

La cuestión de la paz en tiempos de posmodernización cultural.

*Roberto A. Follari**

Llegamos al final del siglo XX en una situación tenuemente esperanzada en relación con la posibilidad de construcción de una cultura permanente de la paz. Los grandes bloques ideológicos se han reducido a sólo uno, con lo cual la mayor causa posible de conflagración mundial ha desaparecido; las derechas totalitarias que estuvieron ligadas a muchos de los conflictos armados en el siglo XX han perdido terreno frente al asentamiento casi universal de la democracia parlamentaria; los enfrentamientos generalizados al estilo de las dos Guerras mundiales parecen sumamente improbables. Por el lado opuesto, no han cesado las luchas por conflictos étnicos, nacionales o de identidad, desde Georgia a Kosovo: de modo que la disminución de las guerras por motivos ideológicos, no impide el mantenimiento de aquellas otras que surgen de cuestiones ligadas - sobre todo- a la relación entre el territorio y determinadas culturas específicas. El añejo conflicto planteado a partir de la existencia del Estado de Israel en relación con los palestinos y los árabes en general, es una muestra de que existen aún fuertes espacios de detonancia para la acción bélica.

Una cuestión decisiva a pensar es qué estatuto tendría la noción de "cultura de la paz"; en tanto ésta podría tender a ser platónicamente pensada como una esencia de lo que se da en la pura presencia a sí,

*El autor es profesor en la Facultad de Ciencias Políticas, Universidad Nac. de Cuyo (Mendoza, Argentina).
E-mail: rfollari@raiz.uncu.edu.ar

espacio de quietud o de apacibilidad que estaría ajeno a todo cambio y accidente¹. Podría también asumirse el símil a la noción aristotélica de que los cuerpos naturalmente se mantienen en el suelo, y es accidental que sean levantados, para luego regresar a su estado natural. Bien, no hay tal estado natural: hoy la física ha mostrado que el movimiento es lo único constante, desde los kuarks al universo en expansión. El tiempo y el espacio serían dos dimensiones de lo mismo, como lo son entre sí la masa y la energía. Y el universo parecería infinito siendo que es finito, lo cual podemos pensar con la ayuda gráfica de la cinta de Moebius. Si sacamos consecuencias de estos descubrimientos de la ciencia que acabamos de reseñar con rotunda brevedad, nos quedaría claro que no hay ninguna situación inicial de inercia a la cual remitirse, un punto arquimédico de quietud en el cual establecerse. El movimiento, el desequilibrio, la fluctuación, serían sin duda los mecanismos básicos de la vida material, y no podemos suponerlos como "deformaciones" de alguna substancia previa que hubiera estado en el autosustento de la pasividad.

De tal modo, la paz no sería una especie de condición natural a la que tendemos, y de la cual nos hubiéramos apartado. Más bien, se trata de una permanente construcción sin garantías, de una tarea que se da en relación con lo enseñado por el mito de Sísifo²: subir permanentemente a la montaña, y cuando se ha llegado tener que subir de nuevo -una y otra vez-, y siempre haciéndolo y arriesgándose en cada ocasión una nueva apuesta. Es sin duda análogo a lo que enseña el psicoanálisis sobre lo inconciente: no hay posibilidad de una especie de cura radical, a partir de la cual el sujeto ya nunca repita, o donde supere la hiancia con lo real³. Se impone una lógica del "no-todo", una ética de la carencia: contra las idealizaciones que llevarían a imaginar un perfecto campo social sin conflictos, entender que los sujetos lo son de deseo, y por ello que el mundo es el enfrentamiento de deseos mutuamente no conciliados. Es decir: la vida humana es lucha por el reconocimiento, que Hegel entendía que era lucha "a muerte"⁴. Tomemos la expresión hegeliana en un sentido no literal: se trata de lucha con todos los recursos a que se pueda tener acceso, y que se entiende servirán a los propios fines, siempre que esos recursos sean entendidos como legítimos por el que apela a ellos.

Fue por cierto Freud quien señaló con claridad que la configuración

de la subjetividad no es proclive a la armonía interpersonal. Las tendencias agresivas, el odio narcisista a quien realiza el deseo cuya plasmación quisiera para mí ("Lo insoportable es el goce del otro", dirá Lacan)⁵, los impulsos libidinales, todo ello debe ser *reprimido* para poder vivir en sociedad. La función de la cultura es ofrecer seguridad a cambio de pérdida de placer⁶. Si se abandonara a los hombres a sus tendencias impulsivas, tendríamos la horda inicial, la lucha de todos contra todos, la imposición de la violencia para gozar del otro sexualmente, o eliminarlo si es un competidor. No hemos partido -entonces- de tendencias pacíficas que hubieran sido deformadas, sino por el contrario, la cultura ha ido progresivamente imponiéndose para construir trabajosamente el campo de las prohibiciones y las normas compartidas, a partir de las cuales ofrecer bases de seguridad para la vida en común.

Es sabido además lo que Freud agregaba, eso que algunos han denominado equívocamente una visión *pesimista* del hombre (como si lo optimista fuese de por sí un valor epistémico, si ser "optimista" ofreciera una mirada más cercana a la objetividad). Dado que la cultura se cobra precios tan fuertes por mantener la posibilidad de la convivencia social, el resultado será una alta carga de energía psíquica puesta en el superyó, ligada al resentimiento y el endurecimiento de la autoexigencia y la exigencia a los otros. Cuanto menos realización de deseo -dice Freud- más sentimiento de culpa. Y más culpabilización hacia los otros.

No es demasiado aventurado sacar las consecuencias que se siguen: es precisamente en nombre de las grandes cruzadas morales, que se han motivado o justificado las movilizaciones humanas necesarias para la guerra. Sólo por convencimientos fuertes (la religión, la patria, etc.), puede decidirse alguien a morir: nadie va a la guerra -y mucho se lo ha dicho- en nombre del teorema de Pitágoras, o de los avances tecnológicos. Se muere por doctrinas, por cruzadas. Y éstas encuentran su base en ese espacio de resentimientos que la sociedad *necesariamente* construye en los sujetos, dado que la Leyes irrenunciable para la constitución de la cultura⁷.

Se podría matizar esta afirmación, pero difícilmente rechazarla: debemos sostener por tanto, que la irreductibilidad del conflicto entre impulsos y cultura, conlleva una noción nada roussoniana de lo que es la subjetividad, de cómo se da la cultura, y de cuáles posibilidades hay

de sostener a ésta en un campo plenamente conciliado.

