



Ciências Sociais Unisinos

ISSN: 1519-7050

periodicos@unisinos.br

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Brasil

Follari, Roberto

América Latina: racionalidad polícroma

Ciências Sociais Unisinos, vol. 45, núm. 3, septiembre-diciembre, 2009, pp. 226-231

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

São Leopoldo, Brasil

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=93812729005>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

América Latina: racionalidad polícroma

Latin America: Multi-coloured rationality

Roberto Follari¹
robfollari@ciudad.com.ar

Resumen

En Latinoamérica existen desmesuras de la realidad y del lenguaje que suelen sorprender a la mirada occidental tradicional. Si bien el Iluminismo pasó por el subcontinente, nunca logró imponerse del todo a una racionalidad compuesta por culturas variadas, que no es de ningún modo lo contrario de la razón hegemónica, pero que sin dudas no se deja completar por la misma.

Palabras clave: Latinoamérica, cultura, racionalidad.

Abstract

There are conditions in Latin America that are impossible to be thought by using the usual western points of view. The Enlightenment really had a place in Latin American countries, but it is evident that it could not avoid the presence of other types of culture, which is not opposed to hegemonic ways of reason, but that undoubtedly is not left complete by it.

Key words: Latin America, culture, rationality.

Se ha dicho hasta el cansancio: Latinoamérica aparece – sobre todo contrastada con Europa – como “lo otro” de la linealidad iluminista, como el espacio de lo heterogéneo, lo colorido, lo vital y lo inmediato.

Advertido como pura naturaleza que se opondría a la cultura, lo latinoamericano es teñido de una serie de caracteres quasi míticos: la selva, la montaña, los territorios inmensos y despoblados, lo urbano nunca abarcativo de la población, lo marginal de las ciudades como continuidad caotizada del espacio cultural campesino, las luchas políticas frontales, el reino de la corrupción y del narcotráfico. Una combinación desorbitada de elementos dispares, cuyo factor común es esa imposibilidad de quedar sometidos totalmente a la lógica de la racionalidad sistemática, ese resistir (aún cuando sólo parcialmente, debemos aclarar) a los embates de la técnica y la modernización. Espacio de lo telúrico, de la geografía entronizada, aparece entonces como lugar donde la vida aún no está totalmente colonizada por la técnica, donde el verde de lo inmediato no ha sido subordinado al gris de la teoría, de la burocracia, el número y el cálculo, la vida urbana, la racionalización normativa, el rendimiento.

Por supuesto, esta versión es un tanto maniquea. El iluminismo pasó por Latinoamérica en el siglo XIX, tuvo su específica recepción, y fue releído en la clave posible dentro del subcontinente. Aún si al estilo de Sarmiento se lo quiso imponer ciegamente, es indudable que la aplicación se vio limitada y mediada por las condiciones de nuestros países geográficamente excéntricos y poblacionalmente indígenas y mestizos. Aún la violenta masacre de los indígenas en Argentina es paradójica muestra de que la inserción en el espacio de la “civilización” no podía hacerse por el camino corto de la asimilación inmediata: la imitación de Europa no podía ser mimética.

No somos, por ello, ajenos a las instituciones de la democracia burguesa, ni a las de la racionalización burocrática de la administración. Las hemos recibido e incorporado. Pero también es cierto, de la manera específica que hace a su inserción en culturas totalmente diferentes, en economías rurales y a menudo elementales, en campos de significación totalmente otros a los que sirvieron de suelo a aquellas instituciones referidas.

He aquí el suelo de lo “real maravilloso” latinoamericano, aquello que se expresó en nuestras novelas, que se encuentra desde García Márquez a Carpentier. El sabor a lo no totalmente domesticado, a la heterogeneidad de campos de racionalidad en convivencia y superposición, a una cultura incorporada pero no totalmente asumida. Esta especie de mezcla, de collage en acto, que lleva a confundir con el ensueño, en tanto disloca los órdenes esperables, cuestiona la expectativa tomada como razonable. Por eso la imaginación desbocada, el entendimiento de que en Latinoamérica todo puede ocurrir, la inminencia de lo permanentemente desmesurado, en tanto no encorsetado en el cálculo y la premeditación, la sistematicidad y el método. Latinoamérica, modernizada pero nunca del todo, la de las

ciudades más abigarradas del mundo, la de lo urbano más rústico y azaroso, en tanto es lo rural lo que permanentemente lo nutre con su flujo incesante de desocupados. San Pablo y México D.F. que multiplican largamente en tamaño y población a Roma, Frankfurt o París.

