

HISTORIA, CULTURA Y SUBJETIVIDAD

La Historia sin identidad y la pragmática en América Latina
Román Rodríguez Salom

La Modernidad reflexiva en los procesos de globalización de los imaginarios culturales
Francisco García Samaniego

El legado cultural afrodescendiente en Nuestra América y su aporte
Esteban Emilio Mosonyi

El otro desde su paisaje en “Las Memorias de Mamá Blanca” de Teresa de la Parra
Marco Aurelio Ramírez

LA HISTORIA SIN IDENTIDAD Y LA PRAGMÁTICA EN AMÉRICA

ROMÁN RODRÍGUEZ SALÓN
Centro de Estudios Políticos y Sociales de América Latina
remrose@
Universidad de Los Andes
Mérida - Venezuela

RESUMEN

Tras las huellas de la identidad en América Latina los discursos filosóficos requieren nuevos conceptos. La Historia, tomada como referente de auto-crítica reflexiva no transita desde un horizonte moral enteramente dado a una reflexión sobre sí mismo asumida principalmente por la originalidad biográfica de cada quien. Esta Historia se presenta como un elemento demasiado contingente frente a las exigencias reclamadas por el proceso de formación de las identidades en América Latina. Pero las sendas alternativas de la identidad: modernización, desarrollismo o globalización parecen aún más estrechas y menos capaces de satisfacer esas exigencias, por lo que, corre a cuenta de la filosofía el análisis de las conexiones entre modernidad, contingencia del lenguaje, indeterminación e identidad, como pre-requisitos del estudio de las identidades en nuestra región.

Palabras clave: Identidad, modernidad, indeterminación, contingencia, historia.

THE HISTORY WITHOUT IDENTITY AND THE PRAGMATIC IN LATIN AMERICA

ABSTRACT

On the trail of identity in Latin American, the philosophy require new concepts. History, taken as a reference for critical self-reflexive moves from a horizon not entirely given moral and self-reflection undertaken primarily for the originality of each person biographical. This history is presented as element too contingent against the requirements demanded by the formation of identities in Latin American. But the alternative of identity are reduced: modernization, development and globalization seem even narrower and less able to meet these demands, therefore, is at your own philosophy of analyzing the connections between modernity, contingency of language and identity uncertainty as pre-requisites of the study of identities in our region.

Keywords: Identity, modernity, indeterminacy, contingency, history.

1.- INTRODUCCIÓN. LA CONTINGENCIA DE LA IDENTIDAD

Indeterminación es el término que define a la Identidad en América Latina. Esta *indeterminación* caracteriza a la identidad, en ésta geografía, en tres niveles: i) *a nivel de la filosofía y la teoría cultural* que la pretende *comprender*, porque las consecuencias del proceso de racionalización cultural Occidental, que M. Weber observó, chocan contra las condiciones culturales pre-modernas que aún estructuran una parte importante de la solidaridad societal; ii) *a nivel de la praxis cultural* en que la conciencia del *ser* se encuentra atravesada por una constante marisma que generalmente desgarrar los fundamentos de la relación entre el 'yo' y su alteridad cultural, pues su lucha por el reconocimiento se enfrenta a un *sospechoso inicio* que al reclamar originalidad emigra del núcleo interno de la normalidad; iii) y, en fin, *a nivel del sujeto* quien se convierte en un Ser-en-el-mundo a partir del reclamo por el reconocimiento su propia identidad y que, por tanto, se observa como una figura externa a lo normal si referencia su *horizonte moral* frente a la alteridad de una normalidad *cuyo horizonte es meramente constrictivo en cuanto "se percibe como fijo e inmodificable (o, al menos, difícil de ser modificado)"*¹.

De estas caracterizaciones resulta de especial interés el *nivel del sujeto*, pues primero es la formación del sujeto la que, respecto a la identidad, debe establecer la posición del Yo frente a los *otros*, en tanto, "la identidad define de alguna manera el horizonte del mundo moral"² y, seguidamente, ha de establecer la posición del sí-mismo ante el mundo fenoménico que constantemente le constriñe y que sólo se detiene ante la originalidad y la particularidad de esa identidad que ha sido formada, prometícamente, en el fuego de la interna ilustración auto-reflexiva, en cuanto, "la identidad es de algún modo lo que sitúa al individuo en el mundo moral"³.

En términos epistemológicos, la indeterminación se observa como la incapacidad del lenguaje, de la cultura y del intercambio comunicacional para establecer un marco de vida particular, autentico y diferenciado a partir de la relación constitutiva con el entorno (fenoménico e intersubjetivo); de modo que, al presentarse como carácter constitutivo la indeterminación regula la creación crítica y reflexiva, diferenciadora, del *ser*, Yo, cognición, identidad, subjetividad, particularidad.

Desde tal perspectiva, respecto a la identidad la indeterminación es parte de su constitución, no es un elemento *ad hoc*. El lenguaje inscrito en los procesos de socialización y aprendizaje (captación del mundo/representación del mundo) que ejecuta el Yo a lo largo de su existencia contiene a la *ambivalencia* como un aspecto normal, esa "posibilidad de referir un objeto o suceso a más de una categoría"⁴. Y esto es así porque los procesos de formación de la identidad (lo que incluye reflexión sobre sí, lucha por el reconocimiento, conservación de la originalidad) "resultan de una de las funciones principales del lenguaje: la de nombrar y clasificar"⁵. *Nombrar*, porque precisamente el *nombre* ofrece la primera distinción en dirección a la particularización del sí-mismo, es la distinción genérica del *ser* el sistema de sociedad. *Clasificar*, porque establece la distinción/relación entre un dentro/sistema y un fuera/entorno. En tanto en cuanto, respecto a la identidad la indeterminación y la "ambivalencia es, por tanto, su alter ego, su compañía permanente –de hecho, su condición natural"⁶.

En tal sentido, los resultados de la captación/representación del mundo exterior, de sus horizontes morales y de los horizontes propios de los *otros*, no son integrados sin la mediación reflexiva del Yo, pues hermenéuticamente las normas de *constitución del entorno* y las *tendencias genéticas* del sujeto (que implican de

¹ Taylor, Charles. *Identidad y Reconocimiento*. 1996, p.17.

² Taylor, Charles. *Identidad...* Op. cit. p.10.

³ Op. cit. p.11

⁴ Bauman, Zygmunt. *Modernidad y Ambivalencia*. 1996. p.73.

⁵ Bauman, Zygmunt: *Modernidad...* Op. cit. p.73.

⁶ Op. cit. p.73.

suyo mediación de lo externo que se interioriza) dejan algo de sí en aquellos resultados, ello en tanto, como afirma Ch. Taylor, *no podemos definirnos por nosotros mismos, aunque necesariamente sí desde nuestra propia reflexión*. Con ello, si bien la determinación del sí-mismo resulta imprescindible reflexivamente, también el espacio de indeterminación del Yo y del mundo exterior, porque en la mediación entre horizonte moral propio y horizonte moral social “a partir del momento en que se aspira a definirse, sobre todo de forma original, se abre una falla posible entre lo que pretendemos y lo que los demás están dispuestos a otorgarnos”⁷: la primera indeterminación pertenece al espacio por llenar a través de métodos y contenidos de la experiencia, la segunda pertenece a esa parte desconocida y secreta del mundo que invita a conocer y comprender y, en fin, a luchar por que el desconocimiento propio se convierta en reconocimiento de los demás.

Así, la identidad se refiere a la formación y construcción tanto de los contenidos que soportan la identidad y la constituyen (conciencia de sí) como de los *contenidos que están fuera* en términos de cosmovisión del mundo (horizontes morales, universales o no, formados intersubjetivamente en una lucha constante por el reconocimiento de esa conciencia de sí). Los procesos de formación de la identidad tienen la posibilidad de fijar, ellos mismos, la relación entre Yo y *alter*, en un mismo tiempo y espacio. Siendo así, la Identidad se encuentra integrada por múltiples contenidos de indeterminación (aunque no siempre puede observarse como un *ser constantemente* indeterminado, sí puede observarse como resultado del uso de la indeterminación para determinarse explanando primero y llenando luego los espacios vacíos de los valores, las creencias y las experiencias que el sujeto posee o vive). En definitiva, “el espíritu [no sólo es] históricamente formado [sino que también] aprende a considerar y contemplar su propio mundo en el espejo de los mundos extraños [captación y representación] y, por tanto, a reconocerse en otros”⁸.

