



Revista Cambios y Permanencias

Publicación multi e interdisciplinar
orientada a los estudios sociales

Revista Cambios y Permanencias

Grupo de Investigación Historia, Archivística y Redes de Investigación

Vol. 9, Núm. 2, pp. 26-43 - ISSN 2027-5528

Los imaginarios socio-políticos y los estudios postcoloniales. Presupuestos e implicaciones de las concepciones relativistas en la actualidad

**Socio-political imaginaries and Postcolonial Studies.
Presuppositions and implications of relativist conceptions at the
present time**

Hugo Celso Felipe Mansilla
Academia Norteamericana de la Lengua
Española

Recibido: septiembre 5 de 2018



Grupo de
Investigación
Historia
Archivística y
Redes de
Investigación

Los imaginarios socio-políticos y los estudios postcoloniales.

Presupuestos e implicaciones de las concepciones relativistas en la actualidad

Hugo Celso Felipe Mansilla
Academia Norteamericana de la
Lengua Española

Escritor y profesor. Estudió ciencias políticas y filosofía en la Universidad Libre de Berlín, donde obtuvo en 1973 el doctorado en filosofía magna cum laude y en 1976 la concesión de la *venia legendi* (habilitación para cátedra titular de ciencias políticas para el sistema universitario alemán). Es miembro correspondiente de la Real Academia Española desde 1987, miembro de número de la Academia de Ciencias de Bolivia y de la Academia Boliviana de la Lengua. Ha sido catedrático visitante en universidades de Alemania, Australia, España, Suiza y Nigeria.

Correo electrónico: hcf_mansilla@yahoo.com

Resumen

Para analizar los imaginarios colectivos que subyacen a una parte considerable de las actuales ciencias sociales, es necesario poner en cuestionamiento el universo conceptual de los estudios postcoloniales y de enfoques afines. Edward W. Said y los estudios postcoloniales analizan el complejo vínculo entre el saber académico y el poder político: el conocimiento científico y literario de las culturas ajenas habría preparado la ocupación y conquista de las mismas por las potencias europeas. Pero los estudios postcoloniales contienen también generalizaciones insostenibles y contradicciones notorias acerca de la propia historia del Tercer Mundo; ellos pasan por alto los aspectos autoritarios de las propias tradiciones político-culturales de los países de Asia, África y América Latina.

Palabras clave: derechos humanos, imaginarios socio-políticos, estudios postcoloniales, Islam, relativismo.

Socio-political imaginaries and postcolonial studies.

Presuppositions and implications of relativist conceptions at the present time

Abstract

In order to analyze the collective imaginaries which build the basis of most of the actual social sciences, it seems necessary to put into question the theoretical frames of the postcolonial studies and akin approaches. Edward W. Said and the postcolonial studies analyze the complex links between academic activities and political power: scientific and literary knowledge about foreign cultures could have prepared the occupation and the conquest of them by the European states. But the postcolonial studies also embrace unbearable generalizations and evident contradictions about the proper history of the Third World. They overlook the authoritarian aspects of the political and cultural traditions of African, Asian and Latin American countries.

Key words: democracy, Edward Said, human rights, Islam, postcolonial studies, relativism.

A modo de introducción

Para analizar los presupuestos teóricos, metodológicos y normativos de una parte considerable de las ciencias sociales de la actualidad, parece conveniente poner en cuestionamiento el universo conceptual de los estudios postcoloniales y de enfoques afines como la teoría postfundamentalista de la democracia y las doctrinas que relativizan la vigencia de los derechos humanos. Estos enfoques han resultado ser muy difundidos en América Latina porque crean imaginarios que diluyen las tensiones entre las estructuras socio-políticas, las normativas éticas y las creencias populares en torno al desarrollo histórico. Estos

imaginarios – como algunas de las concepciones postmodernistas – promueven simultáneamente dos aspectos considerados como positivos: el pertenecer a la vanguardia de la producción teórica a nivel mundial y el poder justificar regímenes populistas y similares.

Fortalezas y debilidades del enfoque de Edward W. Said

Al comienzo mismo de la corriente postmodernista, en 1978, apareció la obra más importante de *Edward W. Said* (Jerusalén / Palestina, 1935 – New York, 2003), quien con el tiempo se ha convertido en el padre de los estudios postcoloniales y subalternos. *Orientalismo* (Said, 1978; Said, 1981) es un libro sugerente, con temáticas muy importantes y con una perspectiva ciertamente original. El notable mérito de Said reside en analizar de modo novedoso el complejo vínculo entre el saber académico y el poder político: el conocimiento científico y literario de las culturas ajenas habría preparado la ocupación y conquista de las mismas por las potencias europeas (Said, 1983; Said, 1993). Los orientalistas occidentales construyen, de acuerdo a Said, una imagen invariable del Oriente y de sus habitantes como si fuesen lo *Otro* por excelencia con respecto a lo europeo. Contra los estudios orientalistas de su tiempo, Said tuvo la valentía de afirmar que ese Otro se manifestaba invariablemente como portador de una dignidad ontológica inferior: un modelo civilizatorio estático, conservador, despótico, atrasado, patriarcal e informal. El ámbito oriental es visto por los occidentales, según Said, como una pretendida unidad monolítica que no conoce el progreso histórico, que no puede definirse o analizarse a sí misma y que representa un peligro para el resto del planeta (Said, 1981, p. 320-323, 331, 343).

