

## ASPECTOS RESCATABLES DE LA CULTURA PREMODERNA

*Summary: The goal of this essay is to place emphasis on some aspects of premodern, i.e. pre-industrial culture in Latin America, and more especially in the Andean area. These aspects contain some preservable and valuable elements for human conviviality. The essay is a part of the present debate on post-modernism. The base of the analysis is the thesis that the present development of Latin American countries exhibits many negative factors, which are not due to backwardness, but to a second-class modernization: too many too big towns, ecological disarrays, isolation of the individual, demographic explosion, mass phenomena of alienation, etc. Among the preservable aspects of the traditional order one can find: the extended family as a shelter of practical solidarity, genuine religiosity as counterbalance to anthropocentric ideologies, and aristocratic conception of art as a public aesthetics of high value and firmness.*

*Resumen: El objetivo del ensayo es llamar la atención sobre ciertos aspectos de la cultura premoderna, es decir, marcadamente pre-industrial, en América Latina y en especial en el área andina, aspectos que contienen aún elementos razonables y valiosos para la convivencia humana. El ensayo se inscribe dentro de la actual discusión en torno al post-modernismo. El punto de arranque es el reconocimiento de que el desarrollo actual de América Latina denota factores altamente negativos, que se deben no tanto al atraso, sino a una modernización de segunda clase: hiperurbanismo, desarreglos ecológicos, aislamientos del individuo, fenómenos de alienación masivos, explosión demográfica, etc. Entre los aspectos rescatables del orden tradicional*

*se hallan: la familia extendida como ámbito de solidaridad práctica, la religiosidad genuina como contrapeso a las ideologías antropocéntricas, y la concepción aristocrática del arte como estética pública de mayor valor y solidez.*

La confrontación crítica entre los aspectos tradicionales y los modernos, que en singular amalgama constituyen las actuales sociedades de transición en América Latina, presupone un breve vistazo a algunos factores históricos, cuyas consecuencias han sido de importancia indubitable para la preservación de valores convencionales de orientación y, simultáneamente, para la conformación específica de la civilización de la modernidad en el Nuevo Mundo. Una visión crítica de ambos aspectos debe empezar por sopesar analíticamente los ingredientes diversos y hasta dispares que componen la herencia ibero-católica en nuestras tierras. El relativo atraso y el estancamiento secular de España y Portugal no pueden ser disociados de un talante iliberal, dogmático y acrítico que permeó durante siglos todas las instancias de las sociedades ibéricas y que fue parcialmente responsable por la esterilidad de sus actividades filosóficas y científicas, por la propagación de una cultura política del autoritarismo y por la falta de elementos innovadores en el terreno de la organización social. El mundo moderno, basado en el desarrollo impetuoso de la ciencia y la tecnología, en la industrialización y en la creciente regulación metódica y exhaustiva de la vida cotidiana, no fue prefigurado ni promovido por pensadores ibéricos; al sur de los Pirineos y en el ámbito colonial dependiente de estas naciones faltaron durante siglos una comprensión adecuada de los procesos modernizadores

iniciados en otros países europeos, una voluntad política de reformar sociedades petrificadas a lo largo de vastos períodos históricos y paradójicamente, una actitud crítica con respecto a los factores negativos de la modernidad. Cuando las naciones ibéricas y las latinoamericanas ingresaron al arduo camino de la modernización, lo hicieron copiando indiscriminadamente los modelos ya existentes, ofreciendo muy poca resistencia a los aspectos anti-humanos contenidos en aquellos sistemas imitativos de modernización, los cuales predominan aún hoy en la fase contemporánea de la evolución latinoamericana. La paradoja reside en el hecho de que los procesos de modernización en estas tierras coinciden con la búsqueda de una identidad genuinamente propia y el renacimiento de tendencias autoctonistas, es decir, con factores que impulsan una severa crítica a las sociedades altamente industrializadas, a las cuales se les acusa de los principales males sufridos por las naciones subdesarrolladas, tendencias, empero, que se hacen dictar las metas mismas, los contenidos y las rutas del desarrollo por aquella civilización metropolitana que es el blanco de innumerables diatribas.

