

LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA COMO ONTOLOGÍA CRÍTICA DEL PRESENTE

Temas y motivos para una "Crítica de la razón
latinoamericana"

Santiago Castro Gómez

"El safari a través del mundo desconocido y aún por
descubrir en el que vivimos puede comenzar"

Ulrich Beck

Cuando Horkheimer y Adorno publicaron *La dialéctica de la ilustración* en 1947, pocos imaginaban la influencia decisiva que ese libro tendría sobre la forma de teorizar el mundo en tiempos de globalización. Allí, los dos filósofos de Frankfurt enseñan que los procesos de racionalización proyectan una imagen de dominio y control sobre el mundo que, en virtud de su propia dinámica, terminan produciendo el efecto perverso de su autodestrucción. El incremento de racionalidad propugnado por la modernidad, antes que eliminar la incertidumbre, el temor y las contingencias, termina produciéndolas. Lo cual significa que el llamado "proyecto de la modernidad", en el proceso de intensificación de sus estructuras, termina por autosuprimirse, por carcomer sus propios fundamentos normativos. A espaldas de los actores sociales, esto es, independientemente de lo que estos quieran o no, la modernidad ha generado la mundialización de sus consecuencias no deseadas: el riesgo, la incognoscibilidad del mundo, la pérdida de seguridad ontológica, el retorno del mito, la individualización, el hedonismo. La desintegración del proyecto de la modernidad y el agotamiento de sus tecnologías de control sobre el mundo social no es imputable a enemigos exteriores al proyecto mismo. Pues no es por falta de un "desarrollo" social, económico, científico y político que las promesas de la modernidad no pudieron cumplirse, sino, todo lo contrario, por causa de ese mismo desarrollo.

Vivimos, al decir de Ulrich Beck, en una *Risikogesellschaft*, en una sociedad mundial del riesgo en donde han dejado de ser operativas las categorías propiamente "modernas" con que pensábamos el mundo. Cuando la modernidad era todavía un "proyecto", entonces era posible conceptualizar el mundo social de manera normativa, como si pudiéramos

imponer sobre él nuestros imperativos taxonómicos de control, organización racional y previsión de las eventualidades. Pero la mundialización de la modernidad implica, paradójicamente, su cancelación como proyecto de control sobre la vida social y la aparición intempestiva de la contingencia como motor de la misma. No es la racionalidad teleológica sino los efectos colaterales e "impensados" de la modernidad los que se han convertido en motor de la política, la economía y la sociedad en tiempos de globalización. Lo cual exige, como lo muestra Beck, abandonar los códigos binarios con los que trabajaba la racionalidad moderna (esto o lo otro) para avanzar hacia un pensamiento de la hibridez, en donde sea posible conceptualizar la coexistencia de tiempos, espacios y situaciones aparentemente inconmensurables (esto y lo otro). Zigmunt Bauman habla en este sentido de un pensamiento de la ambivalencia, en el que se asume que la vida social contemporánea se encuentra atravesada por la plurivalencia, la dicotomía, el perspectivismo y la mezcla de elementos antitéticos que no se resuelven en una "síntesis".

En América Latina, han sido los Estudios Culturales quienes en la década de los noventa se han hecho eco del pensamiento de la hibridez y la ambivalencia. El desafío de pensar a Latinoamérica desde una visión no-normativista conduce a resultados que seguramente parecerán escandalosos a los puristas tanto de derechas como de izquierdas: la gran mayoría de la población en América Latina ha accedido a la modernidad, pero no de la mano de la educación o de los programas letrados e ideológicos de las vanguardias intelectuales, sino de las nuevas tecnologías de la información. A diferencia de lo acaecido en Europa, la consolidación de la modernidad cultural en América Latina no precede al cine, la radio y la televisión, sino que se debe precisamente a ellos. En este sentido cabe hablar de una "modernidad periférica" en donde se entremezclan diferentes tiempos y diferentes lógicas. La "no simultaneidad de lo simultáneo" (C. Rincón) que caracteriza a la modernidad en América Latina desafía, entonces, los marcos teóricos generados por el "proyecto de la modernidad", con su acento en la evolución social, la

