



Vol. 4, No. 3, Spring 2007, 1-28

www.ncsu.edu/project/acontracorriente

Identidad latinoamericana: crítica del discurso esencialista católico

Jorge Larraín

Universidad Alberto Hurtado (Chile)

Un doble contexto de crisis

Intento en este trabajo una reflexión crítica en torno a la cuestión general de la identidad latinoamericana y, en particular, respecto de las condiciones y posibilidades de aquellos discursos que postulan una racionalidad propia en América Latina, en el contexto de los procesos de modernización. Como sociólogo, me interesa destacar, en primer lugar, el contexto histórico en que surge lo que se podría llamar una “versión religiosa” de la identidad latinoamericana. Este contexto es de crisis tanto socio-económica como religiosa. En el ámbito socio-económico se debe consignar que, a partir de comienzos de los años 70, en el contexto de una recesión internacional que aumentó el desempleo, la inflación y la inestabilidad política en todos lados, el proceso de industrialización y

desarrollo perdió su dinamismo en América Latina. Como consecuencia de todo esto se extendieron la agitación laboral y los problemas sociales y políticos, precipitándose una ola de golpes y dictaduras militares de derecha que afectó a todo el cono sur. El crecimiento económico no sólo se estancó sino que en la década de los 80 se hizo negativo, por lo que CEPAL la llamó “década perdida.”

Aunque podría argumentarse que las dictaduras con sus políticas neoliberales de *shock* plantaron las semillas de una futura expansión económica, ésta se demoró muchos años en llegar y, en el intertanto, abolieron las instituciones democráticas, violaron sistemáticamente los derechos humanos, desmantelaron las formas de participación social y destruyeron consistentemente las organizaciones sociales y sindicales. De este modo aumentaron los niveles de desempleo, bajaron los salarios y se amplió la exclusión social de vastas capas de la población. El agotamiento de los sueños de industrialización y modernización rápida que se habían tenido en los 60, el colapso de los sueños de independencia económica y socialismo que se habían tenido a principios de los 70 y la brutalidad de los regímenes militares durante los 80 no podían sino alentar un sentimiento de fracaso, una verdadera crisis de identidad que naturalmente lleva a muchos sectores intelectuales a un proceso de profunda revisión crítica de los intentos modernizadores y del tipo de razón que los sustentaba.

Desde el punto de vista religioso el contexto es también un contexto de crisis. Después de la renovación producida por el Concilio Vaticano II y del nuevo clima de apertura al mundo moderno ocurrido en los años 60, después de la radicalización de ciertos sectores eclesiales que se manifestó en el apoyo a causas políticas de izquierda, en el surgimiento de la teología de la liberación y en la expansión de las comunidades cristianas de base, se produce una fuerte reacción de la Iglesia oficial, que a la postre logra desmantelar estos movimientos. Otros aspectos del contexto

religioso del momento son la fuerte expansión y penetración popular de las iglesias pentecostales y la notoria declinación de las prácticas religiosas tradicionales. En este contexto la apertura a la modernidad propiciada por el Concilio recibe varias reinterpretaciones restrictivas y hay una vuelta a los valores más tradicionales que se supone deben refundar un resurgimiento católico.

La crisis económico-social hizo surgir la sospecha de que la búsqueda ansiosa de la modernidad siguiendo los cánones occidentales se oponía a la verdadera identidad latinoamericana y que por eso ella fracasaba una y otra vez. La crisis en el mundo religioso también terminó por cuestionar la apertura a la modernidad. Y de allí surgió entonces la idea de que existiría una oposición entre dos modelos culturales diferentes: el europeo racional ilustrado y el latinoamericano, barroco o simbólico-dramático.¹ El primero cree firmemente en la razón instrumental, es decir, en la razón como un medio para dominar la naturaleza y lograr progreso material. El segundo sospecha de la razón instrumental y tiene un acercamiento estético-religioso a la realidad, lo que podría llamarse una “racionalidad sapiencial.” El modelo racional ilustrado enfatiza el discurso abstracto y conceptual y apela a la razón; el modelo simbólico-dramático enfatiza las imágenes, representaciones dramáticas y ritos y apela a la sensibilidad.

Aunque la oposición entre dos tipos de racionalidad o dos tipos de cultura ha sido utilizada por teorías que no tienen un carácter específicamente religioso,² es obvio que se presta especialmente para versiones religiosas. De hecho a fines de los 70 y

¹ Esta terminología aparece en G. Sunkel, *Representations of the People in the Chilean Popular Press*, Ph.D. thesis, University of Birmingham, (1988): 42. También la he encontrado en C. Parker, *Otra Lógica en América Latina: Religión Popular y Modernización Capitalista* (Santiago: Fondo de Cultura Económica, 1993): 370.

² Véase por ejemplo la oposición entre razón instrumental y razón histórica en Aníbal Quijano, *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina* (Lima: Ediciones Sociedad Política, 1988).

principios de los 80 surge un discurso sociológico católico que busca demostrar que la identidad cultural latinoamericana tiene un inherente sustrato católico que es sólo compatible con la modernidad barroca, alternativa a la modernidad ilustrada. De este modo no sólo resuelve el problema de la identidad latinoamericana y de su carácter moderno, sino que además reemplaza la necesidad de renovar una identidad católica en crisis por la certeza de que la verdadera esencia de lo latinoamericano es católica. Los documentos oficiales de la Iglesia católica latinoamericana mostraron de manera temprana el impacto de este discurso. Así por ejemplo el documento de Puebla afirmaba:

En la primera etapa, del siglo XVI al XVIII, se echan las bases de la cultura latinoamericana y de su real sustrato católico. Su evangelización fue suficientemente profunda para que la fe pasara a ser constitutiva de su ser y de su identidad, otorgándole la unidad espiritual que subsiste pese a la ulterior división en diversas naciones... con deficiencias y a pesar del pecado siempre presente, la fe de la Iglesia ha sellado el alma de América Latina, marcando su identidad histórica esencial y constituyéndose en la matriz cultural del continente...³

Elementos principales del discurso esencialista católico

A nivel social un discurso no es un mero resultado pasivo cuyos autores puedan identificarse con precisión y deban asumir toda la responsabilidad por sus contenidos. Por el contrario, en la sociedad los discursos exitosos se va construyendo con una cierta autonomía sobre la base de muchos aportes distintos y van circulando e interpelando a las personas para convencerlas, para constituir las en sujetos adherentes a su concepción de las cosas. Así como por ejemplo es posible identificar a nivel social un discurso

