



ES NUESTRA IDENTIDAD NACIONAL TRADICIONAL, *Moderna* O POSMODERNA?

Queramos o no aceptar el debate que se ha bautizado con el nombre de dialéctica modernidad - posmodernidad, es un hecho su incidencia en nuestra situación histórico-cultural. ¿Cómo ha influido ésta y en qué medida nuestra configuración histórica como pueblo latinoamericano se ha constituido a partir del encuentro con dicha dialéctica? Es algo que está por investigarse.

Por otro lado, sospecho que en nuestro país esta investigación se ha venido haciendo más desde el punto de vista filosófico-cultural que histórico-filosófico. Con ello se ha estado negando sistemáticamente nuestra propia realidad y se ha venido llamando a cualquier situación, acontecimiento o realidad «condición posmoderna». Posmoderno es, pues, todo aquello que nos ubica en espacios comunes, es el comodín que se saca para toda discusión y que neutraliza cualquier apreciación crítica. «Posmoderna es nuestra manera de pensar, de actuar, de organizar y de sentir la vida».

Por estarazón, creo que la utilización de categorías propias del mundo alemán o anglosajón, sin ninguna resignificación, termina siendo una abominable alienación.

En este contexto, me propongo llevar a cabo una lectura de la dialéctica modernidad-posmodernidad latinoamericanamente situada. Esto es, hacer un acercamiento a la configuración de nuestra identidad histórica, tratando de descubrir en ella los elementos tradicionales, modernos y posmodernos. Pero, siendo muy consciente que estos últimos elementos, es decir los posmodernos no advienen únicamente de Europa o de USA, sino que emergen de lo nuestro una vez que la crisis moderna se lo permite (1).

Pero, antes del desarrollo, una aclaración conceptual. Para esta investigación vamos a utilizar categorías mediante las cuales se aprehenden fenómenos socioculturales que nacen en situaciones históricas diferentes a las nuestras y en ese sentido, se nos puede tachar de estar mirando nuestra historia a través de una lente no apropiada para mirarla o peor aún, de deformarla o incluso de negarla.

Sergio Néstor Osorio, S.J.

*Filósofo y teólogo
Pontificia Universidad Javeriana*



Nos puede suceder, también, que nos quedemos en la otra orilla, y que las categorías desde las cuales se lee la realidad, se establezcan desconociendo o negando las anteriores. Con ello, no nos hemos salido del atolladero y estaríamos navegando en una visión «provinciana» de nuestra realidad, que tampoco hace justicia a lo nuestro. En este contexto, ¿cómo analizar nuestra realidad sin caer en uno de estos dos extremos? ¿Cómo asumir el desafío que el pueblo pobre -sistemáticamente excluido de los libros de historia- le presenta a esta paradójica situación? ¿Dónde y cómo ubicar el papel de la Iglesia Católica en el largo proceso de configuración de nuestra identidad nacional?

Y no podemos desconocer que para esta empresa se nos abren varios caminos. Podemos discurrir con desconocimiento, ausencia o indiferencia a la realidad del pobre. Podemos avanzar metiendo la cabeza entre la tierra, como el avestruz, para no tener que afrontar las tremendas realidades que aparecen. Podemos pontificar desde una mentalidad apologética que ve truncada la gloria de

Dios por las acciones y medidas de los liberales inmora- les, o de los comunistas ateos. Situación ésta que provo- caría un regreso *ad infinitum* para encontrar allí la segu- ridad perdida. Finalmente podemos caminar con la mira- da crítica que intenta confrontar el movimiento histórico desde las realizaciones de las necesidades populares. En ésta es en la que queremos avanzar.

Por tanto, para este ensayo asumo o trato de asumir la posición crítica popular e intento desde ella mostrar los desafíos que trae para los pobres la manera concreta en que se ha venido configurando la identidad nacional dentro del contexto de la dialéctica modernidad-posmo- dernidad.

I.

Apuntes para una interpretación de la dialéctica Modernidad- Posmodernidad

1. Contexto de la Lectura

La primera búsqueda que podemos realizar tiene que ver con la distinción de las categorías modernidad, moderni-

1 SCANNONE, Juan Carlos. «El debate sobre la modernidad en el mundo noratlántico y en el tercer mundo». *Revista Internacional de Teología CONCILIAM*, Ed. Verbo Divina, Dic. 1992, N° 244, pp. 115-126.

zación, posmodernidad. ¿Cuál es el *sitz in lebem* de su configuración? ¿Cuál es la distinción entre cada una de esas categorías? ¿Cómo se integran en nuestra realidad? Como ya sabemos, este debate comenzó en el ámbito estético, luego pasó al filosófico y en este ensayo lo abordamos desde el plano socio-histórico. (2).

