

# Logocentrismo y crisis de la modernidad

Cristián Parker G.

Quizás el mayor mérito del libro de Jorge Larraín *Modernidad, razón e identidad en América Latina* (Editorial Andrés Bello, Santiago, 1996) sea suscitar un conjunto de preguntas de mucha relevancia en el debate actual, especialmente en relación a la conjugación de universalismo y particularismo, en una sociedad que busca construir una democracia en el respeto de las diferencias y en el establecimiento de valores compartidos que superen toda discriminación.

Muchos de los postulados básicos que subyacen al análisis de Larraín, así como varias de sus sistematizaciones son destacables: los enfoques sobre la modernización y la globalización contemporáneas; el exámen de las ideologías actuales de la dominación; las críticas al irracionalismo, a las justificaciones racionales del racismo y al historicismo, a los enfoques hispanistas tradicionalistas e izquierdistas neoindigenistas, a la idea de “presencia” y al esencialismo, en fin, al postmodernismo que disuelve al sujeto y al hacerlo se hace afín al criticado neoliberalismo<sup>1</sup>.

El punto de partida del discurso de Larraín es la teoría de la ideología. Su preocupación central es el análisis crítico del modo superestructural de reproducción y conservación del sistema capitalista, en el contexto de los cambios contemporáneos. Desde esta perspectiva realiza un ejercicio crítico de las teorías latinoamericanas sobre identidad, modernidad y cultura.

Es interesante la apertura que Larraín recoge de autores anglosajones en el sentido de realizar un análisis de la ideología que vaya más allá de los

---

1 “Esta idea del descentramiento y la anunciada muerte del sujeto, me parece sospechosamente cercana al énfasis neoliberal en la supremacía de las fuerzas ciegas del mercado libre que por ningún motivo pueden ser interferidas por los seres humanos” (p.114).

límites estrictos de la contradicción de clases y del estado-nación y amplíe su perspectiva al fenómeno de la globalización y de otras contradicciones como las de tipo sexual, racial o colonial.

Con todo, al afirmar el carácter esencial de la contradicción de clases para el capitalismo<sup>2</sup>, el texto se muestra todavía atado a cierta lectura ortodoxa del marxismo: “*en lo que se refiere a la reproducción del sistema capitalista las contradicciones de clases son más importantes y no pueden ponerse en el mismo nivel de los conflictos que surgen de las divisiones sexuales, raciales y coloniales*” (p. 50).

Este punto de partida teórico en el capítulo primero no parece guardar coherencia con el desarrollo posterior. El brillante análisis de la modernidad y del problema de la identidad y los cuestionamientos a ciertas interpretaciones “esencialistas” de la cultura (siguiendo el enfoque de Stuart Hall) no se siguen de esta perspectiva que supuestamente enmarca el trabajo.

Las contradicciones de clases son ciertamente fundamentales para la reproducción del capitalismo, pero el actual modo de producción capitalista post-industrial no es analizado como tal por Larraín<sup>3</sup>. Aquí se da una transformación de las relaciones sociales de producción donde el conocimiento pasa a ser un factor productivo adicional, junto al capital y al trabajo<sup>4</sup>, y la tierra —dada la mutación ecológica— tiende a ver modificada sustancialmente su función<sup>5</sup>. La transnacionalización del capitalismo, entendida ahora como globalización, y la propia modernidad, tal como la analiza por ejemplo Giddens<sup>6</sup>, generan un conjunto de contradicciones que aparecen tan decisivas como las viejas contradicciones de clase recluidas en las sociedades nacionales.

<sup>2</sup> Repetitivo es el clásico análisis de Marx. El autor afirma: “*La contradicción entre las dos clases principales del modo de producción capitalista es la única que es constitutiva y esencial para el modo de producción, en el sentido que sin ella el capitalismo no sobrevive.*” p. 50.

<sup>3</sup> Larraín se remite a una descripción de las principales características de las transformaciones del mundo contemporáneo pero no las analiza como cambio en el modo de producción. Ver pp. 27-31; 108-111.

