundana.

Las formas vegetales y animales presentan una animación que recogen los mitos, la cual permite una rica comunicación del hombre con todas las especies, en esa fábrica encantada de vida, que configura la naturaleza. Entre naturaleza y transnaturaleza no se da la oposición que se presenta en el mundo intelectual occidental. Los indígenas desa-

rollan una cultura y una civilización como un intercambio de formas de vida, en tanto que el occidental forma una cultura y una civilización que se alimentan de la vida, pero que la oprimen y la ultrajan.

5. La producción para satisfacer las necesidades de la vida social y no el hombre al servicio de la producción. Las tres culturas originales (indígenas, africanos e hispanos) en su tradición ancestral concibieron siempre la producción como medio para conservar y perpetuar la vida y cumplir fines diversos: metafísicos, religiosos, culturales o simplemente el disfrute de la vida. La *ratio* es una concepción latina, una categoría persistible del pueblo romano, el cual desarrolló considerablemente el comercio y el derecho. La *ratio* es cálculo, cuenta, cómputo, pero unida a otras palabras latinas denotaba capacidad de razonamiento (*ratio disserendi*); forma de preguntar (*ratio rogandi*); lucidez (*ratio perfecta*), etc. La *ratio*, pues, es una forma de razón, que por abstracción acabó significando, ya no el intelecto, en cuanto tal, sino un procedimiento concreto al cual se aplicaba. La razón que nos ennoblece porque permite concebir el mundo en toda su variedad y riqueza llegó a significar para los burgueses, y desde luego para la cultura dominada por burgueses, contabilidad, o como decía Hobbes, la razón es suma y resta (1940, p. 33). La civilización anglosajona que desarrolló el capitalismo olvidó que la razón en algún momento de la historia se había ocupado de todos los asuntos humanos (*logos, intelecto, pensamiento*) y pasó a significar solamente cálculo. Ya el hombre no es como lo fue para Aristóteles el ente que piensa; para Hobbes y la civilización anglosajona, hombre es el ente que calcula. Tal vez con estas referencias podamos entender el poder distorsionante que tiene la introducción de la concepción del hombre-cálculo en una civilización como la nuestra presidida por la no-razón.

Por supuesto que hoy la civilización no se puede mantener con una economía precaria; pero la dinámica económica no tiene por qué colocar como fin de la vida la producción; cuando evidentemente en un orden lógico, la producción es un medio y la vida es el fin de todos los medios.

6. Una corporoespiritualidad avenida. La civilización cristiana europea ha escindido el cuerpo del alma, mente o espíritu. Esa escisión ha roto la unidad del hombre en dos principios independientes y enemigos: cuerpo y espíritu. Esa ruptura produce un desajuste emocional, una incapacidad de vivir placenteramente sin complejos de culpa o sufrimiento por la vislumbre del pecado.

Los indígenas y negros, por lo menos, han tenido siempre una cultura corporoespiritual sólida; la espiritualidad para ellos está ligada a la vida, al cuerpo, a sus actos ceremoniales, a la danza, a la lúdica. Jamás concibieron una espiritualidad contra la vida, contra el goce y el deseo.

7. Un sistema de producción acorde con nuestro ser cultural. La economía genera la vida intelectual y cultural, como pensaba Marx; o la vida intelectual y cultural genera la economía, como pienso yo. Que la clave de todo el edificio social es la economía, es una idea moderna que Marx heredó del capitalismo anglosajón. En verdad, la economía capitalista moderna tiene una pujanza extraordinaria e influye en todos los campos de la vida social. Esta concepción es común a Adam Smith y a Marx. El error consiste en que se tomó como original lo que era un resultado. Fue un fenómeno cultural británico el que produjo la salida de madre de la economía. El ascetismo de los puritanos (M. Weber); el espíritu pragmático; el cambio del ímpetu aventurero de los nobles por el espíritu sórdido y activo de los burgueses (Hobbes) lo que sirvió para acuñar intelectualmente ese papel desmesurado a la economía. En alguna

oportunidad escribí que la economía se hace con sueños, con esperanzas, con ilusiones, con deseos. La economía no es un fin sino un medio para las ambiciones humanas, para los proyectos y la supervivencia del hombre y de la civilización. De ahí deduzco lógicamente la idea de que cada cultura puede y debe desarrollar un sistema de producción que consulte la índole de los rasgos socioculturales de los pueblos. Pienso hoy que la decadencia de España en el siglo XVI se debió a la incapacidad de generar un sistema de producción hispánico equivalente al capitalismo de estirpe británica. En América Latina se han ido imponiendo rasgos de capitalismo con un costo enorme para la población y para la cultura raizal. Lo que propongo es que se busquen las coordenadas de un sistema de producción dinámico, eficiente, que utilice en forma óptima las energías sociales sin adoptar patrones culturales extraños que afectan el ritmo económico y la vida social. De acuerdo con nuestra cultura, la vida es el fin de la producción; el dinero es un medio valioso, pero un medio al servicio de la vida. El capitalismo en los estados de América Latina genera desempleo y desigualdad. Se buscaría un sistema económico que aproveche mejor las energías sociales; que aumente la producción, sustente la democracia y brinde mejores oportunidades para todos.