Digamos pues a modo de inventario que vamos a llamar **modernidad** a la transformación y percepción del mundo y su historia; a la época que tiene por fundamento la conciencia del sujeto y no las cosmovisiones religiosas y metafísicas del mundo. Esto significa, una época en que la plenitud humana está puesta en un futuro emancipado y no en la tradición. Epoca en que la identidad del ser humano se encuentra cuando éste se reconcilia consigo mismo a través de la imagen que él mismo ha construido de sí, con la autoimagen que ha soñado. En este sentido el hombre se constituye hombre mediante el trabajo, la interacción y la elaboración de marcos simbólicos-normativos del orden social, construidos lingüísticamente. Vamos a diferenciar la modernidad de la modernización, y ésta última la vamos a entender como el proceso mediante el cual se transforman, en un primer momento, las estructuras de conciencia y en un segundo momento, se configuran en instituciones sociales. En este sentido, la **modernización** es propiamente la institucionalización de una economía de mercado y la configuración del instituto estatal moderno capaz de regular dicho mercado. Sin embargo, tengamos en cuenta que un proceso no se da sin el otro, no existe modernidad sin modernización y viceversa y si llega a darse uno en detrimento del otro, estaríamos abocados a una crisis social irremediable. Como esto de hecho es lo que se ha dado, veamos cómo opera esta crisis en el ámbito europeo y latinoamericano. En la Europa de hoy muchos intelectuales ven que la crisis cultural consiste en la colonización del mundo de la vida cotidiana por los imperativos del dinero y del poder. Es decir, que la crisis de la sociedad del capitalismo tardío tiene sus raíces en la organización de la sociedad desde la lógica económica y burocrática, en detrimento de la lógica de la solidaridad o ético-comunicativa (3).

En América Latina y en Colombia ¿qué ha sucedido? ¿Cómo se han dado estos procesos y cómo los hemos vivido? ¿Qué hacer hoy y cómo asumir este conflictivo proceso?

En este punto, Jorge Orlando Melo (4) nos da una gran pista al presentar la modernidad como el paso de un orden recibido o metafísico a un orden social o político; como el abandono de lo tradicional y el advenimiento de una revolución que transformó el mundo (para Melo, el europeo) en un período aproximado de cuatro siglos (siglos XVI-XX). En este sentido la modernidad tanto en

Europa como en América Latina es entendida como una verdadera revolución a tres niveles: revolución económica, revolución política y revolución cultural.

a) Como **revolución económica** es el surgimiento de una economía basada en el mercado, en el trabajo asalariado y en la propiedad privada de la tierra y los recursos productivos. Esto implica: -un sistema productivo en continuo proceso de crecimiento, con capacidad constante, que lleva a la destrucción de formas de producción tradicionales orientadas al autoconsumo; -el desarrollo tecnológico, la creación de la industria fabril y la creación de un mercado nacional vinculado a las exigencias internacionales. Es decir, el surgimiento del sistema capitalista (Proceso de modernización).

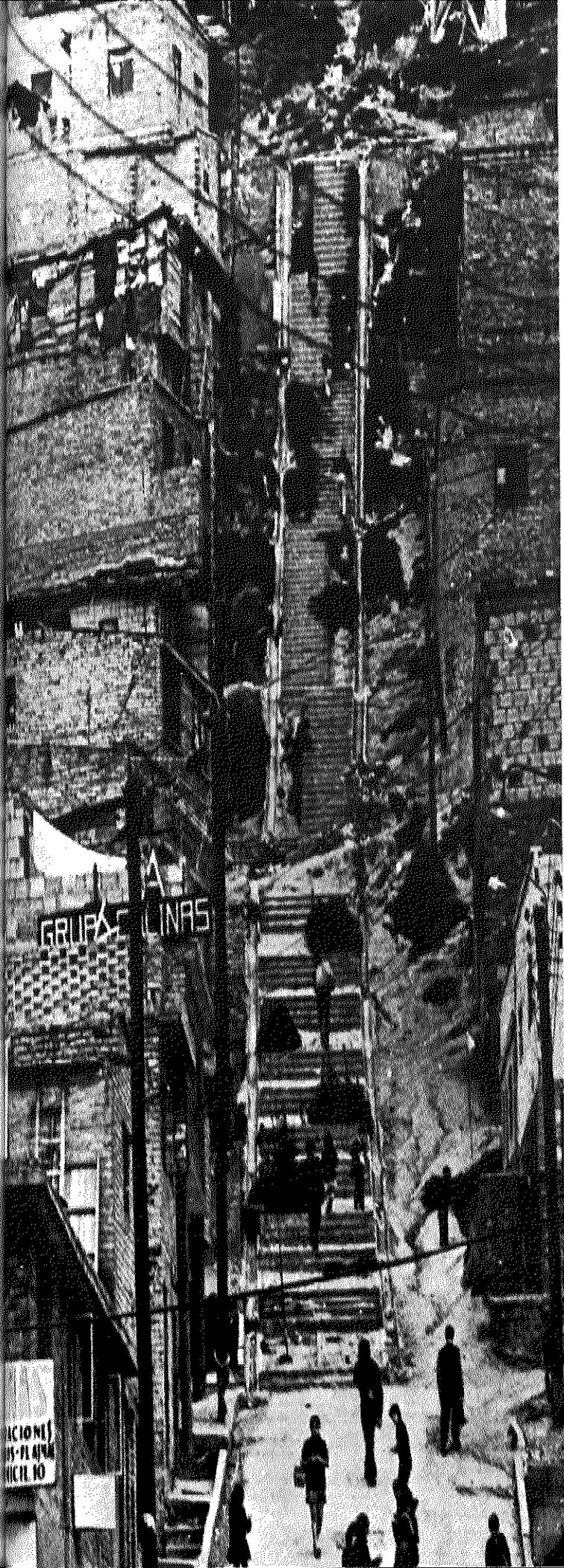
b) Como **revolución política** consiste en el surgimiento de estados nacionales que sirven de referentes simbólicos para la identidad y la interacción normada de los ciudadanos, con poder para intervenir en el manejo y la orientación de la economía; la creación de una política democrática basada en los derechos individuales fundamentados en la naturaleza humana y en la soberanía popular; la organización de una estructura social móvil, con clases diferenciadas y hacinadas en las ciudades; la conformación de una burocracia y un sistema de arbitraje y de control social como la institución de justicia y las fuerzas armadas capaces de imponer las decisiones estatales.