³ Véase el documento de la conferencia general de los obispos latinoamericanos que tuvo lugar en Puebla en 1979 (Santiago: Conferencia Episcopal de Chile, 1979), números 412 y 445.

neoliberal y un discurso reencarnacionista, así también existe lo que llamo un discurso esencialista católico que es el foco de mi análisis. Para describirlo es necesario referirse a ciertos autores que en parte de su obra colaboran con su formación. Pero ninguno de ellos es el “dueño” absoluto o el responsable por todas sus características. Por eso, al hablar de un discurso esencialista católico no me estoy refiriendo al producto de tal o cual autor, o a una escuela o grupo perfectamente homogéneo de autores. Los autores que voy a citar, que sólo son los que yo considero más destacados, tienen diferencias importantes entre sí e incluso no sería raro que algunos de ellos, de ser preguntados, negaran tener algo que ver con tal discurso. Sin embargo, en mi opinión, todos contribuyen desde su propia visión y en mayor o menor medida a la constitución de un discurso de características comunes. Por supuesto, su aporte conciente o inconciente a este discurso en modo alguno agota o invalida totalmente sus respectivas contribuciones a las ciencias sociales, de las que todos son distinguidos cultores.

Las contribuciones más eminentes al discurso esencialista católico vienen sin duda de Alberto Methol Ferré y Pedro Morandé. Existe entre ellos una gran afinidad de pensamiento y su tendencia es más bien conservadora. Carlos Cousiño aparece también como bastante cercano a ellos. Distinto es el caso de Cristián Parker y de Juan Carlos Scannone, que son más bien de tendencia progresista y algunas de cuyas tesis son críticas de, o al menos contrarias a, las posiciones de los autores anteriormente nombrados. A pesar de ello, algunas de sus ideas, o su forma de expresarlas, se deslizan hacia un cierto esencialismo, lo que, independientemente de sus intenciones, permite pensarlas como aportes a un discurso que se va construyendo con diferentes vertientes. El historiador del derecho Bernardino Bravo Lira es un caso especial dentro de este conjunto de autores porque su pensamiento claramente integrista y antidemocrático lo separa de los demás. Sin embargo, también

comparte con los otros autores algunas premisas comunes sobre la cultura latinoamericana, las que extrapola hacia posiciones más extremas en el campo del derecho.

Habiendo aclarado estos puntos preliminares, voy a sintetizar los principales elementos del discurso esencialista católico, construido con elementos de muchas fuentes dispares, en los siguientes ocho puntos:

1. La identidad latinoamericana tiene un sustrato católico o al menos cristiano.

En la versión de Morandé la identidad cultural latinoamericana se formó en el encuentro entre los valores culturales indígenas y la religión católica traída por los españoles. El énfasis católico en los ritos y la liturgia encontró una concepción cültica y ritual de la vida en las culturas indígenas. Tanto las prácticas cülticas católicas como las indígenas estaban basadas en el sacrificio ritual llevado a cabo o representado en templos. Tanto en España como en los imperios indígenas el trabajo y el tiempo se organizaba por medio del calendario litúrgico de acuerdo a las estaciones. El ciclo agrícola correspondía al ciclo religioso. Por lo tanto el lugar del encuentro, la cuna de la cultura latinoamericana es sacral y se puede decir que tiene “un sustrato real católico” que se constituyó entre el siglo XVI y el XVII.⁴ Las consecuencias de esto son claras. Haciendo un recuento de la postura del documento episcopal de Puebla, Morandé dice textualmente: “el secularismo no es sólo una amenaza para la Iglesia Católica, sino que, fundamentalmente, para la cultura

⁴ P. Morandé, *Cultura y Modernización en América Latina*, Cuadernos del Instituto de Sociología (Santiago: Universidad Católica de Chile, 1984): 139-140.

latinoamericana misma, puesto que ella se ha constituido sobre un sustrato católico.”⁵

Cristián Parker, por su lado, aunque acusa a Morandé de esencialismo, es decir, de postular que la base de la cultura latinoamericana está constituida por un “sustrato católico,” sostiene que “en el núcleo significativo de la cultura popular latinoamericana...es posible discernir el dinamismo de la fe cristiana, no en forma exclusiva pero sí en forma decisiva.”⁶ Y es ese núcleo el que Parker desea proyectar hacia el futuro, para construir una nueva civilización latinoamericana del siglo XXI, basada en el cristianismo popular y en una antropología vitalista cuyo proyecto es el “hombre integral” basado en una praxis del “amor-solidaridad.”

2. La razón instrumental propiciada por la modernidad ilustrada no forma parte de la cultura latinoamericana.

Esto se debe, según Morandé, a que la identidad latinoamericana se formó entre el siglo XVI y XVII, antes de la Ilustración. Por ello es que los intentos por repetir el proceso de racionalización de Weber en Latinoamérica tenían que fracasar. Contrariamente a la ética protestante y a la necesidad de ahorrar e invertir como una prueba de salvación, el modelo barroco o simbólico-dramático pone el énfasis en el trabajo como sacrificio y en las festividades religiosas como despilfarro ritual. Básicamente, no se supone que los latinoamericanos sean motivados por el progreso técnico, y la subordinación de su *ethos* a la racionalidad instrumental es una forma de alienación, un error castigado por el fracaso crónico.

Con todo, Bernardino Bravo acepta que la modernidad ilustrada o “segunda modernidad” llega a América y se instala como una etapa distinguible de otras entre 1760 y 1920 y, por lo tanto, la

⁵ Ibid., 141.

razón instrumental tiene un impacto no despreciable. Sin embargo, su efecto es temporal y no comparable con la fuerza de la mentalidad barroca. De allí que América Latina está mucho mejor preparada para la llegada de la posmodernidad: “en la medida en que en Iberoamérica la primera Modernidad—barroca—ha resistido mucho mejor que en Europa a la crítica corrosiva de la segunda Modernidad—ilustrada—, el Nuevo Mundo está en mejores condiciones que el Viejo, para enfrentar los desafíos de la Postmodernidad... a nosotros, que no habíamos perdido la visión teocéntrica, siempre nos parecieron mortecinas esas luces de la razón que encandilaban a los europeos.”⁷

Parker, a su vez, encuentra en América Latina una cultura popular de contenido religioso que constituiría una verdadera contracultura de la modernidad. Aunque no rechaza todo lo que viene de la modernidad, esta cultura constituye “*otra* manera de sentir, de pensar y de obrar alternativa a la racionalidad ilustrada,” “un nuevo paradigma emergente” “en las antípodas de los paradigmas de la ciencia y la filosofía occidental,” “*otra* lógica.”⁸ La razón instrumental pertenecería a un paradigma en el que late una antropología prometeica, dualista, pantocrática y patriarcal, mientras que en la contracultura latinoamericana late una antropología vitalista, crónica, maternal, ecológica y holística. En último término, estas dos formas opuestas de razón tienen, de acuerdo a Parker, una base neurofisiológica diferente. Mientras la razón sincrética latinoamericana se ancla en el hemisferio derecho del cerebro, el pensamiento racionalista y analítico está anclado en el hemisferio izquierdo.⁹

⁶ C. Parker, *Otra Lógica en América Latina*, 391.

