

IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2011.

LA INTERPRETACIÓN CONTRAMODERNA DE LA MODERNIDAD.

Ernesto Funes.

Cita:

Ernesto Funes (2011). *LA INTERPRETACIÓN CONTRAMODERNA DE LA MODERNIDAD. IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-034/220>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

LA INTERPRETACIÓN CONTRAMODERNA DE LA MODERNIDAD

Autor: Ernesto Funes

Inscrip. Institucional: UBA; UNL; FLACSO, IDAES/UNSAM

Correo electrónico: ernestofunes@arnet.com.ar

Abstract:

En las últimas dos décadas han reverdecido, incluso en el ámbito académico e intelectual, una interpretación y una actitud reactiva frente al proceso de transformación cultural y social conocido como “Modernidad”, que contrapone dos versiones de la misma: una a la que podemos caracterizar como proceso interno de naturaleza ‘temporal’, que entiende a la Modernidad como un proceso de autotransformación de las sociedades, en términos de una ruptura con estructuras y prácticas tradicionales, y en dirección a valores e instituciones inclusivas y universalistas; y otra, que se le contrapone, es la versión que entiende que la Modernidad es un proceso esencialmente externo de naturaleza “espacial”, que opone las coordenadas de “lo local” -como ‘propio’- a “lo global” como ‘ajeno’, y concibe a la misma como un proceso de “invasión”, “colonización”, y subordinación de “lo propio” o “nuestro” por parte de lo “ajeno” o “extraño”. Se identifica así a la Modernidad como una forma de alienación, que distorsiona y atenta la identidad propia, la propia cultura y los modos locales y propios de organización de prácticas e instituciones. Esta es una forma de rechazo a los valores universalistas de la Modernidad -y de la sociedad moderna- que en sus formas recientes adopta la forma de la “crítica al Imperio”, y el retorno de los nacionalismos y los populismos antiliberales, además de una reivindicación post-moderna de las tradiciones pre-modernas, y una denuncia del impulso universalista moderno como forma de “dominación (neo-)imperial o “neo-colonial”.

Palabras Clave: universalismo; particularismo; nacionalismo; liberalismo; populismo; modernización; globalización

Una de las características distintivas y clásicas del proceso histórico-cultural que conocemos con el nombre de “Modernidad” es la de generar permanentemente, y desde sus mismos orígenes, su propia autocrítica, auto-denuncia, y auto-negación. Así, desde sus mismos inicios la Modernidad, en sus ejercicios de autorreflexión, se ha pensando a sí misma tanto como expansión de la racionalidad y la igualdad de acceso a todas las esferas, como bajo la forma de un proceso de expansión de la dominación universal de la naturaleza y de los hombres. A tal punto que, al menos desde la obra de Fr. Nietzsche (sino antes, con los pensadores reaccionarios), pasando por la de Max Weber, hasta llegar al menos a la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno, sabemos ya que puede al menos proponerse (sino afirmarse) una identidad entre ‘racionalismo’ y ‘dominación’.

La modernidad, pero en particular la 'sociedad moderna', han sido siempre impugnadas desde sus mismos orígenes. No es lo mismo, quiero recalcar, 'modernidad' (como proceso cultural) que 'sociedad moderna' (como patrón institucional), pues en este texto pretendo detenerme en un problema relativo a ésta última. La misma tiene, para los sociólogos, fecha de nacimiento con las revoluciones modernas, y en particular con la 'revolución política' (como la llama Marx), esto es, con la Revolución Francesa. Es ella la que generaliza e institucionaliza, como condición o estatus de "ciudadanía", la indiferencia respecto de los orígenes familiares, locales, o estamentales para el acceso a la condición de membrecía a la comunidad nacional, que se traduce bajo la forma de una igualdad de derechos para todos sus miembros, igualmente llamados "ciudadanos" (indiferencia que era característica, desde hacía varios siglos antes, a la práctica y ejercicio de distintas prácticas funcionalmente diferenciadas -científicas, artísticas, jurídicas, administrativas- en esferas parciales dentro de la sociedad estamental).

Ahora bien: es preciso recordar que la Revolución Francesa, con sus impulsos expansivos, universalistas y modernizadores (basados en los principios de la 'soberanía del pueblo' entendida como la asociación política y colectividad de los 'ciudadanos'), fue duramente resistida durante más de cien años por el resto de los pueblos europeos. Pero en particular debe recordarse que la "reacción" inmediata provino de los pueblos directamente invadidos por Napoleón Bonaparte: Alemania, España y Rusia. Para ellos, la revolución, y con ella la Modernidad y sus principios, se presentaron bajo la forma de una invasión imperial. Y representaron, con ello, la forma de "lo Otro que nosotros". Estos pueblos se afirmaron en su resistencia a la modernización cultural e institucional, en base a la defensa de su "modo de ser", a la reivindicación de su propia identidad y sus propios principios institucionales (en defensa de sus monarquías y sociedades estamentales), y en defensa de su "cultura". Así, "nación" y "pueblo" -naciones que en su forma moderna eran producto directo de la Revolución Francesa- fueron curiosamente adoptadas al interior de estos ordenamientos tradicionales con el fin de afirmarlos en un sentido claramente anti-moderno: localista, tradicionalista y particularista. A ellos se sumó el concepto alemán de *Kultur*, inescindible del de *Volk*; como principios de singularidad identitaria que se oponían a la *Civilization* de origen inglés y francés. Surge entonces la primera auténtica *reacción* anti-moderna a la modernidad. El nacionalismo francés, moderno, universalista e igualitarista, devino de este modo en un nacionalismo reaccionario, antimoderno y autoritario, discriminatorio y particularista en sus principios.