8. Intercambio progresivo y selectivo en vez de globalización colonialista. El signo de nuestra época parece ser el intercambio intenso comercial, financiero y comunicativo. La respuesta de América Latina no puede ser la globalización, esa ideología de una presunta integración al mercado mundial, de economías poderosas y débiles, de grandes potencias y de pequeños estados, porque esa integración favorece a las grandes potencias y a las economías poderosas, sin que tengamos necesidad de agotar una argumentación prolija. La ideología globalista hace perder a los pequeños estados la comprensión exacta de

sus intereses. El aislamiento es impracticable y no beneficia a nadie, pero hay necesidad de preguntarse cuál integración, cuál tipo de intercambio. Las grandes potencias y las economías poderosas tienen una conciencia muy clara de sus intereses y permanentemente están buscando sacarlos a flote a toda costa. Sólo en los pequeños estados la ideología globalista puede hacer aparecer retóricamente la globalización como algo providencial. No, los estados pequeños y débiles tienen mayor obligación que las potencias de cuidar sus intereses, pues ellos resultan vitales para su población. La apertura de las economías al mercado mundial y el intercambio intenso puede resultar muy beneficioso para los estados de América Latina si manejan una estructura económica y de exportación adecuadas. La globalización es una retórica de las potencias para ampliar sus mercados y el horizonte de sus economías; para América Latina puede ser o no beneficiosa, dependiendo de la manera como se maneje.

9. Una ciencia que si bien es universal, en tanto desarrollo de un conocimiento científico-técnico, se vincule más estrechamente a la solución de nuestras necesidades económicas, sociales y en tanto conocimiento humanista-emancipatorio desarrolle la particularidad que corresponde a la cultura y a la vida intelectual latinoamericana. Lo que determina hoy el avance de la producción es crecientemente el conocimiento y decrecientemente el trabajo. Por tanto, el esfuerzo por la universalización y la calidad de la educación, tiene que ser grande y progresivo. La importancia de la investigación radica no sólo en producir conocimiento sino, en muchos casos, en adaptar el conocimiento científico-técnico a las necesidades específicas de cada país. En cuanto al conocimiento humanista-emancipatorio es un tipo de conocimiento vinculado con la formación de los individuos y el desarrollo de la vida intelectual. Este conocimiento tiene que referirse no sólo al

saber en abstracto sino al desarrollo de un conocimiento emancipatorio y propiciar un diseño teórico-práctico de la particularidad, la cual implica que cada nación y cada pueblo deben preocuparse por la identidad de la vida intelectual y cultural o la determinación del perfil de la diversidad cultural e intelectual. Identidad cultural no quiere decir que la cultura sea unívoca. En América Latina muy especialmente la característica más sobresaliente es la diversidad cultural, luego la identidad tiene que ver con el respeto al perfil diverso, multívoco, complejo y rico. Identidad se forma del *latin idem* y configura el *identitas-atis*. La referencia etimológica de identidad no se refiere a algo que es unívoco sino a algo que se refiere a sí mismo. La identidad es, por tanto, autorreferencial, comporta un descubrimiento del ente y del ser que configuran una cultura y un mundo de la vida. Esa concreción compleja que representa la diversidad en la unidad.

El desarrollo de un pensamiento propio (filosofía) que gravite sobre nuestras coordenadas, dispuesto al diálogo con todas las culturas sin chovinismos. En América Latina pensar significa repetir. La devoción por el pensamiento europeo ha sido tal, que los intelectuales entre nosotros se dividen en el apoyo a uno u otro pensador, a una u otra escuela del viejo continente. Por esa razón, América Latina no ha sido pensada en su especificidad. Hemos dejado a un lado la regla de oro, según la cual el mundo concreto en el que se desarrolla nuestra vida tiene que ser mediado teóricamente para poder ser comprendido. La abstracción es sólo un momento del pensamiento, pero éste tiene que avanzar a lo concreto para poder captar la riqueza y complejidad del mundo real. Necesitamos un aliento teórico que se plasme en la particularidad de nuestro mundo latinoamericano, para que el discurso resultante configure nuestra carta de navegación en la historia. Es posible que mucha gente