⁷ Bernardino Bravo Lira, “América y la Modernidad: de la Modernidad barroca e ilustrada a la Postmodernidad”, *Jahrbuch für Geschichte, von Staat, Wirtschaft un Gesellschaft, Lateinamerikas*, Band 30, (1993): 425.

⁸ C. Parker, *Otra Lógica en América Latina*, 192, 354, y 370.

3. La identidad latinoamericana no es anti-moderna sino que se constituyó dentro de, y en consonancia con, la modernidad barroca.

Sin perjuicio del hecho de que la razón instrumental no forma parte de la identidad latinoamericana, ésta no es anti-moderna o pre-moderna. Forma parte de una modernidad anterior a la ilustrada que se constituye en el siglo XVI: la modernidad barroca. Aparece así una oposición entre la modernidad ilustrada y la modernidad barroca, y se destaca el carácter moderno de ambos modelos. Sin embargo, como lo sostiene Methol Ferré, la modernidad barroca va más lejos porque “pone en cuestión, hace problemática la idea misma de ‘modernidad’ hasta ahora imperante. De una modernidad superficial, pasamos a una identidad profunda.”¹⁰ Mientras tradicionalmente se pensó que la Iglesia y la cultura moderna eran incompatibles, que la Iglesia había quedado fuera de la modernidad, el redescubrimiento de la modernidad barroca permite “recuperar la potencia de Trento y la Reforma Católica, es decir del Barroco. Recuperar el Barroco es recuperar la modernidad católica...”¹¹

¿En qué consiste esta modernidad barroca? Para Cousiño es moderno todo proyecto que busque resolver la crisis de la cristiandad medieval y trate de reconstituir un principio ecuménico que pueda dar cuenta de la diversidad.¹² Es decir, Cousiño entiende a la modernidad en términos más bien formales y en relación estricta a un problema religioso. De allí que la Contrarreforma Católica y el Concilio de Trento puedan parecer una forma de modernidad aun

⁹ Ibid., 380.

¹⁰ Alberto Methol Ferré, “El resurgimiento católico latinoamericano”, en Consejo Episcopal Latinoamericano (ed), *Religión y Cultura* (Bogotá: CELAM, 1981): 64.

¹¹ Ibid., p. 119

¹² C. Cousiño, *Razón y Ofrenda, Ensayo en torno a los límites y perspectivas de la sociología en América Latina* (Santiago: Cuadernos del Instituto de Sociología, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1990), 109.

más temprana que la modernidad ilustrada. Pero la modernidad barroca también tiene un contenido cultural. Bernardino Bravo la describe del siguiente modo:

La exuberancia de las formas en la literatura, la ornamentación, el vestido y las ceremonias públicas, religiosas y profanas, obedecen a una visión del mundo como gran escenario y de la vida humana como un gran espectáculo, universal, multifacético, cambiante y fugaz. Se apela, pues, a lo sensible para deslumbrar cautivar y subyugar la atención y transportarla a las regiones más elevadas del espíritu.

Todo este despliegue de la suntuosidad barroca está animado por una nueva concepción del tiempo y del espacio que enmarcan el espectáculo de la vida humana.

Frente al *carpe diem* renacentista se alza el *memento mori* del Barroco, con su predilección por temas como la muerte, el ocaso, la caída. Aquí cobra todo su sentido la comparación del mundo con un teatro y de la vida con un sueño, tan frecuente en los escritores barrocos. En último término, tras esta concepción del tiempo, late una visión eminentemente religiosa de la vida, opuesta a la concepción naturalista del Renacimiento, bajo la forma de un drama en el que cada hombre se juega la suerte eterna.¹³

4. La cultura barroca tiene un carácter oral más que escrito.

De acuerdo a Morandé la primera síntesis cultural latinoamericana no emerge como una forma de cultura escrita, porque los indios no conocían la escritura, sino como una experiencia fundante más vital, que ocurre en la oralidad, como un *ethos*. Un *ethos* es una experiencia común, una comprensión común nacida del encuentro entre seres humanos; no es una forma de argumento coherente o ideología, sino una experiencia compartida que vive de su constante memoria.¹⁴ Cousiño por su parte reitera que mientras la

¹³ Bernardino Bravo Lira, "El Barroco hispanoamericano" en *El Barroco en Hispanoamérica, manifestaciones y significación* (Santiago: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1981): 7-8.

¹⁴ P. Morandé, "Latinoamericanos: Hijos de un Diálogo Ritual", *Creces*, No. 11/12 (1990): 10.

lógica del modelo ilustrado descansa sobre el intercambio mercantil y está marcada por la importancia del texto escrito, la modernidad barroca se fundamenta en la representación dramática ritual y está marcada por la importancia de la trasmisión oral:

La sociedad del barroco no aspira a constituir un público de lectores capaz de gestar una opinión pública racionalizada. Los lugares del público barroco no están dados por los cafés y los clubes, sino fundamentalmente por el teatro y las fiestas, muchas de las cuales tienen lugar con motivo de celebraciones religiosas.