Pero, como lo admiten autores muy favorables a su teoría, Said ha producido al mismo tiempo generalizaciones insostenibles y contradicciones notorias (Castro Varela y Dhawan, 2005, p. 37-46; Kerner, 2012, p. 67-75). Estas carencias no pueden ser exculpidas mediante los argumentos habituales de proveniencia postmodernista: las incongruencias del propio texto constituirían los factores indispensables del progreso intelectual; la coherencia argumentativa debería ser vista como un aspecto superable de la cultura “burguesa e imperialista”. *Orientalismo* es un libro estructurado caóticamente, inexacto y difuso, que contiene largos pasajes filológicos que son prescindibles para la finalidad de la obra (Castro Varela y Dhawan, 2005, p. 37-46; MacKenzie, 1995; Moore-Gilbert, 1998). Muy a tono con las

tendencias relativistas que recién empezaban, Said declaró enfáticamente que no hay verdades en sentido absoluto y que todo enunciado está permeado por el habla y la cultura del contexto. El pensar sería solamente la formulación de metáforas y metonimias, afirmó Said citando a *Friedrich Nietzsche* de forma entusiasta (Said, 1981, p. 228). Pero inmediatamente después Said prosigue con declaraciones generales de naturaleza dramática y no relativizadas por un sentido común crítico, al aseverar que todo lo que dijeron los occidentales de los siglos XIX y XX sobre el Oriente tendría necesariamente un carácter racista, imperialista y etnocéntrico y que el orientalismo académico se agotaría en agresiones y en una vana pretensión de verdad (p, 228-229). Detrás de toda actividad académica Said sospechaba un grosero interés material y político, un ansia perenne de dominación.

De manera paradójica y, en el fondo, permaneciendo fiel a una cultura básicamente autoritaria y poco afecta a la investigación científica – la musulmana de su infancia –, Said no se imaginó que puede haber una curiosidad científica como la concibió *Aristóteles* (1996) en cuanto cualidad innata del ser humano (9 = 980a). Así por ejemplo a Said la preocupación por un modelo civilizatorio que no es el propio, como es usual en el ámbito universitario y académico occidental, le pareció sospechosa porque podía esconder un anhelo de dominación. Como se desprende de la totalidad de la obra de Said, la indagación sistemática con intención crítica en el campo de las ciencias sociales era algo relativamente extraño al núcleo convencional de su pensamiento¹. En este sentido es sintomático que Said rechazara vehementemente todo análisis de la cultura política cotidiana del mundo musulmán, toda descripción de los códigos paralelos de conducta que allí son habituales y toda alusión a las dificultades que los propios habitantes de estas tierras sufrían y sufren a causa de la irracionalidad de muchos aspectos de la vida diaria, como la falta del Estado de derecho y la débil posición de los individuos frente a los poderes fácticos, casi siempre imprevisibles y a menudo despóticos. Como a todo espíritu conservador, le molestaba que los “extranjeros” criticaran los fenómenos recurrentes de la realidad cotidiana de su ámbito de origen (Said, 1981, p. 39-60). En resumen, no se dio cuenta de las consecuencias de todo tipo que se daban y se dan hasta hoy en el mundo islámico por la falta de un análisis crítico-científico de la

¹ En contraposición a Edward W. Said cf. los notables textos de proveniencia árabe: Laroui, 1979; Arkoun, 1994.- Cf. también la monumental obra que intenta hacer justicia al legado islámico desde una perspectiva distinta a la de Said: Küng, 2006.

propia identidad social (p, 86-128).

Para ilustrar los detalles engorrosos de *Orientalismo* se puede mencionar una gran obra literaria analizada por Edward W. Said (p, 117-118, 192-194, 201-203, 204-209). A mediados del siglo XIX *Gérard de Nerval* publicó su crónica del Oriente musulmán, que es un intento literario de comprender lo Otro, lo diametralmente distinto a la cultura occidental. Este esfuerzo no estuvo teñido por el propósito de denigrar la civilización islámica o de despreciar la cultura de los países árabes que Nerval visitó, sino que se inspiró en el anhelo de entender lo Otro y sus imaginarios colectivos y dar cuenta de ello de forma objetiva e imparcial, en la medida en que la literatura lo puede permitir (Nerval, 1956: II, p. 94-313). Nerval quería hacer justicia a ese mundo tan diferente del propio. El ambiente que describe es deslumbrante y seductor y, al mismo tiempo, monstruoso e inhumano. Es ciertamente lo Otro por excelencia, fascinante y desafiante, lleno de aventuras y curiosidades inesperadas, pero también un ámbito de una pobreza indescriptible, lleno de injusticias y discriminaciones inaceptables, relacionadas sobre todo con las mujeres y los esclavos. Para Said la poligamia y la posición subalterna de las mujeres en el ámbito musulmán representarían cuestiones “triviales” (Said, 1981, p. 337, 351). Y uno de los factores más detestables, como lo insinúa Gérard de Nerval, es la justificación de ese estado de cosas mediante la religión, la tradición y la historia, es decir acudiendo al argumento del carácter único e irreductible de las diferencias identificatorias. Esta es *también* la estrategia recurrente de los estudios postcoloniales y subalternos.