<sup>4</sup> Cfr. Adam Schaff, “La crisis de la civilización industrial”, *Leviatán*, 29/39, 1987, pp. 115-126.

<sup>5</sup> Cfr. Herman Daly y John Cobb Jr., *Para el bien común, reorientando la economía hacia la comunidad, el ambiente y el futuro sostenible*, FCE, México, 1993.

<sup>6</sup> Criticando el enfoque de Wallerstein acerca de la “economía mundo capitalista”, Giddens analiza las diversas dimensiones de la globalización que no siempre se alinean con diferenciaciones de tipo económico, como el poder político y el poder militar. Es así como distingue cuatro dimensiones de distribución del poder y de contradicciones en la globalización: el sistema de naciones-estado; el orden militar mundial; la internacionalización de la división del trabajo y finalmente la economía capitalista mundial. Cfr. Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press, California, 1990, Cap. II.

Larraín nos recuerda también que la preocupación central de la teoría de la ideología es el conocimiento de la verdadera realidad con todas sus contradicciones (la ciencia) y el develamiento del falso conocimiento (lo ideológico). Todas las teorías de la ideología, incluyendo al marxismo, están influidas por la modernidad ilustrada, y “*creen que es posible establecer por medio de argumentos racionales que ciertas ideas son equivocadas, verdaderos obstáculos que impiden el progreso*” (p. 41). Por ello la teoría de la ideología es unidimensionalmente racionalista. Como reconoce el autor “*ideología es una noción que se usa para defender la razón, para criticar todas aquellas ideas que no son progresistas...*” (p. 40).

Es posible preguntarse ¿al aceptar el privilegio de la razón en el análisis ideológico no está Larraín incurriendo en el mismo error que agudamente critica en los planteamientos de Hegel, los economistas clásicos y en Marx y Engels, con su reduccionismo de la complejidad de la razón a su dimensión cognitivo-instrumental y que Habermas ha caracterizado como una forma de etnocentrismo? (p. 67).

De cualquier modo, la obra de Larraín es una brillante defensa de los mejores ideales de la modernidad ilustrada, mostrando cuánto tiene de inacabada, análisis que por momentos nos recuerda la apasionada defensa de la modernidad que hiciera el argentino Juan José Sebreli<sup>7</sup> hace ya algunos años. La crítica a las teorías irracionalistas, en tanto que ideológicas, aparece como necesaria, dado que ocultan las contradicciones reales del capitalismo y socavan la voluntad de cambio y la confianza en soluciones racionales.

Es muy relevante recordar, como lo hace Larraín, que tanto el racionalismo universalista, con su énfasis en la razón instrumental, del mismo modo que el empiricismo, tienden a privilegiar una forma de razón eurocéntrica y a descalificar la realidad humana del “otro”: el indio, el americano, el asiático y el africano serían atrasados, bárbaros, ignorantes, estúpidos, incapaces, flojos. También la acentuación crítica del historicismo, como el de Herder, que si bien destaca la valorización de las diferencias culturales, rechazando el racismo, podría despeñarse hacia el chovinismo. Sin embargo, para Luckacs<sup>8</sup> el planteo de Herder no es “irracionalista”, criticaba la fe ciega en la ciencia y la ilustración francesa, y sólo buscaba desarrollar la razón en la historia. Pero para Larraín esa alternativa crítica a la razón, que lo es también del irracionalismo, es inconcebible. Parece ser que el autor no admite vías intermedias: o se es racionalista o irracionalista. En este punto el análisis del libro comentado, más allá de su tono general ponderado, se desliza a veces, hacia un escolasticismo carente de flexibilidad.

La contradicción entre universalismo y particularismo está en el centro de la preocupación de Larraín, sobre todo en el segundo capítulo. Lle-

7 Juan José Sebreli, *Asedio a la Modernidad*, Buenos Aires, 1993.

8 G. Luckacs, *The Destruction of Reason*, Merlin Press, Londres, 1980, cit por Larraín.

vando este problema al plano de la construcción de las identidades, una conclusión central del texto es que “*el punto parece ser que ni la identidad total ni la diferencia total pueden garantizar la construcción verdaderamente igual del otro*” (p. 85).