Y volviendo a la relatividad y la cinta de Moebius, agregamos un símil que se parece al del mito de la piedra y la montaña, a la enseñanza de Sísifo: si todo depende de la ubicación de que se trate, todo "más allá" es también siempre un "más acá", ello depende del punto de referencia. Esto es, no podemos imaginarnos linealmente ninguna noción de progreso en la construcción, porque cuando llegamos a la raya divisoria, caemos necesariamente del otro lado, y estamos otra vez separados de la meta. Ya el acercarse a esa raya es siempre -visto desde el otro lado- la posibilidad de quedar otra vez apartado de ella, ahora desde el campo contrario.

Esperamos que las consideraciones realizadas, que pueden parecer algo intemperantes, sirvan para haber esclarecido que la cultura de la paz es una difícil y permanente construcción sin final, y no el regreso a una condición preconstituida que se habría perdido, el instalarse en alguna esencia previa que se hubiera abandonado por poco cuidado o falta de autorreconocimiento. No esperemos la paz como una emanación de la bondad "natural" que alguien pudiera adscribir a los seres humanos. Estamos bastante lejos de esas idealizaciones. Es más: como bien se ha demostrado, son precisamente las idealizaciones las que conducen al conflicto, y en su caso a la guerra, en tanto implican el desconocimiento de la diferencia en nombre de alguna perfección que se supone perseguir o poseer. Como bien ha mostrado el psicoanálisis, y yendo muy en contra de las nociones del sentido común, es una contribución a la Verdad humana⁸ el *destituir* los ideales. El totalitarismo y la guerra sólo pueden sostenerse sobre ideologías *pesadas*, es decir, sobre ideales fuertemente cristalizados. El curioso drama de lo humano es que lo mejor resulta enemigo de lo bueno, y que más allá de un cierto punto, las virtudes humanas constituyen vicios⁹. Es decir: toda virtud ya es -a la vez- su contrario, y ello se hace muy patente cuando existe cierto nivel de *intensidad* de su ejercicio. Por ello, por ejemplo, el ideal de la paz es enormemente sano, en tanto no encarne en ideal fuerte, pues llegado el caso alguien podría hacer la guerra en nombre de salvaguardar la paz, de enfrentar a los enemigos de la paz, etc.¹⁰. Es claro que las idealizaciones permiten siempre satanizar al adversario, y considerar angélico e incontaminado el propio punto de vista, que aparece ignorado en tanto se señala solamente los

errores adscriptos a los demás: toda actividad inquisitorial se basa en estos mecanismos psíquicos y discursivos (ambos son *un mismo* proceso, como hoy se sabe).

1. Qué tiempos son estos tiempos

Nuestra época ha sido caracterizada por algunos autores como posmoderna¹¹. Sabemos que es discutible y discutida la noción, pero los rasgos atribuidos a la actual condición cultural son admitidos aún por autores que se oponen a ellos¹², o por otros que prefieren una denominación alternativa para categorizarlos¹³. En todo caso, nos interesa el debate sobre cuál es la condición cultural *realmente existente*, antes de plantear aquel de cuál es la condición *deseable*. Por ello, no nos parece adecuado aquí la atención a posiciones como la de Habermas¹⁴, caracterizadas por una fuerte dimensión normativa, por la que se prefiere situar el tema en términos puramente filosóficos, antes que de análisis de las modalidades del mundo simbólico en esta época.

Hemos realizado en anteriores trabajos desarrollos sobre la cuestión¹⁵, de modo que seremos sumarios para referirnos al punto, señalando las tesis centrales: a.La posmodernidad es *sobremodernidad*, es decir, no la negación de lo moderno, sino su rebasamiento (Vattimo, Augé); b.Tal rebasamiento está anclado materialmente en las condiciones tecnológicas propias de la época, con particular importancia de la cuestión massmediática; c.Lo moderno se *consumó* históricamente, tanto en su variante racionalista (la responsable de la técnica, y por ello de sus actuales consecuencias que borran al sujeto racional autocentrado), como en la "negativa" (que retomó lo abandonado por la modernidad dominante: lo expresivo, lo comunicativo, lo sensorial, etc.), la cual pasa por las vanguardias y las filosofías antirracionalistas (intuitivismo, existencialismo, posestructuralismo); d.Lo posmoderno implica desaparición de la idea de progreso, ya la vez aumento de la tolerancia, dado que la consumación ofrecería "en estado práctico" las condiciones del final del racionalismo subjetivista. Ello haría inútil la crispación crítica; e.El sujeto posmoderno es narcisista, autocentrado, ha abandonado los grandes discursos y "relatos" (Lyotard, Lipovetski); f.Lo posmoderno también está presente en Latinoamérica, aunque se mantengan bolsones premodernos¹⁶, y

las condiciones de desaparición de la esperanza en el futuro no partan del exceso de consumo, sino de su imposibilidad.

Hecha esta brevísima referencia -que por supuesto, para advertir en su profundidad habría que consultar en sus fuentes- podemos asumir que estamos en un tiempo histórico donde las condiciones para la paz son relativamente positivas. Si ligamos la paz a la tolerancia, estaríamos sin duda asumiendo que este tiempo de baja referencia a ideales generalizantes, ofrece la posibilidad de menos beligerancia en nombre de las propias ideas. Ya no se está dispuesto a morir por las ideologías (lo cual-por cierto- no puede entenderse unilateralmente en un sentido positivo: también ello implica desencanto y abandono de la noción de lo colectivo).

Según Vattimo¹⁷, esta sería la gran *chance* posibilitada por la época: a partir de sociedades que han abandonado la noción moderna de sujeto epistémico centrado (a partir de la cual se compara a todos con el personal ideal de Verdad encarnado por el propio sujeto), puede pensarse la tolerancia como una condición esperable, como uno de los procesos automáticamente anclados en este proceso social *en acto*.

Ya lo señalamos al comienzo del trabajo: entendemos que de hecho estamos asistiendo a un tiempo en el cual los conflictos antagónicos han disminuido su frecuencia e intensidad. No aparece ya la posibilidad de la guerra motivada en ideologías cerradas y totalizantes, y ello promueve un horizonte en el cual los conflictos tienden a localizarse, ya que no hay ideas "universales" en el nombre de las cuales puedan sostenerse.

De cualquier modo, la historia muestra en los hechos las paradojas de las que hablamos más arriba. Ciertamente es que asistimos a la planetarización de la conciencia, surgida de la globalización económica y massmediática; de modo que ya nos sentimos menos ajenos a las culturas diferentes, ellas se nos han vuelto más familiares, y ya todo exotismo, toda "exterioridad" fuerte, en cierto sentido ha caducado. No es de depreciable importancia decisiva de este fenómeno: no sólo ha imposibilitado a cualquier dictadura el establecerse sobre el monopolio comunicativo que las caracterizaba históricamente, y ha hecho difícil sostener la xenofobia que también conllevaban; también, para la vida cotidiana de todos los pueblos se ha dado una casi automática

pluralización de la conciencia, una apertura a la diferencia dada fácticamente, un conocimiento de lo lejano como próximo, una borrada de aquello que solía ser visto como peligroso en la medida en que se lo desconocía.