La indeterminación también se concretiza en las formas aprehensivas y comprensivas de la identidad: *auto-poiesis*, esa capacidad de creación o de autocreación (auto-afirmación) del Yo, aún representa para la propia filosofía un fenómeno oscuro cuando se trata de las construcciones de la identidad de sí-mismo. Los contrastes entre concepciones genéticas de la identidad y concepciones sociológicas, si bien integran las reflexiones de alteridad y otredad que son propias de la modernidad, aún no explican si, en definitiva, la identidad es cuestión de un descubrimiento filosófico o de una creación filosófica. Y ello es vital para el análisis de los problemas de identidad que en América Latina se presentan.

La oscuridad penetra los tejidos de la filosofía y las ciencias del espíritu: *los historiadores* por ejemplo asumen que la historia, concebida como *magistra vitae*, es la fuente directa del Yo, de la identidad particular y de la identidad colectiva (descubrimiento); por su parte, *algunos filósofos*, ávidos de respuestas a las condiciones de inmadurez intelectual del hombre, al mirar los ejemplos de la historia y comprender que la historia sólo “puede sugerir máximas menores cuya verdad, cuando se proponen por vez primera, puede advertirse sin la ayuda de los acontecimientos que las sugirieron”⁹, no pueden más que concebir que poco o nada aporta la historia a la formación de las identidades, por encima de la reflexión de sí y de la interrelaciones entre sujeto y Razón. Algo que, en definitiva, resulta distinto a expresarse sobre el aporte de la experiencia a la formación de la identidad.

En la medida en que ambas concepciones se alejan de concepciones de racionalidad y moralidad propiamente modernas (en el sentido de que la formación de la identidad sea racional pues sugiere reflexivamente que en algún sitio entre las creencias y los deseos compartidos deben existir suficientes recursos para permitir un acuerdo sobre cómo formar identidades individuales y colectivas sin recurrir a la imposición o al conflicto), y en los términos de que, al final, la elección por alguna de las dos concepciones antes mencionadas sólo es posible de realizarse sobre falsas bases de certeza, entonces “la opacidad emerge en el final de la lucha por la

⁷ Taylor, Charles: *Identidad...* Op. cit. 1996. p.13.

⁸ Habermas, Jürgen. *Más Allá del Estado Nacional*. 1999. p. 45.

⁹ Russel, Beltran. *Ensayos filosóficos*. 1996. p.89.

transparencia. La confusión se engendra desde la pugna en pos de la claridad. La contingencia se descubre en el lugar donde coinciden y chocan muchos esfuerzos de determinación”¹⁰.

No sólo el proceso de auto-construcción de las identidades integra grados importantes de indeterminación, también las formas aprehensivas y comprensivas dan por finalizado su éxito cognoscitivo (y su aporte reflexivo) en la oscuridad de la ambivalencia. Partiendo del presupuesto de que “el proceso de subjetivación y la conformación de un pensamiento propio, en este caso, un pensamiento latinoamericano, implica también la construcción y definición de una identidad”¹¹, entonces, ya en el fundamento mismo de la aprehensión y comprensión de esa identidad a través de la filosofía y de las ciencias del espíritu, la imposibilidad de salvar el problema de decidir con éxito y capacidad correctiva entre la creación (*poiesis*) y el descubrimiento (*verstehen*) de la identidad genera las condiciones para que, dentro de esa filosofía mediadora y convertida en Juicio filosófico (*punto intermedio entre la razón y el entendimiento*, en el sentido kantiano del término), se presente, artificialmente¹², la indeterminación.

De modo similar sucede con las prácticas de la cultura que definen los rasgos característicos de la identidad: si bien, “las metáforas nuevas tienen el poder de crear una nueva realidad”¹³, en una disputa por ser *fuerza del Yo identitario* las metáforas, o bien se desvanecen precisamente por carecer de la fuerza de producción convictiva necesaria para crear esa nueva realidad, o bien son integradas a realidades que otras metáforas han contribuido a construir y que, como presupuestos de integración, cambian el significado de las metáforas no-constructoras.

Al observar dos metáforas de la vida cotidiana de América Latina, es fácil delimitar los grados de certeza de los argumentos antes mencionados:

Inventamos o erramos, esa metáfora griega que tanto se repite en América Latina, especialmente por los intelectuales que se creen llamados a la revolución social, y que se atribuye al *maestro* Simón Rodríguez, se presenta como el anverso de la identidad en esta parte del continente.

Reconocer nuestra historia, hacerla nuestra y vivir en base a ella, esa otra metáfora que los historiadores tanto escriben en sus textos, generalmente desconocidos, representa el reverso, esa otra cara, de la identidad.

En el medio de ambas, la indeterminación incursiona como el carácter hegemónico que caracteriza a la identidad: ni inventamos ni aprendemos, sólo pretendemos adaptarnos al mundo y poco construimos parte de ese mundo, somos un ser indeterminado en un mundo contingente, aún queda por ocupar una posición en él. He allí las palabras de Arturo Uslar Pietri:

Desde el siglo XVIII, por lo menos, la preocupación dominante en la mente de los hispanoamericanos ha sido la de la propia identidad. Todos los que han dirigido su mirada, con alguna detención, al panorama de esos pueblos han coincidido, en alguna forma, en señalar ese rasgo. Se ha llegado a hablar de una angustia ontológica del criollo, buscándose a sí mismo sin tregua, entre contradictorias herencias y disímiles parentescos, a ratos sintiéndose desterrado en su propia tierra, a ratos actuando como conquistador de ella, con una fluida noción de que todo es posible y nada está dado de manera definitiva y probada¹⁴.

¹⁰ Bauman, Zygmunt. *Modernidad... Op. cit.* p.89.

¹¹ Del Pilar Quintero, María. *Sueños y Palabras de América Latina*. 2008. p.20.

¹² No en balde se ha dicho que entre modernidad y generación de orden artificial existen muchos paralelismos, al extremo que “la modernidad y la conciencia de la artificialidad del orden social son sinónimos”, de tal suerte que, vista así, la modernidad “es la teoría y práctica sobre la construcción de la sociedad por parte de los humanos en tanto que tales, sin buscar consejo sobrenatural, es el principio de que somos <<autosuficientes>>”, con lo cual “la obsesión característicamente moderna por el orden es el resultado de esa conciencia” Bauman, Zygmunt. *La Ambivalencia de la Modernidad y Otras Conversaciones*. 2002. p.106.

¹³ Lakoff, George y Johnson, Mark. *Metáforas de la vida cotidiana*. 1985. p.145.

¹⁴ Uslar Pietri, Arturo. *Nuevo mundo, mundo nuevo*. 1990. p.60.

Ni la identidad, ni la filosofía o las ciencias del espíritu, ni la cultura o las reflexiones del Yo han sido capaces, en América Latina, de someter (sujetar –subyugar–) la indeterminación a su espacio vital de impulso al desarrollo, del progreso hacia la diferencia y de la modernización del mundo frente a nosotros. He aquí la única identidad con que contamos: negros, blancos, indígenas, mestizos, mulatos, sambos todos tenemos una parte del todo y de todos, pero carecemos de la intuición o de la racionalidad para ordenarla interiormente. Y esta es una herencia condenatoria que, hasta el momento de destrozarse las cadenas y salir de las cavernas, acompañará al *ser* latinoamericano en su viaje experiencial de vida. Tal herencia puede simplificarse como sigue:

América fue, en casi todos los aspectos, un hecho nuevo para los europeos que la descubrieron. No se parecía a nada de lo que conocían. Todo estaba fuera de la proporción en que se había desarrollado históricamente la vida del hombre occidental. El monte era más que un monte, el río era más que un río, la llanura era más que una llanura. La fauna y la flora eran distintas. Los ruiseñores que oía Colón no eran ruiseñores. No hallaban nombre apropiado para los árboles. Lo que más espontáneamente les recordaba era el paisaje fabuloso de los libros de caballerías. Era en realidad otro orbe, un nuevo mundo.