En estas tierras el resultado es una modernidad de segunda clase: hay enormes ciudades que poseen todos los inconvenientes y pocas de las ventajas de las grandes urbes del Norte; la importación masiva de tecnologías ha dejado de lado el sustrato científico, el espíritu crítico e indagatorio que hicieron posible la ciencia y, por consiguiente, el florecimiento técnico-industrial contemporáneo; la urbanización apresurada y la apertura de vastos territorios suceden sin una preocupación colectiva por la contaminación ambiental y la destrucción de la naturaleza; la construcción de instituciones cívicas y políticas ha ocurrido prescindiendo de los designios de liberalidad, democracia, tolerancia y pluralismo que animaron los orígenes de aquéllas en el marco de la civilización occidental.

La recepción meramente instrumentalista de la modernidad ha contribuido, junto con los efectos prácticos de una poderosa tradición intolerante, fanática y demasiado optimista, a desplazar modos de comportamiento y organización, a los que ahora se les atribuye el carácter de lo anticuado y de pasado por el rumbo pretendidamente inevitable del progreso material e histórico, los que, sin embargo, han simbolizado y encarnan todavía hoy —en la literatura y en la memoria colectiva de muchos pueblos de la Tierra— diversos fragmentos aún válidos de una vida más plena y humana, de una cosmología más sabia y de una convivencia

más sana que los principios comparables derivados de la cultura de la modernidad. La herencia civilizatoria que moldeó el continente latinoamericano hasta bien entrado el siglo XX (y en Bolivia por lo menos hasta la revolución de 1952) implicaba una relación distanciada, escéptica y hasta ingeniosa con respecto a la administración pública, al Estado y a sus instancias subordinadas; contenía además una ética laboral que *no* exaltaba el trabajo metódico y continuado ni el ascetismo intramundano a la categoría de fin óptimo de la especie humana y actitud gratísima ante los ojos de Dios —como lo hace todavía la mayoría de las confesiones protestantes. También con respecto al fenómeno de la religiosidad, a la disciplina social y a la estructuración de los grupos primarios el orden tradicional ha sabido conservar pautas de orientación más diferenciadas, ecuanimes y sabias que aquellas que prevalecen hoy en día en los centros metropolitanos.

El orden tradicional poseía una concepción muy saludable en lo que atañe al trabajo. A éste no se le atribuía el altísimo valor que entretanto ha alcanzado en las naciones altamente industrializadas y, en particular, en los países socialistas; se trabajaba lo estrictamente necesario para un consumo razonable, pero no para los objetivos de la acumulación y el posible bienestar de generaciones futuras. Era relativamente desconocido el esfuerzo sistemático en favor de una elevación incesante de la productividad. Sólo desde el punto de vista de la ética protestante y del modernismo eurocéntrico se puede menospreciar la vida contemplativa, la dedicación a la magia, al placer o a la creación artística, la comunicación con la naturaleza y la consagración a actividades no productivas. La distribución de poder, honor y riqueza estaba ligada, en un grado mucho más elevado que en el presente, a lo casual y contingente y no al rendimiento individual en el proceso laboral —se puede afirmar que, en rigor, aquel sistema de asignación de méritos no estaba demasiado alejado de la azarosa justicia humana, para la cual rara vez existe una conexión racional entre esfuerzo y recompensa.

Dentro de esta posición eminentemente realista se consideraba que el ocio no es menos virtuoso que la laboriosidad; había un espacio para aquel *otium cum dignitate* de corte aristocrático, que ha sido muy propicio al florecimiento de una genuina cultura y que hoy en día ha cedido su puesto a la grosera combinación de trabajo alienado y derroche plebeyo. No era una sociedad de holgazanería permanente, pero sí una donde no cabían ilusiones

demasiado sublimes en torno a las retribuciones y consecuencias en verdad modestísimas que se podían alcanzar mediante el trabajo honrado e infatigable o por medio de estudios eruditos y profundos. En el saber superior se traslucían de modo patente la influencia y los ideales de la fracción de la clase alta dedicada al ocio, con la finalidad de impresionar y hasta de engañar a los ingenuos (1). Después de todo, una de las funciones primordiales de todos los afanes intelectuales hasta nuestra época ha consistido en desorientar al resto de la sociedad, y es una lástima que se haya diluido la antigua actitud escéptica ante el saber convencional.