¿A quién podría ocurrírsele que la cultura que fluye en este espacio social pueda ser entendida en términos de pura argumentación, de racionalidad discursiva, de explicación exclusivamente mediada por la racionalidad occidental?

Para nada afirmamos que la razón europea no esté presente entre nosotros. Es más: sostendemos que es positivo que exista, en tanto pone límites a desbordes del poder político, económico o militar: bien lo sabemos luego de las dictaduras de los años setentas. Ni por asomo sugeriríamos – contra algún telurismo esencialista – que tal racionalidad nos es intrínsecamente ajena, y que por tanto debiéramos renegar de ella, para hurgar en los arcanos de nuestras raíces y de nuestros sentires originarios. No creemos en destinos prefijados, ni en historias maniqueas. Mucho menos en esencias que se despliegan, ni identidades constituidas al margen de las influencias ajenas. Por el contrario, toda identidad se constituye desde el Otro, desde los otros². De manera que rechazamos los intentos de confinarnos a una especie de purismo sustancialista por el cual estaríamos condenados a seguir siendo lo que alguna vez fuimos en orden a una supuesta fidelidad al pasado. Sólo nos hacemos reconstituyéndonos cada vez, y cada nuevo acto nos re-define más allá de lo que éramos antes de concretarlo.

Rechazamos – por ello – todo intento de “naturalizar” nuestro destino histórico, realizado ya sea para realzar este o rechazarlo, venga desde mirada europea, latinoamericana eurocéntrica o latinoamericana “purista”. Somos la mezcla inevitable que cualquier conformación cultural constituye. Estamos asentados sobre una vastedad de influencias, y somos hijos a la vez de factores múltiples, no integrables armónicamente, para nada previamente ordenados según algún libro ideal donde se desplegaría la racionalidad platonizante (o la originaria pureza del “Arké”).

En este espacio de la desmesura subcontinental, en este fluir heteróclito de disonancias, la palabra ha asumido una carga especial de abundancia y multivocidad. La polifonía enunciativa presente en cualquier discurso y cultura, ha encontrado posibilidades sorprendentes: es esto lo que la literatura del *boom* precipitó. Aquel Artemio Cruz de Carlos Fuentes, o los chicos de *La ciudad y los perros* del primer Vargas Llosa, no respetaban género, número, léxico, relación entre sujeto y predicado. Con una particular sintaxis se expandían en discursos entrecortados y entrelazados, indiscernibles en cuanto al quién de su emisor. Así aprendimos el verbo inagotable de la escritura de García Márquez, y habíamos abreviado previamente en el decir castellano y simultáneamente mestizo de M. Asturias, o en el barroquismo proliferante de Carpentier, a una vez clásico y renovador.

² Puede verse la compilación de los trabajos al seminario dirigido por Levi-Strauss (1981). Se advierte cómo la identidad es construida, nunca un a priori.

Esto que la literatura plasmaba, tal vez paradigmáticamente en la voz territorializada y carnal de Pablo Neruda, podemos hallarlo en cualquier calle de México o Perú: modernidad y tradición entremezclados, multiplicidad de etnias, culturas superpuestas, supermercados y *shoppings* a la vez que mercados populares. Antojos de comida al paso expendidos por vendedores ambulantes, frente a las cadenas internacionales de *hot-dogs* y de hamburguesas. Carteles en castellano, en versión escrita de las lenguas nativas, en inglés.

Es esto lo que el barroco estilístico ha intentado capturar. La literatura muestra un espacio de decires múltiples, relativos a orígenes culturales dispares, y por ello nunca asimilables a un tronco único, o a un código común. Encontramos una Babel donde existen enunciadores variados, que hablan desde sí produciendo una monumental e informalizable mezcolanza de dialectos, sociolectos, discursos diferenciales. Y es en esta barahúnda de discursos, en este exceso de la palabra, donde podemos también encontrar el límite de esta.