También hubo de formarse pronto una sociedad nueva. El español, el indio y el negro la van a componer en tentativa y tono mestizo. Una sociedad que desde el primer momento comienza a ser distinta de la europea que le da las formas culturales superiores y los ideales, y que tampoco es continuación de las viejas sociedades indígenas. Los españoles que abiertamente reconocieron siempre la diferencia del hecho físico americano, fueron más cautelosos en reconocer la diferencia del hecho social. Hubiera sido como reconocer la diferencia de destino. Sin embargo, la diferencia existía y se manifestaba¹⁵.

Con la vigencia de ésta herencia, se puede afirmar que, no hemos inventado un Yo para aprehender esos horizontes morales definidos por la *alteridad* y por la *diversidad*, sino que ya, nuestra identidad (la única con la que contamos) parece reducirse y agotarse en la genética de los procesos de socialización que coaccionan, con el lema de la normalidad, nuestro propio Yo. De nuevo, somos un ser-en-el-mundo, pero no tenemos conciencia del lugar que se ocupa en él o, al menos, nuestro destino hacia el progreso histórico aún no se ha despejado en las estrellas de nuestra historia, ni de la pasada ni de la del presente. Con esto, los horizontes se presentan como *ya establecidos, enteramente dados, donde la originalidad no tiene lugar en tal terreno*. En contraste con esto, “la identidad propiamente moderna, aunque constituida por elementos dados, se concibe asumida por el individuo”¹⁶.

Al final, las prácticas y procesos destinados y/o conducidos hacia la formación de las identidades en América Latina, sea por descubrimiento o sea por creación, viven constantemente en el *horror* de la indeterminación, esto es, o bien intentan hasta el cansancio crear las condiciones para construir una posición del *ser* en el mundo y en el horizonte moral ampliado de la humanidad, a partir de lo cual se desarrolle la subjetividad original del Yo y la subjetividad cultural *aparte* de América Latina, o bien diseñan filosofías de la historia en la cual se demanda “aprended a juzgar por vosotros mismos; aspirad a la independencia del pensamiento. Bebed en las fuentes; a lo menos en los raudales más cercanos a ellas. El lenguaje mismo de los historiadores originales, sus ideas, hasta sus preocupaciones y sus leyendas fabulosas, son una parte de la historia”¹⁷, creed que la historia hablará por ti, y siempre estrellarán sus aspiraciones contra las barreras de un mundo de la vida (al *Lebenswelt*) que no se deja organizar y de una vida cotidiana que busca en la experiencia el despliegue no acomodaticio de la subjetividad de la modernidad.

¹⁵ Uslar Pietri, Arturo. *Nuevo mundo... Op. cit.* p.3.

¹⁶ Taylor, Charles. *Identidad... Op. cit.* p.12.

¹⁷ Bello, Andrés. *Modo de estudiar la historia*. 2002. p.2. En línea www.ensayistas.org/antología/XIXA/bello/index.htm

2.- MODERNIDAD, IDENTIDAD E HISTORIA

La *nova aeta* que significa la modernidad requiere, como supuso Vico, de una ciencia nueva¹⁸. Podríamos decir que la Identidad moderna de América Latina, esa nuestra identidad, requiere para su comprensión una doble novedad de la historia, pues resulta necesario aprehender a la modernidad como un proceso dual, externamente impulsado e internamente desdeñado:

Externamente impulsado por procesos de implantación de sociedades coloniales que, a partir de la dominación de la metrópolis (España-Portugal), pretendió un dominio hegemónico sobre las culturas subyacentes del negro y del indígena, dominación férrea militar y religiosa, he allí el impulso de una desastrosa modernidad externa, cuya calificación como desastrosa parte de unas constataciones obvias:

a) Las diferencias interculturales existen y presentan tipos: de clase, de raza, de género y, como extensión de éstas, de naciones.

b) Esas diferencias generan ideologías; por un lado, discriminatorias, por otro, de resistencia.

No es la cultura discriminada la que genera la ideología discriminatoria, sino la cultura hegemónica es la que lo hace. La cultura discriminada gesta la ideología de resistencia que, en función de su experiencia de lucha, explica formas de comportamiento más o menos pacíficas o rebeldes, más o menos indiscriminadamente violentas, o críticamente volcadas en la recreación del mundo¹⁹.

Internamente desdeñado porque la constitución de la cultura se niega a olvidar esas raíces identitarias que se propagan en las vidas de los desplazados del proceso de implantación de la sociedad colonial, pero que, a pesar de su desplazamiento siguen existiendo y colaborando con la cultura con miras a alcanzar la pluralidad necesaria para su existencia: la esclavitud del negro, del indígena, no es razón suficiente para la muerte de su cultura, y en esto la historia de la identidad de América Latina ha errado su destino, “investigar los hechos de la identidad en el nivel de la abstracta discusión filosófica es, desde luego algo muy distinto a vivenciarlos efectivamente”²⁰.

Desde esta perspectiva, sólo entendiendo la *dialéctica del amo y del esclavo* de Hegel, podríamos entender cómo, a raíz de la imposibilidad de la supresión de esa parte del espíritu que es inherente a la existencia terrenal del cuerpo, las figuras identitarias del negro esclavizado y del indígena marginado pueden comprenderse como parte de la cultura y como parte de la identidad, una parte reducida claro está, pero nunca una parte subyacente sino una parte constitutiva y fundamental que alimenta en sentido positivo la indeterminación de nuestra identidad.

Desde tal perspectiva, la grandeza de nuestra identidad y espíritu reside en su incompletitud, un ser para sí debe llegar a ser-en-sí, es el recorrido de la vida como creación de sí-mismo. Ser en el mundo identificado particularmente con su espíritu y con el espíritu de la modernidad, sujeto que se reconoce, o lucha por su reconocimiento, en el curso histórico de la cultura, aprehendido por la subjetividad de la historia. Y ello es más importante cuando,

Lo autóctono [...] es una realidad; y lo autóctono no es solamente la raza indígena, con su formidable dominio sobre todas las actividades [...], la raza de Morelos y de Juárez, de Altamirano y de Ignacio Ramírez: autóctono es eso, pero lo es también el carácter peculiar que toda cosa española asume [...] desde los comienzos de la era colonial, así la arquitectura barroca en manos de los artistas de Taxco o de Tepozotlán como la comedia de Lope y Tirso en manos de Don Juan Ruiz de Alarcón²¹.

¹⁸ Vico, Giambatista. *Ciencia Nueva*. Tomo I. 1985.

¹⁹ Freire, Paulo. *Política y Educación*. 2008. p.33.

²⁰ Giddens, Anthony. *Modernidad y autoidentidad*. 1996. p.45.

²¹ Henríquez Ureña, Pedro. *La Utopía de América Latina*. 2010 p.1. En línea. <http://www.ensayistas.org/antología/XIXA/Enriquez/index.htm>

Y precisamente en él *debe* y en la irrupción de los contenidos de identidad del negro y del indígena, que acompañan al desgarrador impositor (dentro de, y) de la modernidad representado por la identidad y la cultura del blanco, el *ser para sí* inicia su camino de supresión de aquellas fronteras *interculturales*. Y una vez finalizado ese proceso de extinción-supresión de las líneas profundamente marcadas de los contenidos culturales *cesa* la pugna por la identidad, se fusionan los contenidos identitarios en un ser-en-sí, y la indeterminación da paso a la identidad y a la historia como progreso, esto es, la indeterminación se observa como el impulso a descubrir los secretos más profundos del mundo-de-la-vida (al *Lebenswelt*), siendo que su destino no es otro que ser ocupada por el contenido de estos secretos.

Sin embargo, aún la indeterminación no posee ese sentido positivo que genera movimiento y desplaza la inercia de la historia y de la Identidad. La presencia de contenidos identitarios distintos, si bien permite la convivencia tolerada entre individuos que refuerzan en sus *en sí mismos* unos y otros contenidos de la cultura, aún no cuentan con la capacidad para subvertir o regular las conflictividades que se desprenden de las desigualdades materiales y espirituales que en el mundo de la vida (al *Lebenswelt*) se presentan cotidianamente.

La historia de la cultura se observa como historia del derrumbe de la identidad, el declive del sí mismo, a causa de los conflictos que dinamizan a la historia, la convierten en una *historia aparte* dentro de la historia universal pero no significan ni ejemplifican progreso alguno.