La civilización de la modernidad, tanto en su variante capitalista como en sus experimentos socialistas, ha difundido el mito en sumo grado exitoso, útil y convincente acerca de la igualdad de los mortales (igualdad liminar ante la ley, igualdad de acceso a las fuentes del poder político, igualdad de oportunidades en diferentes terrenos, especialmente en el educativo), mito que permite encubrir eficazmente una estructuración social altamente jerárquica, enrevesada e injusta, cuyas características más notables son la discreción y la intransparencia. La estratificación social en la España premoderna no era menos arbitraria o rígida, pero dejaba reconocer inmediatamente la correlación efectiva de las fuerzas sociales y la distribución de poder y prestigio entre sus diversos estratos. Esto no quiere decir, evidentemente, que títulos, honores y gratificaciones hubieran correspondido a merecimientos individuales que desde un criterio racional pudieran ser calificados de legítimos, pero conformaban en su totalidad un sistema aristocrático de signos ostentativos, al cual no se le pueden rehusar algunos valores estéticos muy sólidos.

En contraposición a la época actual, la clase alta en la península ibérica y en las colonias poseía un genuino interés por el ornato público, por un estilo de vida propio y diferenciado y por el desarrollo de un arte y una literatura congruentes con su esfuerzo por sobresalir dentro de su medio. Las clases dominantes del presente son, como se sabe, un conglomerado híbrido que no puede ni quiere disimular su origen plebeyo y sus parámetros de orientación basados en la chabacanería contemporánea. No han sabido crear una cultura propia y específica y han adoptado más bien las pautas de comportamiento, las preferencias y los gustos de las clases medias norteamericanas de corte provinciano. Es verdad que la aristocracia tradicional tuvo siglos para constituir su modo de vida y sus criterios depurados, sin tener que sufrir ni la crítica ni

la competencia serias de otros grupos sociales organizados. Pero también es cierto que los estratos más privilegiados del presente disponen de medios financieros en una cantidad que la antigua nobleza nunca hubiera imaginado como posible y de posibilidades de viajes, educación y diversidad de oferta que son seguramente excepcionales en el decurso de la historia universal.

Estas aseveraciones no deberían ser entendidas como una apología de la antigua aristocracia. España tuvo la desgracia, como la señaló *José Antonio Maravall* (2), de carecer de una clase alta independiente en sentido financiero, político y educacional, comparable a la nobleza de los otros países de Europa Occidental; ya en el siglo XVII la clase señorial española había dejado de ser un estamento jurídicamente organizado como tal, con un código ético propio y con autonomía económica, para convertirse en una mera "élite del poder", subordinada a los favores y las dádivas de la corona, sin códigos propios de comportamiento y sin continuidad institucional. Dos peculiaridades esenciales de esa "clase política" (*T.B. Bottomore*) ha preservado y hasta perfeccionado la actual élite social boliviana: el saqueo del tesoro público como base de la propia economía y la estulticia en el manejo de los asuntos de Estado. *Thorstein Veblen* (3) llamó la atención acerca de la similitud que, después de todo, existiría entre el tipo ideal del delincuente y el del representante de la clase alta: una misma "utilización sin escrúpulos de cosas y personas para sus propios fines", un idéntico "desprecio (...) por los sentimientos y deseos de los demás" y una igual "carencia de preocupaciones por los efectos remotos de sus actos".

Pese a todas sus limitaciones, la vieja aristocracia tradicional protegió y fomentó un espacio donde el arte pudo desplegar algunas de sus posibilidades; la intuición eclesiástica y la preceptiva teológica cercanaron un florecimiento mayor de las musas. Aquella atmósfera permitió, sin embargo, una cierta autonomía de los valores estéticos. El quehacer artístico pudo ser fructificado por la contemplación, la fantasía y el sentimiento, antes de que estas categorías cayeran en descrédito frente a las necesidades del actual mundo industrializado y también frente a los dictados del realismo socialista (4). La cultura tradicional mostró, paradójicamente, más comprensión por los aspectos positivos de la creación individual y subjetiva que la civilización de la modernidad, sin llegar, empero, a endiosar el rol del artista. En aquel marco germinó la concepción de que el arte representa una realidad

más alta, pura y noble que la vida cotidiana; el arte como una verdad superior y como encarnación de la *promesse de bonheur* se transformó en una protesta —sublime pero clara— contra lo profano y prosaico de la existencia real.