Cabe preguntarse acerca del ámbito de validez de tal afirmación. En efecto, cuando se afirma una “identidad total” ello tiene como consecuencia lógica una forma conceptual que tiende a absolutizar las cosas no dejando otra alternativa que la contradicción y la exclusión. Es posible enriquecer el texto que comentamos asumiendo que el problema no es la “construcción verdaderamente igual del otro” cuanto la consideración dialéctica de la igualdad no como identidad “*onto*”- o “*antropológica*” sino como *proceso histórico de construcción de una identidad propia y diferente, a la del otro*, sobre la base de establecer una paridad de condición y derechos, no así de costumbres, historias y culturas. El problema *no es sólo* el grave riesgo del racismo, como parece pensarlo Larraín, sino de cómo construir una sociedad pluralista y tolerante, respetuosa del multiculturalismo, en el plano nacional e internacional, sólidamente establecida sobre ciertos principios consensuados en un proceso histórico de aproximación de perspectivas.

Aparentemente, para Larraín no es posible resolver el problema sino en forma filosófica y no histórica, por alternativas totalizantes y mutuamente excluyentes y, en esa hipótesis, las dos alternativas presentan graves riesgos: “*Si las teorías racionalistas contienen el peligro del etnocentrismo (falta de respeto al otro), totalitarismo (falta de respeto a la diferencia), universalismo (falta de respeto a las especificidades locales y espaciales) y ahistoricidad (falta de respeto a las especificidades históricas y temporales) el historicismo contiene el peligro del particularismo racista (acentuación de la diferencia), esencialismo (identidad cultural como un espíritu inmutable), relativismo (la verdad es imposible) e irracionalismo (ataque a la razón)*” (p. 85).

En cuanto a la identidad cultural, el análisis del libro resulta notable en algunos pasajes. Es destacable la crítica de Larraín al postmodernismo y a su tendencia a la disolución del sujeto. La construcción de la identidad personal en un mundo en cambio, en el marco de la crisis y las incertidumbres del mundo contemporáneo, se hace más difícil, inestable y sujeta a cambios. “*Pero de allí a aceptar la fragmentación total del sujeto, hay un trecho muy largo*” (p. 111). Bien lograda está también la crítica a la forma cómo en la modernidad capitalista las identidades nacionales han jugado papeles contradictorios, pero a menudo funcionales al dominio de los poderes capitalistas del centro dominante.

De la lectura del libro queda claro que tres son las cuestiones que para el análisis de la cultura resultarán decisivos en el enfoque de Larraín:

- a) la centralidad del sujeto en la constitución de cualquier identidad
- b) el carácter social de éste, y
- c) la necesaria y decisiva intervención de la razón en la estructuración de la misma.

No obstante, siendo tan relevante el concepto de sujeto en su exposición, se echa de menos una profundización sociológica de la teoría del sujeto ¿cuál es el sujeto de la identidad cultural: el individuo, la nación?

Dado que se inscribe en la continuidad de un discurso ilustrado que privilegia la razón, el planteo de Larraín es contrario a aceptar el aporte de las ciencias hermenéuticas<sup>9</sup> (por relativista) y de la fenomenología<sup>10</sup> (por irracionalista), y rechaza el aporte de la lingüística y la semiótica<sup>11</sup> (por estructuralistas que disuelven el sujeto), por lo que la dimensión más definitoria de la cultura, el signo y el simbolismo, son apenas mencionados, pero no profundizados en el análisis. De esta forma, el discurso de Larraín acerca de la identidad cultural tiene límites para penetrar en profundidad en el significado de los símbolos en el seno de la vida social.