Porque precisamente la contracara de esta realidad es que tal abundamiento discursivo conlleva la limitación en la comunicación, la no traducción entre lenguajes incommensurables, la mutua incomprendibilidad; ahondada por razones sociopolíticas de enormes desigualdades de acceso a bienes y servicios, y de posibilidades de participación en el poder. No todos hablan desde los mismos lugares, según ya habíamos señalado. De modo que hay lenguajes que no se entrecruzan; simplemente se superponen en el espacio geográfico, pero no en el social: allí corren paralelos el mundo de las élites modernizadoras, y el de los grandes sectores de asalariados pobres y marginalizados. Las paralelas no se tocan: son líneas exteriores entre sí. Hay silencio mutuo, las emisiones van de cada hablante sólo hacia los componentes de su mismo sector social. Cuando el poder habla hacia los grupos subalternos, lo hace en un lenguaje que a estos les es exógeno.

Multiplicidad de palabras, pero para nada comunicación fluida, espacio de comprensión mutua, uso sistemático de la argumentación en la búsqueda de convencer. Más bien barahúnda desordenada de expresiones, campo de objetivación de la propia experiencia desde lugares agónicamente lejanos entre sí, a menudo excluidos dónde el otro piensa su receptor. Oquedad y vaciamiento de los fluidos "cañales de comunicación" imaginados por alguna doctrina ingenuamente simplificadora.

Es en este espacio donde surge la dimensión del silencio. Requerido por la palabra para definirse como tal, para estipularse como diferencia, el silencio es también la concretización de los límites de la palabra misma. Espacio donde precipita a veces el sentido de lo previamente dicho u oído, es también ejercicio del derecho de lo inexpresable, disposición para lo inefable, ocasión para el sin-sentido mismo, coto a la palabrería y al fluir casi ilimitado del verbo.

En tanto sitio donde la palabra prolifica pero a la vez muestra abiertamente cómo no comunica de manera unívoca, nuestro subcontinente presenta de forma visible lo inútil de su insistencia, aquello donde ella deja de guardar efecto. Por esto, el silencio también llama a ser tenido en cuenta entre nosotros.

Lo inexpresable ha sido pensado en diversas versiones. Una es la muy referida de Wittgenstein: lo no remisible a figura, lo no-pictórico, lo no puesto delante como objeto resiste a la puesta en palabra. Mejor no hablar de lo que no puede ser dicho.

En otras tradiciones, algunos autores se han ocupado del tema (Xirau, 1968). Creemos que es en el humanismo existencialista y personalista donde este se ha hecho más presente. Por remisión a Marcel, fue Mounier quien insistió en la comunicación intersubjetiva como acontecer donde se juega un más allá de lo dicho. No es decible la sensación que comporta el decir mismo, no podría uno en círculo ir diciendo todo – sin resto – lo que siente mientras habla o escucha, o simplemente cuando acompaña al otro. El "estar junto a", el "estar con", no se hace reducible a lo discursivo. La comunicación no es sólo un hecho de discurso (Mounier, 1966).

Una filosofía ligada a la teología hebrea, como es la de Buber, también ha trabajado sobre la cuestión. En lenguaje intimista y buscadamente no impersonal, se propone la relación entre "yo y tú" como campo donde la temporalidad se vuelve acontecimiento, donde el transcurrir abstracto de los relojes cede. Allí el tiempo se volvería, diríamos nosotros, "vertical", en tanto intenso, en tanto lo vívido-con se efectúa, se sostiene. En ese campo de mutualidad, el silencio es a menudo imprescindible, exigencia de calibrar la vivencia, de captar el semblante del otro, de acompañar las sentencias verbales. Requerimiento irrenunciable, frontera a lo que de sobrante puede guardar la apelación a la palabra (Buber, 1973).

Este breve recorrido nos permite advertir que los derechos del silencio también han alcanzado dignidad teórica: han sido trabajados filosóficamente, aún cuando la palabra prefiera tomarse a sí misma como objeto. Tales derechos no hallan difícil encontrar soportes concretos en Latinoamérica: el silencio ha sido a menudo la respuesta del indígena a la aculturación forzada, la astucia del mestizo frente al racismo en favor del blanco, la resistencia opaca al dominio incesante asumida por los sectores populares. No sólo en los discursos alternativos se ha enunciado la propia identidad: a veces se sostiene en la simple terquedad del negarse al habla, y de remitirse a sí y a lo propio – a "los propios" de la comunidad práctica de vida –.