Pero por otra parte, la atenuación de la propia identidad plantea límites estructurales irrebables. Dicho de otra manera: es cierto que estamos en tiempos de identidades inestables, híbridas, vacilantes¹⁸. Ciertamente que ello es un proceso en acto, y que por tanto está lejos de haber encontrado su punto de saturación. Pero por otra parte, la identidad es constitutiva del aparato psíquico: sin ella no hay yo, y el sujeto se instalaría simplemente en la psicosis. Con esto, queremos señalar que no estamos ante un lineal proceso deflacionario de la identidad, sino ante una marea con idas y venidas, y cuanto más fuertes unas, más las otras. De modo que el borramiento de la identidad corre paralelo con los intentos de recuperarla de manera mágica, lo que clínicamente se denomina como mecanismo "maníaco". Ante el súbito vacío de a autorreconocimiento, sobreviene el pánico. Y a este le sigue el aferramiento primitivo a identidades arcaicas, fuertes, sobrecompensadas. De modo que la cuestión de la guerra en relación a la defensa de identidades (o mejor, a la liquidación de la identidad de otros) no ha dejado de estar presente desde que el horizonte de la baja de las ideologías ha marcado a nuestra contemporaneidad.

Aquí de nuevo surge aquella idea de la línea a la cual se llega y se rebasa, para aparecer "del otro lado", es decir, de "este" lado (si es que no guardamos una concepción sustancialista del espacio). Al diluirse la identidad hasta cierto punto, se reconstituye la identidad. Al llegar muy lejos en la disolución, se llega lejos en la reconstitución. Paradojas de lo no-lineal.

A esto debe sumarse que lo posmoderno ha dejado hace tiempo de ser una fiesta. Hemos desarrollado este aspecto en otros textos¹⁹, lo cierto es que Lipovetski ya no escribe, Lyotard criticó lo posmoderno antes de morir²⁰, Vattimo apareció sorprendentemente reivindicando una posición fideísta²¹, Sin duda que se ha accedido a una nueva etapa en el desarrollo cultural epocal, a través de lo que hemos denominado "inflexión posmoderna"²².

Para sintetizar con brevedad, digamos que no creemos en un re

torno a lo moderno, pues ya no se dan las condiciones materiales que lo posibilitaron. Sigue el tiempo de lo posmoderno, pero con un cierto cambio de énfasis. El síntoma central de los tiempos es ahora el déficit de sentido, en base al concomitante déficit de orientación normativa. y ello está lejos del regocijo liberador de los años ochentas, cuando se suponía que abandonar los "grandes relatos" conducía necesariamente al reino del acontecimiento y la pluralidad.

Es que el "todo vale", presente en la constatable multiplicación de los juegos lingüísticos de legitimación, deriva fácilmente hacia el "todo da igual". La posibilidad de acabar con la dictadura del pensamiento del Uno, con la suposición de certidumbre, sin duda que abrió a verdades con minúsculas, menos pretenciosas y tiránicas, menos excluyentes de las/los demás. Pero a su vez, ello implica el fin del entusiasmo²³, del énfasis, de aquello por lo cual se siente que vale la pena luchar. Nuevamente aquí la paradoja: la en su momento deseable disolución de la Verdad dura, llevada a cierto extremo, es la desaparición lisa y llana de toda convicción, e incluso la de poder creer que alguna resulte posible. Muchas verdades pueden ser entendidas como que todas dan lo mismo, o que ninguna puede asumir la perentoriedad y constreñimiento adscriptos a la verdad moderna. De allí al desaliento, al no saber a qué atenerse, a la anomia generalizada y al abandono de toda creencia o convicción, no hay ya mayor distancia.

Es a esto a lo que asistimos hace ya algunos años, tal vez en el último lustro. Hay que considerar las ocasiones para el enfrentamiento que se producen en estos casos. Por una parte, dentro de cada sociedad, los diversos sectores pluralmente establecidos en segmentos sociales con dialectos propios, en múltiples "tribus" (Maffesoli), guardan lenguajes mutuamente inconmensurables, criterios de legitimación y pretensiones de validez diferentes y cuanto menos parcialmente incompatibles²⁴. De allí a las posibilidades de enfrentamiento no existe demasiada distancia: en el proceso mismo de autoafirmación de cada bando dentro de tal enfrentamiento, puede alimentarse el antagonismo fanático que en general no estaría dado como condición previa, dentro del cuadro cultural que mostrábamos más arriba.

Por otro lado, la xenofobia nacionalista puede muy bien apropiarse de estos fenómenos para autosostenerse. Frente a la crisis de unicidad de la sociedad, y sus considerables tendencias a la dispersión y la

pérdida del lazo social, surge en el discurso del poder la necesidad de cohesionar a través de algún mecanismo. ¿Cuál mejor que la llamada a acabar con "los otros", los ajenos a la propia etnia, cultura, historia? La apelación nacionalista es sin duda uno de los grandes males de nuestro tiempo, sobre todo porque se sustenta en la razonable angustia que los sujetos sienten frente a la pérdida de peso del Estado/Nación, a su impotencia político-práctica, y a su carencia para producir identidad colectiva, propendiendo a una peligrosa sensación de irrealidad y autoevaporación (como se sabe, la identidad no es algo "ante lo ojos" si se sigue el lenguaje de Heidegger- sino aquello que determina la mirada misma, el "desde" lo cual se mira. Si esto se borra, la angustia se apodera inmediatamente del sujeto).

Notoriamente, advenimos a la idea de que una cultura de la paz para los tiempos venideros deberá asentarse en una dialéctica, un vaivén entre los polos de lo cosmopolita/universal por una parte, y lo identitario/local por la otra. Creemos ya haber dicho lo suficiente sobre lo problemático de sostener con lógica lineal que apostar unilateral mente a alguno de estos polos remitiera a fortalecerlos: por el contrario, ello llama siempre a la restauración de su contrario²⁵.

Por lo tanto, ante el déficit identitario propio de estos tiempos, la apelación a lo universal deberá ser matizada con la afirmación no-excluyente de lo propio. Habrá que apelar a la construcción de culturas que sepan inscribirse en las redes mundiales de la información desde su propio lugar, ese peculiar espacio que no es cualquiera. Y habrá que eludir las afirmaciones en nombre de lo universal/abstracto: esto ya no atrae, lo universal hoy se da como concreción fáctica en el universo de la imagen televisiva y en el acceso (por ahora minoritario) a Internet. El respeto del otro responderá más a su conocimiento informativo, que a una regla general que estipula convenciones.