La naturaleza y el hombre aparecen como temas barrocos en tanto ocasión de la infinitud y la trascendencia. En marcada oposición al racionalismo ilustrado que busca encontrar las leyes que rigen el comportamiento de lo natural y de lo humano, al barroco no le interesa tanto lo natural como lo maravilloso que se expresa en la naturaleza.¹⁵

La visión negativa del texto escrito, como algo no perteneciente genuinamente a la cultura barroca latinoamericana, es llevada por Bravo Lira al campo del derecho con consecuencias dramáticas para la democracia. La afirmación de que la identidad latinoamericana es barroca, le sirve para explicar por qué las constituciones no duran en América Latina: “...pese al entusiasmo de la minoría dirigente por este tipo de documentos, los países hispánicos han venido a ser, el lugar donde mueren las constituciones.”¹⁶ A pesar de la prevalencia de constituciones escritas en toda América Latina, la cultura barroca privilegia las “constituciones no escritas” o “constituciones históricas” y, según Bravo Lira, “en el conflicto entre las dos constituciones, escrita y no escrita, la primera lleva todas las de

¹⁵ Véase Carlos Cousiño, *Razón y Ofrenda, Ensayo en torno a los límites y perspectivas de la sociología en América Latina* (Santiago: Cuadernos del Instituto de Sociología, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1990): 115.

¹⁶ Bernardino Bravo Lira, *El estado de derecho en la historia de Chile* (Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 1996): 262.

perder.”¹⁷ Esto se debe a que las constituciones escritas son una expresión de la lógica ilustrada:

el constitucionalismo está animado por el revisionismo crítico de la Ilustración, empeñada en rehacer el mundo según los dictados de la razón humana.

A la ambición de los ilustrados de rehacer el mundo, conforme a los dictados de la razón humana, opusieron los hispánicos de uno y otro lado del Atlántico, exigencias que el constitucionalismo no podía satisfacer.¹⁸

No puede sorprender entonces que Bravo Lira considere que en América Latina el estado de derecho basado en instituciones históricas de tradición medieval e hispánica sea anterior al “legalismo” constitucionalista y que, por lo tanto, pueda convivir sin problemas con una dictadura. Así justifica la abolición de la constitución chilena en el golpe militar de 1973:

Las Fuerza Armadas se convierten, de hecho y de derecho, en defensoras de la constitución histórica que, por estar plasmada en instituciones vivas y no en un texto, como la escrita, no se halla a merced de los partidos y de los políticos de partido, que pueden modificarla y aplicarla a su amaño. Por su naturaleza, esta misión de las Fuerza Armadas es anterior y superior a la legalidad.¹⁹

5. La cultura latinoamericana privilegia el conocimiento o racionalidad sapiencial.

De acuerdo a Morandé, el *ethos* latinoamericano no sólo tiene un sustrato católico sino que además privilegia al corazón (los sentimientos) y a su intuición y, por lo tanto, prefiere el conocimiento sapiencial al conocimiento científico.²⁰ Scannone hace

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid., 259

¹⁹ Ibid., p. 237

²⁰ P. Morandé, *Cultura y Modernización en América Latina*, 144-145.

de esto el centro de su visión. Aunque no utiliza la imagen del sustrato católico, plantea con fuerza la idea de que en la cultura latinoamericana existe una clase especial de racionalidad, diferente de la racionalidad instrumental moderna, que llama racionalidad sapiencial y que coincide con las enseñanzas evangélicas. Esta racionalidad no es antimoderna,

sino que, por ser más radicalmente y originariamente humana, por tratarse de la racionalidad más propia del mundo de la vida, por ser esencialmente repetitiva al mismo tiempo de las diferencias y de la unidad plural, puede asimilar el desafío de la modernidad, reubicando sapiencialmente las otras formas de racionalidad, sin tocar su autonomía, su carácter crítico y su diferenciación, propias de la herencia moderna.²¹

La racionalidad sapiencial se caracteriza por una lógica de gratuidad y donación, por el hecho de que promueve una comunidad más humana y respetuosa de la pluralidad y la alteridad. El pueblo latinoamericano, al enfrentarse a los avances modernos, pero especialmente a los elementos alienantes de los procesos modernizadores latinoamericanos, recurre a su propia cultura sapiencial. Esta cultura se revela en impulsos tanto hacia la solidaridad comunitaria de base en el nivel económico (cooperativas, ollas comunes, bolsas de trabajo) como hacia movimientos multisectoriales de la sociedad civil en defensa de los derechos humanos, de espacios verdes, de justicia, etc.²²

Es aquí donde Scannone ve una coincidencia entre la herencia cultural latinoamericana y las enseñanzas evangélicas. A diferencia de Methol Ferré y Morandé, Scannone destaca el hecho de que la

²¹ Juan Carlos Scannone, "Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina", *Stromata* XLVII, No. 1-2, (1991), p. 160. Véase también "Modernidad, Posmodernidad y formas de racionalidad en América Latina" in D. Michelini *et al.*, (eds) *Modernidad y Posmodernidad en América Latina* (Río Cuarto: Ediciones del ICALA, 1991): 27-28.

²² Juan Carlos Scannone, "Nueva modernidad adveniente...", 166-170.

racionalidad sapiencial no es un rasgo exclusivo de América Latina, ni renuncia necesariamente a la autonomía de la razón. Sin embargo, esta racionalidad sapiencial se presenta como la lógica propia de América Latina, lógica que no sólo difiere de la racionalidad ilustrada, sino que le opone resistencia: “la racionalidad moderna nunca logró—al menos todavía—penetrar radicalmente el *ethos* y el logos propios de nuestra idiosincrasia cultural latinoamericana.”²³

6. La identidad católica latinoamericana no ha sido reconocida por las elites intelectuales latinoamericanas por lo que se encuentran culturalmente alienadas.

Este es uno de los puntos fundamentales del discurso que es compartido con otros tipos de esencialismos latinoamericanos de corte indigenista o hispanista. Morandé lo expresa bien diciendo que la primera síntesis cultural “no fue apreciada como patrimonio propio por el proceso de formación de los estados nacionales.”²⁴ La elite que condujo el proceso latinoamericano de independencia de España, muy influida por una cultura del texto, traída de Europa, tendió a identificar la tradición oral con la barbarie y la dominación española. De este modo las clases dominantes e intelectuales latinoamericanas nunca asumieron su verdadera identidad y rechazaron sus orígenes mestizos. Encontraron refugio en el modelo ilustrado racional europeo, especialmente a través del sistema universitario. Pero al hacer eso se alienaron de sus propias raíces y embarcaron a sus países en programas modernizadores totalizantes que no podían tener éxito.

De manera similar, Bravo Lira argumenta que se ha producido

²³ Ibid., 185.