c) Como **revolución cultural** consiste en el surgimiento de nuevas formas de cohesión, comunicación e identificación social, en las que el papel de la Iglesia y la familia en la transmisión de la tradición lo asumen el sistema escolar formal y la comunicación tanto escrita como hablada. Estas formas de socialización hacen posible que el individuo tome decisiones orientadas por valores laicos, y no por valores propiamente religiosos.

2 HABERMAS, Jürgen. «Modernidad versus postmodernidad». En: VIVIESCAS, F. y GIRALDO, F. (Comp.) *Colombia el despertar de la modernidad. Foro Nacional por Colombia*. Santafé de Bogotá: Carvajal, 1991, pp. 17-31.

3 Esta es la lectura de la teoría crítica de la sociedad de Jürgen Habermas. En ésta se llama **premodernos** a aquellos que quieren volver a la estimativa moral anterior a la modernidad (moral religiosa), sin poner en tela de juicio la lógica de la economía capitalista, como medio para salir de la crisis cultural; se llama **posmodernos** a aquellos que vuelven a la modernidad recuperando en ella los factores diferenciales y fragmentados que no quedaron oprimidos por la lógica del poder y del dinero. Estos no sueñan con construir macrosistemas sociales, sino modos de vida creativos y creadores al margen de la lógica asfixiante del capitalismo; J. Habermas se ubica en este grupo posmoderno, pero además de recuperar las formas modernas de vida, realiza una profunda crítica a la lógica del capitalismo salvaje, buscando con ello que éste vuelva a ser una instancia al servicio de la vida y no la vida al servicio del sistema. Es decir, Habermas es un posmoderno -en cuanto se ubica más allá del concepto puro de razón o de la filosofía de la conciencia moderna- que no ve la disolución del proyecto moderno, sino su realización por otros medios; la razón comunicativa.

4 MELO, Jorge, O. «Algunas consideraciones globales sobre modernidad y modernización». En: VIVIESCAS, F. y GIRALDO, F. (Comp.), op. cit. pp. 225-247



Si la excelente descripción de Melo la tomamos como lente para asomarnos a nuestra realidad colombiana arriesgadamente podríamos decir que el país en los últimos 50 años se ha venido ubicando en el paradigma moderno, pero advirtiendo que su ingreso en la modernidad se apoya en una cultura tradicional que tiende a recrearse continuamente.

Es decir, en Colombia se carece de una revolución cultural que posibilite la configuración de un sujeto autónomo (no tradicional), la creación de una economía de mercado y el funcionamiento de un instituto estatal moderno. Según esto, el problema del país no es propiamente el abandono de las promesas no cumplidas de la modernidad -como se vive en Europa y Asia-, sino los logros de las mismas (5).

En este punto Daniel Pecault teniendo como eje articulador de la modernidad cultural el proceso de secularización, postula que éste ha sido en Colombia una secularización salvaje o «por vía negativa», que se realiza más en el horizonte de una catástrofe que de la modernidad. Por ello valores modernos como el individualismo, la transacción y el cálculo racional, tienen connotaciones negativas: «El **individualismo** es el resultado de la degradación del tejido social, la **transacción** una manera de saldar la descomposición de los modos habituales de regulación total, el **cálculo racional** un modo de adoptar el utilitarismo como estrategia de supervivencia» (6).

La apreciación anterior nos permite concluir por lo menos dos cosas: a) que el proceso de modernización se ha impuesto en América Latina al precio de violentar los lenguajes étnicos, las identidades culturales y b) que los valores modernos fueron asumiéndose en Europa no con el placer que puede causar el chupar un caramelo, como quizá se podría entrever de la apreciación de Pecault, sino como el resultado de cuatro siglos de sangre e intolerancia. Pensar que la modernidad en Europa no fue tal leyenda rosa, nos lleva a reinterpretar el «uso público de la razón», «el advenimiento de la mayoría de edad». Es decir, la modernidad no sólo fue el uso no coercitivo de la razón y la organización de la sociedad por sujetos trascendentales que además hacían ciencia, filosofía y literatura, sino que históricamente fue el conflicto entre sujetos históricos y juegos de racionalidades dentro de un horizonte cultural que terminó forjándose moderno.

5 El carácter normativo de la modernidad. Es decir, los ideales de igualdad, fraternidad, felicidad y justicia para todos, mediada a través de un sistema macropolítico y macroeconómico se encuentra hoy en los países europeos y norteamericanos bajo el signo de verdadera crisis, de desencanto y de la desintegración total de la existencia. Crisis que ha llevado a no pocos a la abdicación total del proyecto moderno y de la racionalidad en la que está fundado.