El relativismo con respecto a los derechos humanos

La *Teoría latinoamericana de la Dependencia*, que se desarrolló aproximadamente a partir de 1960, es un claro antecedente de las doctrinas postcoloniales, las que tienen asimismo una fuerte deuda intelectual con los enfoques de *Frantz Fanon* y *Eduardo Galeano*. Por otra parte han sido enriquecidas con las concepciones de los autores clásicos del postmodernismo: *Jacques Lacan*, *Michel Foucault* y *Jacques Derrida*². Pero todo esto no puede aminorar el

² Castro Varela y Dhawan 2005, p. 11-15, 25-26; Kerner, 2012, p. 41-63; Castro-Gómez y Grosfoguel (comps.) 2007, y en esta obra la introducción de los compiladores: *Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico* (p. 9-23), donde se puede apreciar una buena información sobre la historia y las ramificaciones de esta tendencia teórica, pero también la fuerte inclinación autocelebratoria de sus autores y su argumentación básicamente circular, citándose sin cesar unos a otros.

hecho de que son teorías basadas mayormente en asuntos literarios y lingüísticos, cuya aplicación a las ciencias sociales ocurre sólo mediante un esfuerzo simplificador: *el mundo ha sido sustituido por la palabra*, generando un “carnaval académico”, como dice *Jean-François Bayart*: el estudio de la realidad ha sido reemplazado por la reconstrucción, a menudo apologética, de los imaginarios populares (Bayart, 2010, p. 66-67; Dirlik, 1997; Parry, 2004; Appiah, 1991, p. 337-357).

El gran problema y carencia de las teorías postcoloniales debe ser visto en la justificación de los ya mencionados aspectos criticables del área islámica y de los otros regímenes civilizatorios del Tercer Mundo por medio de las diferencias identificatorias, como ya lo hemos vislumbrado al mencionar a Gérard de Nerval. Se puede decir que son enfoques que invierten el eurocentrismo superficialmente y que no contribuyen a comprender mejor las complejas y cambiantes estructuras internas de los países y la configuración de la vida cotidiana en los países del Tercer Mundo. Hay que mencionar también que teorías afines de amplio espectro, como la de *Dipesh Chakravarty* acerca de “provincializar Europa” – es decir: descentrar Europa occidental y reducirla a su verdadera y muy modesta dimensión histórica (Chakravarty, 2000; Kerner, 2012, p. 76; Spivak, 2010; Sandoval, 2009) –, constituyen en el fondo el intento de reescribir la historia universal para satisfacer los comprensibles deseos de intelectuales que no pueden soportar el hecho de que la anhelada modernidad se haya originado en Europa y que el planeta en su forma contemporánea esté moldeado por los valores occidentales y no por los legados culturales de las naciones del Tercer Mundo.

Para entender mejor la constelación contemporánea, por ejemplo en el ámbito islámico, hay que acudir a estudios fundamentados empíricamente. De acuerdo al erudito sirio *Bassam Tibi*, muchos aspectos de la vida diaria en la mayoría de las sociedades que conforman el área musulmana – el tratamiento de las mujeres y de las minorías, las prácticas políticas habituales y el funcionamiento efectivo de las administraciones públicas – no son sólo modelos distintos del europeo occidental, sino sistemas de ordenamiento social que denotan un arcaísmo petrificado, un legado autoritario preservado intencionalmente y un nivel organizativo que ha quedado sobrepasado por el decurso histórico modernizante (Tibi, 1981, p. 11-19). No hay duda, por otra parte, de que los elementos centrales de esa tradición brindan seguridad emocional, un sentido bien establecido de pertenencia colectiva y, por consiguiente,

una identidad social relativamente sólida (Taylor, 2002). Y por todo ello estos factores son aceptados gustosamente y estimados en alto grado por una porción muy importante de la población en casi todos los países islámicos. En otras regiones del Tercer Mundo se encuentran numerosos fenómenos similares. Constituyen piedras angulares de una identidad colectiva que viene de muy atrás y que durará todavía por largo tiempo. En muchos casos se trata de una combinación de un arcaísmo autoritario con tecnologías muy avanzadas en el campo productivo.

En todos estos enfoques – desde Edward W. Said hasta Dipesh Chakravarty –, situados en el terreno de los estudios postcoloniales, se pueden detectar cinco carencias principales: (1) la incapacidad de autocrítica; (2) la aceptación tácita de los elementos autoritarios y anacrónicos de la propia cultura porque es el legado de valores que uno mismo ha recibido (“el lugar de enunciación”); (3) el uso instrumental, demasiado evidente, del relativismo postmodernista, porque este último sirve extraordinariamente bien – con un toque de actualidad y científicidad – a las metas de enaltecer la posición político-cultural de las naciones del Tercer Mundo y, al mismo tiempo, de diluir y hasta menospreciar los logros científicos, democráticos y organizativos de Europa occidental; (4) la preservación de una visión romántica y edulcorada acerca del propio pasado y de los regímenes autoritarios (populistas y socialistas) que *prima facie* parecen construir una alternativa al “capitalismo imperialista”; y (5) el cultivo de formas confusas y barrocas de exposición, junto con contenidos teóricos que a la postre se muestran como modestos o insignificantes. Estos factores aseguran paradójicamente la popularidad de estos enfoques en el mundo académico latinoamericano.