También por lo que estamos señalando creemos que no puede insistirse en la sola discursividad como espacio donde se da el intercambio simbólico de la sociedad, donde puede metabolizarse el conflicto y elaborarse las diferencias. La excedencia a lo discursivo sostiene el peso de la irreducible pluralidad, de la primariedad de lo vívido frente a lo expresable predicativamente, de la primacía del cuerpo frente al logos y de la materialidad ante la conciencia.

Vale la pena, entonces, desconfiar del lenguaje, advertir su límite y entender la mutua referencia a un "mundo común" no como obvia pertenencia de todos al mismo espacio, sino como punto de encuentro equívoco entre subjetividades diferenciadas. Sólo hasta allí podemos comunicarnos; como mostraron los existencialistas y radicalizó Lacan, cada uno produce "un mundo" o lo habita solipsísticamente. No hay comunicación plena ni habitamos universos con

armonía preestablecida donde significados previos trascendentales nos garantizarían la remisión a las mismas entidades cada vez que cada uno de nosotros las mentamos.

Del sentido y los sentidos

Hemos sostenido la imposibilidad de reducir la cuestión del sentido sólo a lo que vehicula el lenguaje articulado. Habita en intersticios, juega en claroscuros no siempre tipificables, evanescentes.

Ello no debiera llevarnos a confundirlo con la ausencia de sentido. Esta puede incluso sostenerse en el lenguaje: es ello lo propio de "lo banal del habla" de Heidegger, asunto que ocupó también a diversos analistas del capitalismo avanzado (Fromm, 1966; Marcuse, 1969). Puede producirse sin sentido precisamente a través de mostrar la inanidad de lo comunicado, el aniquilamiento de lo significativo y lo relevante.

La liquidación del sentido fue asumida como un logro, desde el posestructuralismo a la posmodernidad. Hemos analizado este fenómeno (Follari, 1990): frente a la sociedad logocéntrica, ante su sentido "duro" autoritariamente impuesto, representó un desquite necesario la deconstrucción de esas formaciones que enclaustraban toda acción en sistemas normativos rígidos, en la "onto-teología" por la cual toda intención remitía a un libreto previo escrito en el espacio del deber ser. La época de lo "autoritario-revolucionario" (Lipovetsky, 1986) se caracterizó por la estipulación sistemática, metódica de qué es lo que había necesariamente que realizar. Por ello, desde las vanguardias artísticas al posestructuralismo, constituyó un logro mostrar que el campo de la significación tenía autonomía y no quedaba atrapado como "copia"; reivindicación del hacer obra como acto, como producción. Producción cuyo contenido era la disolución del tiempo administrado, de la burocratización de la existencia, de la progresiva despersonalización de los procesos de relacionamiento. Se buscaba luchar contra la tendencia predominante de la modernidad hacia el dominio generalizado del mundo por vía del cálculo. No calcular era liberarse frente a ese sentido impuesto por los grandes relatos religiosos, filosóficos y políticos.

Lo posmoderno realizó "en acto" esta liquidación de la metafísica; las condiciones crecientes de la vida tecnológicamente mediada, el vértigo permanente de la experiencia, la pérdida de posibilidad de sostener un yo centrado que organice coherentemente el conjunto de vivencias disímbolas, llevó de *hecho* a eliminar la posibilidad de atadura a sistemas rígidos de pensamiento. El sentido se liberó hacia la pluralidad, la diferencia, lo efímero. Allí se encontró todo lo que era imposibilitado por la rigidez de la existencia moderna. El universo *light* se instaló en la tibieza del narcisismo, el des compromiso y la atención de lo inmediato: las abstracciones pasaron a formar parte del terrorismo del concepto, de la imposición totalizante del Logos, de la pretensión pedagogizante de hacer de cada vida una atadura a ejemplares universales previamente diseñados.

Todo esto es por demás conocido como para abundar en ello. Menos se ha hablado de la crisis que puede advertirse hoy en el territorio mismo de esta configuración cultural.