Si recuerdo todo esto es para recordar también que fue en este contexto de disputas políticas y culturales europeas, desatadas por la Revolución francesa, que, como un coletazo de la misma y de sus consecuencias sobre la monarquía y el imperio españoles, se iniciaron los procesos de emancipación americana. Y con esto quiero resaltar el hecho de que los procesos que hoy evocamos con los festejos del "Bicentenario" se produjeron en un contexto histórico en el que la sociedad moderna pugnaba por afirmarse en el marco de un mundo constituido por sociedades tradicionales, estamentales, imperiales y pre-modernas. Es por ello que, a diferencia de

los procesos de descolonización posteriores a la 2^o Guerra Mundial, no se trató en los casos latinoamericanos del intento desesperado y tardío de incorporación a un mundo ya plena y globalmente modernizado, sino de la traslación a nuestro continente de la lucha misma entre tradición y modernidad; esto es, entre las identidades y culturas locales (indígenas e hispánicas) y la emergente civilización moderna fundada en principios universalistas, formales, impersonales e igualitarios. Esta pugna -la oposición entre lo universal y lo particular, entre tradición y modernidad, entre la cultura local y la civilización mundial- constituirá la matriz ideológica y simbólica que ordenará los conflictos políticos en América Latina. Reitero: no la oposición entre dos variantes del universalismo, fundadas en el conflicto de clases moderno -la izquierda y la derecha-, sino la pugna entre lo propio y lo ajeno, lo local y lo global, la cultura y la civilización, la colonia y el Imperio, la modernidad enfrentada a la defensa de la anti-modernidad, como defensa de la propia tradición y la propia identidad, serán los ejes característicos de la división de los partidos latinoamericanos. La confrontación entre desigualdad e igualdad, entre tradición y modernidad, entre ciudadanía y patronazgo clientelar, entre elitismo y democracia, asumirá aquí característicamente la forma de la lucha entre colonia e imperio, por la emancipación de la “patria” contra las corrientes hegemónicas mundiales. A su vez, los procesos de emancipación americana quedarán profundamente influidos por el nacionalismo tradicionalista, localista y reaccionario, de origen español.

Esta disputa ideológico-política, característica del conflicto y las rupturas históricas de fines del siglo XVIII y principios del XIX, curiosamente experimentan un singular reverdecer a fines del siglo XX y principios del XXI, en plena era de la globalización. Si pueden observarse manifestaciones de ello en todo el mundo -precisamente como una forma de resistencia a la generalización global de la lógica de la mercancía y su correlato cultural como “sociedad del espectáculo” (al decir de G. Debord)-, y el debate académico, como corresponde a una ‘sociedad mundial’ funcionalmente diferenciada, no posee claros epicentros geográficos, sin embargo sí puede observarse que este debate adquiere una nueva relevancia a nivel de las ideologías políticas mismas, y de los procesos políticos democráticos y populares, precisamente en la misma época, en América Latina. Pero es justamente en el contexto latinoamericano donde puede decirse que el proceso opera precisamente en la dirección inversa: del debate político-ideológico ha traspasado nuevamente las fronteras hacia el debate académico. Este proceso de realimentación mutua proviene de que coinciden epocalmente las crisis de los modelos o políticas ‘neoliberales’ aplicadas durante los años ‘90 del siglo pasado, con una reorientación propia de las tendencias intelectuales al interior del campo de las ciencias sociales, caracterizada por una marcada ‘ofensiva’ de los métodos etnográficos, que parecen orientados a ‘colonizar’ los enfoques propios de otras disciplinas del campo (en particular la sociología, la economía, la historia, las ciencias políticas, etc.) Así es como ocurre que, en plena fase de la ‘globalización’, cuando la civilización occidental parece apuntar a engullir todo particularismo bajo la forma del pintoresquismo multicultural, la etnografía, en lugar de perder sus objetos de estudio ‘clásicos’, se ‘globaliza’ también en sus objetos de estudio, aplicando sus métodos y criterios a la sociedad moderna-mundial, con el resultado de aplicar diagnósticos

particularistas a un patrón civilizatorio universalista, y tender a la relativización culturalista de los principios institucionales propios de la sociedad moderna. Por un lado, la sociedad moderna y sus principios pasan a no ser otra cosa sino una cultura más entre múltiples otras, y en el mismo plano; por el otro, se produce la reivindicación post-moderna de las culturas y pautas institucionales pre-modernas de origen local. El universalismo es transformado, así, en el particularismo de la cultura occidental (cuya singularidad consiste, como es previsible, en su tendencia a la dominación global).

Pero lo cierto es que desde estas plataformas académicas e intelectuales es que se produce la legitimación discursiva de una ofensiva a nivel político-institucional, que con el pretexto de la crítica a los modelos neo-liberales aplicados en las últimas décadas del siglo XX, pretende no sólo cuestionar sus principios ideológicos, sino sustituirlos -a ellos, pero también a las formas institucionales del estado de derecho- por modelos alternativos que recuperan la singularidad idiosincrática, las tradiciones y valores, y los 'modos de vida' particulares de las comunidades culturales locales, reconvertidas en sujetos políticos con identidades ancestrales y distintivas, que se consideran amenazadas por el proceso de modernización global. De tal modo que, hoy en día, asistimos a un proceso de reivindicación de principios políticos neo-comunitarios, que se proponen cuestionar los principios universalistas de la democracia representativa moderna en base a una denuncia de los procesos civilizatorios modernos como basados exclusivamente en un afán de dominación mundial. En suma, la Modernidad como proceso cultural, y la sociedad moderna como modelo institucional, son hoy denunciados, nuevamente, como procesos de colonización, alienación y destrucción de las 'identidades originarias' de los pueblos.