Con el siglo XIX se abre una honda, rica y oscura crisis del mundo hispánico. Las dos agencias fundamentales de su unidad: la Monarquía castellana y la Iglesia católica, que habían culminado en el absolutismo y la Contrarreforma, parecen eclipsarse.

Un día desaparece el rey de la cabeza del imperio en forma inesperada, y simultáneamente se viene extendiendo entre la gente culta o influyente un desdén filosófico por el catolicismo y por el fraile. El pueblo español, acéfalo, regresa a la behetría medieval, y los criollos de Indias se ven obligados a entrar en la Historia universal²².

Sin embargo, y precisamente por la obligación que de entrada deja clausurada la posibilidad de progreso, el ingreso a la historia universal no es una historia de la experiencia del hombre no-sometido a la cultura constituido como ser-libre-en-sí-mismo; muy contra, es la experiencia de la cultura irradiada externamente que ejerce coerción sobre los procesos identitarios, tan pronto como cambian los postes de la irradiación cambian también los procesos y los contenidos de la identidad.

Sólo una historia entendida al modo de *esa dimensión de experiencia de la conciencia*²³ posee la fuerza espiritual para desplegar la potencia del sujeto y liberarlo de esas cadenas de la des-identidad (o identidad cambiante y poco afianzada) que, al tiempo, no le permite ni re-construir reflexivamente la subjetividad de su modernidad ni vivir en la subjetividad vigente de modo crítico. De allí que,

La identidad cultural latinoamericana se caracteriza por el desgarramiento interno y la ambivalencia externa.
...La identidad cultural es hoy un 'devenir', un proceso en vía de desarrollo, una gestación vital y dolorosa²⁴.

Y precisamente, es en la estática de nuestra modernidad en que las fuerzas utópicas de la formación de las identidades parecen agotarse y, como consecuencia, la identidad misma parece desvanecida. No son argumentos de queja y contradicción que puedan expresar la inexistencia de una identidad, pues sin un en sí-mismo el espíritu no podría realizar la existencia de sociedades integradas y cohesionadas, pues no tendría de qué partir para hacerlo. El problema es que esa identidad confunde pasado con presente y con ello detiene

²² Uslar Pietri, Arturo. *Nuevo mundo...* Op. cit. p.30.

²³ Habermas, Jürgen. *La Lógica de las Ciencias Sociales*. 1996. p.436.

²⁴ Lafaye, Jacques. *¿Identidad literaria o alteridad cultural?* 1986. p.24.

el futuro, pues no observa al pasado como capital cultural que afirma la desviación del sentido de la historia y que confirma que sólo puede observarse la historia en el sentido de una revisión reflexiva. Contrario a ello, la historia de América Latina se identifica con perdedores y anormales, figuras que las literaturas desgarraran en tono amarillista, pero que denotan el sentido de la historia objetiva de la región. Por ello, se presenta,

Este gusto por el horror, por la crueldad y por lo emocional llevado a su máxima intensidad, da a la literatura hispanoamericana un tono de angustia. Lo cual la hace, a veces, una literatura pesimista y casi siempre una literatura trágica.

Sonríe poco. El buen humor le es extraño. No hay nada en ella que recuerde la humana simpatía del *Quijote*, o la risueña miseria del *Lazarillo*. Torvos, estilizados y absolutos principios contrarios del bien y del mal se afrontan en sangrientos conflictos. Patéticamente claman, batallan y triunfan o sucumben. La vida no está concebida como relación mudable, variada y equilibrada, sino como fatalidad absorbente y trágica.

Podría hacerse el censo de los héroes de la novela hispanoamericana. Asombraría la abundancia de neuróticos, de criminales, de fanáticos, de abúlicos, es decir, de anormales. Gentes de psicología compleja, atormentada y mórbida. Fanáticos de la creación o de la destrucción.

Estos rasgos no dejan de reflejarse en la poesía, en el ensayo y en el periodismo. Su tono es conmovido y exaltado. Hay como un acento apocalíptico consustancial con el espíritu criollo. La vida concebida como cruzada y como catástrofe²⁵.

En tal sentido, la historia como subjetividad realizada no es aprehensible en toda su extensión y dinamicidad en América Latina porque, precisamente, es una historia demasiado reciente cuya presión no ha conducido a la reflexividad como parte de las experiencias de cada sujeto que pertenece a dicha historia. Esa in-aprehensión característica, que conduce a altos grados de indeterminación, es penosa y culpable: los sistemas culturales en América Latina adolecen de los lazos normativos para integrar en el *sí mismo* contenidos diversos y adaptarlos a los fundamentos de identidad sin que estos sean transformados sustancialmente, y así simplemente no podemos aprender de la historia, ni en positivo erradamente, ni en negativo exitosamente.

Resulta necesario entender que la revisión de la historia comienza con una revisión profunda de la pretensión comprensiva de la historia: tomada como historia en singular (pre-historia),

La historia como *magistra vitae* no tenía para los antiguos el mismo significado que le atribuimos nosotros [en el presente]; no se pensaba en la historia en singular, sino en el proceso de aumento y disminución en qué consisten las múltiples historias particulares, de las que unos u otros acontecimientos podrían servir a los nacidos después como ejemplos para la propia acción²⁶.

La fuerza comprensiva de la historia en la modernidad no cuenta con la suficiente fortaleza para crear la identidad. La construcción del capital histórico de una cultura se ha dejado de medir y mediar por la construcción de vidas ejemplares. Identidad y mirada antropológica de la historia han dejado de construir el sí mismo, la llegada de la subjetividad de la modernidad se ha encargado muy bien de hacer su trabajo, pues frente a la subjetividad de la modernidad,

Historia magistra vitae, este *viejo topos* sólo puede mantener su fuerza de convicción mientras el sentido histórico para lo único y lo nuevo [vidas ejemplares] no disuelva ese sentido antropológico de los antiguos para lo que se repite y retorna dentro de lo perpetuamente mudable²⁷.

²⁵ Uslar Pietri, Arturo. *Nuevo mundo...* Op. Cit. p.10.

²⁶ Habermas, Jürgen. *Más Allá del Estado...* Op. cit. p.44.

²⁷ *Idem*.

Así como en Carlyle, la historia como *enseñanza de los hombres representativos* ya no tiene posibilidades ante la subjetividad de una modernidad que todo lo desgarrar para sacar de sí jirones y unirlo todo a la conveniencia de la necesidad e imposición del orden artificial. La tradición, esa forma de construir historia como enseñanza de las vidas ejemplares queda suprimida por el afán de progreso y por el desprecio de un pasado que lo condena todo. Todo lo bueno y todo lo malo de la historia queda desplazado, al margen de la historia la propia historia se presenta como reconstrucción del pasado para saber de él, un amplio espectro del conocimiento científico, pero no un capital ineludible y aprehensible para la vida cotidiana.

El positivismo declara el ámbito de los desarrollos históricos no susceptible de teoría y recomienda una división del trabajo entre enunciados nomológicos y narrativos. El estructuralismo y la teoría de sistemas ven, en cambio, la historia como un ámbito susceptible de teoría, como un ámbito de objetos (formas simbólicas o informaciones) que son generadas conforme a reglas subyacentes. Pero en tales teorías de la pre- o posthistoria los sujetos capaces de lenguaje y acción [que integran las vidas ejemplares] sólo entran ya como epifenómenos, quedando escamoteados los problemas de identidad que caracterizan al mundo moderno²⁸.

La historia misma, en su pretensión comprensiva invita al sujeto a no comprender y, como consecuencia, a no hacer del aprendizaje de la historia (el cual sólo puede ser en negativo y de forma reflexiva y crítica) una tradición, y esto precisamente porque la subjetividad de la modernidad se ha hecho de la historia como ciencia y como praxis de la vida, y esa subjetividad sólo puede entenderse como desagarrada de la tradición: se invita a aprehender a y aprender de la historia, pero no es una invitación para quedarse y construirse como tradición, sino para tiempos difíciles y extraordinarios, nada más alejado de lo que es una tradición.

La modernidad ya no puede ni quiere tomar sus criterios de orientación de modelos de otras épocas, *tiene que extraer su normatividad [subjetividad] de sí misma*. La modernidad no tiene otra salida, no tiene más remedio que echar mano de sí misma [...] No es evidente de suyo que una época se plantee el problema de su legitimidad histórica, así como tampoco es de suyo evidente que en general se entienda como época. Para la época moderna este problema late en la pretensión de representar y poder representar una ruptura radical con la tradición...²⁹.