El tratamiento relativista de los derechos humanos tiene uno de sus mejores exponentes en *Mahmoud Bassiouni*, quien ha combinado modelos muy avanzados de teoría postmodernista con la erudición de los expertos tradicionales en derecho islámico. En América Latina hay numerosos paralelismos similares, que se extienden desde la defensa del derecho consuetudinario indígena hasta la invocación a concebir los derechos humanos dentro una forma “alternativa” y “matizada”, que correspondería “pragmáticamente” a las “especificidades” (Cocarico Lucas, 2006, p. 131-152) del caso nacional respectivo. Para Bassiouni cada orden cultural posee sus propios derechos humanos y su propia tradición,

religiosa y secular, referida a estos derechos. Su tesis principal es muy popular en el mundo académico contemporáneo: los derechos humanos deben ser “redefinidos” por el legado intelectual de cada modelo civilizatorio e integrados, por ejemplo, al derecho islámico clásico, en cuyo marco recién tendrían significación efectiva. Por un lado se “respetan” la tradición occidental de los derechos humanos, pero estos últimos tienen vigencia práctica sólo si se los interpreta en el seno de los principales saberes jurídicos y políticos del Islam (Bassiouni, 2014, p. 92-93). Bassiouni, pese al despliegue de su imponente aparato crítico e histórico, se basa en el principio *conservador* por excelencia que ha desarrollado la convención islámica clásica sobre este punto: todos los derechos provienen directamente de la voluntad de Dios; su vigencia está asegurada por este origen divino, que en la mayoría de los casos hace superflua una regulación constitucional o legal, ya que esta sería redundante (p, 98). Medidas provenientes de parlamentos, gobiernos e instituciones para la protección e implementación de los derechos son vistas como secundarias y a veces como innecesarias.

La fundamentación filosófica que construye Bassiouni postula una idea muy difundida en todo el Tercer Mundo: las *necesidades básicas* de la población son la única fuente real de los derechos humanos. Estos últimos son instituciones jurídicas para “la protección de necesidades humanas universales y objetivas” (p, 22). Recién una investigación exhaustiva en torno a las necesidades genuinas del ser humano puede darnos luces acerca de los derechos humanos y su vigencia objetiva y universal, sobre la cual habría entonces un consenso general (p, 139-140). Según Bassiouni, esa investigación exhaustiva nos demostraría que el fundamento primero y último de las necesidades y, por consiguiente, de los derechos, es de origen religioso-teológico. Esto aseguraría, de modo concluyente afirma este autor, la auténtica universalidad de los derechos humanos (p, 77, 227-228). Al mismo tiempo y en contradicción con este concepto de universalidad, Bassiouni asevera inequívocamente que los derechos humanos representan una construcción social de la civilización occidental, que no puede pretender universalidad porque se originó como “reacción” a amenazas que una sociedad determinada experimentó en el seno de una historia particular. Por ello habrían muy diferentes concepciones de derechos humanos en el planeta, y ninguna de estas concepciones, por lógica, podría pretender una validez universal. El “lugar de enunciación” de los derechos humanos no podría ser un foro supranacional (como las Naciones Unidas), sino una sociedad

concreta con dilemas específicos y soluciones particulares (p, 319).

Todas estas aseveraciones, por más eufónicas que suenen, predisponen a una estrategia de dilución de los derechos humanos, que ya no tendrían una vigencia irrestricta como pilar de la identidad humana, sino sólo una validez relativa como parte de un todo mayor consagrado a obtener la satisfacción de las necesidades. Bassiouni afirma con un triunfalismo equivocado que la discusión internacional en las Naciones Unidas y en otros organismos no se ocupa preferentemente de los derechos humanos, sino de otros *problemas más importantes*, como la repartición adecuada de la riqueza social o la consecución de la justicia social en el comercio internacional (p, 26). En consecuencia Bassiouni – como la mayoría de los pensadores adscritos al relativismo y simpatizantes de regímenes tanto conservadores como populistas – cuestiona con especial énfasis la pertinencia y la vigencia de los derechos humanos con relación a las actividades políticas. La satisfacción de las necesidades elementales tendría absoluta prioridad sobre los derechos “liberales”, es decir subalternos, como la libre expresión y asociación. Esta opción teórica, que en el fondo permite cerrar ambos ojos en caso de toda vulneración de derechos políticos, se legitima con un argumento que ha sido usado por casi todos los regímenes autoritarios y totalitarios: el hambre no espera. Por otra parte tanto Bassiouni como muchos intelectuales del Tercer Mundo señalan con énfasis un aspecto que según ellos debilita radicalmente la concepción occidental de los derechos humanos: la doble moral de los países occidentales y de sus portavoces oficiales. Por un lado, predicán los derechos humanos, por otro pisotean esos mismos principios mediante su praxis colonialista (p, 28-33). Los derechos humanos aparecen entonces como un mero instrumento político de seducción y dominación.