teleología histórica, el humanismo epistemológico, la armonía preestablecida y la racionalidad letrada. En el centro del análisis sociocultural aparecen ahora la fragmentación identitaria, la discontinuidad histórica, la heterogeneidad cultural, el consumo de bienes simbólicos y la proliferación de sentidos divergentes, es decir, todo aquello que el proyecto moderno había procurado domesticar y neutralizar.

Para el caso de la filosofía, y específicamente de aquella corriente que se ocupa de reflexionar sobre ese objeto resbaloso del saber llamado "Latinoamérica", se observa un desarrollo similar. Si en las décadas de los setenta y ochenta la filosofía latinoamericana se autorepresentaba como una especie de "conciencia crítica" de la emancipación (Salazar Bondy / Dussel), como axiología de los imaginarios utópicos (Cerutti / Hinkelammert), como "filosofía de la historia" tendiente a reconstruir racionalmente la memoria histórica (Zea / Roig), o bien como hermenéutica de una "identidad colectiva" nacida de la tierra y de la sangre (Kusch / Scannone), a partir de los noventa se empieza a delinear otro tipo de reflexión filosófica sobre "lo latinoamericano" que denominaré, siguiendo a Foucault, Ontología crítica del presente. Aquí, como en los Estudios Culturales, se expresa una posición anti-normativista frente al presente de las sociedades latinoamericanas y frente a las contingencias que lo constituyen. La aventura teórica es, en todo caso, parecida a la ya emprendida por Brunner, García Canclini, Martín-Barbero, Ortiz, Santos, Mignolo y otros muchos: plantear líneas de fuga frente el modelo monopolizador del pensamiento de la modernidad equivale a iniciar el safari por la terra incognita de ese presente que nos constituye como ciudadanos de la contemporaneidad.

Para mostrar en qué consiste este programa filosófico procederé de la siguiente forma: partiendo de la caracterización hecha por Michel Foucault distinguiré dos líneas de trabajo y las ejemplificaré con la obra de dos pensadores(as) latinoamericanos contemporáneos: el colombiano Roberto Salazar Ramos y la venezolana Beatriz González Stephan. Mi objetivo es mostrar de qué modo la "Ontología crítica del presente" ha resultado fructífera para

una re-conceptualización filosófica de "lo latinoamericano" en tiempos de globalización.

1. ¿Qué es una "Ontología crítica del presente"?

En el ensayo *¿Qué es la ilustración?* de 1983, Michel Foucault describe su proyecto filosófico como una "Ontología del presente". Como bien lo ha mostrado Richard Bernstein, la reflexión que hace Foucault de su propia investigación filosófica, ligándola directamente al pensamiento de Kant, constituye, en realidad, una Apología, una respuesta a las críticas que había venido recibiendo en el sentido de que su proyecto adolecía de "inconsistencias fundamentales", o bien carecía de algún status filosófico definido. Algunos años después, Jürgen Habermas recogería algunas de estas críticas al afirmar que el pensamiento de Foucault carece de reflexión sobre los "fundamentos normativos" de sus propios escritos, lo cual le conduciría a caer en "aporías metodológicas" que el filósofo alemán subsume bajo una fórmula concreta: la "autocontradicción performativa". Siguiendo, entonces, la lectura de Bernstein, lo que Foucault buscaría en su opúsculo es dar cuenta de objeciones como estas, mostrando que su proyecto debiera ser entendido como una teoría crítica de la sociedad, si bien desmarcándose del modo en que el "discurso filosófico de la modernidad" había venido definiendo lo que significan tanto "teoría" como "crítica".