La civilización moderna, y especialmente esa imitación de segunda clase en tierras del Tercer Mundo, ha significado ciertamente un gigantesco impulso liberador para aquellas fuerzas del individualismo que estaban latentes en el seno del antiguo régimen, pero ha instaurado simultáneamente una tendencia vigorosa hacia el uniformamiento avasallador de toda la vida social. El principio de rendimiento y la propensión a someter toda la gama de actos humanos bajo un mismo sistema de normas, criterios y valoraciones han contribuido en forma enérgica a despojar a la literatura y al arte de su *aura* mágica, trascendente y excepcional y a convertirlos en asuntos prosaicos como todos los demás. El arte post-aurático deviene en mensaje ideológico u objeto decorativo, dejando de lado los temas que lo hicieron grande. El desprecio por la belleza, la sensibilidad, la pasión y el buen gusto ha sido, empero, una constante del pensamiento represivo y reaccionario; sólo el arte que se concibe a sí mismo como búsqueda de armonía y belleza puede desplegar su potencial revolucionario y mostrarnos la posibilidad de una vida plenamente lograda (5). Este arte auténtico no se da en el seno de aquellos movimientos contemporáneos que tratan de borrar las diferencias entre lo santo y lo profano, entre lo cotidiano y lo festivo, entre lo público y lo privado, entre lo lícito y lo delictivo, entre la cursilería y la maestría, entre la locura y la razón. La inclinación a estas deliberadas simplificaciones en nombre de la modernidad y el progreso apunta, en el fondo, a una destrucción del arte, de los valores humanistas y de la verdad inmersa en ellos (6). El ensalzamiento inmoderado del artista hoy en día en conjunción con la carencia de conocimientos y criterios estéticos dentro de la nueva clase dominante conduce a que cualquier capricho, experimento o aberración de aquél sea considerada como una genuina obra de arte; el carácter deliberadamente rústico de ésta y su similitud con la esfera de lo profano son ahora argumentos en favor de la calidad de la misma, de su profundidad y novedad, de la singularidad de su mensaje y de la originalidad de su ejecución. En la sociedad premoderna todo este discurso habría sido desenmascarado como el intento burdo de justificar la mediocridad de gente sumamente vanidosa que se habría equivocado de oficio. El respeto a la comuni-

dad de parte de los genuinos artistas se manifestaba en la sana costumbre de someter al veredicto de los entendidos unas pocas obras primorosamente terminadas y en no fatigar la atención pública con meros esbozos, proyectos y ocurrencias, que pertenecen, así sea por un mínimo sentido de decoro, a la vida privada del artista.

La ambivalencia de la civilización moderna con respecto al individualismo —que ya fue mencionada— hace ahora aparecer bajo una luz más positiva una de las características esenciales del orden tradicional. La familia extendida, la parentela, la amistad y otros vínculos primarios se hallan, como se sabe, en franco retroceso; ahora se los considera, no sin cierta razón, como residuos del pasado que han perdido ya todo sentido o como instrumentos particularmente detestables de control social. Por otra parte, la autonomía del individuo y la concepción sobre el carácter único de cada persona conforman las conquistas más nobles y duraderas de la civilización occidental; la modernidad se ha distinguido por haber sentado las bases filosóficas, éticas, jurídicas y políticas para la defensa y el desenvolvimiento del individuo frente a aquellas instancias —como el Estado— que pueden coartar su libertad. Personalidades fuertes y autónomas requieren, sin embargo, de una atmósfera que les brinde inalterablemente amparo, seguridad, cariño y calor; una identidad personal sólida se complementa adecuadamente con una identidad grupal bien establecida, la cual representa una de las cualidades distintivas del orden tradicional. En casos de privaciones, emergencias y desgracias la familia extendida y la parentela solían actuar como instancias que ofrecían ayuda, consuelo, aliento y protección de modo rápido, espontáneo y libre de formalidades. Estas instituciones, que ahora se nos antojan como anticuadas y engorrosas, cifraban su honor en un sentimiento de responsabilidad social, que abarcaba tanto la colaboración en caso de aprieto como el conferir la sensación de calor hogareño a los necesitados. Se puede argüir, con todo derecho, que esta visión del orden tradicional ha sido emblecida inmerecidamente por la parcialidad y la nostalgia. Las ventajas del antiguo orden resaltan, sin embargo, a la vista de las deficiencias que nos ha legado la modernidad. La liberación del individuo ha ido acompañada por la decadencia de los vínculos primarios y por la destrucción de un tejido social formado a lo largo de milenios. Entre las estigmas modernas hay que nombrar la anonimidad en las grandes aglomeraciones, la transformación de la amistad en una relación instrumental

para lograr contactos y favores, el abandono de los niños y los ancianos, la soledad generalizada, la difusión del comportamiento asocial y la pérdida de una identidad equilibrada.