Es a este proceso al que quiero referirme en esta exposición.

Creo que no es necesario apelar al recurso fácil de demostrar que nociones como "pueblo", "nación", "imperio", "colonia", "alienación", "cultura", "identidad", e incluso el mismo uso del idioma español para comunicarnos en el subcontinente, son, desde la perspectiva que aquí analizamos, productos de una cultura extranjera, y medios para reproducir nuestra alienación y de pensar con conceptos "colonizados". Prefiero optar por otra estrategia discursiva, que consiste en analizar y tratar de caracterizar las binaridades conceptuales que subyacen a este tipo de diagnóstico "neo-reaccionario" sobre la Modernidad y la sociedad moderna.

Para ello presentaré, bajo la forma de un glosario, una serie de conceptos que considero pertinentes para el análisis, provenientes de la teoría sociológica clásica. Al final me detendré, brevemente, en una consideración acerca del fenómeno político conocido bajo el nombre de "populismo", que parece caracterizar el reverdecer de estas críticas a los procesos de modernización y al universalismo en general; y que, como parte de esta nueva ofensiva semántico-política a la que asistimos hoy, ha alcanzado no sólo su reivindicación académica, sino que incluso se ha despojado de sus connotaciones peyorativas, al punto en que se observa su recuperación afirmativa

“en primera persona”, lo cual no deja de constituir un fenómeno novedoso, y un síntoma de los procesos que pretendo caracterizar.

. Instituciones modernas / sociedad moderna

Las instituciones modernas se caracterizan por su alto grado de especialización o *diferenciación* en términos *funcionales* (en lugar del predominio de criterios de tipo grupal/identitarios), y por sus criterios, a la vez ampliamente universalistas e inclusivos (en el plano social), y fuertemente selectivos (en el plano sistémico y sub-sistémico). Así, su universalismo e inclusividad asume una forma a la vez altamente selectiva, formalizada, codificada, e impersonal (se permite el acceso o participación en las distintas actividades, prestaciones o funciones a todos los que reúnan los requisitos funcionales exigidos por cada una).

La 'sociedad moderna' es un tipo de organización institucional caracterizado por el predominio de la diferenciación funcional de sus prácticas e instituciones (a nivel 'sistémico'), y por la institucionalización de criterios de integración o inclusión ampliada, generalizada o 'universalista' (ciudadanía de masas) de los miembros de la comunidad (a nivel 'social'). Se trata de un conjunto de relaciones institucionales a la vez universalista, inclusivo y altamente especializado, basado en relaciones formalizadas e impersonales, funcionalmente diferenciadas en el plano sistémico, pero fundadas en criterios universalistas de inclusión social (DF + comunidad societal ampliada/ciudadanía universal).

La 'sociedad moderna' es un tipo de diseño institucional, o *set* de instituciones, diferente de otros -esto es, una categoría analítica-. Dicho diseño puede predominar ('sociedad moderna' en sentido empírico, en tanto que caracterizada por el predominio de instituciones modernas en la organización de una comunidad), coexistir con otros tipos (no-modernos, o 'tradicionales' -particularistas/grupales-), o hallarse subordinada a otros diseños predominantes, y por ende circunscripta a ciertas prácticas (sociedad no-moderna/tradicional, con ámbitos de modernización circunscriptos a prácticas o grupos específicos). El predominio de las instituciones 'modernas' implica la difusión de prácticas en base a patrones o diseños estandarizados y altamente racionalizados, de tipo 'universalista-formal'; y por ende, *des-localizados* -con lo que se quiere señalar que la 'sociedad moderna' tiende a imponer el mismo tipo de diseño institucional de las prácticas y relaciones a distintas comunidades locales; y por ende, a crear una *sociedad* (=diseño institucional) *mundial*; organizada y diferenciada en base a criterios institucionales altamente impersonales y racionalizados, pero similares en distintas regiones del mundo. En cambio, las instituciones 'tradicionales' o 'pre-modernas' tienden a ser a la vez particularistas y localistas (no generalizables, y ancladas en una cultura identitaria que las distingue a unas de otras); a la vez que caracterizadas por vínculos y lazos de pertenencia fundados en criterios personalistas, o de lealtad a grupos específicos.