6 PECAULT, D. «Modernidad, Modernización, cultura». En: *Revista Gaceta*. No 10, agosto-septiembre de 1990, p. 17.

Racionalidades y sujetos históricos metidos dentro de una trama vital que se construía como juegos de lenguaje y como formas gramáticas de vida en sociedad, gramáticas que se resistían a quedar integradas por un único centro, fuera éste económico o administrativo, aunque obviamente aprovechándose de él, hasta que finalmente estos centros terminaron manejando la existencia, acabando la subjetividad que les dio origen y que hoy se recrea al margen del sistema.

En este orden de ideas, autores como R. Rorty, J.F. Lyotard, G. Vattimo y otros, entienden la posmodernidad no como lo que está más allá de la modernidad, sino como la radicalización de los aspectos diferenciales y pluralistas de la misma. En este sentido critican la tendencia moderna a la unidad, a la totalidad de los metarrelatos del progreso, la emancipación de los sujetos socializados y a la lucha de clases y proponen la estetización de la existencia y los caminos de la micropolítica del poder, como alternativas de reconstrucción de la subjetividad arrasada por el proceso de modernización social.

Si la dialéctica modernidad-posmodernidad ha llegado a estas interpretaciones en el ámbito europeo, ¿no podríamos pensar que la modernización que se dio en nuestro país ha negado su condición de posibilidad? Es decir, ¿le ha faltado el juego de racionalidades y la interacción de las distintas gramáticas de la vida y que por ello su imposición ha sido solamente desde arriba?

2. Construcción del Estado-Nación de tipo moderno en una sociedad tradicional: las relaciones Iglesia Católica y Estado colombiano en el proceso de configuración de la identidad nacional.

En este aparte del ensayo quisiera simplemente dejar reseñadas a manera de intuiciones las tendencias que encuentro en una lectura de la historia del país bajo el marco de las relaciones Iglesia Católica-Estado. Para ello recorreré tres momentos mostrando en cada uno de ellos los interrogantes que se suscitan de cara a la construcción de un país en el que sea posible la vida para todos, pero especialmente para los más desprotegidos.

Antes de hacer este desarrollo quisiera decir que asumo como propia la crítica que hace Alfonso Rincón a la manera como se ha venido haciendo la historia eclesiológica -y que es análoga- a la manera como también se ha venido haciendo en nuestro país la historiografía contemporánea. Dice Rincón:

«La historia eclesiológica y la teología se han ocupado especialmente de los conceptos, de las formulaciones teológicas. Se ha hecho la historia de los hombres de la Iglesia, de los Papas, de los concilios, de los dogmas, de las herejías, de los santos, pero muy poco se ha tenido en cuenta al pueblo

formado, en palabras de Antonio Machado, por todos aquellos que 'viven, laboran, pasan, sueñan y en un día como tantos descansan bajo tierra' (7).

2.1 Momento colonial o del matrimonio Iglesia Católica-Estado-Nación

¿La evangelización fue históricamente un encuentro de dos culturas o una conquista espiritual? (8). Este tema como todos sabemos fue muy «tocado» con motivo del V centenario del «descubrimiento de América» y como todos también sabemos se prestó para una sopa de nombres: «descubrimiento», «invasión», «choque», «enfrentamiento», «encuentro», «leyenda rosa», «leyenda negra», etc., nombres que dejan muy en claro la época en que vivimos: época de reivindicación, de sublimación, de polémica, de conflicto, de liberación.

En el contexto de estos diagnósticos digamos que la evangelización fue un verdadero proceso de transición (¿como todos?) en el que el orden internacional y el orden nacional se interrelacionaban dialécticamente aunque en detrimento del orden nacional. Es decir, la evangelización fue más un período de imposición que de encuentro y mutuo crecimiento. En esta imposición hay un hecho especialmente relevante, cual es la participación de la Iglesia católica o si se quiere el matrimonio Iglesia Católica-Estado, la simbiosis altar-trono como veremos a continuación.

El matrimonio altar-trono fue un hecho, pues no existían en esta relación propiamente hablando delimitación de poderes, sino **intercambio de funciones**: el rey necesitaba construir una unidad política en el estado-nación, es decir, una homogeneidad política, pero para ello no encuentra los mecanismos seculares de legitimación, entonces acude a la legitimidad religiosa; por su parte el Papa busca la universalidad de la misión, pero no tiene medios para realizarla y entonces a cambio de legitimidad social pide del estado patrocinio económico.

Las repercusiones de esta situación para el proceso de evangelización no se hacen esperar: los «indios» se debaten entre la espada y la cruz por la fuerza de la espada, aunque algunos misioneros, denuncien a su vez con la fuerza de la cruz la imposición de la espada. En este contexto podemos encontrar las contradicciones entre los encomenderos y los misioneros en torno a los interrogantes que surgían de saber si el negro y el indio son por naturaleza esclavos o esclavizables y si también lo son, o lo pueden ser por razones teológicas.

7 RINCON, Alfonso. «Nueva comprensión de la figura y obra de Lutero». *Revista Teología Javeriana*, N° 66, 1983.

8 GONZALEZ, F., GREGORY DE V., M.V. «La Iglesia en el siglo XVI: ¿Evangelización o conquista espiritual? *El Colombiano-Cinep*, octubre 29, 1992.