No está de más recordar que el universalismo ha operado como justificación ideológica de la guerra por las grandes potencias en los últimos años. No es extraño que Habermas hubiera aplaudido la Guerra del Golfo (al margen de su posterior cambio de posición), ya que hay una consecuencia lógica en esa toma de partido. Si Occidente representa lo universal de las reglas de sana convivencia democrática, y el Islam un atavismo prerracional y excluyente, sin duda que la conclusión aparece de inmediato. Fue más propia de los tiempos la

interpretación de Baudrillard, quien expuso que habíamos asistido a una guerra presentada como *videogame*, impoluta e insípida, cuando en los hechos había habido sangre, muertos, e incluso métodos de exterminio salvajes. En cambio, Habermas leyó en los términos clásicos de Occidente: el centro de la razón, que ataca a los artifices de la sinrazón.

Un pensamiento, del descentramiento²⁶ (que Habermas rechaza expresamente como "irracionalismo", con escasa matización) contribuiría a pensar cómo no hay "un" lugar donde habite "la" razón. No se trata sólo de que propongamos un relativismo cultural que renuncie a cualquier toma de partido, porque ello implicaría aceptar las aberraciones en nombre del pluralismo o la tolerancia. Pero sin duda que nuestro derecho a oponernos como occidentales a lo que entendemos como violaciones a aspectos inalienables de la persona o los pueblos, no nos da lugar a creer que esa posición nuestra está inscrita en la naturaleza humana, o es intrínsecamente universal. Porque ello inmediatamente lleva a considerar a las otras culturas como "menos humanas", o simplemente *inhumanas*, en nombre de lo cual cualquier ataque contra ellas parece posible o justificado.

El militarismo actual -hegemonizado de manera total por EE.UU., ante cuyas (im)posiciones abdican sorprendentemente las potencias europeas-, se ha inventado en el Islam un nuevo enemigo para sostenerse. El negocio de las armas sigue siendo mayúsculo, y la voluntad de hegemonía debe encontrar justificaciones que aparezcan como plausibles. Por ello parece fundamental insistir en que nuestras concepciones occidentales las hacemos valer como universales, en tanto son una conquista histórica que hemos trabajado, labrado, sustentado sobre el dolor y la muerte de muchos. Pero ello no nos da credencial de pureza, ni nos hace el centro de alguna verdad preexistente que nosotros estaríamos encarnando. Desde ese punto de vista, nuestra posición debe entenderse como que asume su derecho al litigio, cuando otra cultura viola principios que creemos inalienables. Pero ello no nos autoriza a pensar que nos ubicamos en un espacio trascendental de Verdad desde el cual juzgamos.

La postura inversa y simétrica a la de Habermas, provino de Foucault, quien ya antes (para la Guerra del Golfo llevaba seis años de haber muerto) había mostrado la manifiesta impericia de los grandes

filósofos de nuestra época para hacer intervenciones en política internacional. El apostó al Ayatola Khomeini, por el desafío de éste a la pretensión de universalidad de la cultura occidental, y a la violencia económica, política y militar que la dinastía Palevi había ejercido en su nombre dentro de Irán. Pero también Foucault hubo luego de rectificarse: la decisión de "cortar las manos" a los adversarios, la persecución de kurdos y comunistas, disuadieron al escritor francés de un apoyo tan escasamente ponderado.

De modo que no llamamos a la defensa de cualquier localismo, aún si este resultara violento o fuera una amenaza para la paz. No se trata de que todo diera lo mismo. Sólo llamamos (y también en consonancia con el espíritu de la época, y lo que ello posibilita y excluye) a una defensa de nuestros propios puntos de vista que no resulte esencialista. Que sea capaz de sostenerse con firmeza, asumiendo a la vez que es fruto de una historicidad particular. Una posición que sea conciente de su propia contingencialidad. Ello le daría la *ligereza*, la necesaria noción de desfundamentación desde la cual no reproducir en sí misma la violencia e intolerancia que sostiene la posición rechazada.

Ni universalismo abstracto (lo cual es una forma larvada de etnocentrismo), ni localismo excluyente. Tampoco un relativismo de la in-diferencia. Llamamos a la defensa de eso que hemos llamado universal, pero en nombre de *nuestra propia* historia y cultura: otros defenderán culturas diferentes. Y los límites de la intervención que se pueda justificar sobre sociedades más débiles, estarán dados por los daños que situaciones de poder estén produciendo en ellas. Pero ello *jamás* autoriza una violencia simétrica de parte de los "dueños de la razón histórica". Simplemente, porque no hay tales dueños: sólo los hay del poder militar dentro de la historia, que gustan justificarse en nombre de arrogantes paños de supuesta racionalidad.

2. Latinoamérica múltiple, ese espejo trizado

Siempre ha sido problemática la asunción de la Ilustración y de sus instituciones ligadas por parte de la cultura latinoamericana. Por una parte, la herencia indígena (habitualmente ligada a modalidades verticales e imperiales de poder); por otra, la colonización española,

con su peso puesto en la religiosidad, su oposición a la razón y la pluralidad en su versión democrático/parlamentaria, y su modalidad clientelar y corporativa de las relaciones, dejando escaso peso a la libertad individual.

Si agregamos a todo ello la subordinación marcada a poderes económicos exteriores que han mantenido la hegemonía mundial en diversos momentos de los dos últimos siglos (con sus consecuencias de escasez en la apropiación de recursos y de rechazo de lo extranjero por muchos grupos sociales), resulta evidente que legitimar en Latinoamérica las estructuras propias de los países avanzados nunca ha sido del todo realizable.

Esto no da lugar -de ninguna manera- a las posiciones muy conocidas en el subcontinente, que se arraigan en una especie de *telurismo* esencia lista, según las cuales Latinoamérica tendría una especie de "naturaleza" diferente u opuesta a la europea, y por ello no cabrían aquí las instituciones surgidas en el Viejo Mundo. La ciencia social muestra hoy con claridad que toda especificidad se nutre de hacer una combinación particular de influencias, y carece de cualquier *originariedad*²⁷.

Para Latinoamérica no resulta ilegítimo asumir instituciones no autoproducidas, entre otras cosas porque no sabemos qué significaría que hubieran sido estrictamente autónomas y locales (ni siquiera los llamados indígenas han sido originariamente americanos, excepto que se sostenga la idea -negada por las pruebas actualmente existentes- de que el hombre surgió como especie en América). La cuestión que sí debe plantearse, es que debe producirse una mutua adecuación entre condiciones de la cultura local, y propuesta de institucionalización, de modo que puedan encontrar un campo de mutua filiación.

Esto último se ha dado, pero a medias: la Ilustración nunca se ha impuesto del todo, aunque tampoco ha fracasado por completo. De hecho, tenemos experiencias de ciudadanía que son interesantes y diferentes a las de otras latitudes, aunque también pueda sin duda señalarse un déficit de ejercicio ciudadano; y no sólo en épocas dictatoriales, sino que sin duda también en estos tiempos de democracias económicamente restringidas.