En su constante pugna contra la tradición, de esos testadores que son el cristianismo y la antigüedad, la modernidad, ahora vuelta sobre sí misma y entendida como modernidad reflexiva, no puede dejar a un lado la dinámica del conflicto con la tradición sin desvincularse a sí misma, de sus ropajes normativos y de su fuerza vinculativa. Sin embargo, aprender de la historia y aprehender la historia, a pesar de ser productos de la modernidad, sólo pueden desplegarse en nuestra época como tradición crítica: de algo que no se ha realizado (identidad) y de algo que requiere realizarse (subjetividad), de alguien que está por realizarse en el destino moderno (Yo) y de alguien que pretende reconocimiento en la historia (sujeto).

He allí la contradicción más imperiosa que la historia como praxis y como ciencia ha de resolver si desea subvertir los efectos perversos de la indeterminación de las identidades en América Latina. Si aprender de la Historia (con mayúscula), como afirmaba el maestro Bello, significa convertirla en praxis mediadora de la reflexión del sujeto, sea en positivo (vidas ejemplares) o en negativo (revisión de los errores del pasado), significa también convertirla en una tradición, y con ello, la contradicción entre modernidad histórica y responsabilidad de la historia se hace presente.

De seguir a ciegas a la modernidad histórica el historiador comprometido con la praxis, se convierte en el objetivista del pasado que todo lo desea abarcar:

²⁸ Habermas, Jürgen. *La Lógica...* Op. cit. p.447.

²⁹ Habermas, Jürgen *El Discurso Filosófico...* Op. cit. 1989. p.12.

El historiador que se pone en el lugar de todas las épocas y que todo lo entiende reúne la masa de los hechos, esto es, el decurso objetivo de la historia, en una simultaneidad ideal, para llenar con ella 'el tiempo homogéneo y vacío'. Con ello priva de referencia al futuro, que caracteriza a la actualidad, de toda relevancia para la comprensión del pasado [así] cuando el progreso coagula en norma histórica, queda eliminada de la referencia al futuro -propia de la actualidad- la cualidad de lo nuevo, el énfasis en la impredecibilidad de todo comienzo [incluso del comienzo de nuestra propia identidad]³⁰.

La idea de crear identidades a partir del compartir con la historia se convierte en una metáfora imposible de desarrollar, porque compite con la capacidad de la modernidad de sobreponerse y producir indeterminaciones culturales que condenan a la historia a seguir el curso marcado por la propia modernidad.

La construcción de clásicos de la imaginación histórica, cuestión que lleva más de una generación en materializar, supone el diseño de tradiciones socializantes destinadas a la concreción de identidades colectivas integradas por los contenidos de aquella imaginación histórica. Esta podría ser la vía de los historiadores respecto a la creación de la identidad, pero tal herramienta práctica sólo tendría sentido tras el derrumbe de la modernidad, o tras la revisión histórica de la normatividad de esa modernidad, algo aún muy distante de nuestro tiempo.

No seguir a la modernidad es una opción alternativa, el historiador podría condenar a la modernidad y no sólo revisarla. La construcción de las sociedades coloniales, la destrucción del hábitat cultural de los aborígenes, la subrogación de los derechos de los negros esclavos y la destrucción de la convivencia pacífica en aras de lograr el desarrollo de Europa con los despojos del *nuevo mundo* todos son elementos que permitirían condenar a la historia, llegando incluso a la conclusión de Juan Bautista Alberdi, "hemos pues podido establecer por tesis general, que el españolismo es la esclavitud"³¹.

Pero el historiador tendrá que dar cuenta de la modernidad que el despojo del nuevo mundo contribuyó a reforzar: las revoluciones por la libertad y por la independencia son el producto de las contradicciones y las injusticias que se pueden observar sólo con los ojos de la modernidad, pues es precisamente en ella en que es materializable el principio de que *en el mundo moderno la peculiaridad infinitamente particular puede hacer valer sus pretensiones*³². Así, de la historia necesariamente los pueblos de América han aprendido de lo bueno, se ha comportado ésta como historia *magistra vitae*, aportando ideas inglesas de libertad a la independencia de Estados Unidos, e ideas francesas de libertad a la independencia de las colonias de Sur América.

En negativo, la reacción contra el españolismo se presenta como la conclusión más elaborada del siglo XIX. La historia de la colonia representa el pasado a vencer, la praxis en que la modernidad se posesiona de la integración y cohesión de los pueblos de América Latina:

Quien dice costumbres dice ideas, caracteres, creencias, hábitos. Si pues en las ideas, en el carácter, en las creencias, y hábitos de nuestros habitantes, habían consignado los españoles el régimen colonial, es evidente que aun conservamos infinitos restos del régimen colonial, puesto que conservamos infinitas ideas, caracteres, creencias y hábitos españoles, ya que los españoles nos habían dado el despotismo en sus costumbres oscuras y miserables. Es pues bajo la síntesis general de *españolismo*, que nosotros comprendemos todo lo que es retrógrado, porque, en efecto no tenemos hoy una idea, una hábitud, una tendencia retrógrada que no sea de origen español³³.

³⁰ Habermas, Jürgen. *El Discurso Filosófico...* Op. cit. p.24.

³¹ Alberdi, Juan Bautista. *Reacción Contra el Españolismo*. 2010. s/p En línea. <http://www.ensayistas.org/antologia/XIXA/alberdi/alberdi3.htm>

³² Habermas. *El Discurso Filosófico...* Op. cit. p.29.

³³ Alberdi, Juan Bautista. *Reacción Contra...* Op. cit. s/p En línea. <http://www.ensayistas.org/antologia/XIXA/alberdi/alberdi3.htm>

La ruptura con la tradición estructurada en términos de comprensión crítica contra el españolismo es la representación más clara que hasta ahora tenemos del despliegue de la normatividad moderna en nuestra geografía continental. Y difícilmente el historiador podrá construir aportes a la identidad obviando este detalle. ¿Cómo presentar el discurso de la historia y la mediación que sobre la praxis pretende la historia obviando a la modernidad que produce las categorías de la historia y que guía la modelización del pasado? Resulta ya un imposible.

Así, desprenderse de la modernidad para crear condiciones de producción pedagógica de las identidades no es ya una opción. La reflexión histórica debe empezar a realizarse sobre sí misma, esto es, la historia debe colocarse en cuestión, pues “sólo la historiografía crítica que muestra ‘que todo pasado es (también) digno de condena’ puede introducir una reflexión crítica sobre la historia como una secuencia de represiones, de deseos no satisfechos y de posibilidades desperdiciadas”³⁴.

Pero al reflexionar sobre su carácter pedagógico, sobre su funcionalización como praxis cognoscitiva que medía a favor del progreso humano, la historia no hace más que mostrar su carácter contingente. No es capaz de crearse como tradición ni de crear una tradición pedagógica de sí misma y, por lo tanto, no es capaz de desligarse de una modernidad en deuda ni de utilizarla con destino a la construcción de un sí mismo dentro de la historia del presente, a partir de una crítica revisionista de sí misma.

Buscar fuera de la historia las contingencias es el resultado más aprovechable de esta contingencia, la literatura podría ofrecer la solidez analítica y mediadora que la historia perpetuamente busca. Podríamos decir, junto a Arturo Andrés Roig que:

En formas discursivas no académicas se ha dado la afirmación del sujeto histórico-cultural latinoamericano y que si bien ello no ha estado acompañado con frecuencia de desarrollos teóricos los mismos pueden ser posteriormente explicitados en el discurso filosófico³⁵.

Pero es de fijar posición frente a tal argumento, pues la literatura también produce y es producto de las contingencias de la modernidad.

3.- LITERATURA, MODERNIDAD E IDENTIDAD

Desde la literatura, la identidad se especifica como el temor i-realizado del poeta. Para los poetas la única subversión que realmente importa es “la rebelión contra la muerte –esto es, contra el no haber creado- y se expresa con más vigor que la mayoría de los demás hombres porque el poeta sólo puede ser tal si supera a la muerte, no al temor a la muerte, pues esta lo impulsa a crear algo que perdurará”³⁶.