La conclusión que podemos sacar es simple: existió una simbiosis entre fe y política, debido a la necesidad de unificar desde la fe universal unos territorios en donde la unidad política no existía todavía; el matrimonio Iglesia católica-estado-nación apuntaba a la construcción del mundo moderno: la religión está al servicio del estado y el estado está al servicio de la religión. La evangelización fue una imposición moderna y tradicional. Moderna en tanto buscó la construcción de una ciudad-estado ideológicamente homogénea y tradicional en tanto que ello logró por medio de legitimación religiosa.

Los problemas de esta mixtura se harán patentes y patéticos cuando las relaciones no se vivan de forma funcional sino por delimitación de poderes: el poder temporal y el poder espiritual separados y autónomos. Problemas típicos de la modernidad en términos de no cristiandad (período de la crisis de la República).

2.2 Momento de Independencia y primera República o del divorcio Iglesia católica y estado-nación.

En este largo período que comprende el siglo XVIII y la primera mitad del siglo XX es sin duda el más importante, pues, en este período no sólo se logra ir consolidando la «modernidad» en nuestro país, sino que también pondrá las bases para la configuración de nuestra identidad nacional, donde las relaciones atípicas (en el contexto de América Latina) entre Iglesia católica y el estado tendrán un valor preponderante.

2.2.1 Situación Internacional

Debido a la situación internacional y a la mentalidad que se fue desarrollando y estructurando en este período, la Iglesia mostró múltiples facetas, características y comportamientos que la ubican como protagonista en tres aspectos: a) en la configuración de la nacionalidad colombiana (para muchos aún hoy día ser colombiano es ser católico); b) en el ejercicio de las pugnas por el poder (la Iglesia dialogó de tú a tú con el estado, aunque unas veces en posición privilegiada y otras en posición de subalterna) y c) en el surgimiento de los partidos tradicionales que adquieren identidad por la unión con la Iglesia o con el rechazo de ella.

En cuanto al ámbito internacional hay que tener en cuenta que la Iglesia está arrodillada en Europa. Por la influencia de las ideas modernizadoras que pregonan la separación radical entre el altar y el trono, la Iglesia católica pasa de ser una institución «sin» poder político y «sin» prestigio social. (Por lo menos en Italia, Francia, Inglaterra, Alemania y España).

Esto hace que el Vaticano se vea obligado a legislar y a controlar las iglesias nacientes utilizando la vía romana y no la tradicional vía española. Esto significa que España

va perdiendo jurisdicción sobre los terrenos conquistados por ella y Roma entra a jugar un papel protagónico en las relaciones con los estados.

2.2.2 Situación Nacional

En el caso colombiano las relaciones Iglesia-Estado se caracterizan por una tendencia a la autonomía relativa: el estado no tiene burocracia, ni legitimación social, ni dinero, mientras que la Iglesia tiene burocracia, legitimidad y poderío económico. Por ello el estado quiere controlarla sin protegerla, mientras la Iglesia busca autonomía y al mismo tiempo protección ideológica por parte del Estado. Es decir, protección contra las ideas liberales, que empiezan a recorrer a lo largo y ancho de América Latina. Con relación al período anterior **ha cambiado la perspectiva**: la Iglesia de ser un control centralista en profunda relación con la corona española, pasa a unas relaciones más diferenciales e independientes con el estado, pero sin perder con ello el control social cedido por el estado. Sin embargo esta situación no duró mucho. La Iglesia poco a poco se va haciendo más conservadora y a partir de la «guerra de los supremos» entra en estrecha relación con el naciente partido conservador. La razón de fondo de esta alianza hemos de encontrarla en que la Iglesia católica no distingue ni hace el esfuerzo por distinguir en qué consiste el liberalismo, sino que simplemente al ver amenazados sus privilegios y protecciones, identifica al liberalismo con todo lo que no es ella; es decir, con el evolucionismo, el protestantismo, el anarquismo y la masonería (posteriormente con el marxismo). Posiciones estas que se identifican con la línea santanderista radical, o sea con la línea que dará origen al partido liberal de Colombia.

En este orden de ideas la línea de pensamiento inglesa y francesa estará simbolizada por los liberales y la línea española estará simbolizada por los conservadores y la Iglesia. Aunque obviamente existen profundas excepciones. Las múltiples contiendas y conflictos no dejan de reflejarse en la constitución de 1886 y su reforma de 1936, como en los concordatos posteriores a ellas: el concordato de 1887 y el concordato de 1942 (que no se hizo vigente). En estos documentos los mayores temas de conflicto son las relaciones entre la Iglesia católica poderosa y fuerte y el estado colombiano débil y en bancarrota; la educación que debe apuntar a la constitución del estado y los valores liberales modernos (educación pública) y la educación que debe apuntar a la consolidación de la fe y los valores católicos (educación privada regida por los religiosos); en la tendencia de bienes muebles e inmuebles, como en la administración y prestación de servicios tales como los cementerios y los efectos civiles de los sacramentos, en especial los del bautismo y el matrimonio.