Sin duda que la plétora latinoamericana, que el caleidoscopio cultural que nuestro subcontinente representa, resulta sin duda interesante por sí mismo en la llamada a pensar la cuestión de la tolerancia y la asunción del otro. Latinoamérica no tiene historia de subordinar a otros continentes a su propio poder, y ello es sin duda un excelente antecedente, frente a la mala conciencia que Europa debiera guardar en relación a su pasado colonial (al respecto, es poco común encontrar en España -aún hoy- personas capaces de advertir que lo que ese país hizo a través de la Conquista fue algo más complejo que disponer un gran movimiento en favor de lo que luego fue la América. Se proponen reivindicaciones unilaterales de ese proceso).

Es cierto que Latinoamérica no es simplemente lo real maravilloso, el barroco práctico donde florecen la multiplicidad y el pintoresquismo. Los autores poscoloniales han señalado que hay cierta falsedad en esta visión, que es la que se construye desde los países centrales²⁸. Pero no nos parece adecuado suponer que aquello que ha surgido de la pluma de García Márquez, Carpentier o Roa Bastos, sea solamente una imposición foránea de puntos de vista. En todo caso, la letra de los "ilustrados" latinoamericanos reproduce las características sociales de quienes la han desarrollado. Si hay ese latinoamericanismo barroco, es porque esa es la lectura que puede hacerse desde capas intelectuales no surgidas en el llamado Primer Mundo, sino en Latinoamérica misma. No se trata de un injerto exterior.

Por otro lado, la enjundia de lo monumental, de los espacios inacabables, los ríos indómitos y los personajes oníricos y desenfrenados, no nos parece que sea por completo inaceptable como visión -parcial, sin duda, pero certera- de nuestras características. Allí ha residido parte del coto al anclaje pleno de las instituciones de la democracia parlamentaria ilustrada. Pero también, -y es *lo que queremos destacar*- esa pluralidad multiforme del territorio y de las culturas, es en sí misma un venero de inspiración para las nociones de paz y tolerancia. Latinoamérica es sitio de pluralidad sociocultural de hecho, de proliferación de diferencias. No es que ellas no existan también en Europa, pero sin duda su variedad y su evidencia son mayores en nuestro subcontinente. Aquí lo diferenciado convive, y lo hace incluso por necesidad elemental, porque no tiene posibilidad alternativa. Esta sobreabundancia de lo diverso, esta mezcla frontal de

modernidad y arcaísmo, esta no-síntesis de los contrarios, hacen a Latinoamérica apta para pensar la *necesidad* de la aceptación de lo otro, de la admisión de lo diverso sin rechazarlo o proscribirlo.

Otra óptica de lo latinoamericano es más social y económica, y sin duda no se deja apresar por la imagen del exceso y la abundancia expresiva: es lo relativo a la pobreza y los problemas de distribución económica, ya las dificultades para encontrar agilidad administrativa y formas de canalización de la voluntad colectiva, en asunción de reglas aceptadas por todos. Sin duda que este último factor "abstracto" de la cultura occidental no se ha aposentado del todo entre nosotros.

Aquí valga tal vez la noción de Sohn-Rethel según la cual el grado de abstracción en el campo del pensamiento es tributario estricto de aquel que exista en el campo de las relaciones socioeconómicas²⁹. Hay gran parte de la población latinoamericana que no está concernida por los servicios, que no tiene acceso a las mediaciones económicas propias del capitalismo desarrollado. Sin duda que ello ha colaborado al mantenimiento de modos de pensamiento mágico, o pensamiento no ligado a las formas abstractas que exigen fuerte mediación lingüística, de manera que pueden sostenerse en el campo de la representación por imagen.

Todo esto ha significado un límite a la ciudadanización, aunque hoy de diversas maneras casi todos los sectores socioculturales, aún los más marginados, establecen algún tipo de relación con el mercado³⁰, y por ello, con la cultura hegemónica. Pero tal relación es en algunos casos fluctuante y débil, Y casi siempre para los sectores más carentes de recursos, se trata de una incorporación en estado de poca competitividad y de casi total subordinación.

En todo caso, es sabido que la ciudadanización en Latinoamérica se ha realizado con alguna plenitud sólo para los sectores sociales medios y altos. En algunos casos excepcionales, para parte de la clase obrera, como sucedía en la Argentina hasta hace unos diez años. Pero el resto de los habitantes ha sido excluido de hecho, de modo que sus derechos no se han podido ejercer, y a menudo ni siquiera reclamar. Las frecuentes dictaduras han acentuado esta situación: no es en vano que hayamos tenido una saga reconocida de novelas sobre dictadores, desde *El Señor Presidente de Asturias* a *Yo, el supremo* de Roa Bastos.

Sin embargo, existe base para pensar sobre experiencias locales que sirvan a una ciudadanía en torno a la paz. Ello es evidente si se piensa que Latinoamérica hace ya muchos años que no vive conflagraciones bélicas internacionales fuertes. Las guerras han sido a menudo internas, y motivadas por situaciones sociopolíticas (luchas contra dictaduras, guerrillas). Excepto el caso de Colombia, donde se está negociando la paz desde la asunción del gobierno de Pastrana, se ha terminado con esos conflictos en el resto de los países, caso Nicaragua, Guatemala o El Salvador. Y se lo ha hecho acordando en la aceptación de ciertas condiciones de las fuerzas insurgentes, lo que implica una cultura del diálogo y la negociación que hasta hace unos años era en gran medida impensable para la región.

Cierto es que la paz se ha conseguido cuando las relaciones de fuerza estaban lejos de la paridad, pues en esas condiciones cada parte aspira a la victoria. Pero también que ha primado una racionalidad superadora de la particularidad de cada parte contendiente, lo que implica una madurez destacable. Estos procesos de paz pueden ser estudiados y profundizados en cuanto a sus mecanismos e implicancias.

También algunos de los procesos ligados a la superación del narcotráfico en la región han resultado aleccionadores. Por una parte, se ha tenido que atender a las demandas de los productores locales - cocaleros en Bolivia, o plantadores de amapola en el sur de Colombia- para ofrecerles posibilidades de cultivos alternativos, de modo que puedan inscribirse en el circuito comercial legal con posibilidades de éxito económico. Ello ha ofrecido trabajo a muchos campesinos, aunque se corre siempre el peligro de que los nuevos cultivos sean económicamente poco rentables, y se regrese clandestinamente a las prácticas anteriores. En todo caso, las negociaciones han implicado participación de Estados Unidos, pero en este caso a partir de un interés que le es genuino: enfrentar el consumo de drogas, que es altísimo entre sus pobladores. Así, actores nacionales, internacionales y locales, han superado conflictos para negociadamente producir una salida a un flagelo que implica también violencia, y un ataque permanente a la cultura de la paz, como es el tráfico de estupefacientes.