La obra de Bassiouni, plena de repeticiones de todo tipo, constituye una típica discusión dentro de la jurisprudencia islámica, que posee una notable riqueza interpretativa, pero que casi nunca pasa a analizar dos planos que son relevantes en todo debate realmente serio: (a) la distancia entre teoría y praxis, en este caso entre la retórica habitual de los expertos jurídicos y la realidad de la vida cotidiana en las sociedades musulmanas, y (b) los posibles elementos autoritarios en los legados culturales profundos del ámbito islámico, en las políticas públicas de los gobiernos respectivos y en el propio Corán. Uno buscaría vanamente un análisis crítico de estos aspectos en la obra de Mahmoud Bassiouni, ampulosa en la forma de

exposición y con un contenido muy modesto y previsible. Toda mención crítica a las consecuencias políticas y sociales de las prácticas cotidianas del Islam es vista como una imperdonable intromisión imperialista. Así se explica el rechazo dogmático de todo intento de preguntarse si existe una incompatibilidad entre el Islam primigenio (relativamente anti-individualista) y la concepción occidental de los derechos humanos (p, 32-34, 88-91). En los farragosos escritos de los pensadores postmodernistas en América Latina se asevera a menudo que la concepción de los derechos humanos es algo de naturaleza *contingente* (Costa, 200, p. 53), porque proviene de un modelo civilizatorio (el europeo occidental) particular que no debería pretender una vigencia universal. El racionalismo, la Ilustración y la democracia pluralista moderna serían igualmente fenómenos históricamente fortuitos, es decir: sin valor normativo para las culturas extra-europeas. Esta estrategia doctrinaria no es inocua en términos políticos reales. En numerosos países del Tercer Mundo la impugnación académica de la legitimidad de los derechos humanos contribuye a revigorizar antiguas tradiciones autoritarias, que ahora, con lustre teórico y vocabulario progresista, pueden ser consideradas como los fundamentos autóctonos de un régimen que se ha liberado del colonialismo cultural.

Teorías postmodernistas sobre la democracia

La problemática anterior puede ser aclarada en el contexto contemporáneo de los debates en torno a los imaginarios de las identidades colectivas. Uno de los problemas más agudos de la actualidad es el tratamiento igualitario de los individuos en el marco del respeto a diferencias étnicas e identidades culturales contrapuestas. Desde el punto de vista democrático-racionalista, la identidad universal es más relevante que las diferencias, porque esa identidad es la primaria y básica – “un potencial humano universal”, como afirma *Charles Taylor*. Este potencial, localizado en los derechos humanos, es más importante que todas las diferencias que ahora han adquirido una importancia decisiva, como la nacionalidad, el género, el idioma y el origen étnico (Taylor, 2009, p. 13-14, 26-28). Todos los seres humanos tienen entonces el mismo derecho a la auto-realización, al reconocimiento como iguales y al respeto de los otros. Cuando las pugnas por el reconocimiento de las identidades colectivas tienen lugar en un contexto de discriminación manifiesta y duradera, pueden ser consideradas como movimientos emancipatorios que luchan por la articulación de una identidad nueva y

constructiva (Habermas, 2009, p. 132-133). Pero, como sostuvo *Jürgen Habermas*, cuando estos movimientos identitarios se transforman en un fin en sí mismo o cuando promueven metas excesivamente particularistas, surge el peligro de la regresión: estas tendencias se convierten disimuladamente en corrientes que fomentan un nacionalismo retrógrado, un dogmatismo doctrinario o un fundamentalismo arcaizante, que tratan de salvar o restituir una sustancialidad histórico-social que ya no vive o que nunca existió como tal (p, 133, 142, 146-147). La mayoría de ellas carece de un elemento racional de autocorrección y autocrítica. Y los intelectuales que las sustentan generalmente no conocen cómo la modernidad occidental ha solucionado parcialmente ese anhelo universal de reconocimiento: transformando los sentimientos premodernos de identidad y honor en los conceptos contemporáneos de dignidad e igualdad.

Entre los enfoques que no contribuyen a la difusión y consolidación de la democracia pluralista moderna se encuentran algunas variantes de la corriente postmodernista, que con toda erudición y un toque de cinismo humorístico, muy a la moda de los tiempos, proclaman la obsolescencia de la democracia pluralista y coquetean con la instauración de regímenes autoritarios y populistas, que serían las manifestaciones auténticas y meritorias de modelos civilizatorios que se oponen al verbalmente detestado imperialismo occidental (Mair, p. 2015). Estos neo-stalinistas contemporáneos, entre los cuales podemos mencionar a *Giorgio Agamben*, *Alain Badiou*, *Jean-Luc Nancy*, *Jacques Rancière* y *Slavoj Žizek*, poseen un amplísimo bagaje intelectual, despliegan sus talentos dentro de las modas intelectuales del día y generan preguntas interesantes, pero sólo tienen respuestas superficiales. Lo preocupante de esta tendencia reside en la visión indiferente o, en algunos casos, favorable a modelos autoritarios, como si los experimentos del siglo XX no fuesen un testimonio suficiente acerca de las cualidades intrínsecas de estos experimentos sociales. Estas concepciones, por otra parte, no nos brindan ninguna luz en torno a los grandes problemas de nuestro tiempo, como ser: ¿Es posible conciliar un desarrollo ilimitado – el gran anhelo popular y democrático – con un planeta finito?