²⁴ P. Morandé, “La Síntesis Cultural Hispánica Indígena”, *Teología y Vida*, XXXII, No. 1-2 (1991): 51.

una verdadera escisión espiritual entre la minoría dirigente, más o menos identificada con los ideales de la Ilustración y el grueso de la población que permanece apegada a sus propios modos de vida, en gran parte provenientes del barroco. El mundo hispánico parece vivir, pues, con un pie en la Modernidad barroca y el otro en la Modernidad ilustrada. Oscila entre la imitación extranjera y la afirmación de la propia identidad. De ahí la persistente zanja entre el país legal de las constituciones y el país real de las instituciones...²⁵

Por supuesto, “el país legal de las constituciones” es el país de la minoría dirigente alienada que se ha sobrepuesto de manera artificial sobre el país real y su verdadera identidad barroca que no contempla ni parlamentos ni partidos. Bravo Lira llega a hablar de una falla geológica

entre dos estratos institucionales distintos: una placa antigua y arraigada, formada por las instituciones básicas del Estado—como son en Hispanoamérica el presidente, la judicatura, las Fuerzas Armadas y la Administración—y otra placa más reciente y superpuesta a la anterior, formada por instituciones complementarias de gobierno, de origen foráneo, como el parlamento y los partidos políticos.²⁶

7.La identidad latinoamericana encuentra su mejor expresión en la religiosidad popular.

En la versión de Morandé, América Latina sufre desde su independencia una ruptura cultural: su verdadera identidad cultural no es reconocida por sus propias élites, y el modelo racional ilustrado adoptado por ellas no sólo es por entero diferente, sino que totalmente opuesto a su verdadera identidad. Si el modelo cultural racional ilustrado adoptado por las élites latinoamericanas es una alienación, ¿dónde puede entonces encontrarse la verdadera síntesis cultural? En la religiosidad popular. Mientras la razón ilustrada

²⁵ Bernardino Bravo Lira, *El estado de derecho en la historia de Chile*, 247.

²⁶ *Ibid.*, p. 244.

europea alaba a las elites racionalistas modernizantes y desprecia las creencias religiosas atrasadas de las masas alienadas, Morandé alaba la autenticidad de las tradiciones religiosas populares y menosprecia los fallidos intentos modernizadores de una élite culturalmente alienada. De acuerdo a Morandé, la religiosidad popular

es una de las pocas expresiones—aunque no la única—de la síntesis cultural latinoamericana que atraviesa todas sus épocas y simultáneamente cubre todas sus dimensiones: trabajo y producción, asentamientos humanos y estilos de vida, lenguaje y expresión artística, organización política, vida cotidiana. Y precisamente en su rol de reserva de identidad cultural, ha tenido que sufrir, tal vez más que ninguna otra institución, los intentos de la modernidad por subordinar las culturas particulares a los dictados de la razón instrumental.²⁷

De hecho la Ilustración logró convertir a las elites latinoamericanas a la razón instrumental, pero no tuvo éxito contra la religiosidad popular de los mestizos, que ha resistido todos los ataques para permanecer hasta hoy como la expresión más genuina y espontánea del *ethos* cultural.

Una variante de esta concepción se encuentra en la posición de Parker sobre la religión popular como núcleo del *pathos* cultural del pueblo latinoamericano y constitutiva de una lógica alternativa a los cánones racionalistas y occidentales. Parker encuentra en América Latina una cultura popular de contenido religioso que constituiría una verdadera contracultura de la modernidad: es “otra manera de sentir, de pensar y de obrar, alternativa a la racionalidad ilustrada y al tipo de fe racionalizada que es su subproducto.”²⁸ La religión popular se caracteriza en esta visión por afirmar la vida en un contexto socio-político de muerte, por afirmar la mujer y lo femenino a través de la centralidad de la Virgen María, por afirmar los sentimientos y lo vitalista frente al intelectualismo dominante,

²⁷ P. Morandé, *Cultura y Modernización en América Latina*, 129.

por afirmar lo expresivo, festivo y carnavalesco frente al formalismo y racionalismo de la cultura dominante y, finalmente, por afirmar lo trascendente en el contexto de una cultura imbuida de un cientificismo cartesiano-positivista.²⁹

8. La modernidad ilustrada y su lógica racionalista está agotada y se está derrumbando.

De acuerdo con Parker la racionalidad instrumental habría llegado a una “fatiga definitiva” y se habría derrumbado el “universo valórico y categorial que sustentó toda una época de sueños prometeicos” para dejar paso al cristianismo popular, a una antropología vitalista alternativa cuyo proyecto es el “hombre integral” basado en una praxis del “amor-solidaridad.”³⁰ Bravo Lira por su parte habla del “hundimiento de la Modernidad ilustrada” que desgarró a nortamericanos y europeos porque tienen ahora que liberarse de la mentalidad racionalista que los ha rodeado desde que nacieron. A los latinoamericanos, en cambio, el colapso de la modernidad les importa poco. Mientras europeos y norteamericanos “llevan velas propias en los funerales del racionalismo, nosotros las llevamos prestadas. Para ellos desprenderse de la Modernidad ilustrada equivale a abandonarlo todo o casi todo, en tanto que para nosotros es sólo liberarnos de un aditamento incómodo”³¹:

Iberoamérica... es la gran favorecida con el ocaso de la Ilustración. Al desmoronarse la Modernidad ilustrada reaparece la Modernidad barroca, soterrada bajo un barniz racionalista más o menos espeso, pero viva todavía, sobre todo en los medios populares.³²

²⁸ C. Parker, *Otra Lógica en América Latina*, 192.

²⁹ *Ibid.*, 194-198.

³⁰ *Ibid.*, 400-405.

³¹ Bernardino Bravo Lira, *América y la Modernidad: de la Modernidad barroca e ilustrada a la Postmodernidad*, 425.

³² *Ibid.*, 427

Scannone también se refiere a la crisis de “un cierto tipo de razón sistemática, totalizante, autosuficiente, omniabarcante” o al “fracaso de la razón totalizadora y uniformadora” que tiene síntomas claros en la “crisis de fundamentos en la ciencia y la filosofía de la ciencia, con la correspondiente ruptura de la unidad de la razón según los diversos juegos de lenguaje.”³³

Hacia una crítica del discurso esencialista católico

Un primer problema surge con el concepto de identidad implícito en este discurso, el que, a mi entender, peca de esencialismo, es decir, considera a la identidad como una esencia fija, establecida de una vez para siempre. De acuerdo con este discurso la identidad latinoamericana tiene fecha de nacimiento, se habría constituido entre el siglo XVI y XVII. ¿Por qué podemos privilegiar alguna época histórica como fundante de la identidad y excluir otras épocas históricas como irrelevantes? En mi concepción, la identidad cultural de un pueblo está siempre en construcción y reconstrucción, es decir se trata de un proceso histórico ninguna de cuyas etapas tiene necesariamente un privilegio especial. No niego que la síntesis original es muy importante, pero me es difícil aceptar que haya permanecido intocada, inalterable, inhabilitada para incorporar nuevas contribuciones históricas.