A la actual familia nuclear, celebrada como un signo de progreso inequívoco, le incumben tareas muy prosaicas: sus miembros deben ser flexibles, maleables, disponibles y manejables, es decir, acordes a las exigencias siempre cambiantes de los aparatos productivos y administrativos. La adaptabilidad y la elasticidad del hombre moderno estarían evidentemente restringidas si éste conservase demasiadas obligaciones familiares, ataduras sentimentales o reservas éticas. La sociedad moderna ofrece muchísimas más oportunidades que la tradicional, pero exige igualmente el cumplimiento de muchas más reglas de comportamiento que permanecen disimuladas tras el velo del principio de rendimiento y de la razón instrumental (7); la transformación del hombre en un engranaje altamente efectivo de la fábrica o de la burocracia ha sido paradójicamente posibilitada por la disolución de la autoridad paternal y la metamorfosis de la familia en una unidad de reproducción y consumo. Los hijos se han liberado ciertamente de la tutela del *pater familias*, pero carecen ahora de aquella figura central que era al mismo tiempo el modelo ejemplar y la causa de rebelión y, por consiguiente, el apoyo imprescindible para la formación de sólidas identidades autónomas. Sin esta constelación resulta más fácil conducir y hasta seducir a los individuos mediante instituciones que encarnan autoridad de modo subrepticio, como los medios masivos de comunicación. En este contexto es apropiado llamar la atención sobre el hecho de que las visiones repulsivas del futuro humano, que aparecen en las "utopías negras" de *George Orwell*, *Evgenij Zamiatin* y *Aldous Huxley*, se basan en la plasticidad y ductilidad ilimitadas del género humano (8).

Algunas de las ventajas de la tradicionalidad —solidaridad recíproca, estabilidad afectiva, seguridad anímica— estaban conectadas a estructuras sociales relativamente simples y florecieron en ambientes francamente restringidos, en los cuales prevalecía una jerarquía muy elemental de valores de orientación. El intercambio de informaciones con el mundo exterior estaba limitado a un mínimo y afectaba sólo los asuntos de la clase alta. Ante esta situación se puede argumentar —no sin razón— que el orden tradicional en su totalidad no tiene nada que ofrecer al complejo mundo moderno, y menos aun en el terreno de las pautas de comportamiento. Sólo después de conocer y experimentar los

lados negativos de la modernidad y el carácter omnívoro de sus instituciones —como el Estado, el partido, la burocracia, la nación, la opinión pública decretada desde arriba—, se puede apreciar, por otra parte, lo positivo del orden tradicional: sus ideologías fragmentarias, sus lealtades diluidas, sus sistemas laxos y hasta incoherentes de control social. Recién hoy, después de Hiroshima y Auschwitz, se puede percibir lo razonable en aquellos regímenes sociales que hoy nos parecen algo caóticos, faltos de dinamismo, provincianos y carentes de pretensiones con respecto a la propia evolución.

El renacimiento de tendencias fundamentalistas y la propagación de sectas y mitos pseudo-religiosos han reavivado el debate acerca del sentido y de la función actuales de la religión. Las más diversas corrientes del pensamiento moderno ven en las religiones sistemas anticuados para aprehender la vida o construcciones de imágenes que el hombre se ha hecho del mundo, imágenes que permiten ahora establecer una secuencia evolutiva en torno al conocimiento creciente que los mortales tienen del universo y en torno a la lógica inmersa en sus estrategias para domeñar la naturaleza y a sí mismos. Este interés, indudablemente científico, permanece indiferente con respecto al núcleo del fenómeno religioso y lo equipara a los mitos, las leyendas, las ideologías y las especulaciones filosóficas. El orden tradicional y la sociedad española premoderna sabían que la religión es, ante todo, un conjunto de formas y actuaciones simbólicas que nos vincula con las primeras, es decir, con las últimas condiciones de nuestra existencia. Lo rescatable del pensamiento teológico reside en la actitud de modestia humana frente a la creación, en aquel momento de humildad ante la naturaleza y sus criaturas que lamentablemente no ha inspirado los dogmas oficiales y la praxis secular de la Iglesia Católica. De acuerdo a ese principio el conocimiento racional del universo y el desvelamiento científico de sus misterios no sería la palabra definitiva sobre la realidad, ya que la verdad última no es traducible al lenguaje humano; las categorías cognoscitivas del hombre están inseparablemente ligadas a nuestra organización subjetiva. Nuestra comprensión del mundo no es totalmente objetiva y no podemos, por consiguiente, conocer lo absoluto y explicar en qué consiste. El anhelo de que este mundo con todos sus horrores y todas sus injusticias *no* sea lo último y definitivo y reconforta a los mortales que no pueden ni quieren conformarse con las iniquidades de nuestra vida. De esta manera Dios

se convierte en la meta de la nostalgia y del homenaje humanos que no condescienden a aceptar y a justificar lo inevitable. Dios cesa de ser un objeto del saber y poseer; El vuelve a ser la fuente de iluminación y consuelo (9).