Los textos iniciales sobre posmodernidad corresponden a comienzos de la década de los ochentas. Entonces, el éxito de la economía europea era evidente, la ocupación laboral casi plena, la estabilidad política absoluta, el aumento del producto bruto algo tangible. La unión política del viejo continente esperaba a la vuelta de la esquina, de manera que un destino de cómoda grandeza albergaba aparentemente a Europa, recostada en las facilidades del consumo generalizado y la bonanza prolongada.

Nada de ello es hoy igual. No podría en modo alguno hablarse de crisis económica, pero sin duda el tema del desempleo es altamente preocupante. Países como Italia o Suecia, con estados propietarios de enormes empresas, comienzan ajustes económicos, con la inquietud política consiguiente. Aparecen los *skinheads* como fruto del desempleo y la autocomplacencia eurocéntrica; exactamente lo opuesto de la tolerancia posmoderna. Los conflictos nacionalistas pululan: Bosnia fue el más visible, pero no ha desaparecido el de los países vascos, y hubo violentos enfrentamientos en Georgia o en Chechenia, como resultado de la desintegración de lo que fue la Unión Soviética. La izquierda democrática obtuvo algunos triunfos electorales inesperados a mediados de los noventas, por ej., en Portugal, Grecia y aún Polonia y luego Italia. Por su parte, la derecha ha regresado con fuerza en posturas con apoyo social, como las de Le Pen y Haider. Hay cierto retorno de los extremos del espectro político que habían desaparecido en los ochentas, cuando la democracia parlamentaria parecía prometer un largo lapso de presencia sin interrupciones ni inconvenientes. Y ha recrudecido la violencia como mecanismo para dirimir las diferencias étnicas y nacionales.

Las situaciones han cambiado, la realidad no es la misma, pero los análisis no se han renovado. La producción teórica sobre lo posmoderno ha bajado de frecuencia, síntoma de dos cuestiones a la vez: agotamiento de la posibilidad de decir cosas nuevas sobre hechos ya repetidos, e imposibilidad de repetir las mismas cosas sobre hechos nuevos que ya no son legibles en aquella única clave. El desmoronamiento de la producción escrita sobre lo posmoderno (¿qué de trascendente se ha publicado al respecto los últimos años en los países centrales?), corre en paralelo con cierta declinación del fenómeno en su inicial "estado puro".

Por ello es legible como un verdadero síntoma el que Lipovetsky muestre tanta imposibilidad de dar razón de aquello que se opone a sus propias – ya añejamente asumidas – tomas de partido. Su alegre celebración de la fiesta posmoderna se da de bruscas contra una realidad considerablemente más conflictiva.

Así es de destacar el final de su segundo libro (Lipovetsky, 1990), cuando de pronto registra que nunca tantas mujeres vivieron solas, tantos hijos estuvieron sin sus padres, tantos ancianos fueron lisa y llanamente abandonados, tantos jóvenes apelaron a la droga como escape de una realidad seguramente no grata. Este verdadero "lapsus" del autor no es resuelto en el texto: simplemente se enuncia la cuestión, para finalmente negarla

afirmando que de cualquier modo no se trata de la tendencia principal de la condición cultural contemporánea.

En un artículo posterior reaparece la misma situación (Lipovetsky, 1993); es cierto que hay hechos sociales visibles que no concuerdan con el punto de vista según el cual hemos llegado al oasis del mundo a la carta, a la tranquilidad y comodidad del consumo a medida de cada uno, la distensión de la moral autodeterminada. Hay hechos que disuelan, y no son pocos: pero en ningún caso afectan al esquema explicativo. Por el contrario, hacen resaltar la mayoritaria presencia del universo cultural *cool*, son excepciones que confirman la terquedad de la regla hegemónica.

Nos permitiremos interpretar a Lipovetsky en clave kuhniana. Como cualquiera que se instala en un paradigma (y la perpetuación en este no es sólo cuestión conceptual, sino primordialmente cuestión de *instalación* en espacios donde se ha obtenido la aparente certidumbre, a la vez que la consagración pública), el autor ha dejado de percibir aquello que es no congruente con el paradigma mismo. Las *anomalías* se niegan en nombre de la uniformización de la explicación previamente vigente. El paradigma sigue siendo sostenido por quienes realizaron con él investigaciones exitosas; sólo la fuerte aparición de una explicación alternativa hará caer la resistencia a advertir aquello que no es integrable en la explicación por lo ya preconfigurado (Follari, 1995).