Según el discurso que analizamos el *ethos* cultural fundante quedó prácticamente incólume con la llegada de la Ilustración y la formación de estados nacionales. Esto significa que la ilustración no penetró profundamente en suelo latinoamericano; afectó al criollo pero no al mestizo. Al cerrar su libro Morandé nos dice que, “las síntesis culturales no se eligen a voluntad. Si son reales, ellas se

³³ Juan Carlos Scannone, “Nueva modernidad adveniente...”, 165-166.

imponen al conjunto de los individuos y grupos sin preguntar si les place. Pueden por cierto cambiarse, pero no negarse. Y si se desea cambiarla hay que partir por reconocer su existencia...”³⁴ Ahora bien, aquí está quizás el único lugar donde hay un reconocimiento de que, al menos en principio, la síntesis original puede cambiarse. Pero todo el análisis anterior niega, sin embargo, que haya cambiado de hecho. Lo que deja no sólo a la Ilustración, sino también a la formación de los estados nacionales y presumiblemente a toda la larga historia de vida independiente de las naciones latinoamericanas como marginales a nuestra identidad cultural. Para mí esto es poco plausible.

En su libro Morandé hace una crítica interesante a la modelística abstracta del desarrollismo y sostiene la necesidad de reemplazarla por una concepción que valore la historicidad de la cultura latinoamericana. Pero Morandé limita esa historicidad al momento original, al pasado, a dos o tres siglos de la colonia y no le presta suficiente atención a la contribución de los siglos XVIII y XX. Al menos como tendencia, pareciera que la mayoría de los aportes culturales de estos dos siglos son minimizados o tratados como alienaciones, como desviaciones de la síntesis original. Pienso que eso no le hace justicia a su verdadera contribución. ¿No replicará este esquema, aun sin querer, el mismo problema de las viejas teorías de la modernización, que siempre entendieron a las sociedades que llamaban “en transición” como desviaciones con respecto al tipo ideal moderno? La única diferencia estaría en que, en la perspectiva de Morandé, las desviaciones se entenderían con respecto al modelo definido por la síntesis original. En este sentido, a pesar de su crítica a la modelística, la propuesta de Morandé implicaría a su vez la constitución de un paradigma tan abstracto como el de los modelos que él critica.

³⁴ P. Morandé, *Cultura y Modernización en América Latina*, 161-162.

Por importante que sea la síntesis inicial, la identidad latinoamericana no se agota allí, no se agota en el pasado o en su constante memoria, es también, como señalan muchos autores, nuestro proyecto futuro. Uno podría preguntar ¿en qué principio se basa la idea de que la síntesis original es la única auténtica? Tal vez sea el hecho de que empíricamente así se constituyó. Pero ¿podemos erigir un hecho empírico en criterio final de valoración? ¿Es lo propio necesariamente bueno y de validez permanente, sólo por ser propio? Habermas ha planteado dudas razonables sobre esto en el caso alemán arguyendo que no todo lo que constituye una tradición nacional es bueno y aceptable para el futuro. De igual forma creo que es posible revisar críticamente lo que han sido algunas de nuestras tradiciones nacionales en América Latina y Chile.

La idea de una modernidad barroca tiene serios problemas. El contenido mismo de la modernidad no puede ser reducido a la reconstitución de un principio ecuménico o a un proyecto religioso. La modernidad, tal como ha sido entendida por la mayoría de los autores, tiene que ver con la razón, el progreso, la democracia política, la ciencia y la producción ampliada de mercancías, con una nueva concepción del tiempo y del espacio y el cambio rápido. Estos son los contenidos fundamentales, y por eso, frente a ellos, la Contrarreforma y el Concilio de Trento no parecen elementos modernos, sino más bien elementos de defensa del antiguo orden.

En su obra clásica, Maravall acepta que la cultura barroca es una respuesta diseñada para integrar una sociedad amenazada por la crisis y la agitación social; pero la describe como una cultura “dirigida” y “conservadora” que tendía a “lograr una inmovilización o, cuando menos, a imponer una dirección a las fuerzas de avance que el Renacimiento había puesto en marcha,” que se conecta con “una sociedad señorial restaurada y de base agraria” y que “organiza sus recursos para conservar y fortalecer el orden de la sociedad tradicional, basado en un régimen de privilegios, y coronado por la

forma de gobierno de la monarquía absoluta-estamental.”³⁵ Del mismo modo, Véliz sostiene que

el barroco es una afirmación de estabilidad, un rechazo a dejar pasar, una glorificación del obstinamiento, una afirmación de fe, un juicio al cambio como una ilusión, una reiteración de fe en las cosas como son, un rechazo al atractivo de las cosas como podrían ser...³⁶

Todas estas características parecen claramente antimodernas. Es cierto que la modernidad empezó antes que la Ilustración, pero esto no significa que sus contenidos fueron totalmente diferentes o antagónicos a la Ilustración; ésta última, más bien representa su forma más depurada. El punto es el siguiente: la modernidad no es sólo un tiempo histórico posterior a la crisis de la cristiandad donde todo fenómeno, incluida la Contrarreforma y Trento, por el hecho de ser una respuesta a esa crisis, adquiere el carácter de moderno. La modernidad no es simplemente lo que se desarrolla “al modo de hoy,” como dice Parker, y donde se incluye todo aquello que sucede en la época contemporánea.

Tampoco puede definirse a la modernidad en términos puramente formales como todo intento de encontrar un principio universal que dé cuenta de la diversidad. Una gran variedad de situaciones y proyectos diferentes y aun antagónicos puede caer bajo una definición tan amplia. La modernidad tiene principios y contenidos propios que no pueden acomodar cualquier proyecto histórico aunque sea contemporáneo. No es posible concebir un proyecto moderno que valora la razón, el mercado, la democracia y el pluralismo y otro proyecto igualmente moderno que desprecia a la razón, al mercado la democracia y el pluralismo. La cultura barroca

³⁵ J.A. Maravall, *La Cultura del Barroco* (Barcelona: Ariel, 1975): 77, 192 y 288.

puede haberse desarrollado durante la época de la modernidad, pero no es un proyecto moderno en sí mismo; en rigor es un proyecto antimoderno.