. Modernización 'endógena' (auto-centrada) / 'exógena' (des-centrada)

la modernización originaria o 'endógena' (europeo-occidental) funda sus criterios

culturales e institucionales en una distinción de carácter *temporal*, como cambio en la relación entre 'lo viejo/lo nuevo' (temporalidad como ruptura o discontinuidad; *diferencia* entre pasado y futuro). La singularidad del presente se comprende bajo la forma de la ruptura con el pasado, y como innovación. Se trata de un tipo de relación de la sociedad consigo misma comprendida como un proceso evolutivo endógeno, en términos de auto-transformación histórica -progreso-, y de cambio social e institucional progresivo. Pero debido a los patrones evolutivos propios de cada uno de los subsistemas institucionales altamente racionalizados que la caracterizan, sus pautas culturales y de organización de las prácticas tienden a la universalización en términos de des-localización, y a la expansión en términos espaciales e interpersonales. Así, cualquier proceso o patrón cultural o institucional "moderno", aunque surgido en una determinada región específica y un momento particular, tiende por sus propios impulsos evolutivos a expandirse a escala mundial, por difusión de prácticas crecientemente racionalizadas de acuerdo con fines específicos. Una consecuencia de ello es que dichos procesos auto-expansivos tienden por ende a organizar al mundo en términos de 'centro/s' y 'periferia/s'; estos es, con asimetrías y asincronías derivadas de sus diversos estadios de modernización relativa. Otra consecuencia de ello es que sus principios y valores universalistas pueden, ellos mismos, ser considerados como particularistas, en la medida en que sus orígenes, y quizás sus contenidos, se hallen espacio-temporalmente localizados, y anclados en una cultura particular de origen; con lo que sus propios principios pueden adquirir una interpretación o aplicación paradójica, como la que mencionaremos a continuación.

La modernización descentrada o 'exógena' concibe al proceso de modernización no en términos temporales, sino *espaciales*; por ello, sus criterios característicos ya no giran en torno a lo nuevo/lo viejo (lo tradicional/lo moderno) sino a: lo propio (interno-local)/lo extraño o ajeno (externo/global); nosotros/ ellos; periferia y centro; colonia e imperio. La transformación propia del proceso de modernización se concibe y experimenta, no como un proceso endógeno de auto-modificación de las sociedades alcanzadas por la expansión de un proceso evolutivo global, sino como alteración, otredad, extrañamiento y enajenación por parte de un *otro/extraño/extranjero* (un poder exterior); como invasión y colonización; como imposición extranjera de un orden ajeno a las prácticas y tradiciones culturales o identitarias propias de cada comunidad local. En suma, la modernidad es percibida como descentramiento, como imposición externa, y por ende, como amenaza a la propia identidad y autonomía; así como también como una forma de dominación y subordinación a poderes exteriores, o potencias extranjeras (o a un proceso de dominación mundial). En estos términos, la misma es rechazada, temida o recelada como ajena, peligrosa, o amenazante para las estructuras de la propia comunidad. La 'modernización autóctona' o 'propia' es percibida, en cambio, en los términos de un proceso de 'emancipación', y liberación respecto de fuerzas exógenas - autonomía a la vez social e institucional (sistémica)-, que consiste en la adopción o incorporación de los mismos procesos, pero bajo control propio, y de un modo cultural y socialmente selectivo. Este proceso se basa él mismo en un principio propio y característico de la Modernidad -la autonomía, como forma de la autorrealización- que es sin embargo reinterpretado en términos comunitaristas y anti-universalistas, a partir

de a una valorización de los propios rasgos y componentes identitarios y culturales colectivos (a la vez que como un poder de decisión colectiva sobre los propios recursos), que reivindican como valores 'propios' -esto es, identitarios de pertenencia- a los valores tradicionales, autóctonos, y 'comunitarios' o 'pre-modernos' (en algunos casos, provenientes o formados durante el período colonial; en otros, de las culturas aborígenes pre-colombinas, o 'pueblos originarios'). Así es como uno de los valores propios de la modernidad -la autonomía subjetiva- es reinterpretado en términos comunitaristas que permiten negar el patrimonio cultural moderno en su conjunto (en particular, sus principios universalistas y anti-identitarios de organización institucional de las interacciones).

. Distinción 'personal / impersonal'; Universalismo y particularismo

La distinción 'universalismo / particularismo' se basa en dos criterios selectivos de la orientación de las acciones, relaciones e instituciones, basados en el alcance de sus criterios de aplicación, y la capacidad de su generalización: de inclusión y alcance igual y omniabarcativo 'para todos' sin excepción, o de *inclusión y exclusión* en base a criterios, atributos, condiciones o cualidades diferenciales en términos sustantivos ('para unos **pero no** para otros'); a la vez que en la afirmación o negación de la 'lógica de la diferencia' (la cohesión fundada en la identidad/ semejanza, que implica la exclusión del Otro/diferente; o la inclusión de todos en términos formales, esto es, no sustantivos, que no reconocen exterioridad, y por ende tampoco mismidad ni diferencia identitaria). El carácter universalista o particularista de una orientación, práctica o institución deriva de su alcance generalizable o no generalizable a todos los miembros de una comunidad, o a distintos sub-grupos en base a atributos diferenciales.

La distinción 'personal/impersonal' se refiere, en este contexto, a distintos tipos de relaciones interpersonales, a los contextos respectivos que forman, y a los criterios que las regulan. Está muy relacionada con la distinción entre 'comunidad' y 'sociedad', y entre 'instituciones modernas' y 'tradicionales'. Las relaciones 'personales' (en la medida en que se desarrollen en contextos locales no sometidos a una regulación formal de orden superior) son altamente dependientes de los atributos y recursos diferenciales que definen la identidad y situación social de los distintos participantes (recursos materiales, organizativos, relacionales y cognitivos). En estos casos la reciprocidad interpersonal dependerá de la simetría de recursos, y toda distribución asimétrica de los mismos tiende a crear relaciones de desigualdad y jerarquía personal, así como vínculos de poder, dependencia y 'lealtad' personal entre individuos y grupos. En las relaciones 'impersonales' las relaciones se hallan altamente codificadas de acuerdo con los contextos institucionales en las que se desarrollan, y por ende las relaciones asimétricas son relaciones basadas en el rol y el desempeño, más que en cualidades directamente adscriptas a la persona por su 'capital social' extra- e infra-institucional (estamental), a la vez que se hallan acotadas a ámbitos institucionales específicos, y son relativas a problemas y situaciones específicas (científicas, jurídicas, políticas, pedagógicas, económicas), pero no generalizables a las relaciones interpersonales extra-funcionales, como miembros de la 'comunidad societal' mayor, en

la que tienden a predominar relaciones recíprocas entre iguales ('ciudadanos'), basadas en el respeto mutuo y una igual consideración de *status*.