De modo que los autores posmodernistas se niegan a advertir lo que – por encontrarle una denominación – hemos llamado "la inflexión" de la posmodernidad (Bistué y Yarza, 1994). Que no constituye para nada una vuelta al pasado: ello no es posible ni deseable. Pero sí la irrupción de algunos fenómenos que tuvieron presencia en la modernidad, jugados ahora en un nuevo formato, el de lo posmoderno.

Las fuertes composiciones de sentido propias de lo moderno dejaban poco lugar a la subjetividad. O se entraba en los duros moldes preestablecidos, o se quedaba fuera de la autolegitimación; a partir de allí, comenzaban la depresión, la agresividad generalizada, u otros modos de canalización de la angustia. La moral "dura" producía a la vez culpa en los transgresores, y alta inhibición en los que se adaptaban. De modo que las dificultades para acercar el comportamiento a las normas resultaban inevitables, y conducían a una irremisible tensión. Es esto lo que Lipovetski mismo – o Vattimo – se han ocupado de destacar: lo posmoderno habría aliviado la situación, permitido el final de la norma exógena y la exigencia férrea, una situación más autocomplaciente y menos ansiógena. Así lo *light* daría espacio al disfrute de sí mismo, al tiempo personal, al no responder la exhortación tiránica de los relatos maestros.

Lo recién señalado sin duda que remite a situaciones reales. Los males de la modernidad no fueron pocos, y sólo la presencia de los que trae lo posmoderno pueden hacer a algunos olvidar las duras cicatrices de lo moderno (intolerancia, rigidez, tendencia a la totalización y el totalitarismo, utilitarismo generalizado...). Si hubo una constante permanencia del malestar de la cultura durante la modernidad, es porque ella resultaba intrínsecamente

problemática. Método, dominio, cálculo, dejan poco lugar a la distensión, la despreocupación o el placer.

Pero no por ello podemos dejar de advertir los síntomas de actualidad presentados más arriba. No todo es hoy *light*: en nombre del des compromiso y el narcisismo los vínculos se debilitan, los lazos interpersonales carecen de implicación, y la soledad crece. La pérdida de ideales que movilicen a la acción lleva a la carencia total de motivación, a un eterno presente que puede hacerse tan tedioso como la deslizante promesa de felicidad futura que fue propia de la modernidad. La desaparición de los "ideales duros" conlleva a veces la pérdida de todo horizonte normativo, y la consecuente desorientación con deriva confusional. La tolerancia hacia lo ajeno y la no pretensión de totalizar la propia opinión, puede implicar el vértigo del "todo vale", del advertir que cualquier acto u opinión daría igual, que nada es mejor que otra cosa, y nada merecería la denominación de justo o de verdadero.

El exceso de sentido – más bien, su imposición exterior – fue característica moderna. La carencia de ello fue en el primer momento un alivio. Pero asistimos ahora a una condición de déficit de valores, de significación de la existencia, de orientación de la conducta, que en modo alguno puede seguir siendo considerada sólo como una victoria sobre lo moderno. A quién podría ya importar vitalmente ese contraste con la época anterior: lo ahora relevante son las condiciones del presente.

Debiéramos pensar entonces en la restitución de márgenes de sentido; en la necesidad de instaurar espacios de vínculo interpersonal, campo para el soliloquio y el pensamiento, posibilidad de ligar diferentes experiencias, sin pasar siempre de la una a la otra sin más continuidad que la azarosa del *zapping*. Se hace necesario pensar cómo dar lugar a la instauración de algún "ideal del yo", de cierto margen de mayor presencia de la Ley y lo paterno, que coadyuve a luchar contra el eterno presente y la imposibilidad de configuración de voluntad.

Todo esto deberá pensarse atendiendo a la consideración de las condiciones de la sociedad posmodernizada, hegemonizada por el espectáculo visual y el predominio tecnológico que hace vertiginosa la experiencia (Baudrillard, 1988; González Requena, 1992). Es decir, cuanto pudiera pensarse debe ser puesto en relación intrínseca con la condición sociohistórica actual, sin sueños de retorno al pasado, ni ilusiones de restauración de otras características de época.