Pensamos que no es posible hablar de identidad en términos histórico-estructurales, por ejemplo, sin referirse a lo que se ha llamado 'el dinamismo de las tradiciones', a la 'innovación semántica'<sup>12</sup>, a los procesos de 'semantización', de producción y reproducción ritual, icónica y simbólica, a la dialéctica entre estructura semiótica y reproducción y transformación histórica de las mismas<sup>13</sup>. La aceptación de este instrumental teórico-metodológico, ausente en el discurso de Larraín, le habría permitido comprender, por ejemplo, la dialéctica del simbolismo, la ambigüedad de la identidad, su latencia y manifestación, sus ciclos, su ausencia de fijismo y le habrían posibilitado una crítica más poderosa todavía al esencialismo y al historicismo. Coincidimos con el autor cuando afirma que la identidad cultural está en permanente construcción y reconstrucción, dentro del marco de prácticas y relaciones, símbolos e ideas existentes, en que no son propensiones naturales y no tienen una continuidad lógica unilineal (cfr p. 219).

Sin embargo, es necesario clarificar que la construcción de identidades no es nunca un proceso simple de reflexividad, o de construcción discursiva. La mediación del lenguaje verbal discursivo es importante pero en el marco de un proceso multidimensional y complejo donde intervienen elementos simbólicos, de prácticas rituales y de creatividad en la cual la intuición y lo no-racional resultan complementos, a veces decisivos. Larraín reconoce parcialmente esto citando a Giddens en cuanto a la conciencia discursiva y la conciencia práctica (p 208), pero nunca saca las consecuencias para su propio análisis.

9 Gadamer y Ricoeur, por ej.

10 M. Eliade, por ej.

11 Saussure, Greimas, Barthes, Levi-Strauss, etc.

12 Cfr. Paul Ricoeur, *La métaphore vive*. Ed. du Seuil, Paris, 1975. Ver un ejemplo de análisis hermenéutico en Ricardo Salas, *Lo Sagrado y lo Humano, Para una hermenéutica de los símbolos religiosos*. Ed. San Pablo, Santiago, 1996.

13 Larraín se aproxima a una concepción dinámica de identidad en el último capítulo, pp. 218-219, pero no analiza la dinámica propia de la simbolización.

Por otra parte, el fundamento histórico del análisis del autor que comentamos se muestra insuficiente y, a veces, francamente equívoco.

En dos extensos capítulos Larraín se dedica a revisar la historia de América Latina desde la conquista hasta hoy, a través de diversos autores y ensayistas que la han abordado. Pasa revista a los principales pensadores de fines del siglo XIX y de principios del XX y luego analiza teorías actuales acerca de la identidad latinoamericana.

El análisis histórico de Larraín está basado en ensayistas como Todorov y J. de Imaz<sup>14</sup>. Pero en contra de un análisis como ese se puede sostener que la historia de la cultura latinoamericana no debe ni puede partir con la conquista de América. Ella se remonta a no menos de 40.000 a 60.000 años de culturas precolombinas y a los 700 años de cultura mozárabe en la península Ibérica. Nada de ello es analizado en el texto de Larraín. De hecho sus consideraciones acerca de la historia de los 500 años de nuestra América (para usar la feliz expresión de Martí) se da sobre la base de pensadores y no de un estudio histórico en sus fuentes<sup>15</sup>.

La tesis subyacente de Larraín queda resumida en este párrafo:

*"No cabe duda que la primera síntesis cultural producida en el encuentro originario entre indios y españoles es muy importante, pero no eliminó totalmente las diferencias culturales entre varios grupos étnicos, ni ha permanecido igual, al sufrir numerosas transformaciones, siendo el impacto del pensamiento ilustrado desde los tiempos de la independencia quizás el más importante"*<sup>16</sup>.

Con esto queda de manifiesto que el enfoque de Larraín es teórico y su aproximación no es a la interacción, a la praxis, al ritual, a la dialéctica

14 Cfr. T. Todorov, *La conquista de América: el problema del otro*, Siglo XXI, México, 1989; José Luis de Imaz, *Sobre la identidad latinoamericana*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1984. Larraín reconoce haber usado estos dos fuentes en su reconstrucción histórica en su artículo: "La identidad latinoamericana", *Estudios Públicos*, 55, Invierno, 1994, pp. 31-64, base de sus capítulos cuarto al sexto.