Durante este período la Iglesia fue adquiriendo más y más identidad conservadora y anti-liberal aunque sobre la base común de estar aliada con el poder, sea conservador o liberal por lazos de sangre. (El poder político y eclesiástico estaba muchas veces en manos de una misma familia). Las consecuencias de estas identidades son funestas: la Iglesia cumple su misión evangelizadora desde el poder en detrimento de los sujetos que iban a ser evangelizados; es decir, la Iglesia objetiviza al evangelizado e instrumentaliza o quiso instrumentalizar las nacientes instituciones estatales, negándoles su autonomía. La Iglesia adquiere identidad en la alianza con el partido conservador y en el desprecio del pueblo a quien iba a evangelizar. (Obviamente, aquí se dan excepciones). Esta identidad unidimensional y sectaria degeneró en la más cruda violencia que haya existido en el país y que tuvo su expresión en la matanza de campesinos, el bogotazo, la masacre de la plaza de toros, la guerra entre pájaros y chulavitas... guerra que encontró un giro pacificador en la propuesta frentenacionalista de 1958.

2.3 Momento coyuntural de la crisis de la emergencia de un nuevo otro: el pobre (9)

Desde el 58 para acá se acrisola un modelo que venía gestándose de tiempo atrás. Se trata de concebir las relaciones Iglesia católica-estado bajo los paradigmas de cristiandad o «sociedad perfecta». En efecto la **Iglesia «sociedad perfecta»** es el modelo que debe orientar la acción, los fines y las metas de la sociedad civil basada en la moral católica; y el **Estado «sociedad perfecta»** debe orientar la acción, los fines y las metas de la sociedad civil mediante la implantación de valores laicos. ¿Quién gobierna qué y con qué intensidad? Esto es lo que se refleja en la constitución y en los concordatos atravesados por un filtro conservador-antiliberal o liberal-anticlerical aunque juntos antipopulares.

Pues bien, esa **confluencia antipopular** se va a incrementar y a consolidar ya no desde lo anticlerical o ultraconservador, sino desde el juego bipartidista de repartirse el poder. En este sentido la Iglesia católica adquiere identidad bipartidista y los partidos políticos adquieren identidad «católica». ¿Cómo se llegó a esto y qué consecuencias nos trae?

Sin duda nuestro país entra por medio de los gobiernos liberales en un proceso acelerado de modernización. En este proceso, se trata del paso de la sociedad rural a una sociedad urbana, sin estar preparados para ello. Cambio que implica necesariamente desplazamiento del campo a la marginalidad de la ciudad, organización de la vida en torno a una economía basada en el cálculo racional y la competencia; la estructuración de clases medias... Se

trata del surgimiento de nuevas situaciones en el nivel de las experiencias básicas de la vida. Como dice Cavassa: *«La situación está marcada por el surgimiento, la 'irrupción' o el 'desborde' de «un nuevo otro» en el continente. Se le denomina mestizo. Habita las grandes ciudades, aunque relegado a sus periferias. Habla la lengua general de hoy', pero con sus acentos propios. Ha nacido en las ciudades, pero sus padres eran del campo, de la provincia, del interior. En poco más de medio siglo, su irrupción en la dinámica social ha derrumbado el viejo estado oligárquico, imagen republicana de la organización estatal colonial... El paradigma con base en el cual se organizó la república ha hecho crisis por todos lados»* (10).

Es decir, este **nuevo sujeto social** irrumpe y se organiza por su propia cuenta al margen de las luchas fratricidas entre liberales y conservadores, al margen de los pactos bipartidistas y al margen de la tutela de la Iglesia católica aliada con el poder bipartidista. Si a esta tendencia le agregamos la corriente liberacionista de corte marxista y los florecientes movimientos nacionalistas de la burguesía desencantada en América Latina la situación es alarmante para la clase política que aún se mantiene en el poder. Por tal razón, era mejor armar un país bajo la identidad bipartidista, aliado a la Iglesia y representante del «interés general» del pueblo -que empieza a organizarse en sindicatos, asociaciones, movimientos, colectivos, grupos o que simplemente se siente insatisfecho ante la realidad injusta que padece- y no continuar dividiendo en nombre de una ideología partidista.

Como vemos **en nuestro país se percibe otra realidad**: de las luchas bipartidistas se ha pasado como estrategia a la alianza bipartidista católica con marcado carácter antipopular, con marcado desprecio de los sectores populares emergentes. Estos sectores a su vez, se desplazan del esquema bipartidista al esquema popular. Estamos en un país para el que los políticos y la Iglesia católica no estaban preparados, en el que surge un nuevo sujeto social compuesto de jóvenes, mujeres, mestizos, indígenas, afroamericanos, capas medias y élites nacionalistas que requieren la implantación de nuevas reglas del juego y no la adaptación estratégica de ellas.

Se requiere de un **nuevo paradigma** que asuma al pobre organizado o con tendencia a la organización, que reconozca al pobre como hacedor de alternativas y modos de vida no pensados en el país, que abra espacios para afirmar lo ganado y consolidar económica y políticamente

9 DUSSEL, Enrique. «Ética de la liberación. Hacia el punto de partida como ejercicio de la Razón Ética Originaria». En: Antonio Sidekum (org.). *Ética do discurso e filosofia da liberación*. Petrópolis: Unisinos, 1994, pp. 145-170.

10 CAVASSA, Ernesto. «Des-encubrir América». *Revista Sal Terrae*. Santander, N° 9, 1991, p. 625.

te las organizaciones populares e impulse las que se puedan constituir con miras a una salida sensata al conflicto social.