¿En qué consiste, pues, el modelo de "crítica de la sociedad" esbozado por Foucault? En primer lugar, en el intento de ver el presente ya no bajo el aspecto de su validez universal y su racionalidad, sino, más bien, considerando su particularidad radical y su dependencia de factores históricos. En este sentido, lo que Foucault intenta es avanzar hacia una "historia del presente" que no parte ya de un modelo normativo de "Humanidad", es decir, de una idea particular (moderna) de lo que significa ser "Hombre", abstraída de las contingencias históricas que le dieron origen. De lo que se trata, entonces, es de examinar el status ontológico del presente, destacando precisamente las contingencias históricas y las estrategias de poder que

configuraron sus pretensiones humanistas de validez universal. Foucault reconoce aquí una nueva forma de acercarse filosóficamente al problema de la modernidad, en donde antes que des-cubrir la "verdad" de sus promesas inherentes (libertad, igualdad, fraternidad), lo que se busca es mostrar las tecnologías de dominio que coadyuvaron a su fabricación, así como las formas diversas en que tal verdad constituye nuestra subjetividad contemporánea. A continuación distinguiré dos líneas de trabajo en esta agenda filosófica, para luego mostrar de qué manera esas líneas han sido desarrolladas en América Latina por los pensadores arriba mencionados. El programa de la "Ontología crítica del presente" conlleva, por lo menos, dos tareas diferentes:

a) Contemplar el presente como resultado de contingencias históricas, es decir, como una configuración intempestiva en la que se combinan diferentes prácticas sociales. En este contexto, la filosofía deberá interrogarse por el papel de la "verdad" en la legitimación de todas esas prácticas. Pues la verdad no funciona solamente en su dimensión metafísica y epistemológica, sino que se encuentra articulada por dispositivos sociales que la producen, la administran, la reparten, la encadenan a fines culturales y morales o la escenifican a través de rituales académicos. Pensar el riesgo y la contingencia como aprioris de la globalización implica, entonces, que el papel de la filosofía ya no es interrogarse por la verdad en sí misma, sino por la economía política de la verdad, por el modo en que aparecen y desaparecen las reglas que configuran sus discursos.

b) Si la "verdad es de este mundo", entonces la filosofía deberá interrogarse también por la red de instituciones que la modernidad genera para que los agentes sociales se "apropien" normativamente de ella. Pues la socialización del saber vino ligada a dispositivos tendientes a formar unos perfiles de subjetividad, un tipo específico de hombres y mujeres que pudiesen funcionar adecuadamente, según los objetivos definidos por el mismo "proyecto de la modernidad". Tales dispositivos de subjetivación encauzarán las conductas, modelarán los cuerpos, elevarán el rendimiento y templarán el ánimo de los ciudadanos.

Pero al mismo tiempo, la reglamentación disciplinaria de lo que significa ser "buen ciudadano" establece claramente unas fronteras entre los que quedan "adentro" y los que quedan "afuera" de la modernidad.

2. Los regimenes de verdad sobre "lo latinoamericano"

Tomemos, pues, el primer punto de la agenda y veamos el modo en que la Ontología del presente ha sido puesta en juego para una crítica de la sociedad latinoamericana en tiempos de globalización. Es necesario comenzar diciendo que abordar el presente de las sociedades latinoamericanas como una configuración intempestiva es un programa bastante diferente al planteado en los años setenta por filósofos como Leopoldo Zea, para quien la historia de nuestro continente ha seguido una especie de "lógica" inmanente, que el mexicano caracteriza como la paulatina "toma de conciencia" de su propia humanidad. Para Zea, el presente de América Latina sería resultado de una serie de continuidades históricas susceptibles de ser reconstruidas mediante el pensamiento y, concretamente, por una "filosofía de la historia". La misión de esta filosofía sería, entonces, señalar el modo en que los latinoamericanos han venido tomando conciencia de su propia identidad cultural, de su propia especificidad en tanto que hombres. Pero desde el punto de vista de la Ontología del presente, la investigación sobre la historia de las sociedades latinoamericanas adquiere un perfil bastante diferente. Pues aquí ya no se trata de descubrir el modo en que la "razón latinoamericana", expresada en la obra de sus mejores intelectuales, se ha "desplegado" históricamente, sino de mostrar cuáles han sido los mecanismos sociales de disciplinamiento que han producido tanto a esa razón como a esos intelectuales. Es decir, no se trata ya de delinear la "lógica" de una supuesta "razón latinoamericana", sino de poner de relieve cuáles han sido las tecnologías de control social que generaron el perfil psicológico de un intelectual que se siente compelido a desentrañar el misterio del "ser latinoamericano", y cuáles han sido los dispositivos de saber-poder desde los cuales se produjo discursivamente