En cuanto a lo internacional, excepto el conflicto fronterizo entre Ecuador y Perú (ya resuelto por negociación) actualmente existen escasos puntos geoestratégicos de fricción. Argentina y Brasil, viejos

rivales, se han asociado en sus intereses a través del Mercosur. Y esta experiencia ligada a la globalización, posiblemente también deba ser tomada en cuenta, basándose por otra parte en el reconocido ejemplo de la Comunidad Europea: la ligazón económica por regiones implica a los países miembros y propicia la integración. Por tanto, limita las posibilidades del enfrentamiento entre sus componentes.

Esta dimensión económica de la globalización no debiera ser subvalorada como factor aglutinante de intereses. La disminución del peso del Estado/Nación provee, desde este punto de vista, una condición altamente favorable para la asunción de la paz, dado que las guerras casi siempre se han investido de la idea de servir a intereses nacionales.

Finalmente, América Latina puede proveer ejemplos de intentos de ciudadanía que han sido radicales, es decir, que han ido por fuera de las formas de participación indirecta que determina el régimen parlamentario occidental. El ejemplo paradigmático que podemos tomar en cuenta hoy es el del zapatismo instalado en Chiapas.

No pretendemos aquí ni hacer un análisis detallado de ese movimiento, ni menos aún proponer una apología maniquea a su respecto. Sin duda que el movimiento ha mostrado -por ejemplo- problemas para la inserción en la política general mexicana, lo que lo ha llevado a una especie de "impasse" inacabable, donde el conflicto es resoluble por autoridades nacionales, pero el zapatismo sólo jaquea de hecho a las locales. No entraremos en esos detalles de la actual situación. Lo cierto es que el zapatismo hizo una lucha armada de ocho días, y lleva una negociación parlamentada de casi cinco años. La guerra fue sólo el establecimiento de nuevas condiciones para negociar la paz. Y tal paz está pensada en intrínseca relación con la justicia.

Es evidente que las desigualdades flagrantes, que la distribución enormemente inequitativa de la riqueza, es en Latinoamérica un disparador de conflicto permanente. Ello se ha agudizado con los ajustes neoliberales de los últimos años, de modo que está presente allí uno de los ejes visibles para cualquier cultura de la paz: la exigencia de condiciones no excluyentes, de ciudadanía masiva, a partir de la cual las condiciones para los conflictos internos en cada Nación, prácticamente desaparecerían.

El zapatismo ha sido un abanderado en esta cuestión, la ha puesto en la agenda pública, y ha logrado proponer mejoras de hecho para los pobladores de la región. Pero esto es algo que también hacían las guerrillas latinoamericanas anteriores, con un ideario muy diferente. Porque lo que es también destacable de la agrupación mexicana, es su superación de las nociones vanguardistas típicas de aquellos movimientos.

La participación de los indígenas en las Asambleas decisorias, y su permanente inserción dentro del mismo zapatismo, han evitado la jerárquica disociación representantes/representados tan propia de la modernidad. A su vez, los líderes del movimiento han pedido que no los pongan "a la cabeza", que no los sigan, que no los hagan héroes. Ellos manifiestan no desear que los idolatren ni los obedezcan, sino que no los dejen solos, que cada uno haga lo suyo en su sitio, que de esa peculiar manera los acompañen.

En este sentido debe entenderse la conocida prédica de Marcos en contra de la idea de "tomar el poder". Para los zapatistas, se trataría de no asumir un enfrentamiento general y abstracto por el poder del Estado, sino de colocarse en la concreta situación de resolver los específicos problemas de la población en una zona determinada. De tal modo, su posición se ha legitimado ante la población e incluso a nivel internacional, ya que aparece proponiendo más una resolución de problemas "de hecho", que asumiendo una especie de ideología abstracta de las reivindicaciones.

En este caso, se ha exigido reconocimiento del Estado a los derechos de los indígenas, pero a la vez éstos se han ejercido con plenitud en el ámbito de las organizaciones propias. Democracia con participación directa, con asambleas localizadas, lo cual es sin duda una forma de ciudadanizarse que implica mucho más radicalmente que las instituciones de la modalidad indirecta parlamentaria.

Por último, sin duda que ha sido decisiva la capacidad del zapatismo para acudir a las redes planetarias de información, a Internet y a la solidaridad internacional. Es notorio -dada su debilidad militar- que es eso lo que le ha permitido subsistir. En tal dirección, cabe subrayar el fuerte papel de los medios en la conformación de la conciencia social contemporánea. Es el principal factor de tal configuración, y toda una

política al respecto debiera diseñarse y ponerse en práctica.

No se puede simplemente reglamentar contra el mercado, y disponer que los filmes violentos no sean pasados en cine o televisión. No se podría hacer esto, ya que habría fuertes intereses en contra, y de hecho nada mejor para convertir un objeto en atractivo que prohibir el acceso a él.

Pero discutir en los mismos medios -y apelando a sus formatos específicos- la violencia tanto de las guerras en el mundo, como de las imaginarias en los filmes, sería sin duda altamente necesario. No se puede dejar de "poner palabra", agregar significación adicional, a la saturación de estímulos visuales sobre violencia que se receipta diariamente, sobre todo por parte de los niños. A la necesaria decodificación escolar de la violencia televisiva, hay que agregar una decodificación propiamente televisiva de los mensajes del mismo medio.

3. Potencias e impotencias de la filosofía

Es propio de lo posmoderno el que los intelectuales hayan perdido vigencia. El neopopulismo para el cual el abandono de la idea de "cultura culta" es un avance inequívoco, y la defundamentación que lleva a no requerir justificaciones sistemáticas, han ido quitando peso a los "letrados" dentro de la constitución social del sentido. No es que en otras épocas las grandes masas sociales atendieran a los intelectuales directamente: en general, los reverenciaban en tanto no los conocían. Pero ellos operaban por vía indirecta: la convicción de que era necesario fundamentar la ética, la política, etc., llevaba a que sus juicios fueran aquellos que servían a justificar los discursos en muy diversos terrenos de la actividad social.

También la actual baja de la cultura de la letra frente a la de la imagen contribuye en el mismo sentido. Este fenómeno es bien conocido, y se ha comentado largamente: en los hechos, ello ha llevado a un peso sin precedentes de los periodistas en la construcción de opinión pública, con un predominio creciente de la inmediatez y de lo efímero por sobre los temas clásicamente considerados "de fondo". La superficialidad y la falta de memoria y continuidad se imponen por sobre consideraciones conceptuales, cualesquiera estas fueran.