Desafortunadamente el panorama es bastante desolador, ya que ni la Iglesia, ni los partidos políticos han reconocido como legítimo al sujeto popular; antes por el contrario, se preparan para regresar a formas de control autoritario y centralista del poder. Como dice Pecault:

«El modelo liberal de desarrollo está fundado en las permanentes transacciones entre las élites económicas y el modelo de legitimidad política está fundado sobre el respeto del equilibrio entre las élites locales, lo cual hace que el estado funcione de manera fragmentada y sin ningún peso en la sociedad» (11).

Por su parte, Melo no habla sólo de un estado insuficiente y elitista, sino de un proceso de modernización sin modernidad:

«En Colombia se ha instaurado un orden capitalista sin promover un orden cultural y social competitivo y abierto. Esto es lo que aparece en la limitada intervención del estado en los conflictos sociales, la limitada legitimidad de las instituciones de arbitraje y control social como la justicia y las fuerzas armadas... En este sentido el ordenamiento jurídico es esencialmente moderno en su concepción, pero el funcionamiento concreto del estado se basa en prácticas clientelistas tradicionales» (12).

Estas prácticas clientelistas tradicionales hacen que las élites dirigentes del país tengan una visión extraordinariamente conservadora, autoritaria y antipopular del orden social y al mismo tiempo provoque una ausencia de espacio público para la resolución de conflictos. Esta falta de visión y de modelos simbólicos de identidad y reconocimiento han llevado a que la moral católica que estaba en la base del antiguo paradigma, sea percibida como obsoleta y que en su defecto no se constituya una ética civil, sino que se experimente una sensación de crisis total de valores éticos.

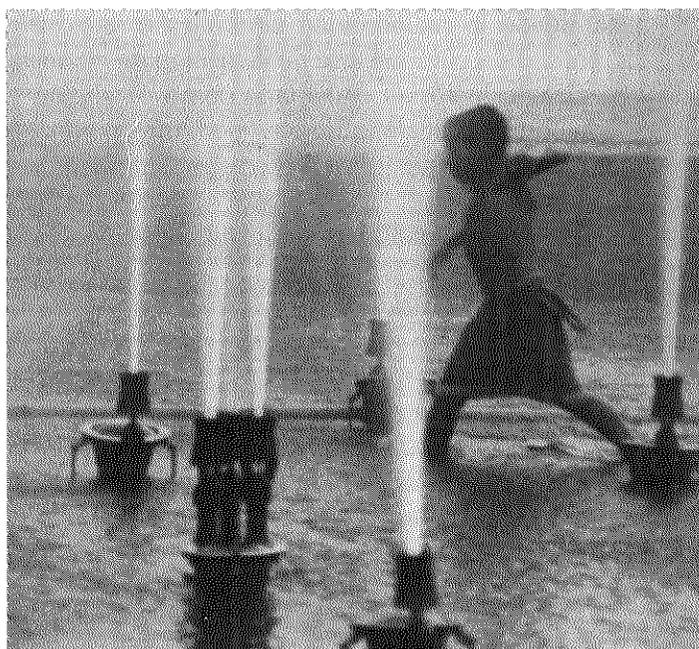
II.

Conclusión:

La construcción de un nuevo paradigma desde el lugar de los pobres

A estas alturas podemos concluir diciendo que nosotros nos movemos, existimos y pensamos en los modelos de comprensión de la dialéctica modernidad-posmodernidad, aunque todo depende del paradigma histórico con el que interpretamos los acontecimientos.

Si nos movemos en un modelo de historia lineal, progresivo, continuo, no nos queda más remedio que aceptar



una ruptura radical y una contradicción irreconciliable entre los momentos tradicional, moderno y posmoderno, no nos queda más remedio que aceptar que existió una época de oro, una época de destrucción y una época de reconstrucción mesiánica.

Pero, si nos movemos en un modelo de temporalidad ciertamente progresivo, pero al mismo tiempo no lineal, sino discontinuo y fragmentado, podemos acceder a la problemática contemporánea admitiendo sin crisis la dialéctica de temporalidades y abriendo un espacio vital en el cual podemos convivir sin el dogmatismo que nos causa el tener el conocimiento cierto, claro y distinto y la razón segura y al mismo tiempo podemos vivir con la certeza siempre móvil de ir autoconstituyéndonos con los demás en los esfuerzos del trabajo y la interacción. Como dice Manfred Max Neef, una vida que sea aventura y en donde podemos «*andar a la deriva en estado de alerta*» (13). En este orden de ideas y teniendo en cuenta que desde la condición posmoderna es un hecho irrefutable el reconocimiento de racionalidades (racionalidad científica-técnica; racionalidad práctico-moral; racionalidad estético-expresiva) como el reconocimiento de formas distintas de vida (gramáticas), podríamos introducir un nuevo tipo de racionalidad que se ha mantenido reprimida en América Latina, pero que como vimos en la descripción histórica está empujando desde el lugar de los pobres y llamaremos **racionalidad simbólica o sapiencial** (14).

11 Ibid, p. 17.

12 Ibid, pp. 32 y 37.

13 MAX NEEF, Manfred. *Congreso Internacional de la Creatividad*. P.U.J., Santafé de Bogotá, 1991, video.

14 CODINA, Víctor. «Creo en el Espíritu Santo, Pneumatología Narrativa». *Ed. Sal Terrae*, Santander, 1994, pp. 160-233.

Es decir, desde la racionalidad simbólica o sabiduría popular entendida como el arte de vivir bien de acuerdo a la experiencia histórica decantada como Tradición y vivenciada como «malicia indígena» podemos poner en movimiento aspectos positivos de la racionalidad moderna y posmoderna.