En el sentido poético, para los miembros de la sociedad la identidad supone, literariamente, el temor a la indeterminación en lo culturalmente determinado, es decir, *pasar la vida arrojando monedas ya acuñadas*, experimentar la vida en el sentido ya construido por los otros y no poseer la fuerza personalizante para hacer frente a otros; siendo sólo *Ser para sí* y no *ser en sí* frente a la alteridad de un mundo generalmente constrictivo.

Desde tal perspectiva, penetrar en la literatura latinoamericana en busca de la identidad del Yo, representa una alternativa viable. Pero la viabilidad no es, como nada en el mundo lo es, absoluta y, por tanto, depende de que los modelos de comunicación entre filosofía-historia-literatura entiendan bien lo que significa la contingencia del lenguaje literario.

Generalmente los poetas y los literatos desvían sus caminos: “el error de los poetas consiste en malgastar palabras en lo individual, en las contingencias; nos hablan de la apariencia accidental, y no de la realidad

³⁴ Habermas, Jürgen. *La Lógica...* Op. cit. p.429.

³⁵ Citado en: Quintero, María del Pilar. *Sueños y Palabras de América Latina*. Op. cit. p.21.

³⁶ Rorty, Richard. *Contingencia, Ironía y Solidaridad*. 1998. p.44.

esencial. Admitir que importaba la mera situación espacio temporal, la circunstancia contingente, equivaldría a reducirnos al nivel de animal mortal³⁷, y ello haría de la consecuencia del error la realización material del miedo, y del miedo el freno fáctico a la realización del Yo.

Desde la perspectiva del lenguaje, la traducción hacia la identidad quedaría así: el error de los (de) formadores de la identidad consiste en pretender adaptarla a los embates de las irradiaciones externas de otras culturas. Hacer frente a la alteridad es construir a la alteridad misma, el espíritu no cede cuando la realización del sí mismo está en juego, pero primero debe empezar el proceso de diferenciación entre un espíritu interno y otro externo, entre la subjetividad del sujeto y la subjetividad de la historia. Lo contrario implicaría la simple adaptación del sujeto a la subjetividad de la historia: identidad sin libertad.

Los procesos de implantación de nuestras sociedades, detenidos ya en el siglo XVIII³⁸ (esto es, el mestizaje y la fundación de ciudades), suprimieron con suficiente fuerza la capacidad de los contenidos identitarios para hacer de la vida cotidiana una amalgama identitaria original. La innovación que representa el resultado del despliegue de la identidad, primero dentro del sujeto, luego en la creación y realización del arte de construir algo que quedará para la historia, esa huella histórica imborrable, simplemente fue desgarrada por la inercia de los sucesos acontecidos: el mestizaje fue declarado en bancarrota y las ciudades dejaron de producir ideas.

Detener la innovación se correspondió prontamente con la imposibilidad de establecer fronteras respecto a culturas de mayor desarrollo tecnológico: la no existencia de la identidad desplegada en las obras culturales, en la arquitectónica o en las ideas significó la marginación de las capacidades del Yo para establecerse dentro de un sujeto latinoamericano, aparte de todas las demás culturas, es decir, un sujeto constructor de una cultura propia.

Los impulsos hacia los procesos de identidad se dirigieron hacia los asuntos de adaptación y fueron desplazados los asuntos de creación de nuestras identidades, y así suprimieron la verdadera fuente del Yo, que no es otra que nuestra propia historia. Por tal razón, en el presente, la preocupación no puede ser otra que construir las raíces una vez cosechados los frutos:

En medio de la más grande y veloz transformación de todas las relaciones de valor y de cambio, en un confuso panorama de nuevas y crecientes posibilidades de utopía y de riesgo, la vieja tierra de utopía y de riesgo tiene que repensar su destino y prepararse para un futuro que resulte conciliable con sus visiones³⁹.

La identidad del mortal que no aporta a la historia se corresponde con las consecuencias de la indeterminación del Ser latinoamericano. Ávido de modernidad, no cuenta con las herramientas para estructurar la identidad a partir de la relación con la normatividad de esa modernidad. Ávido de identidad, el sujeto latinoamericano queda *alumbrado* con los desarrollos de otras culturas. Es lo que Rubén Darío connotó como el triunfo del Calibán⁴⁰, nuestra identidad al servicio de otras identidades.

Esta situación de la mortalidad inmediata del Ser queda contemplada en la literatura como *el triunfo de la libertad sobre el despotismo*⁴¹, esto es, la muerte de la tradición a manos del indetenible proceso de mo-

³⁷ Rorty, Richard. *Contingencia...* Op. cit. p.46.

³⁸ Carrera Damas, Germán. *Una nación llamada Venezuela*. 1994. p.48.

³⁹ Uslar Pietri, Arturo. *Nuevo mundo...* Op. cit. p.114.

⁴⁰ De allí que, en la prosa y poesía de Ruben Darío, se escuchen los lamentos: “En este discurso de la fiesta de La Victoria (12) el estadista volvió a surgir junto con el varón cordial. Habló repitiendo lo que siempre ha sustentado, sus ideas sobre el peligro que entrañan esas mandíbulas de boa todavía abiertas tras la tragada de Tejas; la codicia del anglosajón, el apetito yankee demostrado, la infamia política del gobierno del Norte; lo útil, lo necesario que es para las nacionalidades españolas de América estar a la expectativa de un estiramiento del constrictor” Darío, Rubén. *El triunfo de Calibán*. 2010. En línea. <http://www.ensayistas.org/antología/XIXA/dario/index.htm>.

⁴¹ En referencia a Roscio, Juan. *El triunfo de la libertad sobre el despotismo*. 1986.

dernización. Cambios van y vienen, se desarrollan con éxito y suprimen la tradición que nos condena a ser indeterminados respecto a nuestra identidad. Pero esos cambios no sujetan menos a la indeterminación que la tradición condenatoria. La modernidad confirma un tipo de auto-afirmación del Yo, pero en definitiva, evaluando la propia modernidad sus contenidos no son producto de nuestro aporte, sino una irradiación de aportes de otras culturas, ajenas al compromiso que América Latina tiene, hoy en deuda, con la historia universal de la civilización.

La metáfora Rortyana del ironista identitario, que supone la creación de su Yo como un proceso sin precedentes y en vista de un mundo totalmente nuevo, y que por ello no tiene ni paralelos ni seguidores, sino sólo diferencias respecto a ellos y originalidad cualificada, representa la máxima de la realización del poeta, del literato y de la identidad. Es una identidad en sí misma que conduce a la autenticidad del Yo. Pero es un proceso que la literatura latinoamericana no ha descrito hasta el momento y, aun describiéndola ha de ser una exposición contingente en un marco analítico y geográfico indeterminado.

4.- METÁFORAS DE LA VIDA COTIDIANA E IDENTIDAD

Al igual como ha ocurrido en el mundo del Estado nacional soberano, que ha entrado en su ocaso, en América Latina, incluso entrados ya en el siglo XXI, *nos nutrimos con el ajuar de ideas de un mundo que ya no es nuestro*⁴². Al parecer siempre lo hemos hecho, pero hoy más que nunca es imperativo repensar nuestra posición en el mundo, porque precisamente las necesidades de autorregulación de ese mundo han desbordado la eficacia con que, otrora, la ciencia y la técnica podían ejercer su control de forma correctiva.

La idea weberiana de observar las consecuencias del despliegue de la subjetividad racional en el mundo de la vida (al *Lebenswelt*) cotidiano, al punto de institucionalizarse como parte autorregulativa de la praxis mundana del hacer humano, sigue siendo, a pesar de la fortaleza y agudeza del discurso antes mencionado de Konrad Hesse, la cuestión crucial, si no la más importante, para el estudio de la identidad del Ser Latinoamericano.

Lo anterior tiene especial relevancia cuando, precisamente a causa de los problemas de identidad de esta parte de América, la inmadurez de la modernidad refuerza la problemática de reducir el grado de indeterminación de la formación del sí-mismo, pues

El sólo concepto de modernización se refiere a una gavilla de procesos acumulativos y que se refuerzan mutuamente: a la formación de capital y a la movilización de recursos; al desarrollo de las fuerzas productivas y al incremento de la productividad del trabajo; a la implantación de poderes políticos centralizados y al desarrollo de las identidades nacionales; a la difusión de los derechos de participación política, de las formas de vida urbana y de la educación formal; a la secularización de los valores y de las normas⁴³.