No son tiempos de hegemonía filosófica, por tanto. Incluso la

filosofía -si es pensada como el momento de lo general- representa un tipo de pensamiento que entra en colisión con el situacionalismo generalizado, con la idea de que toda referencia a lo global es ya imposible, y que ningún discurso va más allá de las específicas condiciones que lo engendraron.

En esta situación, no es fácil encontrar una función y un destino para la filosofía. Más, cuando lo anterior se agrava si intentamos pensarla en cuanto formadora de conciencia, orientadora de la acción de los sujetos. Pero afortunadamente sabemos bien que jamás la ética social se configuró en los cursos escolarizados de Ética. Sin duda que las predisposiciones a la acción (los "habitus", según Bourdieu), se estructuran en los espacios sociales que son más inmediatos para el sujeto.

Y sin embargo, en pocos momentos se ha apelado tanto a la ética como últimamente. Antes de dedicarse a dar cursos a empresarios³¹, G.Lipovetski escribía sobre la ética indolora de los nuevos tiempos, y trataba de convencernos de que tal proliferación discursiva respondía a un ensanchamiento de las conductas que tuvieran en cuenta principios éticos³², aunque para él éstos no implicarían sacrificio por cuidado hacia los demás, sino seguimiento de un individualismo tolerante que -¿por efecto de alguna mano invisible?- llevaría hacia el bienestar general. Coincidencias del autor con el neoliberalismo más acendrado, al cual se ha dedicado a elogiar sin matices.

Pero es verdad: la referencia a la ética está de moda. No es difícil advertir por qué: si las ideologías ya están poco definidas, y se ha producido déficit de orientación, hay que intentar cubrirlo por alguna parte. Podríamos pensar que la apelación a la ética opera en el campo del síntoma. Es decir: muestra que hay problemas con la ética, que en general los comportamientos no remiten a ética alguna, y que se intenta restituir lo ético por remisión a algunos principios que se pudiera establecer desde el discurso de los medios, las empresas o la cátedra.

La filosofía tiene tareas por hacer. No será -por supuesto- la fundación "a priori" de principios universales de la razón: hoy no convencerían a casi nadie. ¿Cuál será entonces su función? Algo seguramente más modesto: la sintetización conceptual de los espacios de sentido común en curso. La transformación en abstracción de aquello

que circula sin síntesis ni ordenamiento. La posibilidad de colaborar a que diversos sectores sociales -con éticas que son diferenciadas entre sí- puedan en cada caso instituir algún código mínimo de nociones y de reglas a partir de las cuales orientar y regir la convivencia.

Porque la ética se aprende en los espacios prácticos, es un aprendizaje no conciente, no voluntario. No serviría de mucho la institución de cursos y seminarios, para difundir principios ordenatorios de la conducta. Ello no ordenaría nada. Se trata -en cambio- de partir de las condiciones mismas de la cultura cotidiana, de la multiplicidad de opciones de sentido que habitan hoy lo social, hacia su constitución en algún margen de orden y coherencia, que colabore a hacer las prácticas menos ciegas, y más autoconcientes.

No una filosofía de la fundación, entonces. Más bien la provisión de capacidad para operar como factor catalítico de las tendencias sociales en curso, el ser "cerebro social", posibilidad de hacer concepto de aquello que se vive hoy sin autoconciencia, en el vertiginoso fárrago de la propuesta "videoclip" de la televisión.

Y a su vez, es de destacar que la devolución a la sociedad no se realizará por parte de los filósofos mismos. Porque la palabra filosófica hoy no tiene llegada mayoritaria, y quedaría encerrada en cenáculos estrechos. Habrá que considerar la mediación, los mecanismos para que la palabra se vehiculice a través de los docentes, los periodistas, los líderes religiosos y de opinión. Se trataría de pensar cómo la filosofía puede reabsorberse socialmente, devolver a la sociedad el concepto de ésta que la filosofía puede hacer; y que hace, sólo en la medida en que esa sociedad lo constituye como sujeto cognoscente, y constituye el objeto y la posibilidad de que sea conocido, en su mismo despliegue práctico como sociedad.

Nos cabe insistir en que la formación de los sujetos se hace en la medida en que estos adscriben pertinencia a las experiencias de formación. La escuela sin duda que es un espacio privilegiado en este sentido. Pero por cierto, sólo si se trata de una escuela adecuada a los tiempos, que los alumnos pudieran advertir como pertinente en relación a sus conflictos, interrogantes y motivaciones. Una escuela que no le tema a las salidas fuera del edificio escolar, a la apelación a lo massmediático, a su interpelación de lo que sucede cotidianamente

fuera de sus contornos³².

Y dentro de lo escolar, habrá que encontrar aquel punto difícil de tensión que nos aleje de la idealización mitificante propia de la escuela clásica, llena de rituales, referencias heroicas y personalizaciones excesivas. Ya hemos señalado que a los ideales hay que destituirlos, si es que se pretende instalar la posibilidad de la tolerancia, y eliminar la tendencia a construir la "instancia tiránica" del superyó.

Aunque en tiempos posmodernos tal vez el desafío sea diferente, ya que lo propio de la época es ciertamente la falta de idealización a la manera clásica, y también de un mecanismo más sano como es el de la sublimación³³. Hoy toca sólo excepcionalmente luchar contra las idealizaciones duras que engendran adversidades antagónicas. Pero se ha mostrado con cuidado que los nuevos tiempos engendran nuevos modos de sufrimiento: hoy tenemos ideales "light" tan tiránicos como los anteriores³⁴. También implica una idealización tratar de ser delgados, eternamente jóvenes, alegres y optimistas. Estamos ante una exigencia ciertamente despótica, que habrá que contribuir a destronar.

Es que la inversión de una moral dura, retrotrae a otra moral dura. Es tan rígido el mandato de doblegar los propios impulsos, como el de entregarse necesariamente a ellos. El de no gozar, como el de gozar permanentemente³⁵.

Probablemente el bienestar de las personas sea una antesala de la paz, en la medida en que impide los odios y la descarga incontrolada de la agresividad. Obtenerlo implicaría un desafío doble: construir una ética que no sea duramente prescriptiva, en cuanto a la forma; no imperativos, no-categoricos. Y a la vez, una modificación de los contenidos: en vez de la deificación permanente del narcisismo consumista, un espacio intermedio en que fluctúe la tensión entre márgenes de autosatisfacción, y la necesidad de negarse parcialmente para atender al otro y a los otros. Es ese desequilibrio inestable por el que podemos escapar a la implacable lógica de la convergencia de los contrarios.