Una parte considerable de la politología contemporánea gira en torno a cuestiones similares y se mueve dentro del marco de la nueva ortodoxia relativista. Estos enfoques han construido sus principios teóricos sobre la *dimensión de lo contingente*, es decir sobre la

convicción de que no existe una base absoluta, metafísicamente garantizada para fundamentar y legitimar los diferentes regímenes políticos (Marchart, 2010, p. 9, 16, 21,189). *Oliver Marchart* (Viena, 1968), creador de la “teoría postfundamentalista de la sociedad” (Marchart, 2013), basado en autores como Ernesto Laclau, Jacques Rancière y Giorgio Agamben, asevera, en el mejor estilo postmodernista, que toda base de la democracia es, en el fondo, inexistente, pero que, simultáneamente, está siempre “presente a causa de su ausencia”: el cimiento sigue operando aunque no se lo pueda constatar empíricamente. El fundamento y el abismo vienen a ser lo mismo (Marchart, 2010, p. 67, p. 186-187, p. 255). En el fondo Marchart reemplaza los conceptos criticados – esencia, sustancia, fundamento – por otros aparentemente muy distintos, como lo fortuito y lo aleatorio, pero descubre su genuina intención (un retorno a la metafísica) al introducir y defender el curioso principio doctrinario de la “necesidad contingente”, tomado de Giorgio Agamben (p, 75-78).

Sin dejar sus simpatías por la izquierda, Marchart, como numerosos pensadores de la actualidad, postula – sin pruebas – la autonomía de lo político (: 48) con relación a otras esferas de la actividad humana e introduce al mismo tiempo una diferenciación entre *la* política y *lo* político (: 13, 18, 222), que correspondería a la diferencia entre ser y ente, entre lo óntico y lo ontológico establecida presuntamente por *Martin Heidegger*. A pesar de tan ilustre referencia, la distinción queda en una sintomática oscuridad. Marchart fomenta un pan-identitismo como lo preconizaron literariamente *Walter Benjamin* y *Jorge Luis Borges*. Acudiendo a parábolas bíblicas y a citas de los clásicos, Marchart se proclama partidario de algo muy sencillo y conocido: hay que rescatar lo óntico, lo particular, lo específico y concreto, y defenderlo de lo ontológico, lo general, lo abstracto y lo dirigido a fines prefijados de antemano. Y hay que hacerlo usando la prudencia (*phronesis*) aristotélica, el pragmatismo y el principio de plausibilidad (: 240-241, 245-247, 249). El postfundamentalismo de Marchart se revela como extremadamente modesto: intensificar el sentido común a favor de responsabilidad social, de la “heterogeneidad de la propia identidad” y “la fragilidad de los propios fundamentos” (p, 363).

La obra de Marchart puede ser calificada como bizantina y esotérica porque analiza exclusivamente conceptos y confiere un espacio muy extenso a la discusión de sutilezas terminológicas (p, 195, 253); nunca desciende al nivel de datos concretos en los campos

histórico, político o cultural. Esta inclinación a sobreestimar lo formal siempre ha gozado de una gran popularidad en América Latina: la predominancia de las manifestaciones barrocas y ampulosas está combinada con la producción de contenidos muy frugales.

Un ejemplo curioso puede aclararnos las consecuencias del relativismo intelectual, ético e historiográfico, revestido a menudo con un ropaje *pseudo*-democrático y doctrinariamente anti-elitista. Me refiero al único acto de una resistencia real durante los años del nacionalsocialismo alemán. Hubo un serio intento de asesinato contra Adolf Hitler durante la Segunda Guerra Mundial, planeado y ejecutado por oficiales del ejército alemán pertenecientes a la nobleza prusiana, que, como se sabe, fracasó en el último instante. Al estudiar esta temática, *Joachim Fest* se preguntó: ¿Por qué el 20 de julio de 1944 nunca llegó a ser el feriado nacional unificador de Alemania? En los años inmediatos a la terminación de la Segunda Guerra Mundial esta idea fue rechazada abiertamente por la mayoría de la población de la República Federal de Alemania porque fue percibido como una traición a la patria. Posteriormente y en la actualidad el 20 de Julio es visto con total indiferencia. En la República Democrática Alemana (1949-1990) fue considerado como una acción aislada de una élite conservadora y, por lo tanto, como algo sin valor para una nación socialista. Según Joachim Fest (2007), los intelectuales y los historiadores alemanes contemporáneos – en cuanto representantes de una comunidad académica con inclinaciones relativistas y *pseudo*-igualitarias en el plano retórico – ejercitan una “voluntad de desprestigiar” (p, 149), un propósito de denigrar un comportamiento ejemplar en la esfera ética y en el terreno de la creación cultural y, en el fondo, un intento de desacreditar toda autoridad moral y, en realidad, toda muestra de distinción individual. Esta *voluntad de desprestigiar* es la que prevalece parcialmente en los estudios postcoloniales y afines, que de manera poco diferenciada, pero con gran elocuencia, niegan todo aspecto rescatable a la civilización occidental, a la democracia pluralista y a los sistemas coloniales europeos, acudiendo al argumento del carácter propio y único – y por ello no criticable – de los ordenamientos sociales en Asia, África y América Latina.