Lo cierto es que si reaparecen vestigios de sentido – y en la medida en que estos obviamente existen ya dentro de ciertos límites –, deberemos atender a ello en lo que hace a la consideración de los procesos de legitimación de lo político. Centralmente, advertiríamos por los menos dos grandes cuestiones: (i) El sistema parece no cubrir la diferencialidad de campos de legitimación de la acción que la sociedad produce. La complejidad social sería mayor que la absorción por la expresión política: la representación estaría muy por debajo de la variedad objetiva existente a nivel social; (ii) La representación política resultaría *general*, abstracta, ajena a la inmediatez en que los sujetos hoy asumen su experiencia. Si lo universal es rechazado, si es percibido como ajeno, el sistema político aparece disociado de la vivencia, como ente exterior a la concreta vida social.

La caída de *el sentido estatuido* ha abierto a la multiplicidad alivianada de opciones. Como ya hemos enfatizado, a veces, lisa y llanamente a la total carencia de orientación. Pero cuando esta última existe, no pretende ya ser brújula segura, ni dirección inscripta en la necesariedad. Hay multiplicidad de juegos lingüísticos en la sociedad, que recortan a esta tanto en lo horizontal, como en la vertical división de clases. Hay, además, el cruce de ello con la peculiar condición latinoamericana de mezcla cultural y superposición de influencias y estratos. Si asumimos a fondo las consecuencias de esto, no es difícil advertir los porqués de la cada vez mayor indiferencia política presente en nuestras sociedades. En el mundo *cool* la representación debiera asumir su conjetalidad, su ser momentánea, cambiante, no fundamentada y por ello nunca segura. El rasgo – que algunos analistas políticos toman unilateralmente como signo de "madurez" – por el cual el voto cambia permanentemente de opción no es sólo debido al cuidado de no ya formar parte de clientelas cautivas; también significa que lo político ahora importa poco, que no se lo sigue sino como *show business*, que allí nada de la propia identidad se juega. Hay des compromiso respecto del propio voto: ello es desasimiento del compromiso con el representante, con lo implicado en la noción de *representación*, con ese distanciamiento del mundo más inmediato y colorido de la experiencia. Y no cuesta advertir el peligro que ello conlleva para la legitimidad y el sostenimiento de las reglas del juego democrático, así como para el necesario resguardo de las garantías concomitantes.

Referencias

- BAUDRILLARD, J. 1988. *El otro por sí mismo*. Barcelona, Anagrama, 96 p.
- BISTUÉ, N.; YARZA, M.C. 1994. "Deriva posmoderna: estancamiento y punto de inflexión" (mimeo). In: R. FOLLARI, *Posmodernidad, crisis y recomposición política*. Mendoza, Univ. Nac. de Cuyo, Secretaría de Ciencia y Técnica.
- BUBER, M. 1973. *Qué es el hombre?* México, Fondo de Cultura Económica, 155 p.
- FOLLARI, R. 1990. *Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina*. Buenos Aires, Aique/Rei/IDEAS, 176 p.
- FOLLARI, R. 1995. Los límites del sinsentido. *Rev. Diógenes*, 5:36-37.
- FROMM, E. 1966. *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. México, Fondo de Cultura Económica, 309 p.
- GONZÁLEZ REQUENA, J. 1992. *El discurso televisivo: espectáculo de la posmodernidad*. Madrid, Cátedra, 167 p.
- LEVI-STRAUSS, C. (coord.) 1981. *La identidad*. Barcelona, Petrel, 369 p.
- LIPOVETSKY, G. 1986. *La era del vacío*. Barcelona, Anagrama, 221 p.
- LIPOVETSKY, G. 1990. *El imperio del lo efímero*. Barcelona, Anagrama, 328 p.
- LIPOVETSKY, G. 1993. Espacio privado y espacio público en la era posmoderna. *Rev. Sociológica*, México, 22:227-240.
- MARCUSE, H. 1969. *El hombre unidimensional*. México, Joaquín Mortiz, 274 p.
- MOUNIER, E. 1966. *El personalismo*. Buenos Aires, EUDEBA, 68 p.
- XIRAU, R. 1968. *Palabra y silencio*. México, Siglo XXI, 122 p.

Submetido em: 10/08/2009

Aceito em: 15/09/2009