La fe en lo Eterno y Trascendente contribuye a relativizar aquellos designios humanos de megalomanía socio-política que pueden degenerar en fuerzas demoníacas y autodestructivas mediante el mal uso de los avances tecnológicos. El hombre, como ser finito y, simultáneamente, inclinado al desacierto, a la soberbia y a la sobreestimación de sí mismo, tiende a considerarse la conciencia y el fin del universo, y puede, por lo tanto, convertirse en un ídolo altanero que siente apetito por sacrificios sangrientos y que pretende la transformación del universo según sus fantasías insanas. En una era en la cual éstas pueden devenir realidad mediante el progreso científico y técnico, la fe religiosa puede significar un contrapeso al arcaico pecado del orgullo. La *hybris* humana tiene una dimensión luciferiana que pasa fácilmente inadvertida en un contexto secularizado como el actual. Fragmentos de religiosidad pueden contribuir a moldear un comportamiento colectivo que sienta reverencia por todas las obras de la naturaleza —como lo quería San Francisco de Asís—, que fomente una tolerancia no competitiva y que ponga en práctica el principio de una bondad global. Se congeniaría así la percepción de la belleza del cosmos con el afecto por todas las criaturas, cumpliendo un postulado que es común a diversas confesiones. Por otra parte, la creencia en lo que trasciende nuestra limitada realidad es necesaria para fundamentar la idea de lo bueno: sin Dios es problemático el afirmar que el amor y la justicia sean mejores que el odio y la iniquidad. El salvar un sentido incondicional del universo sin Dios es una forma de vanidad. Toda acción virtuosa y benevolente pierde su aura sin la invocación de lo divino (10).

La civilización de la modernidad tiende a desdeñar el pasado como un mero antecedente, habitualmente embarazoso, del presente y del futuro y a suponer que se puede construir un orden mejor mediante sistemas tecnológicos-económicos que se rigen por la razón instrumental. También en nuestras tierras se va difundiendo la concepción tecnocrática de que se puede hacer *tabula rasa* con el pasado, con la diversidad regional, con las peculiaridades históricas, étnicas y culturales y con las tradiciones colectivas; ahora se considera posible y deseable la “construcción” del progreso social según las pautas de proyectos técnicamente factibles.

Esta concepción no es popular sólo entre los tecnócratas conservadores, sino también entre socialistas radicales. Marx nunca ocultó su admiración por los jacobinos franceses, quienes despreciaban todas las formas de organización social basadas en la variedad de lo que ha crecido históricamente en forma autónoma y original (11). La legitimidad de lo moderno estriba en el éxito de los procesos tecnológicos y en el desalojo de lo tradicional, reputado actualmente como encarnación del atraso y la pobreza.

La diversidad en el plano socio-cultural es el legado más importante del orden premoderno. La civilización industrial está vinculada en forma indisoluble a una propensión enérgica en favor de lo uniforme, centralizado y normalizado, de modo que el proceso modernizador también ha significado el ocaso de las disparidades culturales, el desprestigio de los valores desarrollados históricamente y la denigración de las diferencias étnico-regionales desplegadas a lo largo de siglos. En el marco de este proceso se han reducido discrepancias educacionales, se han abolido desigualdades jurídicas y se han diluido pautas irracionales de comportamiento, lo que ha conllevado obviamente una mayor justicia social y la base para un razonable progreso económico. Pero esta misma evolución tiende también a desacreditar la idea de la heterogeneidad, la concepción de lo positivo en la variedad y, por ende, toda imagen favorable a la pluralidad de modos de vida y modelos de evolución socio-histórica. El peligro inherente es la monotonía en la estructuración de las sociedades a nivel mundial, la difusión universal de los cánones culturales de la clase media actual de los países ya altamente industrializados, la desaparición de la policromía y la polifonía entre los pueblos, la asimilación del campo a la ciudad, el equiparar las pequeñas poblaciones a las grandes urbes y el anhelo de igualar los estados periféricos a las naciones metropolitanas.