un objeto de conocimiento llamado "Latinoamérica". Antes que reflexionar sobre la historia de los discursos sobre la identidad latinoamericana, tomándolos como objetivaciones humanistas de la conciencia letrada, la Ontología del presente se propone escribir la historia discontinua de la producción de esos discursos, mostrando su anclaje en ciertos dispositivos de organización, selección, agenciamiento, jerarquización y legitimación del conocimiento. En tanto que investiga genealógicamente las condiciones de posibilidad de los discursos teóricos sobre Latinoamérica, la Ontología del presente se convierte así en una Crítica de la razón latinoamericana.

En su libro *Posmodernidad y verdad*, el filósofo colombiano Roberto Salazar Ramos reflexiona sobre la función social del conocimiento y, más exactamente, sobre los dispositivos a través de los cuales el conocimiento del mundo social se va convirtiendo en "naturaleza segunda". La vida social sería imposible sin un ordenamiento de la experiencia, sin un horizonte de sentido a partir del cual el mundo es esclarecido, tipificado y explicado. Lo cual significa que el sentido no depende de la actividad cognitiva del "sujeto", sino de una serie de códigos socialmente contruídos y que cambian según el modo en que se configura o desconfigura el tejido de relaciones entre los actores sociales. El conocimiento no es, entonces, algo "natural" - aunque nuestra tendencia compulsiva a la seguridad ontológica y epistemológica nos lleve a creerlo así - sino algo histórico y que está sometido, por ello, a las transgresiones, los desequilibrios, los cambios y las mutaciones. Es desde un conjunto de normas y de relaciones sociales históricamente modeladas, y en las cuales todos entramos en juego, que resulta posible interpretar y dar sentido a nuestra experiencia cotidiana. Hablar, pensar, señalar, percibir y comprender no son actividades ancladas en una conciencia transparente, sino construcciones sociales, sedimentaciones colectivas que explotan y se resquebrajan con el tiempo. En palabras de Salazar Ramos: "La "razón de ser" de las cosas y de sus relaciones se fijan a través de un determinado sistema de ordenamiento, de una específica serie de organizaciones y de una cierta red que las entreteje y les configura su

sentido y significación. Fuera de este sistema, las cosas y sus relaciones perderían sentido y significación".

La pregunta que se hace Salazar Ramos es, entonces, la siguiente: ¿cómo se ha construido un determinado orden de las palabras y las cosas a partir del cual hemos podido generar un saber sobre "lo propio" y lo "ajeno" en América Latina? Se trata, ciertamente, de una pregunta que provoca cierto escozor en algunos sectores de la intelectualidad latinoamericana. Nos habíamos acostumbrado a pensar en América Latina como el lugar de la utopía y el realismo mágico, como la sede de un proyecto autóctono y alternativo a la modernidad occidental, o bien como el espacio de las carencias y los enmascaramientos que han impedido alcanzar la "verdadera modernidad", esa que sí lograron Europa y los Estados Unidos. Pero la pregunta de Salazar Ramos no va dirigida hacia el "ser" de América Latina o hacia los "fundamentos normativos" de la modernidad, sino hacia el ordenamiento epistémico-social que ha posibilitado la construcción de objetos de conocimiento tales como "Latinoamérica", "Occidente", "Europa" y "Modernidad". La pregunta establece, entonces, una línea de fuga con respecto a la episteme desde la que unos y otros se habían venido planteando el problema: de ambos lados se persistía en cuestionar el acceso de América Latina a la Modernidad, sin reparar en que ambas categorías, "América Latina" y "Modernidad", no denotan absolutamente nada fuera del orden simbólico desde el que fueron construídas.