15 *"Mi propio estudio histórico en los dos capítulos anteriores se basa fundamentalmente en materiales discursivos de carácter público y académico. Esto es, en parte comprensible, porque la esfera pública es de más fácil acceso y existe, por cierto, un problema para encontrar fuentes de estudio de la esfera privada."* (p. 208-209). Parece ignorar Larraín los variados estudios históricos modernos sobre la vida cotidiana y la historia de las mentalidades.

16 J. Larraín, "La identidad latinoamericana", op.cit., p. 64. Afirma en el libro que comentamos: *"No se trata de que el liberalismo de la oligarquía agraria fuera sólo una fachada o una falsedad ideológica destinada a engañar (...) En el fondo no es que no existiera una doctrina liberal con las mismas características que en Europa, sino que su existencia beneficiaba a unos pocos mientras las clases populares quedaban excluidas"* (p. 146). Pero el discurso de Larraín nada dice acerca de la "ilustración católica" que fuera un discurso influyente durante la independencia y algunos años posteriores. Ese discurso, avanzado para su época, nunca llegó a hacerse carne en proyectos políticos. De hecho el genuino liberalismo, ese sí semejante al Europeo, que llegó a América, recién tuvo su influjo a partir de la segunda mitad del siglo XIX, nunca antes.

histórica concreta. Su aproximación a la realidad está demasiado mediada por la espesa capa de discursos intelectuales en los cuales basa su análisis.

Por otra parte, Larraín no parece atribuirle consistencia y densidad a la discusión acerca de la identidad latinoamericana. Esto no es extraño, dado su enfoque centrado en la teoría de la ideología.

No es necesario ser apologeta o confesionalista para darse cuenta del peso de lo religioso en la cultura latinoamericana. Cualquier observador objetivo, atento y agudo de nuestra realidad cultural latinoamericana, por más diversa que se muestre, notará que en la espesa y rica textura de simbolismos sobresalen los símbolos, signos y prácticas rituales de carácter religioso.

En el contexto de los estudios sobre identidad con connotaciones religiosas ubica las corrientes que él clasifica como "esencialistas". En ellas ubica centralmente el enfoque de Pedro Morandé<sup>17</sup>, el de Carlos Cousiño<sup>18</sup> y el mío<sup>19</sup>.

Larraín critica a Morandé por generalizar una reflexión acerca de la cultura latinoamericana, como *ethos* cultural cuyo sustrato sería católico y se remontaría al Barroco. Cuestiona a Morandé por identificar identidad cultural latinoamericana con la religiosidad popular que subsistiría y se revitalizaría en el continente<sup>20</sup>. Sin embargo también Morandé señala que esa identidad cultural está presente en ciertas obras magistrales de

17 Cfr. Pedro Morandé, *Cultura y Modernización en América Latina*, Instituto de Sociología, Universidad Católica de Chile, Santiago, 1984.

18 Cfr. Carlos Cousiño, "Reflexiones en torno a los fundamentos simbólicos de la nación chilena", *Lateinamerika Studien*, N° 19, 1985 y Carlos Cousiño, *Razón y Ofrenda. Ensayo en torno a los límites y perspectivas de la sociología en América Latina*, Instituto de Sociología, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 1990.

19 Larraín analiza exclusivamente mi libro *Otra Lógica en América Latina, Religión Popular y Modernización Capitalista*, Ed. FCE, Santiago, 1993. Clasifica ese texto como "una variante" de la postura de Morandé (pp 189-192). Se equivoca Larraín cuando analiza mi obra: no he pretendido jamás hablar acerca de la identidad latinoamericana como un todo, más bien mi estudio es acerca de la cultura popular latinoamericana y de cómo en ella es posible encontrar elementos, latentes o manifiestos, heterogéneos, pero con ciertos rasgos simbólico-estructurales comunes, que pueden aportar a la construcción histórica y dinámica de un sentido de identidad en nuestro continente, diferenciado de la cultura nordatlántica. Jamás diferenciado sustancial o esencialmente sino histórica y culturalmente. Nunca he buscado remitir la identidad al pasado barroco y a la idealización de la religión. He querido mostrar ciertos elementos del cristianismo popular que, más allá de sus manifestaciones, podrían contribuir a la construcción de un proyecto histórico pluralista a futuro. Nunca he hablado de una esencia. Empleo los términos "fundamental", "decisivo", "latencia (late)", "raíz", "núcleo (significativo)", "otra lógica", todos en el contexto de un enfoque histórico, dialéctico y dinámico.