La comunidad tradicional es un entramado de lazos de solidaridad fundado en relaciones particularistas basadas en lealtades y diferencias de tipo personal y local; la sociedad moderna, en lazos impersonales y 'universalistas', esto es, deslocalizados, fuertemente formalizados o codificados, y no particularistas (no basados en la lealtad personal, sino en roles y funciones impersonales, y por ende generalizables).

Como se ve, los lazos de solidaridad pueden adoptar formas personales y particularistas, o impersonales y universalistas. Las instituciones, procedimientos y prácticas propios de la sociedad moderna suelen presentarse muchas veces, por ello, como muy abstractos, ajenos y 'lejanos' para la comprensión y/o el acceso, alcance y desempeño de muchos individuos (en particular de aquellos que carecen de los recursos específicos -materiales, jurídicos o cognitivos- para participar o acceder a relaciones, instituciones o prestaciones altamente especializadas y selectivas). En este contexto se facilitan las posibilidades de sustitución de los lazos societales 'impersonales', por lazos 'neo-comunitarios' basados en criterios de acceso más inmediatos, directos y 'concretos', esto es, más particularistas, y basados en relaciones derivadas del conocimiento o trato de tipo personal con individuos o grupos que operan como mediadores, facilitadores, y 'protectores' de los más desvalidos; así como en vínculos fundados en el conocimiento y la confianza personal, la vecindad, amistad, proximidad, o 'facilidad de llegada', que les permiten a dichas personas acceder a bienes, servicios, prestaciones o recursos que les resultan lejanos o inaccesibles, a cambio de una exigencia de 'reciprocidad' o *lealtad* personal a los prestadores. Estos últimos construyen así redes particularistas de poder y lealtad personal (muy útiles para la adquisición de poder o influencia política, a su vez reconvertible en otro tipo de recursos, sobre todo económicos). Las redes clientelares se basan, así, en la sustitución de mecanismos, procedimientos, prestaciones y derechos universales de difícil acceso por su implementación altamente formalizada, por prestaciones particulares basadas en redes y lazos de conocimiento y lealtad personal, que a su vez exigen una contrapartida en términos de respaldo político; por lo que subordinan, sustituyen o envilecen los criterios y mecanismos de la ciudadanía universalista, y de la libre formación y expresión de la voluntad política. Se trata de redes paralelas e 'infra-políticas' ('para-', o 'infra-institucionales'), que coexisten y se afincan en los nichos generados por las propias instituciones modernas, al nivel de sus prácticas interactivas 'cara-a-cara', personales o particulares, entre personas concretas con asimetrías económicas, jurídicas, políticas y cognitivas. La palabra *lealtad* (muchas veces mencionada aquí) designa el vínculo de dependencia, deuda moral y afectiva, y obligación retributiva, de carácter personal, que el 'débil' o 'dependiente' de favores y beneficios, debe a su 'protector' o beneficiario, y que se retraducirá en gestos de reconocimiento y devolución específicos, como muestra de gratitud (ejercicio personalista del poder como 'protección clientelar').

. Asincronía

según la definición de G. Germani, se trata de la 'coexistencia de lo no-contemporáneo' (esto es, la simultánea presencia de pautas tradicionales y modernas); que es posible observar, según este autor, tanto a nivel espacial o geográfico, como también en los planos institucional, grupal, e incluso psico-social (como diversas orientaciones de una misma personalidad frente a distintas situaciones, de acuerdo con criterios más tradicionales o modernos). Esta simultaneidad de patrones institucionales, procedimientos y orientaciones de acción modernas y tradicionales, impersonales y personales, autónomas y heterónomas, 'propias' y 'extrañas', particularistas y universalistas, locales y globales, y su efecto recíproco de mutua distorsión, e incluso envilecimiento y corrupción (como variante anómica extrema) es lo que, desde el punto de vista sociológico, se halla en la base del diagnóstico acerca del conflicto estructural que es característico de una sociedad en proceso de modernización parcial, como resultado de la coexistencia simultánea y tendencia a la integración entre pautas tradicionales/locales y modernas/globales (que no se excluyen ni se sustituyen, sino que tienden a 'fusionarse' híbridamente). Es inevitable que los principios 'universales' adquieran en cada caso una forma de aplicación 'local', cultural y contextualmente condicionada; pero ello no implica necesariamente la reversión de los principios universalistas -impersonales/igualitarios- bajo la forma de una distorsión particularista -personalista/asimétrica/asimétrica y excluyente- de los mismos. A este último fenómeno mediante el cual elementos y contenidos modernos tienden a reforzar prácticas o relaciones particularistas y estamentales de cuño tradicional, es a lo que Germani se refería como "efecto de fusión" (hibridación de componentes modernos y tradicionales, distorsión particularista de instituciones y prácticas modernas).