Precisamente aquí se ejemplifica la función crítica de una ontología del presente: la transparencia de un orden del saber, su invisibilidad y legitimidad, quedan desestabilizados en la medida en que se les interroga por la manera en que aparecieron históricamente y por los procedimientos jurídicos que los constituyen. De hecho, solo es posible observar e interrogar un orden del saber porque se han producido ya desplazamientos en la estructura misma de las relaciones sociales que lo sostienen. Es el presente de las sociedades latinoamericanas, marcado por la des(re)territorialización de lo local, el que ha resquebrajado todo ese sistema de seguridades ontológicas y epistemológicas desde el cual se

articulaba la pregunta por el "ingreso" de América Latina en la modernidad occidental. El interrogante filosófico que nos impone el presente ya no es, entonces, ¿qué debemos hacer para entrar o salir de la modernidad?, sino: ¿desde qué tipo de prácticas hemos sido inventados como agentes colectivos (latinoamericanos, colombianos, mexicanos, brasileños, etc.) que "entran" o "salen" de algo llamado "la modernidad"?

Salazar Ramos sospecha que los metarelatos ensayísticos, filosóficos y sociológicos sobre la "identidad latinoamericana" en relación con la modernidad jugaron como claves para que los grupos y los individuos funcionaran y se reconocieran a sí mismos en sus prácticas sociales, en sus formas de percepción e interacción. Esas claves debían posibilitar un punto fijo de referencia, una memoria histórica, un sentimiento de pertenencia telúrica, una "identidad cultural" que sirvieran de soportes al gran proyecto que intentaron imponer las élites criollas desde el siglo XIX: la construcción de la nación. En tanto que "comunidades imaginadas" las nacionalidades latinoamericanas fueron producidas desde una serie de dispositivos sociales que organizaban las experiencias, los pensamientos y el aprendizaje, a fin de evitar las incertidumbres y asegurar el "progreso". Surge así el Latino-americanismo, el conjunto de saberes sobre "lo propio", como tecnología cognitiva para recomponer la realidad social. Como en el relato de García Márquez, el Latinoamericanismo cumple la misma función que tenían los naipes de Pilar Ternera o la máquina de la memoria de José Arcadio Buendía: establecer un orden de significaciones que asegurase la continuidad y regularidad de la historia, que reestableciese la correspondencia entre las palabras y las cosas. El proyecto decimonónico de la nación exigía la construcción de un mundo en el que todos sus gestores - políticos, militares, letrados - pudieran sentirse cómodos y seguros; un mundo en el que todos los signos tuvieran un referente, todas las palabras una significación y todas las acciones un fundamento. Los discursos teóricos sobre lo "nacional" y "lo latinoamericano" jugaron precisamente en consonancia con este propósito: transmitir a los ciudadanos la sensación de reconocerse a sí

mismos en una ficticia "historia común" que sintetizaba las contradicciones de raza, género, clase, edad y orientación sexual.

3. La formación disciplinaria del "sujeto nacional"

La ontología del presente opera ciertamente como una arqueología que desentierra las contingencias históricas sobre las que caminamos. Salazar Ramos se pregunta si el suelo de las actuales sociedades latinoamericanas está constituido por las mismas rocosidades, relieves, cimas, llanuras y paisajes que modelaron el habitat de la sociedad disciplinaria en el siglo XIX. La terca persistencia de ciertas políticas de la verdad sobre "lo nacional" o "lo latinoamericano" en algunas instituciones académicas o en el imaginario colectivo, pareciera indicar que todavía nos resistimos a asimilar la globalización como condición de nuestro presente. De nada sirve llorar y colocar flores en la tumba de proyectos históricos que, como el "autoctonismo" y la "modernidad", quedaron rebasados ya por los procesos de transnacionalización económica y cultural.