Con relación a la racionalidad moderna, la racionalidad simbólica rescata:

«El mundo en la vida cotidiana y su potencial implícito de racionalidad, el rechazo a la colonización del mundo de la vida por los imperativos sistemáticos del dinero y del poder, el reconocimiento de la diferenciación de los ámbitos de racionalidad (científico-técnica; práctico moral y estético-expresivo) pero mediados entre sí, la exigencia de lo justo, lo humano y lo racional en todas las dimensiones de la vida cotidiana y la búsqueda de emancipación humana integral y adulta» (15).

Con relación a la racionalidad posmoderna, la racionalidad simbólica rescata:

«El énfasis puesto en la pluralidad y la diferencia, la valoración de lo frutivo, lúdico y estético, la desconfianza ante sistemas autoritarios y cerrados, el reconocimiento irreductible de la alteridad, la justicia que respeta el disenso, la estima de la ambigüedad, el claro-oscuro de la razón operante, el aprecio de la mediación transversal y el deseo de liberación imaginativo y creativo» (16).

Dicho de otra manera, la racionalidad simbólica, producto de la configuración histórico-cultural del pueblo latinoamericano, se constituye en el diálogo con la racionalidad comunicativa moderna y posmoderna, pero señalándole los límites que tales racionalidades tienen en sí mismas y los límites que aparecen cuando es confrontada en otras racionalidades, en este caso, con la racionalidad simbólica, que es latinoamericana, pero en ningún momento exclusividad cultural.

En este contexto podemos decir que si la racionalidad comunicativa busca «la unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces» y para ello entiende la razón como la racionalidad procedimental que a través del diálogo, el discurso y la argumentación con su interlocutor real o potencial, busca la universalización de los intereses que tiene una sociedad. Es decir, si busca consensos no coactivos con pretensiones universales de verdad, rectitud, credibilidad e inteligibilidad. Pero, sin tener en cuenta al nuevo otro, el antiguo excluido del sistema: el pobre. La racionalidad simbólico-sapiencial le critica su supuesto totalitario, como el querer convertir la racionalidad de los mundos de la vida cotidiana en asuntos de universa-

lización de intereses generales a través del lenguaje. Pues, la racionalidad de los mundos de la vida cotidiana además de no poder ser llevada en su totalidad a procedimientos formales, sean estos discursivos o argumentativos, no tienen en cuenta a los excluidos. La razón comunicativa es excluyente. Por otro lado, los contenidos propios de la racionalidad humana concreta, vivida implican para ser socializados desde un «nuevo otro» un nuevo tipo de racionalidad que la racionalidad procedimental no admite y que la racionalidad simbólico-sapiencial, por ser ético histórica, ético cultural, reivindica.

Como superación a dicha exclusión, la racionalidad simbólico-sapiencial propone la alteridad de las situaciones socio-históricas como presupuesto de racionalidad y la unidad de la razón por otros medios. Se trata de una unidad lateral y asimétrica (no superior, no central ni jerarquizada) y por tanto incapaz de coger de un solo golpe de mano el fundamento de la racionalidad humana. En esto es una razón deconstructiva como la razón posmoderna, pero que no se levanta desde el bienestar posmoderno, sino desde el otro excluido al que tampoco tiene en cuenta la razón posmoderna. En síntesis es una **racionalidad alterativa y dialógica**. Es la racionalidad propia del nosotros ético-histórico que piensa desde la lógica de la gratuidad, la acogida, la reciprocidad, la ambigüedad y el misterio y que parece más comprensiva y respetuosa que las racionalidades crítica (moderna) y deconstructiva (posmoderna) respectivamente.

La racionalidad simbólico-sapiencial, enraizada en la experiencia relacional del pueblo latinoamericano con su madre tierra, -no olvidemos que nuestra cultura es fundamentalmente agraria- con su lógica propia: racional, práctica y simbólica, que es un momento de la racionalidad original y radicalmente humana (17), es a su vez la que caracteriza la idiosincrasia del pueblo latinoamericano.

Una racionalidad que como «conato agónico por la vida» se impone ante la lenta y creciente muerte que produce en su seno la lógica invisible del mercado y del poder (18).

Racionalidad vivida que la historia, si de veras quiere ser pensamiento crítico de la realidad, no puede dejar de pensar y articular con sus interrelaciones mutuas.

Este es a mi manera de ver, el aporte del pueblo latinoamericano a la construcción de la identidad cultural en perspectiva latinoamericana y la forma latinoamericanamente situada de asumir, sin sonrojarse, la dialéctica modernidad-posmodernidad que tiene su origen, pero no su fin en Europa y Estados Unidos. Máxime cuando hoy estamos superando el pensamiento provinciano y nos acercamos a vivir dentro de «una gran aldea».

15 SCANNONE, Juan C. «Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina». *Revista Stromata*. San Miguel (Argentina), 1990, p. 156.
16 *Ibid.*, 157.

17 *Ibid*, Dussel, pp. 154-163

18 TRIGO, Pedro. «Imaginario alternativo al vigente y al revolucionario». En: *Neoliberales y pobres*. CINEP, Santafé de Bogotá, 1993, pp. 293-323.