Lo rescatable de las tradiciones académicas anteriores al postmodernismo

¿Por qué tenemos de someter a un examen crítico la conjunción postmoderna de

formas barrocas y contenidos escasos, combinación que se manifiesta en los estudios postcoloniales y las ciencias políticas contemporáneas? De acuerdo a *Hannah Arendt*, lo verdaderamente valioso de las grandes creaciones intelectuales es el esfuerzo en pro de la objetividad, impulso que al comienzo de la civilización griega se podría detectar en Homero y Herodoto. Según esta autora, este anhelo, por más precario que fuera, se distinguía claramente de la cómoda posición oportunista de los sofistas clásicos porque incluía un impulso ético y un designio estético (Arendt, 2010, p. 92, 96). Los postmodernistas y relativistas de nuestros días pueden ser equiparados a los sofistas de la Grecia clásica. Por ello hoy tenemos que perseverar en el empeño aludido: aun cuando no existiese la verdad, no podemos privarnos de su búsqueda. Esto vale también para las ciencias sociales aplicadas a la política. Las corrientes postmodernistas, empero, desahucian o niegan la posibilidad y la pertinencia de juicios valorativos bien fundamentos y, por consiguiente, no promueven una praxis sociopolítica razonable. Además: la mayor parte de los escritos postmodernistas y relativistas parece cultivar un estilo barroco y redundante, a menudo confuso y ambiguo; es difícil discernir en ellos un contenido relevante para los problemas actuales. Esta cuestión de las formas no es de índole secundaria. Al igual que en épocas anteriores, tenemos que luchar contra una espesa niebla constituida por los prejuicios colectivos, las doctrinas moderadamente dogmáticas – a la moda del día – y las medias verdades, y sólo disponemos de armas muy simples, como el designio de esclarecimiento radical y la transparencia en la exposición.

Según Hannah Arendt, los intelectuales, por lo menos en ciertas épocas – por comodidad, oportunismo y cobardía –, se dejan integrar en ideologías y regímenes autoritarios y totalitarios con mucha más facilidad que otros grupos sociales y así contribuyen decisivamente a conformar la ya mencionada espesa niebla de los prejuicios (Arendt, 2013, p. 58). No hay duda de que en América Latina es muy vigorosa la inclinación a mimetizarse con la tendencia ideológica del momento. Los intelectuales adscritos a las distintas versiones del postmodernismo y relativismo practican esta virtud con gran energía, pues la confusión en la forma y la modestia en el contenido facilitan esta operación. Se trata de una especie de traición con respecto a la misión decisiva de un genuino pensador, que es resistir las modas del día y las tentaciones del poder. La fascinación que, por ejemplo, irradian los regímenes autoritarios y populistas tiene que ver entonces con los valores

asociados a la actividad política, a los que son particularmente sensibles los intelectuales: la unidad doctrinaria, la disciplina jerárquica de una iglesia secularizada, el sueño de hogar y fraternidad, la ilusión de la solidaridad practicada.

Según *Thomas Mann* el criterio para la calificación de un régimen sociopolítico estaría en saber si ese modelo permite una apertura para otras alternativas y desarrollos y para fomentar la “vida de la vida” (Mehring, 2003, p. 55). Como toda vida, también la política requiere para su despliegue de una voluntad estructurante, que, entre otras cosas, debe dejar el terreno abierto para soluciones alternativas que no se manifiestan en el primer momento. Y así volvemos al comienzo. Lo rescatable de las actividades filosóficas e intelectuales se encuentra probablemente en un retorno crítico y distanciado a los clásicos. Lo valioso de la obra de *Jürgen Habermas* se halla en una conexión productiva con el psicoanálisis: la teoría crítica puede dar como resultado un diagnóstico más o menos adecuado de situaciones político-patológicas. Aplicada a la praxis, que es el diseño de Habermas, esta vinculación con la concepción original freudiana debería, al mismo tiempo, fructificar las propias cualidades de los pensadores con respecto a la comprensión de los fenómenos estudiados y fomentar las modificaciones necesarias en el cuerpo social enfermo. Y en el caso ideal todo esto podría estar acompañado por un proceso de autorreflexión de parte del paciente colectivo, cuando este último desarrolle un interés propio por la auto-emancipación. Como dice Habermas en su crítica a *G. W. F. Hegel*, no podemos y no debemos resignarnos a elaborar una teoría política que sea sólo la comprensión – en cuanto recapitulación, a menudo engorrosa – del mundo empírico y que se abstenga de todo juicio valorativo sobre este último, como lo propugnan varias corrientes postmodernistas acudiendo a la pretendida modestia epistemológica (Habermas, 1966, p. 353, 357, 370; Habermas, 2013, p. 32-46).