. Liberalismo y nacionalismo / modernismo y tradicionalismo

Liberalismo y nacionalismo son las formas ideológico- y programático-políticas contrapuestas o polares que adoptan los principios de orientación universalistas y particularistas, en los contextos políticos de las 'modernizaciones descentradas' (o 'periféricas'). Se trata de proyectos e imaginarios originados ambos en el 'contenido normativo de la modernidad', pero que son interpretados en términos mutuamente excluyentes, como programas ideológicos y políticos que no se superponen ni sustituyen, sino que se cruzan y combinan con la distinción -propia de las sociedades 'modernas endógenas'- entre 'izquierda' y 'derecha'. Ambas formas pueden, así, contener su 'izquierda' y su 'derecha' -su variante democrática/inclusiva, o elitista/excluyente-, y por ende su variante igualitaria o jerárquica. Su distinción radica en el valor diferencial de la emancipación o autonomía de dos sujetos distintos: el individuo/ciudadano; o la comunidad -el pueblo/nación, como sujeto homogéneo. Así, para los nacionalistas, es posible pensar en la existencia de una 'izquierda liberal' (universalista), contrapuesta a otra 'nacional' (como el así llamado 'socialismo nacional', basado en criterios selectivos de pertenencia identitaria), del mismo modo que puede haber una 'burguesía nacional' con la que sería posible llegar a acuerdos que en términos clasistas serían imposibles (siempre y cuando la co-pertenencia identitaria

nacional prevalezca sobre los intereses de clase). Del mismo modo, puede haber una 'democracia liberal', y otra 'nacional y popular'; o un liberalismo elitista, como un nacionalismo autoritario o jerárquico. El conflicto político -o 'contradicción principal'- en los contextos de modernización periférica se presenta, entonces, no como una contraposición entre individualismo y colectivismo (izquierda y derecha, capitalismo y socialismo), sino entre 'liberalismo' (de derecha o izquierda) y 'nacionalismo'; o como lucha de liberación nacional o descolonización imperial.

Si bien existe una relación entre esta oposición y la que contrapone individualismo a colectivismo (y que es la que tiende a prevalecer en la interpretación economicista dominante de la misma), ambos se excluyen mutuamente en términos que podrían ser mejor definidos como 'universalistas' vs. 'particularistas' (ya que en esta contraposición el 'universalismo' es sustituido por el 'comunitarismo'; y las posiciones 'comunitaristas' -ya sean autoritarias, o igualitaristas- tienden a negar por principio la posibilidad del pluralismo político, y por ende, las instituciones del estado de derecho, que entre otras cosas permiten la oposición política). Puede, por ende, haber un individualismo universalista y otro particularista (elitista), a la vez que un colectivismo universalista, vs. otro particularista (comunitarista). Sin embargo, y si bien liberalismo y nacionalismo son dos principios surgidos de las orientaciones axiológicas modernas, ambos pueden contraponerse mutuamente bajo formas que, alternativamente, pueden sugerir que cada uno de ellos encarna un principio generalizable, contrapuesto a otro que no lo es (excluyente, discriminatorio o anti-pluralista); y periódicamente cada uno de ellos ha sido capaz de encarnar cualquiera de las dos posiciones. Lo que se busca sostener en esta presentación es que en los contextos político-culturales latinoamericanos ambas tendencias tienden a manifestarse bajo formas que expresan *diversas variantes de principios e intereses particularistas, y no generalizables* (uno de orientación egoísta /elitista/librecambista, y el otro de orientación comunitarista/identitaria/anti-pluralista). Ambas versiones, por su parte -ya sea por contradicción performativa, o por explícita oposición cultural- resultan por ello contradictorias con los principios institucionales universalistas propios de la cultura y la sociedad moderna; pues no son generalizables.

El nacionalismo es una ideología o conjunto de principios que rechaza los valores universalistas, igualitarios e impersonales de la Modernidad, y en particular los procedimientos del Estado de derecho, la ciudadanía universal, y la democracia parlamentaria; como extraños a una 'forma de ser' característica de la propia cultura; que tiene sus propias e idiosincráticas formas institucionales y criterios de 'racionalidad'. Debido a esto último es que se contrapone explícitamente a lo que desde esa misma posición ideológica se denomina 'liberalismo'. Pero debe entenderse que dentro de este 'liberalismo' se incluye también al socialismo internacionalista, en la medida en que él también se encuentra basado en principios universalistas y procedimentales. El nacionalismo reivindica y afirma las tradiciones idiosincráticas propias del particularismo localista, y los valores culturales que definen una identidad sustantiva diferencial (todo ello bajo la forma de un 'ser nacional' distintivo), como modo de rechazar los principios universalistas, deslocalizados y anti-identitarios, de las instituciones modernas.

Modernismo y tradicionalismo son claramente orientaciones culturales de valor que encuentran su arraigo y sentido en distintos tipos de estructuras e instituciones sociales, y sus orientaciones de acción predominantes y características/constitutivas. El modernismo se basa en los valores universalistas y no-excluyentes de una sociedad funcionalmente diferenciada ('moderna'), y apunta a fundamentar instituciones que den lugar a relaciones interpersonales de tipo igualitario, así como a una máxima inclusividad de la diversidad social, bajo principios pluralistas anti-excluyentes. El tradicionalismo se basa en la preservación de relaciones, instituciones y valores propios de una sociedad estamental y jerárquica, en base a criterios identitarios, localistas, particularistas, y a la vez diferenciales y excluyentes.