20 Ver el comentario crítico de Morandé a mi propio texto, en el cual quedan establecidas las diferencias sustanciales, Pedro Morandé, "Otra lógica en América Latina" en *Revista de Sociología* (Universidad de Chile), N° 8, 1993.

la literatura hispanoamericana, presencia que será descalificada como "macondismo" por autores como Larraín.

Coincidentemente, a Larraín le resulta "curioso" el acercamiento que autores como Morandé, Leopoldo Zea y muchos otros hacen en relación al hecho de que las élites intelectuales criollas, durante mucho tiempo, se hayan divorciado de lo que Zea llama "nuestro ser americanos". "*Nos hemos empeñado erróneamente, en ser europeos ciento por ciento. Nuestro fracaso nos ha hecho sentirnos inferiores, despreciando lo nuestro por considerarlo causa del fracaso*"<sup>21</sup>. ¿Por qué le resulta "curioso" algo que él mismo citando a tantos autores reconoce y que trata como un hecho histórica y sociológicamente verificable?

Para responder a ésto no debemos olvidar que Larraín es crítico de la modernidad y está en la búsqueda de una identidad "histórico-estructural" para América Latina, y tampoco que para él la cultura ilustrada europea ha sido más importante que las otras herencias, indígenas, criollas, mestizas, y africanas en la configuración de la identidad latinoamericana<sup>22</sup>.

La crisis de la modernidad correspondería, según la explicación de Larraín, a la radicalización de sus tensiones más que al surgimiento de una etapa cualitativamente distinta.

En esta explicación Larraín no distingue, como hace Habermas<sup>23</sup> siguiendo a Bell, la "modernidad" de los "procesos de modernización" y al no hacerlo su discurso se evidencia incapaz de distinguir la sociedad post-industrial del postmodernismo. A partir de esa opción caracteriza al postmodernismo como la lógica filosófica del neoliberalismo, así como éste se ha convertido en la lógica económica de la modernidad tardía (p. 250).

En realidad el postmodernismo es la ideología filosófica del capitalismo post-industrial, tecnocrático y globalizado, como el neoliberalismo su proyecto económico-ideológico. Pero si no se hace el análisis del modo de producción post-industrial, con su tendencia contradictoria a la globalización y a los localismos, con los nuevos códigos simbólicos que proyecta al conjunto plural de culturas, en fin, con las nuevas contradicciones en la economía, la geopolítica y en las sociedades nacionales, subnacionales e internacionales, aparece una visión incompleta acerca de las contradicciones que posibilitan nuevas formas de cultura, asenta-

21 Leopoldo Zea, *América como Consciencia*, UNAM, México, 1972, p. 42. Ver también, *Filosofía de la Historia Americana*, Ed. FCE, México, 1987.

22 "Para poner las cosas en su debido contexto y proporción (...) durante el siglo XX la experiencia cultural europea continuó siendo crucial para la identidad de la región (latinoamérica) tal como lo había sido para su independencia" (p. 162).

23 Jurgen Habermas, "Modernity an incomplete project", Hal Foster (Ed), *The Anti-Aesthetic: essays on postmodern culture*, Bay Press, Port Townsend, 1983.



das en mentalidades sociales diversas, desde la cuales podrían emerger alternativas societales en un futuro mediato.

La modernidad ciertamente es dominante. Pero Larraín no acaba de caracterizar su crisis. Esta crisis es terminal, no tanto porque a la vuelta de la esquina vayamos a encontrarnos con “el fin de la historia” o con una sociedad radicalmente anti o postmoderna, sino porque nunca antes en la historia de la humanidad nos habíamos encontrado en una etapa de evolución en la cual la humanidad es capaz de destruirse por completo. En efecto, los rasgos contradictorios, antihumanos y ambiguos de la propia modernidad nos pueden conducir al despeñadero: por el agotamiento de las fuentes de energía fósiles o ciertos recursos naturales no renovables, por la crisis ecológica, la manipulación de la biomasa y la genética, en fin, la guerra atómica. En última instancia, la racionalidad instrumental llevada a su lógica extrema termina superando sus propios límites y convirtiéndose en su sepulturera al provocar situaciones de irracional barbarie y destrucción. No estamos hablando de una nueva “crisis del capitalismo”, sino de la posibilidad factible, dado el avance de la tecnología, del fin de la humanidad en este planeta. Es precisamente esa racionalidad instrumental la que está siendo minada desde la nueva cultura de la sociedad post-industrial.