Con la distinción entre modernidad ilustrada y modernidad barroca se comete una doble simplificación. Primero, se favorece una comprensión unilateral de la modernidad ilustrada europea como un proceso que en forma exclusiva e inevitable lleva al predominio absoluto de la razón instrumental. Allí no existirían las formas culturales más vitales, sapienciales, maternas y ecológicas que, en la idea de este tipo de discurso, caracterizan a América Latina. La exclusión de los europeos de tales formas culturales e identitarias es arbitraria, parcial y no tiene ninguna justificación. Igualmente arbitrario es el argumento de que la racionalidad instrumental es totalmente ajena al *ethos* y al modo de sentir popular latinoamericano.

La modernidad ilustrada Europea ha ido mucho más allá de producir sólo conocimiento técnicamente útil y ha engendrado también las bases racionales mismas para la crítica de la razón instrumental que tanto gusta a los autores del discurso esencialista católico. Segundo, se favorece la idea de que es posible o plausible pensar en una modernidad que excluya a la racionalidad instrumental. Pero esto es una ilusión sin fundamento. La racionalidad instrumental, la ciencia y la tecnología, a pesar de sus problemas, son necesarias para que la sociedad satisfaga sus necesidades. Ni la modernidad ilustrada es reducible al sólo triunfo de la razón instrumental ni es concebible una modernidad sin la razón instrumental.

Estoy lejos de querer ingenuamente cantar sólo las loas de la modernidad ilustrada y también estimo necesario poner de relieve

³⁶ C. Véliz, *The New World of the Gothic Fox: Culture and Economy in English and Spanish America* (Berkeley: University of California Press, 1994): 71.

sus numerosos problemas. Pero creo que el discurso esencialista católico acentúa extraordinariamente su lado negativo hasta el punto que parece no quedar nada positivo que decir acerca de ella. Al menos, pienso yo, es necesario rescatar la creación y desarrollo del espíritu científico, su defensa de la libertad y la tolerancia, su idea de democracia. Es cierto que estos valores no son exclusivamente de ella y que tampoco ella los practicó siempre, pero ella sí les dió una especial relevancia en su proyecto.

Uno de los aspectos de la modernidad ilustrada frente al cual el discurso católico esencialista es más crítico, es su afán secularizante y el carácter irreligioso de sus postulados. La irreligiosidad se explica históricamente porque la religión en el medioevo había estado seriamente comprometida con el monopolio eclesiástico del conocimiento y de la enseñanza, con formas autocráticas de gobierno, con el apoyo a la aristocracia y con un régimen de cristiandad en el que no se distinguía entre el poder temporal y el poder espiritual, sosteniéndose por el contrario el origen divino del poder del rey. Para terminar con el régimen feudal la burguesía ilustrada tenía que atacar su base de legitimación ideológica que era la religión católica. Por eso es que los cambios traídos por las luchas burguesas y por la modernidad, entre los cuales se puede agregar también el cisma protestante, significaron un rudo golpe a la identidad católica.

Peter Berger, entre otros autores contemporáneos críticos del concepto de secularización, argumenta que “se ha exagerado mucho el grado de secularización—esto es, la declinación de la religión—en el mundo moderno. El mundo es hoy, en su mayor parte, tan religioso como lo fue siempre, y en ciertos lugares incluso más.”³⁷ Es cierto que en un comienzo la idea moderna de secularización fue un tanto simplista. Los padres de la sociología como Marx, Weber y

Durkheim y psicólogos tan importantes como Freud pensaban que con el advenimiento del mundo moderno, la religión desaparecería progresivamente. Como es patente esto no sólo no ha sucedido, sino que se podría hablar de un resurgimiento de la religión en muchas sociedades modernas contemporáneas. Todas las predicciones acerca del fin de la religión han probado ser equivocadas, por lo menos hasta hoy; y si bien es cierto que en el occidente ha perdido fuerza, en el oriente ha ampliado su influencia con el surgimiento del fundamentalismo islámico. Las incertidumbres, riesgos y dudas que la misma modernidad ha traído han contribuido sin duda a que esto sea así.

Sin embargo, al menos en el mundo occidental, el cristianismo no ha vuelto a tener la posición de privilegio que tenía en el mundo pre-moderno y debe compartir su autoridad con muchas otras corrientes de opinion.³⁸ La religión perdió su rol central en la sociedad y hasta el mismo Berger reconoce que en Europa, si bien no en Estados Unidos, ha existido una masiva rebelión de la gente común contra las iglesias cristianas y la religión en general.³⁹ De allí que todavía sea posible mantener la existencia de un proceso de secularización que implica la progresiva pérdida de influencia de la religión sobre las esferas más importantes de la vida social.

Ahora bien, la tesis del discurso esencialista católico es que la secularización en América Latina tuvo éxito entre los criollos de la elite, pero no entre los mestizos del pueblo en los que continua existiendo una fuerte religiosidad. No cabe duda que fuertes

³⁷ Peter L. Berger, "El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre", *Estudios Públicos* No. 67 (Invierno, 1997): 20.

³⁸ Véase sobre esto A. Giddens, *Modernity and Self-Identity* (Cambridge: Polity Press, 1991): 194-195 y 207.

³⁹ Curiosamente, Berger cree que la *intelligentsia* ilustrada europea portadora de la secularización, combinada con los sistemas educacionales estatales, son responsables de la secularización avanzada en Europa occidental. La ausencia de educación controlada por el estado en los Estados Unidos explicaría la menor influencia de la secularización en este país. Véase entrevista "Peter Berger en el CEP", *Estudios Públicos* No. 71, (Invierno, 1998): 33-34.

elementos de religiosidad popular existen en América Latina. Mi duda es, más bien, si ella representa por sí misma el núcleo de la identidad latinoamericana. Yo creo que ya no tienen la centralidad que tenían en la colonia. La secularización y los procesos modernizadores no sólo han afectado a los criollos. También han afectado a la religiosidad popular mestiza. También aquí se perciben cambios. Entre otros está el significativo avance pentecostal. Es en este contexto que hay que poner la tesis del sustrato católico de la cultura latinoamericana. Sin duda en la colonia existió este sustrato o algo que se le aproxima. Pero no ha permanecido inalterado. Pienso que hoy lo católico ha dejado de ser el elemento central de la identidad; sigue siendo un elemento importante entre otros, pero ya no es lo único ni lo decisivo.