Bibliografía

1. Appiah, K. A. (1991). Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonialism? *Critical Inquiry*, 17 (2), 337-357.
2. Arendt, H. (2010). *Was ist Politik?* (¿Qué es política?), edición crítica de Ursula Ludz, Munich: Piper.
3. Arendt, H. (2013): “Fernsehgespräch mit Günter Gaus” (Entrevista televisiva con

- Günter Gaus), en: Hannah Arendt, *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk* (Quiero comprender. Informaciones de la propia autora sobre la vida y la obra), compilación de Ursula Ludz, Munich: Piper, 46-72.
4. Aristóteles (1966). *Metaphysik* (Metafísica). Reinbek: Rowohlt.
 5. Arkoun, M. (1994): *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers Today*, Boulder: Westview.
 6. Bassiouni, M. (2014). *Menschenrechte zwischen Universalität und islamischer Legitimität* (Los derechos humanos entre la universalidad y la legitimidad islámica), Berlín: Suhrkamp.
 7. Bayart, J-F. (2010). *Les études postcoloniales, un carnaval académique*, París: Karthala.
 8. Castro Varela, M. do M. y Dhawan, N. (2005): *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung* (La teoría postcolonial. Una introducción crítica), Bielefeld: transcript.
 9. Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (comps.) (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
 10. Chakravarty, D. (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton: Princeton U. P.
 11. Cocarico Lucas, E. (2006). El etnocentrismo político-jurídico y el Estado multinacional: nuevos desafíos para la democracia en Bolivia. *América Latina Hoy. Revista de Ciencias Sociales* (Salamanca), (43), 131-152.
 12. Costa, S. (2003). Derechos humanos en el mundo poscolonial. *Nueva Sociedad* (Buenos Aires), noviembre-diciembre, 52-65.
 13. Dirlik, A. (1997). *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*, Boulder: Westview Press.
 14. Fest, J. (2007). *Bürgerlichkeit als Lebensform. Späte Essays* (Civilidad como forma de vida. Ensayos tardíos), Reinbek: Rowohlt.
 15. Habermas, J. (1966). Nachwort (Epílogo). En G. W. F. Hegel, *Politische Schriften* (Escritos políticos), (343-370). Frankfurt: Suhrkamp.

16. Habermas, J. (2009). “Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat” (Luchas por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho). En Charles Taylor et al., *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung* (Multiculturalismo y la política del reconocimiento) (53-62). Frankfurt: Suhrkamp.
17. Habermas, J. (2013). ¿Democracia o capitalismo? *Nueva Sociedad* (Buenos Aires), (246), julio-agosto, 32-46.
18. Kerner, I. (2012). *Postkoloniale Theorien zur Einführung* (Introducción a las teorías postcoloniales). Hamburgo: Junius.
19. Küng, H. (2006). *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft* (El Islam. Historia, presente, futuro), Munich / Zurich: Piper.
20. Laroui, A. (1979). *L'idéologie arabe contemporaine*, París: Maspéro.
21. MacKenzie, J. (1995). *Orientalism. History, Theory and the Arts*, Manchester: Manchester U. P. Madrid: Alianza.
22. Mair, P. (2015). *Gobernando el vacío. La banalización de la democracia occidental*,
23. Marchart, O. (2010). *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben* (La diferencia política. Sobre el pensamiento de lo político en Nancy, Lefort, Badiou, Laclau y Agamben), Berlin: Suhrkamp.
24. Marchart, O. (2013). *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft* (El objeto imposible. Una teoría postfundamentalista de la sociedad), Berlin: Suhrkamp.
25. Mehring, R. (2003). *Das "Problem der Humanität". Thomas Manns politische Philosophie* (El “problema de la humanidad”. La filosofía política de Thomas Mann), Paderborn: Mentis.
26. Moore-Gilbert, B. (1998). *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*, Londres / New York: Verso.
27. Nerval, G. de (1956). “Voyage en Orient”. En Gérard de Nerval, *Oeuvres*, texto establecido y anotado por Albert Béguin y Jean Richer (II, 94-313). París: Bibliothèque de la Pléiade / Gallimard.

28. Parry, B. (2004). *Postcolonial Studies. A Materialist Critique*, Londres / New York: Routledge.
29. Said, E. W. (1978). *Orientalism*, New York: Vintage.
30. Said, E. W. (1981). *Orientalismus (Orientalismo)*. Frankfurt: Ullstein.
31. Said, E. W. (1983). *The World, the Text and the Critic*. Cambridge: Harvard U. P.
32. Said, E. W. (1993). *Culture and Imperialism*. Londres: Chatto & Windus.
33. Sandoval, P. (comp.), (2009). *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde / sobre América Latina*. Lima: IEP.
34. Spivak, G. C. (2010). *Crítica de la razón poscolonial*. Madrid: Akal.
35. Taylor, Ch. (2002). *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart (Las formas de lo religioso en el presente)*. Frankfurt: Suhrkamp.
36. Taylor, Ch. (2009). "Die Politik der Anerkennung"(La política del reconocimiento). En Charles Taylor et al., *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung (Multiculturalismo y la política del reconocimiento)* (11-66). Frankfurt: Suhrkamp.
37. Tibi, B. (1981). *Die Krise des modernen Islams. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter (La crisis del Islam moderno. Una cultura pre-industrial en la era científico-técnica)*. Munich: Beck.