Notas:

- 1 La crítica a la metafísica de la presencia en Derrida, J.: *De la gramatología*, Siglo XXI, México, 1978
- 2 Puede recordarse el célebre ensayo de Albert Camus, *El mito de Sísifo*.
- 3 Lacan, J.: *Escritos 1*, Siglo XXI, México, 1980
- 4 Hegel, G.: *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cult. Económica, México, 1982, p. 115 y ss.
- 5 Lacan, J.: "Sobre el mandamiento de amar al prójimo", en Braunstein, N. (comp.): *A medio siglo de El malestar en la cultura de Sigmund Freud*, Siglo XXI, México, 1981
- 6 Freud, S.: *El malestar en la cultura*, en Sraunstein, N., op. cit.
- 7 La crítica de la idealización y su relación con el terror, la hemos hecho en nuestro libro *Psicoanálisis y sociedad: crítica del dispositivo pedagógico*, Lugar edit., BS. Aires, 1997. También puede aludirse aquí a la forma en que A. Solzenitzin afirma que sólo se puede practicar totalitarismo en nombre de ideologías fuertes, en su conocido *Archipiélago de Gulag*.
- 8 Esto asumido según el concepto de Verdad del inconciente que ha propuesto J. Lacan. Una ácida crítica a esa postulación, por J. Derrida, *El concepto de verdad en Lacan*, edito Homo Sapiens, Bs.Aires, 1977
- 9 Esto fue graficado por P. Chauchard hace ya varias décadas, en su libro denominado *Vicios de las virtudes, virtudes de los vicios*.
- 10 Es de recordar aquí la curiosa "paradoja de la tolerancia", que proponía K. Popper. Según él, el capitalismo era sinónimo de sociedad abierta y tolerante. Pero si se hacía tolerante con los intolerantes (léase países del entonces socialismo real), corría el riesgo de que estos se impusieran, y desapareciera la tolerancia. Por ello, el capitalismo debía ser intolerante con el socialismo real (al punto de recomendar una agresión nuclear "preventiva").
- 11 Los autores que afirman esa existencia de lo posmoderno son, por ej., J.Lyotard, G.Vattimo, J.Baudrillard, G.Lipovetski, etc.
- 12 Es el caso de B.Sarlo y su *Escenas de la vida posmoderna*, edit. Ariel, Ss.Aires, 1996
- 13 Calabrese, O.: *La era neobarroca*, edito Cátedra, Madrid, 1994
- 14 Habermas, J.: *Pensamiento post-metafísico*, Taurus, México, 1990; también *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Bs. Aires, 1989
- 15 Entre otros sitios, en nuestro libro *Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina*, Aique/Rei/IDEAS, Bs.Aires, 1990; y en Follari, R. y Lanz, R.: *Enfoques sobre posmodernidad en América Latina*, edit. Sentido, Caracas, 1998
- 16 Ver por ej., Herlinghaus, H.: *Posmodernidad en la periferia*, Langer Verlag, Berlín, 1994
- 17 Vattimo, G.: *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1987
- 18 Por ej., García Canclini, N.: *Culturas híbridas*, Grijalbo, México, 1990
- 19 Esto está presente en nuestros informes de investigación al CIUNC (Mendoza, Argentina) de 1994 y 1995. Puede consultarse nuestro artículo "Lo posmoderno en la encrucijada", en R.Follari y R.Lanz (comps.), op.cit. p. 148 y ss.
- 20 En Lyotard, J.: *Moralidades posmodernas*, Tecnos, Madrid, 1996
- 21 Esto ya se advierte en G.Vattimo, *Más allá de la interpretación*, Paidós/ICE, Barcelona, 1994, en el acápite "Religión". Luego fue radicalizado en obras posteriores.
- 22 Sistué, N. y Yarza, C.: "La deriva posmoderna: estancamiento y punto de inflexión", mimeo, Mendoza, 1994
- 23 Lyotard, *El entusiasmo* (crítica kantiana de la historia), Gedisa, Barcelona, 1987
- 24 Sobre la cuestión de "incommensurabilidad" (lenguajes mutuamente intraducibles), ver el desarrollo que para la ciencia hizo Kuhn, T.: *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cult. Económica, México D.F., 1980, cap. X; el tema ha dado lugar a amplia discusión y bibliografía posterior, que no viene aquí a cuento. Cabe sí destacar las precisiones y atenuaciones que el mismo

- Kuhn planteara cerca del final de su vida, p. ej. en su artículo "Conmensurabilidad, comunicabilidad y comparabilidad", en su libro *¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos*, Paidós/ICE, Barcelona, 1989
- 25 Ver Balandier, G.: *El desorden* (La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento), Gedisa, Barcelona, 1990
- 26 Ver Derrida, J.: "La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas", en su libro *Dos ensayos*, Cuadernos Anagrama, Barcelona, s.f.
- 27 Esta crítica -dirigida en su caso a L.Zea, E.Dussel y A.Roig-, la realiza S.Castro-Gómez en su *Crítica de la razón latinoamericana*, Puvillibros, Barcelona, 1996
- 28 Para una evaluación matizada de las posiciones poscoloniales, también Castro-Gómez, S.: "Geografías poscoloniales y translocalizaciones narrativas de lo latinoamericano", en R.Follari y R.Lanz (comps.), op.cit. Por nuestra parte, hemos criticado aspectos que consideramos confusos en algunos autores "poscoloniales" en *Sobre la desfundamentación epistemológica contemporánea*, CIPOST, Univ. Central de Venezuela, Caracas, 1998
- 29 En Sohn Rethel, A.: *Trabajo manual y trabajo intelectual* (Crítica de la epistemología), edic. del Viejo Topo, Bogotá, 1979
- 30 García Canclini, N.: *Culturas híbridas*, op. cit.
- 31 Hemos visto en octubre de 1998, un opaco paso -desde el punto de vista académico- de G.Lipovetski por Buenos Aires, dedicado ahora a la actividad de ofrecer cursos de ética para empresarios. Puede consultarse al respecto el reportaje que concedió a la revista *Noticias*.
- 32 Puede consultarse para este tópico el libro que le he dedicado, *¿Ocaso de la escuela?*, en edito Magisterio, BS.Aires, 1996
- 33 P. Ricoeur ha señalado la falta de formalización que guarda el concepto de sublimación en la obra de Freud, y sus relaciones y diferencias con la idealización. En su libro *Freud, una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México, 1983
- 34 Sobre los nuevos modos del sufrimiento en épocas pretendidamente "light", ver M.Rojas y S.Sternbach: *Entre dos siglos* (Una lectura psicoanalítica de la posmodernidad). Lugar edit., Bs.Aires, 1994
- 35 Lo desarrolla J. Lacan en "Kant con Sade", artículo en sus *Escritos 2*, Siglo XXI, México, 1984 (en realidad los *Ecrits* de Lacan constituyen un solo libro, pero en castellano se lo dividió en dos tomos por razones operativas).

i

,

GE1 :