Esto es importante en un continente crecientemente plural y culturalmente diverso en que conviven muchas etnias, religiones y modos de vida diferentes. Ninguna de sus particularidades puede arrogarse la representación identitaria del todo. La ecuación catolicismo-identidad es peligrosa en un contexto plural porque parece excluir de lo propiamente latinoamericano todo lo que no es católico. Ya vimos como para Morandé, dado el sustrato católico de la identidad latinoamericana, la secularización no es sólo una amenaza para la iglesia, sino más fundamentalmente para la misma cultura latinoamericana. ¿Qué otro significado puede tener esto sino que todo el mundo no católico está fuera de la auténtica cultura latinoamericana?

Pienso que de haber sido el núcleo principal de todos los aspectos de la cultura, el catolicismo se transforma en una identidad particular que debe compartir con muchos otros elementos culturales religiosos y no religiosos. En este sentido la secularización no ha implicado en América Latina el fin de la religión o del sentimiento religioso, sino más bien la pérdida de la centralidad de una cierta visión religiosa del mundo y la llegada del pluralismo. Además, como

categoría cultural de definición de identidades personales, la religión ha perdido el lugar preeminente que tenía, pero subsiste como un elemento cultural, al lado de otros, que puede determinar identidades religiosas particulares. Al anunciar el fracaso de la modernidad, uno sospecha que estos autores sacan cuentas alegres buscando compensar el progresivo desplazamiento del Catolicismo desde el núcleo central de la identidad latinoamericana con la convicción de que ésta tiene un sustrato católico de todos modos, aunque poca gente lo reconozca. De esta manera tratan de justificar una necesaria vuelta a una situación de Cristiandad que estaría supuestamente preordenada en la cultura latinoamericana misma.

García de la Huerta ha hecho un análisis interesante de la oposición entre oralidad y escritura. Como vimos, la escritura o el texto es asociado con la modernidad ilustrada, con una forma de pensamiento racional, como una ideología. De allí que en el contexto latinoamericano aparezca como lo inauténtico, mientras la oralidad es asociada con la bondad y la inocencia, con la autenticidad del vínculo social en la relación de presencia entre los miembros de la sociedad. La cultura escrita o textual se vincula, por lo tanto, a las elites racionalistas y a su incapacidad para reconocer su propia identidad. Siguiendo a Derrida, García de la Huerta muestra como esta oposición es un mito, más aun, paradójicamente “un mito acuñado por la Ilustración, en particular por Rousseau.”⁴⁰ Se trata de la trasposición del mito del “buen salvaje,” tomado más tarde por Levi-Strauss en su *Antropología Estructural*, en la cual lo natural/original es asociado con lo auténtico/verdadero mientras la escritura es relacionada con la inautenticidad.

Pero más allá de esta paradoja, está el hecho grave de que, al menos en la versión de Bravo Lira, esta oposición entre lo escrito y lo oral es llevada a su extremo lógico para atacar a las democracias

constitucionales y, más aun, para justificar la violación de la constitución en el golpe militar de 1973, con el argumento peregrino y singular de que las Fuerzas Armadas serían defensoras de una constitución histórica basada en instituciones vivas y no en un texto que se halla a merced de los partidos y de los políticos de partido.

Es difícil encontrar en el discurso esencialista católico una evaluación equilibrada de la razón instrumental. No sólo se afirma que no puede penetrar en el pueblo sino que, además, se advierte que está en crisis y llegando a su “fatiga definitiva.” Los valores de la modernidad se estarían derrumbando. Lo curioso es que, a pesar de todo esto, Parker sostiene que la “otra lógica” sólo constituye “un paradigma subterráneo y subalterno que se desarrolla en los intersticios de la modernidad subdesarrollada.”⁴¹ Esto indica claramente que Parker reconoce que la tan vilipendiada lógica ilustrada es dominante. Uno se pregunta, admirado, cómo es posible que una lógica en crisis, fatigada, moribunda y tan ajena al ser más íntimo del pueblo, tenga todavía esa capacidad de dominación y esa energía modernizadora que parece tener en la América Latina actual. En el cuadro que presenta Parker, esta lógica parecería un artificio sobreimpuesto, sin raíces profundas, sin historia y sin ningún rol importante en la construcción de la identidad cultural latinoamericana.

Parker no cae en la tentación de Morandé de interpretar el seguimiento de la razón científica como una alienación en que han caído las élites latinoamericanas. Pero su propia explicación tiende a reificar dos formas de sentir, dos paradigmas, dos lógicas en mundos inconmensurables y contrapuestos: el mundo del pueblo y el de la comunidad intelectual ilustrada. No quisiera yo minimizar las diferencias de clase que marcan diferencias importantes de acceso a

⁴⁰ Marcos García de la Huerta, *Reflexiones Americanas, Ensayos de Intra-Historia* (Santiago: LOM Ediciones, 1999): 137.

⁴¹ C. Parker, *Otra Lógica en América Latina*, 354.

la propiedad de bienes económicos y culturales. Pero ni siquiera Marx, con la importancia que le concedió a la estructura y la lucha de clases, entendió a las clases dominantes y dominadas como poseyendo culturas o “lógicas” totalmente distintas y separadas. Una lección importante que todavía se puede aprender de su teoría es que no se debe confundir la forma contradictoria del proceso de modernización (trato de las personas como objetos, mercantilización de la vida) con su contenido (producción de maquinarias, objetos de consumo, ciencia natural, técnica, arte, etc.). Muchos críticos del proceso modernizador comparten, aunque desde una posición opuesta, el punto de vista estrecho de sus apologistas ingenuos: estos últimos desean perpetuar la contradicción debido a sus resultados. Los primeros están decididos a sacrificar los frutos que se han desarrollado dentro de esta forma antagónica, para deshacerse de la contradicción.⁴²

⁴² Parfraseo aquí la crítica que Marx hace a Ravenstone y sus seguidores críticos del capitalismo. Véase K. Marx, *Theories of Surplus Value*, Vol. III (London: Lawrence & Wishart, 1972): 261.