. Populismo

En el contexto de una discusión acerca de los modos de relacionarse con la Modernidad, y de encarar procesos de modernización -como autocentrados o descentrados; como procesos positivos o negativos, de emancipación y racionalización o de dominio y sumisión- que gira en torno a la oposición entre 'nacionalismo' y 'liberalismo' (entendido el primero, no simplemente como 'patriotismo', sino fundamentalmente como 'anti-liberalismo'; y caracterizando a su vez como 'liberal' al conjunto de los principios e instituciones universalistas), cabe hacerse la pregunta (muy actual en nuestros días): las formas 'populistas' de gobierno, son manifestaciones de procesos políticos modernos, o anti-modernos?

El 'populismo' se halla estrechamente asociado a las orientaciones políticas que más arriba hemos caracterizado como 'nacionalistas'. Su manifestación más característica es la de proponer una forma alternativa a la de la 'democracia liberal', y sobre todo a los mecanismos procedimentales y parlamentarios de representación. Se presenta, entonces, como una variante de democracia representativa, pero anti-liberal. Postula a la vez una crítica a los procedimientos institucionales de representación política, y a la democracia 'formal'; y propone formas y mecanismos alternativos de representación política. Como núcleo central de su crítica a los principios formales del 'estado de derecho' postula una forma de democracia no fundada en la condición de 'ciudadanía', sino en la pertenencia a un determinado grupo o comunidad holística a la que se denomina 'pueblo', que tiene la propiedad de absorber todas las diferencias individuales y sub-grupales, en una homogeneidad sustancial de carácter identitario. El 'pueblo', al ser un grupo de pertenencia, no es universal, y sus condiciones de pertenencia no son generalizables. Abarca a todos los miembros de la comunidad, pero contiene, tanto dentro como fuera de ella, a sus 'enemigos', que son, simplemente, los 'desiguales' (la 'oligarquía', y los intereses 'extranjeros'). El pueblo es, así, un grupo de pertenencia identitario contrapuesto a una 'élite' anti-igualitaria y anti-popular. Sus criterios de distinción política son, por tanto, los del nacionalismo, y los de la 'modernización exógena': la diferencia entre poderosos y oprimidos, y entre ricos y pobres, es hecha coincidir con la que existe entre colonizadores y colonizados: el pueblo vs. el enemigo extranjero invasor. De este modo, la constitución de la propia

identidad política depende de la construcción o postulación de un antagonismo constitutivo, que tiene la propiedad de afirmar lo idiosincrático/particular/comunitario -la Mismidad- como opuesto a todo tipo de principios universalistas/generalizables, identificados con una Otredad invasora -; y por ende, a la identificación de los procesos de modernización con los de colonización, sometimiento, enajenación y alienación de sí (“extranjerización”; “racismo”; “colonialidad del poder”).

Entre los fundamentos de los regímenes populistas debe destacarse particularmente la sustitución de los principios modernos de ciudadanía universal e igualitaria, por los de una forma de ciudadanía selectiva y restrictiva -y por ello particularista, discriminatoria y anti-pluralista- derivada de la pertenencia a la “comunidad nacional”, que protege y asiste a sus miembros mientras estos le manifiesten “lealtad”; y que sustituye la representación política formal por formas de representación “dramatúrgica”, bajo la forma de actos y manifestaciones de aclamación pública colectiva. Se sustituyen así las garantías y derechos universales, por prestaciones comunitarias fundadas en lazos de pertenencia grupal y dependencia personal; así como por expresiones de identificación axiológica, semántica y afectiva con la comunidad nacional, y su encarnación en liderazgos personalizados fuertemente simbólicos, y “no-mediados”.

Así como la democracia parlamentaria se presenta como un régimen basado en los principios del “estado de derecho” (igualdad de todos ante la ley), y por ende como un régimen ‘liberal’ (universalista), los ‘populismos’ se presentan como ‘democracias nacionales’, basadas en principios neo-comunitarios, y anti-universalistas. En la medida en que la idea de ‘nación’ es una idea moderna -y lo mismo puede afirmarse de la ‘soberanía del pueblo’ en su versión rousseauiana- los populismos son modernos y modernizadores (en términos de la expansión de derechos y ampliación de la ciudadanía respecto de sociedades y ordenamientos elitistas y estamentales). Pero son variantes anti-universalistas, anti-pluralistas, y neo-comunitarias de la Modernidad. Se trata de manifestaciones de ‘hibridación’ política y cultural, que retoman ciertos principios de la Modernidad para contraponerlos a la Modernidad como un todo; por medio del privilegio valorativo de la Nación por sobre el Mundo, y los principios de una ciudadanía igualitaria, inclusiva, pluralista y generalizable (o ‘universal’).

La tradición clásica del populismo se asentaba en argumentos ontológicos, de reivindicación de una identidad sustancial compartida (el ‘ser nacional’). Actualmente los argumentos han pasado a ser, de ontológicos a post-ontológicos y semántico-discursivos (‘neo-ontológicos’, podríamos decir, en la medida en que la ontología es reducida a las leyes del discurso y la lógica del significante: combinación y sustitución, metonimia y metáfora; apelación a ‘significantes vacíos’, etc., por un lado; y que la teoría de la hegemonía es reformulada en términos de lógica de la equivalencia; puntos nodales, eficacia de la nominación; catacrexis y demás tropos retóricos, etc. etc., por el otro).