También la pensadora venezolana Beatriz González Stephan se ocupa de investigar cuáles son las capas arqueológicas que sostienen y configuran el presente de las sociedades latinoamericanas, para evitar la tentación de la fuga. Pero, a diferencia de Salazar Ramos, González Stephan no coloca el acento en la economía política de la verdad que genera discursos teóricos sobre "Latinoamérica", sino en los mecanismos de disciplinamiento que modelan un determinado tipo de "ciudadano nacional". Llegamos, entonces, al segundo punto de la agenda teórica para una Ontología del presente: examinar los dispositivos históricos de subjetivación que hicieron posible el modelado de unos cuerpos dóciles y útiles al proyecto deomonónico de la nación. La creación de las nacionalidades latinoamericanas suponía forjar los actores que sirvieran de base - de "sujetos" - para levantar el edificio de la sociedad moderna postindependentista. En este contexto jugaron un papel importante las prácticas disciplinarias, con sus técnicas de

codificación de la conducta y de programación de la vida cotidiana.

González Stephan identifica tres prácticas disciplinarias que contribuyeron a forjar los ciudadanos latinoamericanos del siglo XIX: las constituciones, los manuales de urbanidad y las gramáticas de la lengua. Siguiendo al teórico uruguayo Angel Rama, Beatriz González constata que estas tecnologías de subjetivación poseen un denominador común: su legitimidad descansa en la escritura. Escribir era un ejercicio que, en el siglo XIX, respondía a la necesidad de ordenar e instaurar la lógica de la "civilización" y que anticipaba el sueño modernizador de las elites criollas. La palabra escrita construye leyes e identidades nacionales, diseña programas modernizadores, organiza la comprensión del mundo en términos de inclusiones y exclusiones. Por eso el proyecto fundacional de la nación se lleva a cabo mediante la implementación de instituciones legitimadas por la letra (escuelas, hospicios, talleres, cárceles) y de discursos hegemónicos (mapas, gramáticas, constituciones, manuales, tratados de higiene) que reglamentan la conducta de los actores sociales, establecen fronteras entre unos y otros y les transmiten la certeza de existir adentro o afuera de los límites definidos por esa legalidad escrituraria. "La escritura - escribe González Stephan - sería el ejercicio decisivo de la práctica civilizatoria sobre la cual descansaría el poder de la domesticación de la barbarie y la dulcificación de las costumbres; debajo de la letra (leyes, normas, libros, manuales, catecismos) se replegarán las pasiones, se contendrá la violencia".

La formación del ciudadano como "sujeto de derecho" solo es posible dentro del marco de la escritura disciplinaria y, en este caso, dentro del espacio de legalidad definido por la constitución. La función jurídico-política de las constituciones es, precisamente, inventar la ciudadanía, es decir, crear un campo de identidades homogéneas que hicieran viable el proyecto moderno de la gubernamentalidad. La constitución venezolana de 1839 declara, por ejemplo, que solo pueden ser ciudadanos los varones casados, mayores de 25 años, que sepan leer y escribir, que sean dueños de propiedad raiz y que

practiquen una profesión que genere rentas anuales no inferiores a 400 pesos. La adquisición de la ciudadanía es, entonces, un tamiz por el que sólo pasarán aquellas personas cuyo perfil se ajuste al tipo de sujeto requerido por el proyecto de la modernidad: varón, blanco, padre de familia, católico, propietario, letrado y heterosexual. Los individuos que no cumplen estos requisitos (mujeres, sirvientes, locos, analfabetos, negros, herejes, esclavos, indios, homosexuales, disidentes) quedarán por fuera de la "ciudad letrada", recluidos en el ámbito de la ilegalidad, sometidos al castigo y la terapia por parte de la misma ley que los excluye.