Bien puede que las nuevas ideologías de esa sociedad se afirmen y entonces ya no tendríamos, como espera Larraín, una “modernidad acabada” en sus ideales de progreso, justicia y felicidad, sino otra “modernidad acabada”, es decir, concluida y destrozada por el triunfo de su lado oscuro y degradado.

Pero en cualquier caso, es innegable que toda una nueva cultura está naciendo de esta sociedad post-industrial, que bien afirma Habermas, es la radicalización de la modernidad con toda su ambigüedad y contradicciones.

El propio Larraín en varios pasajes de su obra lo reconoce y la describe<sup>24</sup> pero no acepta elevarla a la categoría de “etapa cualitativamente distinta”. *“Debe aceptarse -repite con Hervey- que la modernidad pasa por una crisis y que a partir de ella ha surgido un nuevo modo de sentir, una manera particular de vivir el mundo”* (p. 245).

La cuestión es ¿cuál es en realidad este ideal de modernidad, el rostro completo de esta modernidad inacabada que se pueda oponer como proyecto de transformación a la ‘modernidad tardía’?

Resulta insuficiente, a nuestro juicio, repetir el discurso habermasiano de la búsqueda del equilibrio de la racionalidad instrumental con la racionalidad comunicativa, no al menos desde la realidad de pobreza, injusticia, crisis ecológica, violencia, y graves desequilibrios en nuestros países latinoamericanos.

24 Cfr. pp. 27-31; 109- 113; 116-117.

Dijimos que el punto de partida de Larraín es la teoría de la ideología. Su punto de llegada es Habermas y su reflexión acerca de la cultura nacional y post-nacional alemana. Para el autor "*los países latinoamericanos deberían ser conscientes de esas tendencias*" mostradas por Habermas (p.223).

La solución que nos propone Larraín proviene no de la experiencia histórica de los pueblos latinoamericanos sino de la teoría habermasiana y de otros autores europeos, que como sabemos, son teorías de mucha profundidad y riqueza, que debemos considerar e incorporar, pero que son una producción discursiva sociológica e históricamente condicionada. Como dice el propio Larraín en su introducción "*la producción de una variedad de discursos públicos de identidad se realiza seleccionando y excluyendo rasgos a partir de los modos de vida concretos de la gente, pero esas mismas visiones públicas condicionan las concepciones que la gente tiene de sí misma*" (p. 15).

Cabe preguntarse ¿en qué medida Habermas representa un discurso público de valor para nosotros los latinoamericanos porque refleja nuestros modos de vida concretos? ¿O acaso pretende Larraín que es preferible que autores europeos "*condicionen las concepciones que nosotros tenemos de nosotros mismos*"? ¿Cuál es la última apuesta de Larraín en relación a la encrucijada que él mismo se ha puesto: universalismo racionalista o particularismo diferenciador. ¿Cuál otra alternativa? ¿Racionalidad comunicativa?

En suma, Larraín hace un sustantivo, pero no siempre equilibrado, aporte al debate latinoamericano. Su texto es una advertencia a los enfoques que, al enfatizar lo "propio" en la cultura latinoamericana, olvidan su componente europeo. Pero, a mi modo de ver, Larraín cae en el extremo contrario. Desequilibradamente se orienta al rescate del aporte de la cultura europea, nor-occidental y racionalista en la identidad y modernidad de América Latina, desatendiendo lo euro-mediterráneo (español, mozárabe, "latino"), y lo autóctono (indígena), sincrético (mestizaje, afroamericano, oriental), heterogéneo y original.