En América Latina, estos procesos se encuentran en un grado de inmadurez absoluta, y basta con observar los cinturones de marginalidad alrededor de nuevas ciudades como Brasilia para constatarlo. Pero más importante es el contraste entre lo sucedido en América Latina y el resto del mundo, porque cuando precisamente nuestros discursos políticos giran en torno a la defensa de los patrimonios nacionales, los discursos de los países desarrollados giran en torno a la crisis ecológica y a las crisis del sistema productivo; cuando hablamos aún de problemas de urbanidad las grandes metrópolis piensan en ingeniería de megalópolis y megaciudades; cuando hablamos de productividad del trabajo los sistemas económicos tecnológicamente avanzados hablan de reingeniería del sistema laboral.

⁴² Hesse, Konrad citado en Gutiérrez, Ignacio. Prólogo a la Obra de Dieter Grimm y Erhard Denninger. *Derecho constitucional para la sociedad multicultural*. 2007. p.9.

⁴³ Habermas, Jürgen. *El Discurso Filosófico...* Op. cit. p.12.

La brecha es enorme entre ambos mundos, pero la obstinación por la búsqueda de esa modernidad que aún no llega es tal, que se pasa por alto una realidad subyacente y profundamente crítica: “con la implantación de la forma de producción capitalista, el sistema económico quedó tan desligado del político y cultural, que pudo formarse una esfera de tráfico privado emancipada de las tradiciones y regulada conforme a normas estratégicas de carácter general”⁴⁴; y con ello, ni las categorías e instituciones del Estado nacional por un lado, ni los universales morales de la tradición, por otro lado, tienen la capacidad de formar, hoy, sistemas identitarios de modo directo, sino sólo de forma subyacente, indirecta y en forma de complemento a lo principal que es la esfera del tráfico privado de comunicación y de intercambio que, en definitiva, reduce el ámbito de lo íntimo, de la identidad.

Esta nueva situación supone dos implicaciones importantes: *por un lado* se ven exponencialmente aumentados los problemas de regulación de la sociedad, problemas que reducen las condiciones de estabilidad y no-conflictividad social, y que a su vez no permiten *preocuparse y procurarse* contenidos de identidad propios; *por otro lado*, extraer de la *tradición cultural* algo que ya es indeterminado en ella, como son los contenidos de identidad, se convierte en una tarea imposible de lograr. Por esta razón, nutrirse del ajuar de conceptos que ya no nos pertenecen en términos de nuestras necesidades y de nuestra *nova aeta* no es una opción para la formación de las identidades Latinoamericanas.

Pero no ¡todo está perdido! la reflexión crítica sobre nuestro presente ofrece claridades ante las intransparencias de una filosofía de la identidad encerrada en su propia indeterminación: a nosotros, como miembros de la geografía latinoamericana, no nos ha llegado la naturaleza como *desastre*. “Ahora que la naturaleza como fenómeno externo a la vida social, ha llegado al ‘fin’ en cierto sentido –como resultado por parte de la dominación de los seres humanos–, los riesgos de la catástrofe ecológica constituyen una parte inevitable de nuestro horizonte cotidiano”⁴⁵. He aquí la oportunidad de construir nuestra identidad hurgando en el pasado que no es propio: en contraste, el discurso salvaje con que preñaron las culturas precolombinas a la geografía de América, aún no ha muerto, y se mantiene en el esquema motivacional de la artesanía de la producción (esa contra la que lucha la tecnologización del trabajo productivo) y en el resguardo de zonas ecológicas, y ello representa una oportunidad real para reflexionar, en sentido práctico y crítico, sobre la crisis ecológica y sus metáforas.

En otras palabras, ese discurso salvaje, condenado muchas veces por el americanismo y por el positivismo del orden y el progreso, nos permite *mantener secretos de la naturaleza que se revierten en equilibrios correctivos del caos generado por la producción industrial y post-industrial, al que, sin parar mientes, pretendemos introducir ‘a martillazos’ en nuestras sociedades*.

Desde una perspectiva de la identidad esta situación tiene importantes connotaciones:

a) El temor a la incapacidad de enfrentarnos al mundo, que es inherente a la adaptación/representación del mundo, y que se expresa en la paradoja del poeta para quien el temor más grande es no haber “dejado impresa su huella en el lenguaje, sino que, en lugar de ello, habrá pasado la vida arrojando monedas ya acuñadas”⁴⁶, se ve disminuido gracias a la relación entre hombre y naturaleza que se puede extraer de las experiencias de la vida cotidiana en un sistema productivo que aún no lo destruye todo a beneficio de la productividad;

b) La falta de formas culturales de imprimir contenidos específicos de identidad en nuestros individuos representa una ventaja para un mundo desarrollado cuya crítica no-subrepticia define a la pérdida de la autenticidad, a la crisis del sujeto y a la cosificación y unidimensionalidad del mundo como consecuencias perversas del proceso de formación racional-cultural de la modernidad;

⁴⁴ Habermas, Jürgen. *La Lógica...* Op. cit. p.444.

⁴⁵ Giddens, Anthony. *Modernidad...* Op. cit. p.37.

⁴⁶ Rorty, Richard. *Contingencia...* Op. cit., p.44.

c) Aún se conserva el *chance* para que la pluralidad quede salvada en nuestras geografías, esto es, aún en América Latina, debido al lento proceso de lo que Talcott Parsons denominó *la institucionalización de las ideologías*⁴⁷, es posible aprovechar el hecho de que *muy diferentes asentamientos culturales alimenten una fe en la identidad y en la vida cotidiana, la cual sea realizada a través de las interpretaciones simbólicas de los interrogantes existenciales*⁴⁸.

Sea como fuere, aún tenemos oportunidad para dejar de aprender el futuro de la historia y para aprehender en negativo a la historia, esto es, comprender que si la formación de la identidad del Ser latinoamericano debe ser, por necesidad o conexión, mediatizada por la historia, “deberíamos cobrar claridad sobre el irónico patrón a que responde un progreso social y cultural que se desmiente a sí mismo, y con ello lograr mayor entendimiento sobre el precio de una modernización a la que, sin embargo, no tenemos más remedio que atenernos”⁴⁹.

A la pregunta ¿es necesario modernizar a América Latina? Debe responderse hoy con la mayor claridad posible: si, debe hacerse, pero sólo desde una perspectiva en que se aprenda en negativo de la historia, esto es, “si la historia en general vale como *magistra vitae*, habrá de serlo a fuer de instancia crítica ante la que, o contra la que, fracasa lo que hasta ahora habíamos tenido por correcto a la luz de nuestra herencia cultural. Entonces la historia actúa como instancia que nos invita no precisamente a imitaciones, sino a revisiones”⁵⁰.

Y es que, este despojo de la historia que condena las relaciones hombre-geografía en términos de equilibrio y que tanto nos recuerda al pensamiento de Raúl Prebisch⁵¹, sólo podría verse, si algún contenido verdaderamente valioso para la identidad de nuestra historia podría extraerse, como (y a partir de) una profunda revisión de esa historia.

¿En qué sentido revisar la historia? He allí el fundamento de nuestra segunda tesis: la revisión profunda de la historia generaría un desgaste tal, de la historia misma y de los historiadores, que sería cuasi-imposible revisar nuestra historia sólo con elementos cognoscitivos de la historiografía. Traspasar las fronteras de las disciplinas científicas se convierte en una necesidad urgente, observar la literatura, desde una perspectiva de la creación y el despliegue de la subjetividad del Ser Latinoamericano puede ser una alternativa viable, pero antes es imprescindible acoger dos críticas, a desarrollar: la contingencia del lenguaje y la contingencia del discurso histórico, veamos.

5.- A MODO DE CONCLUSIÓN. HISTORIA SIN IDENTIDAD

Ya en el siglo XVIII, ante el inusitado éxito de la totalización de la historia entendida como subjetividad cognoscitiva que aprehende la Razón y el espíritu, Voltaire disolvió el vínculo entre historia y globalidad, y emprendió un proyecto de construir una *información del pasado más filosófica*.