Pero si la constitución define formalmente un tipo deseable de subjetividad moderna, la pedagogía es el gran artífice de su materialización. La escuela se convierte en un espacio de internamiento donde se forma ese tipo de sujeto que los "ideales regulativos" de la constitución estaban reclamando. Lo que se busca es introyectar una disciplina sobre la mente y el cuerpo que capacite a la persona para ser "util a la patria". El comportamiento del niño deberá ser reglamentado y vigilado, sometido a la adquisición de conocimientos, capacidades, hábitos, valores, modelos culturales y estilos de vida que le permitan asumir un rol "productivo" en la sociedad. Pero no es hacia la escuela como "institución de secuestro" que Beatriz González dirige sus reflexiones, sino hacia la función disciplinaria de ciertas tecnologías pedagógicas como los manuales de urbanidad, y en particular del muy famoso de Carreño publicado en 1854. El manual funciona dentro del campo de autoridad desplegado por el libro, con su intento de reglamentar la sujeción de los instintos, el control sobre los movimientos del cuerpo, la domesticación de todo tipo de sensibilidad considerada como "bárbara". No se escribieron manuales para ser un buen campesino, buen indio, buen negro o buen gaucho, ya que todos estos tipos humanos eran vistos como pertenecientes al ámbito de la barbarie. Los manuales se escribieron para ser "buen ciudadano", para formar parte de la civitas, del espacio legal en donde habitan los sujetos epistemológicos, morales y estéticos que necesita la modernidad. Por eso, el manual de Carreño advierte que "sin la observancia de estas reglas, más o

menos perfectas, según el grado de civilización de cada país [...] no habrá medio de cultivar la sociabilidad, que es el principio de la conservación y el progreso de los pueblos y la existencia de toda sociedad bien ordenada".

Los manuales de urbanidad se convierten en la nueva biblia que indicará al ciudadano cuál debe ser su comportamiento en las más diversas situaciones de la vida, pues de la obediencia fiel a tales normas dependerá su mayor o menor éxito en la civitas terrena, en el reino material de la civilización. La entrada en el banquete de la modernidad demandaba el cumplimiento de un recetario normativo que servía para distinguir a los miembros de la nueva clase urbana que empezaba a emerger en toda Latinoamérica durante la segunda mitad del siglo XIX. Ese "nosotros" al que hace referencia el manual es, entonces, el ciudadano burgués, el mismo al que se dirigen las constituciones republicanas; el que sabe cómo hablar, comer, utilizar los cubiertos, sonarse las narices, tratar a los sirvientes, conducirse en sociedad. Es el sujeto que conoce perfectamente "el teatro de la etiqueta, la rigidez de la apariencia, la máscara de la contención". En este sentido, las observaciones de González Stephan coinciden con las de Max Weber y Norbert Elias, para quienes la constitución del sujeto moderno viene de la mano con la exigencia del autocontrol y la represión de los instintos, con el fin de hacer más visible la diferencia social. El "proceso de la civilización" arrastra consigo un crecimiento del umbral de la vergüenza, porque se hacía necesario distinguirse claramente de todos aquellos estamentos sociales que no pertenecían al ámbito de lo urbano, de la civitas que intelectuales latinoamericanos como Sarmiento venían identificando como paradigma de la modernidad. La "urbanidad" y la "educación cívica" jugaron, entonces, como taxonomías pedagógicas que separaban el frac de la ruana, la pulcritud de la suciedad, la capital de las provincias, la república de la colonia, la civilización de la barbarie.