no se haya planteado la pregunta de si es preciso descifrar las coordenadas del mundo en el cual se inscribe nuestra perspectiva vital para poder actuar lúcidamente. El panorama de la vida, de la ciencia, de la producción, de la paz o de la guerra, de los conflictos, de los logros sociales y culturales, del arte... tiene que ser objeto de la reflexión y no sólo del estudio de disciplinas especializadas, porque sólo la filosofía puede dar cuenta críticamente de las corrientes ocultas que amenazan los derroteros culturales o que ofrecen posibilidades inéditas. Hay necesidad de tomar el pensamiento en el sentido griego: una herramienta para descifrar y para poner en movimiento nuestra perspectiva vital. Lo que podamos alcanzar como individuos y como pueblos depende siempre de lo que hemos sido capaces de concebir, no porque no haya distancia entre concebir y realizar, que evidentemente existe, sino porque sólo a partir de una exploración teórica podemos comprender qué y cómo debemos hacer para alcanzar un fin que ponemos como propio.

10. Un arte emancipado de los modelos de las grandes potencias, que busque una expresión genuina de la cultura y de la tradición intelectual propia. Como el arte es una expresión fundamentalmente y en primera instancia de la sensibilidad, una universalización forzosa implica el desarraigo de la cultura propia. En los últimos años se han impuesto entre nosotros, por críticos desarraigados, los modelos del arte neoyorquino, esas obras deben juzgarse como un subproducto del arte neoyorquino y no como arte colombiano, peruano o venezolano.

La independencia nacional no se conquista con armas sino con una expresión genuina, plena y auténtica de la tradición intelectual y cultural nacional y latinoamericana. Si permitimos que nos midan por el rasero económico somos un país pobre, pero si nos valoramos por la cultura y la vida intelectual, somos una gran potencia del pensamiento y

de la creación, pero sólo si logramos superar el complejo Bochica somos una cultura de la no-razón. La raza cósmica de que hablara Vasconcelos es imaginación, *logos*, pasión, lúdica, sensibilidad. Hemos sido amordazados por el colonialismo de la dirigencia política y tristemente por una intelectualidad resignada y pusilánime. Permitamos que el arte encuentre su punto de gravitación en el inconsciente, en el pasado y el presente de nuestra vida, en el *ethos*, el *logos*, el *eros* y el *pathos* de nuestro ser latinoamericano y no en la copia servil de otras culturas que pretenden impresionarnos encaramadas en el lomo de ese monstruo de mil cabezas, el capitalismo financiero, comercial e industrial.

11. Un diseño de instituciones, códigos y leyes que interprete nuestra realidad, en vez de una copia vulgar de instituciones extranjeras que no se adecuan a la índole de nuestra vida social y nuestros problemas. Existe un desfase entre la vida social y la institucionalidad en Colombia, éste se manifiesta en la copia de normas constitucionales, leyes y códigos, que agravan nuestros problemas en vez de resolverlos. Esto tal vez tiene que ver con la herencia de formalismo político y jurídico. La política y el derecho se estudian como órdenes inmanentes y autónomos, que no dependen de la vida social y de la cultura. De ahí se ha pasado a una mentalidad oportunista de políticos y juristas que andan a la caza de instituciones, formas y normas en cualquier parte del mundo. No se estudia la referencia a las condiciones particulares de su suelo nutricional, simplemente se amputan y se injertan en nuestra incoherente institucionalidad.

Este es, tal vez, uno de los campos en los cuales se percibe más claramente la ausencia de un pensamiento filosófico, cultural, social, económico, político... que nos permitiera comprender la evolución institucional, las necesidades de ajuste, las reformas para responder a las necesidades y los problemas sociales. Las instituciones políticas y jurídi-

cas no son buenas en sí, independientemente de los perfiles sociales y culturales: una institución que funciona maravillosamente en Gran Bretaña puede ser catastrófica en Colombia. No recomiendo el aislamiento ni el nacionalismo, sino el estudio de la realidad propia que genere un pensamiento que ponga de presente la especificidad indispensable para diseñar las instituciones.

Referencias

- Botero Uribe, D. (2000). *Manifiesto del pensamiento latinoamericano*. Bogotá: Editorial Magisterio.
- Botero Uribe, D. (2004). *Martín Heidegger: la filosofía del regreso a casa*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Hegel, G. W. F. (1970). *Filosofía de la historia*. Barcelona: Ediciones Zeus.
- Heidegger, M. (1998). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Hobbes, T. (1940). *Leviatan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lyotard, J. F. (1989). *La condición postmoderna*. Madrid: Ediciones Cátedra.