El resultado más importante fue la de la trascender las cadenas condenatorias de la vida cotidiana que la estructuralidad del pasado generaba y que se presentaba como subjetividad creadora del carácter particular de la humanidad. La pretensión de transformar al individuo deviene en la historia tomada al modo

⁴⁷ Parsons, Talcott. *El Sistema Social*. 1966. p.355.

⁴⁸ Giddens, Anthony. *Modernidad...* *Op. cit.* p.45.

⁴⁹ Habermas, Jürgen. *Más Allá del Estado...* *Op. cit.* p.92.

⁵⁰ Habermas, Jürgen. *Más Allá del Estado...* *Op. cit.* p.49.

⁵¹ Según el cual estamos condenados a ser meros productores de materias primas, de no cambiar nuestra dirección hacia la mera adaptabilidad al mundo industrial, sin reglas universales de una moral propia. En efecto, Prebisch, “cuestionaba la validez del esquema de división internacional del trabajo, vigente desde el ascenso de Gran Bretaña como potencia industrial hegemónica, que asignaba a la periferia el papel de productor y exportador de productos primarios como mecanismo eficaz para alcanzar el desarrollo [...] la realidad está destruyendo el esquema de la división del trabajo, que después de haber adquirido gran vigor en el siglo XIX, seguía prevaleciendo doctrinariamente hasta muy avanzado el presente” Gillén, Arturo. *Raúl Prebisch, crítico temprano del neoliberalismo*. 2010. p.123.

Nietzscheano del eterno retorno de lo mismo. Para la subjetividad creadora, la dinámica de la pluralidad y de la multi-objetualidad no es una opción; si como mecanismo forjador del destino de la humanidad esa subjetividad se presentara mediando entre sus componente, entonces no tendría la capacidad de desgarrar a la tradición y al pasado y, así, colocarse a sí misma como sustancia de la historia que forma la identidad de los individuos.

La narración de la vida cotidiana del latinoamericano puede convertirse en la opción de mayor viabilidad para construir o re-construir la identidad o, al menos, la historia de la identidad indeterminada del Ser latinoamericano. Es una especie de antropología aplicada en que las experiencias de la vida cotidiana modelan a los modelos cognitivos de aprehensión y comprensión. *La amenaza de lo contingente, generada por el despliegue de la subjetividad moderna y por la pretensión de aprehenderla y comprenderla, parece ser posible de vencer por la imposición de un orden narrativo.*

Una historia vista así,

Se diferencia por encima de todo, en la manera de ver la experiencia humana: el agente y el acontecimiento individuales dejan de ser los elementos principales de la explicación social. Dado que los hechos públicos [hechos de la vida cotidiana] se deben en gran parte a la fuerza de muchas y muy diversas circunstancias coyunturales y estructurales, el tiempo del historiador ya no puede ser el de la narrativa lineal y sus intereses no pueden limitarse a lo meramente político [ni a lo meramente estructural]⁵².

La identidad ya no se supone como creación o descubrimiento, sino como intento humano de superar la indeterminación. Es una praxis humana que se sujeta a los esfuerzos de una conciencia crítica y que, como resultado, observa a la historia en su contingencia tanto como observa a la literatura como una narración no coercitiva, sino como un aprendizaje propio de otras realidades del Yo que le son externas, tanto como posibles de identificarse con el Yo particular.

Desde una perspectiva no-tradicional de la historia y la filosofía, un estudio sobre la identidad entenderá que:

Las palabras de que invariablemente echa mano [la historia tradicional] cuando describe el papel de las estructuras se relacionan con inercia, obstrucción y aprisionamiento. Se meten en el camino de la historia, detienen su curso y, al detenerlo, le dan forma. [para una historia no tradicional] incluir acontecimientos particulares [...], siquiera uno, es suponer que la vidas individuales pueden liberarse alguna vez de esas cadenas. En su mayor parte, hombres y mujeres son prisioneros de la historia moderna porque todo lo que hacen está constreñido [hermenéuticamente] por una serie de marcos dentro de los cuales se ven obligados a actuar⁵³.

Y esto vale tanto para las ciencias de la historia como para la propia narración literaria. Descubrir o crear nuestra identidad empieza por un proceso profundo de reconocimiento crítico de la historia y de la literatura, de la filosofía y de la reflexión sobre nosotros mismos, y ello conlleva una revisión historiográfica igual de profunda a partir de la cual los resultados de los análisis dejan de observarse como leyes inmanentes, como la necesidad y la no-opción de la modernización.

⁵² Clark, Stuart. "Los historiadores de los anales". En: Skinner, Quentin (Comp.). *El retorno de la gran teoría*. 1988. p.169.

⁵³ Clark, Stuart. "Los historiadores de los anales". *Op. cit.* p.174.

REFERENCIAS

- ALBERDI, Juan: *Reacción contra el españolismo*. En línea. <http://www.ensayistas.org/antologia/XIXA/alberdi/alberdi3.htm>
- BAUMAN, Zygmunt: *La Ambivalencia de la Modernidad y Otras Conversaciones*. Barcelona. Paidós. 2002.
- BAUMAN, Zygmunt: Modernidad y Ambivalencia. En, GIDDENS, Anthony. *et. al. Consecuencias perversas de la modernidad*. Barcelona. Antrhopos. 1996. pp.73-119.
- BELLO, Andrés: *Modo de estudiar la historia*. 2010 En línea. <http://www.ensayistas.org/antologia/XIXA/bello/index.htm>
- CARRERA DAMAS, Germán: *Una nación llamada Venezuela*. Caracas. Monte Ávila. 1994.
- CLARK, Stuart: “Los historiadores de los anales”. En: SKINNER, Quentin (Comp.). *El retorno de la gran teoría*. Madrid. Alianza. 1988. pp.168-187.
- DARÍO, Rubén: *El triunfo de Calibán*. En línea. <http://www.ensayistas.org/antologia/XIXA/dario/index.htm>
- FREIRE, Pablo: *Política y Educación*. Caracas. Editorial Laboratorio Educativo. 2008.
- GIDDENS, Anthony: Modernidad y autoidentidad. En: GIDDENS, Anthony *et. al. Consecuencias perversas de la modernidad*. Barcelona. Antrhopos. 1996. pp.33-71.
- GILLÉN, Arturo: *Raúl Prebisch, crítico temprano del neoliberalismo*. En: *Economía UNAM –Universidad Autónoma Metropolitana del Ecuador*. 2010. Nº10. pp.123-130.
- GUTIÉRREZ, Ignacio: Prólogo a la Obra de Dieter Grimm y Erhard Denninger. *Derecho constitucional para la sociedad multicultural*. Madrid. Trotta. 2007.
- HABERMAS, Jürgen: *El discurso filosófico de la Modernidad*. Buenos Aires. Taurus. 1989.
- HABERMAS, Jürgen: *La Lógica de las Ciencias Sociales*. Madrid. Tecnos. 1996.
- HABERMAS, Jürgen: *Más Allá del Estado nacional*. México. Fondo de Cultura Económica. 1999.
- HENRÍQUEZ, Pedro: *La Utopía de América Latina*. 2010. En línea. <http://www.ensayistas.org/antologia/XIXA/Enriquez/index.htm>
- LAFAYE, Jacques: *¿Identidad literaria o alteridad cultural?* Madrid. Austral. 1986.
- LAKOFF, George y JOHNSON, Mark: *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid. Alianza. 1985.
- PARSONS, Talcott: *El Sistema Social*. Madrid. Revista de Occidente. 1966.
- QUINTERO, María del Pilar: *Sueños y Palabras de América Latina*. Mérida. Archivo Arquidiocesano. 2008.
- RORTY, Rorty: *Contingencia, Ironía y Solidaridad*. Barcelona. Paidós. 1998.
- ROSCIO, Juan: *El triunfo de la libertad sobre el despotismo*. Caracas. Biblioteca de la Fundación Gran Mariscal de Ayacucho. 1986.
- RUSSEL, Beltran: *Ensayos filosóficos*. Barcelona. Altaya. 1996.
- TAYLOR, Charles: *Identidad y Reconocimiento*. En: *Isegoría* Nº 7. 1996. pp.10-19.
- USLAR PIETRI, Arturo: *Nuevo mundo, mundo nuevo*. Caracas. Biblioteca de la Fundación Gran Mariscal de Ayacucho. 1990.
- VICO, Giambaista: *Ciencia Nueva. Tomo I*. Madrid. Orbis. 1984.