En comparación con el mundo de la modernidad, el orden tradicional denota una mayor diversidad de alternativas de organización política e institucional. La industrialización ha traído consigo, tanto en su variante capitalista como en sus modelos socialistas, la norma generalmente aceptada de que lo divergente es lo negativo; lo otro, lo heterogéneo y lo diferente adquiere ahora el tinte discriminatorio de lo anticuado, regresivo y anormal. Lo que no se adapta a estos parámetros es calificado de evolución deformada, insuficiente, raquítica, deficitaria y mediocre; “subdesarrollo” es por ejemplo un concepto definido *ex negativo* por el

estado de cosas prevaleciente en una sociedad externa a la subdesarrollada, la cual acepta, sin embargo, las pautas normativas de aquella como las únicas realmente válidas. Todo sistema social procura que su escala de valores posea una validez universal; el actual mundo industrializado ha sido a este respecto sumamente exitoso, ya que sus patrones de orientación y desarrollo han sido adoptados sin muchas reticencias por el resto de la humanidad. Esto ha contribuido eficazmente a que todos los modelos sociales premodernos sean vistos hoy en día como sistemas inmersos en el estancamiento evolutivo o como deformaciones que se han ido apartando del crecimiento cabal y correcto.

La homogenización del mundo en conjunto con el desdén colectivo por lo divergente puede llevar a un dominio absoluto e inescapable sobre hombres y recursos. El orden tradicional, con su pluralidad de fenómenos jerárquicos y valores culturales, ha representado un obstáculo más o menos idóneo contra la administración centralizada de la vida social, contra el saqueo irrestricto de la naturaleza y contra la manipulación exhaustiva de los ciudadanos, convertidos ahora en súbditos contemporáneos de un poder absoluto, más refinado, pero no menos absorbente que el despotismo oriental. Lo que ahora es reputado como el elemento retrógrado y retardador de la tradicionalidad, constituye también una traba no despreciable —aunque tampoco demasiado vigorosa— contra el surgimiento de regímenes autoritarios y totalitarios de corte moderno. En nuestras tierras, donde los programas modernizantes gozan hoy en día de un prestigio sin precedentes, existe una opinión pública bastante favorable hacia regímenes tecnocráticos con algunos rasgos totalitarios: se supone que los planes de desarrollo pueden ser implementados de manera más eficiente si no surgen limitaciones por medio de procedimientos parlamentarios engorrosos, discusiones públicas o autonomías provinciales que reclaman sus derechos y si la movilización amplia de hombres y materia les puede ser llevada a cabo de modo enérgico por un gobierno centralizado que sepa hacer prevalecer sus decisiones hasta las últimas consecuencias. No es extraño que este planteamiento esté acompañado por la creencia de que la felicidad individual residiría en la facultad, aceptada gustosamente, de someterse a un Estado poderoso y opulento.

La evolución de Europa Occidental desde el siglo XVII puede ser interpretada como un gigantesco proceso de domesticación de los instintos, sujeción de las voluntades, canalización de los an-

helos y disciplinamiento de las ambiciones individuales en pro de objetivos sociales que se materializaron a largo plazo, como la industrialización, la consolidación del Estado nacional y la urbanización a gran escala. Aspiraciones personales, proyectos de vida al margen de esa gran corriente, fantasías extemporáneas y hasta sistemas filosóficos y teológicos fueron aniquilados por la tendencia a domeñar, amaestrar y subyugar todo lo espontáneo que habían conservado los mortales. España, Portugal y sus respectivos imperios coloniales se mantuvieron hasta fines del siglo XIX al margen de esa tendencia uniformadora; la preservación, parcialmente hasta hoy, de individuos anárquicos, comportamientos anómicos, caprichos singulares, obstinaciones curiosas, inclinaciones anacrónicas y regionalismos exorbitantes, señala un grado afortunadamente menor de integración, normalización y represión sociales. Estos factores del orden tradicional son muestras perdurables del apego a lo heterogéneo y de la afición a lo multiforme y variopinto, es decir, a lo genuinamente humano.

La filosofía y la ciencia nacieron también de la admiración ante la belleza del cosmos y de la sorpresa ante lo inaudito y lo insólito. La condición fundamental de todo saber es la pasión por cuestionar, descubrir y desvelar; la base del arte y de la literatura es la irrupción de un entusiasmo por la verdad que se presenta como el propósito vehemente de exhumar y revelar la esencia encubierta de las cosas (12). Pasión y verdad forman un vínculo irreductible, el símbolo más noble de la existencia humana. Pasión, entusiasmo y amor a la verdad y a la belleza constituyen la porción más insigne de aquello que el orden tradicional nos ha legado; la conciliación entre razón y sensualidad, la victoria de *Eros* sobre la agresividad individual y colectiva y la intervención de las pasiones nobles pueden coadyuvar a humanizar la técnica, el consumo y la planificación y, por ende, a mitigar las rigurosidades de la civilización industrial.