En este proceso taxonómico jugaron también un papel fundamental las gramáticas de la lengua. González Stephan menciona en particular la Gramática de la Lengua Castellana destinada al uso de los americanos, publicada

por Andrés Bello en 1847. El proyecto de construcción de la nación requería de la estabilización lingüística para una adecuada implementación de las leyes y para facilitar, además, las transacciones comerciales. Existe, pues, una relación directa entre lengua y ciudadanía, entre las gramáticas y los manuales de urbanidad: en todos estos casos, de lo que se trata es de crear al homo economicus, al sujeto patriarcal encargado de impulsar y llevar a cabo la modernización de la república. Desde la normatividad de la letra, las gramáticas buscan generar una cultura del "buen decir" con el fin de evitar "las prácticas viciosas del habla popular" y los barbarismos groseros de la plebe. Estamos, pues, frente a una práctica disciplinaria en donde se reflejan las contradicciones que terminarían por desgarrar al proyecto de la modernidad: establecer las condiciones para la "libertad" y el "orden" implicaba el sometimiento de los instintos, la supresión de la espontaneidad, el control sobre las diferencias. Para ser civilizados, para entrar a formar parte de la modernidad, para ser ciudadanos colombianos, brasileños o venezolanos, los individuos no solo debían comportarse correctamente y saber leer y escribir, sino también adecuar su lenguaje a una serie de normas. El sometimiento al orden y a la norma conduce al individuo a sustituir el flujo heterogéneo y espontáneo de lo vital por la adopción de un continuum arbitrariamente constituido desde la letra.

Examinar el modo en que se instauraron en nuestro medio los mecanismos de "seguridad ontológica" propios de la modernidad: tal es el propósito de una Ontología del presente como la ejemplificada por Roberto Salazar Ramos y Beatriz González Stephan. Ambos han mostrado que los proyectos de modernización de las sociedades latinoamericanas durante los siglos XIX y XX conllevaban una serie de dispositivos tendientes al control racional de la vida humana. Sin el control social de las contingencias, sin el sometimiento del cuerpo y la mente a la disciplina del trabajo y la educación de las costumbres, resultaría imposible alcanzar el desarrollo, la prosperidad, la humanización y el progreso, que parecían tan evidentes en las sociedades industrializadas. Al igual que en Europa, el proyecto de la modernidad en Latinoamérica estuvo

directamente ligado a la construcción jurídico-política de los estados nacionales. Tanto aquí como allá, la modernidad era un "proyecto" porque el control racional sobre las contingencias debía ser ejercido desde una instancia central, que es precisamente el Estado-nación.

Pero este tipo de crítica deconstructiva no es un simple ejercicio historiográfico. Se trata, mas bien, de un intento por responder a la pregunta: ¿quiénes somos los latinoamericanos hoy en día, en tiempos de la globalización? Si Salazar Ramos y González Stephan dirigen su mirada hacia las capas arqueológicas del siglo XIX es porque saben que los dispositivos propiamente modernos de control social han quedado desbordados por su propia dinámica, dando lugar a ese fenómeno que llamamos la "globalización". Si el proyecto de la modernidad demandaba la formación de estructuras que los actores sociales reproducen, la globalización abre los barrotes de la "jaula de hierro" y proyecta la imagen de estructuras que los actores mismos transforman. La dialéctica moderna entre sujeto y estructura pierde pujanza, empieza a "debilitarse" - como diría Vattimo -, de tal modo que las estructuras pasan a ser objeto de los procesos de acción y cambio social. Y esto por una razón simple: la globalización no es una estructura homogénea ni tampoco un "proyecto", sino el resultado intempestivo de la crisis de la modernidad como proyecto de estructuración de los sujetos sociales. La modernidad deja de ser operativa como "proyecto" cuando la vida política, social y cultural de los hombres se desancla del Estado-nación y empieza a quedar configurada por instancias transnacionales. Ocurre así una dispersión o mundialización de todos aquellos elementos que anteriormente habían hecho de la modernidad un "proyecto" estatalmente coordinado. Asistimos, entonces, al tránsito del proyecto racional de la modernidad hacia el desorden global de la modernidad-mundo, con todos sus riesgos y posibilidades. Dar cuenta de estos riesgos y de estas posibilidades, pensar en los intersticios abiertos por la crisis del proyecto moderno, tal es la tarea de una Ontología crítica del presente.