De acuerdo con la teoría formulada por el Dr. Laclau, el pueblo no es una sustancia primordial y común, sino una construcción política -es decir, retórica-. La emergencia

del 'pueblo' resulta de la construcción de cadenas equivalenciales (metonímicas) que articulan las diversas demandas parciales de diversas 'posiciones de sujeto' diferenciales, en la formulación de una demanda global, esto es, de la denuncia de una ausencia o privación o común a todas ellas: la ausencia de plenitud o completitud de estos sujetos parciales, que es lo que los vincula y asemeja. El lazo comunitario se funda, así, en la explicitación de la ausencia de comunidad como existencia de la plenitud. Esta ausencia, a su vez, es imputada a una exterioridad constitutiva, que es la que impide dicha plenitud: la ausencia de presencia deriva de la existencia de un Otro, que no es otra cosa que pura negatividad: así, la lógica de la equivalencia es capaz de producir una identidad, semejanza o mismidad, sólo a partir de la postulación de un antagonismo constitutivo, que es el que impide la realización de la plenitud de la Comunidad. Por ende, lo que se afirma en el discurso populista no es la existencia del Pueblo, sino la denuncia de su ausencia como una privación, como una falta de plenitud, que es a la vez imputada a un antagonismo que el proyecto populista viene a saldar. El pueblo no es así reconocido, sino afirmado por un acto de nominación, al denunciar su falta de completitud. El régimen, el partido, el movimiento, y finalmente el Líder populista no es otra cosa que la representación o encarnación del suplemento de subjetividad -es decir, de poder- que las distintas demandas particulares requieren para articularse en la plenitud de un 'Pueblo-Uno' (para utilizar la expresión de C. Lefort). Como esa ausencia de plenitud es en verdad insalvable, su demanda deviene constitutiva, y capaz de sostener un régimen de sentido. Y en última instancia, como se reconoce en los mecanismos formales de representación la puesta en práctica de escisiones diferenciales, del mismo modo que las demandas particulares son sustituidas por un 'significante vacío' que las aglutina a todas; y cualquiera de dichos significantes (S_2) refiere siempre a un 'Significante Amo' (S_1), que es siempre el mismo: el Pueblo, la Plenitud, la Comunidad-, este mismo significante, para ser políticamente vinculante de modos no diferenciales (no formales, no procedimentales) tiene que serlo en términos identitarios. Esto desemboca en un tipo de representación que constituye un acto de identificación directa e inmediata entre el Pueblo y un hombre (o una mujer) cualquiera -pues todos en el Pueblo son iguales-, de tal modo que el Pueblo se identifica con el Nombre, y los particulares, como miembros del Pueblo, con su líder. El líder, encarnación del pueblo, es el suplemento de subjetividad que sintomatiza la ausencia de plenitud de la comunidad, y a la vez la sutura y cancela. La representación deja de ser, pues, la escisión y diferencia entre un s_1 y un s_2 , sino que pasa a ser la sustitución -la metaforización o simbolización- de todo S_2 por un S_1 (el Pueblo), y finalmente de este S_1 por un Nombre X, que nombra al Pueblo, lo trae de este modo a la existencia, y de ese modo oculta la irremediable escisión de todo sujeto ($S_1 / \$$, diría Lacan en su formalización de los 'cuatro discursos').

Pero, para finalizar, quiero detenerme en este último punto. Obviamente, el Dr. Laclau no desconoce este último argumento, ducho como es en (entreverar) las obras de Lacan y Derrida. Ahora bien: como lo sostiene en su célebre artículo de 1983: "La imposibilidad de la sociedad", y luego repetirá en *Hegemonía y Estrategia Socialista* y escritos posteriores, la sociedad es imposible porque su suturación y plenificación (su orden ontológico) se ve subvertido por la existencia de un exterior constitutivo que al

mismo tiempo la atraviesa de cabo a rabo: la existencia del antagonismo, posible porque las leyes del orden social son las leyes de la combinatoria y retórica discursiva (y por ende, son las leyes de la política). La sociedad no existe, porque existe el antagonismo. Para concluir quisiera, entonces, preguntar: ¿por qué no puede aplicarse el mismo argumento a la palabra 'Pueblo'? El pueblo, como comunidad plena, no puede existir, no sólo porque su significación se constituye en torno a un antagonismo que al mismo tiempo lo id-entifica y lo bloquea constitutivamente, sino porque la sociedad moderna es un orden fundado en las escisiones, y constitutivamente escindido ('dislocado', dice Laclau). El pueblo es, por ende, el mito político por excelencia, y toda política fundada en él es política mítica, puramente imaginaria (y a la vez anti-política, por anti-discursiva: todo mito es mito de la Mismidad; y por ende desconoce la lógica del significante; que se basa en la *diferancia*). Laclau lo sabe y lo dice, pero insiste en que, al igual que la sociedad, el pueblo, que no existe, sólo alcanza los modos de existencia derivados de los esfuerzos por fijarlo, por traerlo a la existencia (esfuerzos cuyos éxitos parciales se denominan 'hegemonía'). 'Pueblo', al igual que 'sociedad' es el nombre de una ausencia. Ambos existen sólo como un efecto de una nominación. Nada, por cierto, que no hubiera dicho ya, 360 años antes, Thomas Hobbes en su *Leviatán*.

Dicho en otros términos: el Pueblo es como Dios: ninguno de los dos existe. O, si se prefiere: el nombre del Líder (el nombre del Pueblo) al igual que el nombre de Dios, tienen algo en común: en ambos casos sus portadores están muertos. Pero, como sabemos, "la tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos".

E. F.