Los valores del mundo premoderno pueden ser calificados de anticuados; fidelidad en lugar de cordicia, solidaridad en vez de competencia, generosidad en lugar de parsimonia, amistad en vez de egoísmo, hogar sin burocracia, felicidad libre de esfuerzo y bienestar sin megalomanía. Pero aun así son indispensables para hacer más llevadera nuestra sociedad que quiere indefectiblemente alcanzar en el lapso más breve de tiempo el grado de evolución histórica de las naciones más adelantadas del Norte, sin percatarse de que la vida en éstas no es tan satisfactoria como se supone fuera de ellas.

## NOTAS

(1) Cf. Thorstein Veblen, *Teoría de la clase ociosa*, México: FCE 1963, p. 369, 371 sq. Acerca de aspectos sociopsicológicos referidos a los conquistadores, es decir, al núcleo de la primera clase alta en la época de la colonización española, cf. Jacques Lafaye, *Los Conquistadores*, México: Siglo XXI 1981; Francisco Herrera Luque, *Los viajeros de Indias*, Caracas: Monte Avila 1969.

(2) José Antonio Maravall, *Poder, honor y élites en el siglo XVII*, Madrid: Siglo XXI 1979 p. 8, 160, 192, 199, 256, 292, 301.

(3) Thorstein Veblen, op. cit., p. 243. Cf. en torno al carácter retrógrado y a los valores de orientación de las élites latinoamericanas el interesante libro de Mariano Baptista Gumucio, *Latinoamericanos y norteamericanos. Cinco siglos de dos culturas*, La Paz: Artística 1987, pp. 352-353.

(4) Las reglamentaciones estéticas sólo han servido para producir una cursilería clasicista y efímera: Theodor W. Adorno, *Ohne Leitbild. Parva aesthetica*. Frankfurt: Suhrkamp 1967, p. 26.

(5) Herbert Marcuse, *Die Permanenz der Kunst* (La permanencia del arte), Munich: Hanser 1977, p. 7 sq., 17 sq., 29, 61.

(6) Cf. Jürgen Habermas, *Herbert Marcuse über Kunst and Revolution* (Herbert Marcuse sobre el arte y la revolución), en: Habermas, *Kultur and Kritik. Verstreute Aufsätze* (Cultura y crítica. Ensayos dispersos), Frankfurt: Suhrkamp 1973, pp. 346-350; cf. también *ibid.*, p. 320 sq.

(7) Cf. Klaus Horn, *Dressur oder Erziehung* (Domar o educar), Frankfurt: Suhrkamp 1967, p. 26

(8) Robert L. Heilbroner, *Die Zukunft der Menschheit* (El futuro de la Humanidad), Frankfurt: Suhrkamp 1976, p. 87.

(9) Max Horkheimer, *Bemerkungen zur Liberalisierung der Religion* (Notas sobre la liberalización de la religión), en: Horkheimer, *Sozialphilosophische Studien* (Estudios socio-filosóficos), Frankfurt: Fischer-Athenäum 1972, p. 135 sq.

(10) Max Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen* (La nostalgia por lo totalmente otro), Hamburgo: Furche 1970, p. 41.

(11) Cf. la obra de Bernd Guggenberger, *Wem nützt der Staat? Kritik der neomarxistischen Staatstheorie* (A quién sirve el Estado? Una crítica de la teoría neomarxista del Estado), Stuttgart: Kohlhammer 1974, p. 27 sqq.

(12) Cf. Otto Pöggeler, *Filosofía y política en Heidegger*, Barcelona/Caracas: Alfa 1984, p. 32 44. En su obra más brillante y duradera, Marx definió la pasión como la fuerza esencial y dinámica del hombre, que lo impulsa a la realización de sí mismo en el mundo. Cf. Karl Marx, *Nationalökonomie und Philosophie* Economía política y filosófica = Manuscritos de París), en: Marx, *Die Frühschriften* (Escritos tempranos), compilación de Siegfried Landshut, Stuttgart: Kröner 1964, p. 275.

H.C.F. Mansilla  
Casilla 2049  
La Paz, Bolivia