

# Notas sobre ideas, autores y experiencia social\*

Maria Alice Rezende de Carvalho

Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ)

*Brasil made me.* Parece un buen comienzo para una reflexión sobre las potencialidades y los límites de la historia intelectual, que tomo prestado de Ángel Rama, cuya parodia a Graham Greene –“*Uruguay made me*”– es bien conocida y con frecuencia citada (Peyrou, 2001: 8). Tomo la expresión por su encanto formal, pero, sobre todo, porque encierra algunas cuestiones que siguen siendo actuales en el campo de los estudios sobre vida intelectual, ideas e instituciones de la cultura.

La primera cuestión atañe a la relación entre vida y obra del autor, es decir, al peso específico otorgado a cada término –texto y contexto– en el delicado equilibrio de la creación intelectual. Si eso es válido para comprender la elaboración de obras literarias y de textos políticos, vale también, reflexivamente, para la crítica –tal como la practicaba Ángel Rama– o para la historia y la sociología de los intelectuales y de la cultura –expresión en el terreno de las disciplinas del mismo intento de construir sistemas capaces de comprender a los hombres, las ideas y los libros–. Así, la cadena de contingencias contenida en el “*made me*” habrá regido tanto en la producción de Hobbes (Skinner, 1999) como en la aventura intelectual de Rama, para reaparecer

aun, si bien con menos brillo a causa de su rutinización, en gran cantidad de análisis contemporáneos sobre la actividad intelectual. Por último, *Brasil made me* porque comparto con Rama la sugerencia de que la historia, o más bien la tradición, con su flujo de prenociones ineludibles, desempeña un papel relevante en la reconstrucción interpretativa del texto. Hay, pues, en la afirmación una dicción hermenéutica, que se pone de manifiesto en términos como *comprensión e interpretación*, a los que añado *comunicación*, y que se refieren a distintas maniobras en el interior de un mismo campo teórico. Éstas, a su vez, traducen formas diversas de enfrentar la cuestión del lenguaje y son etiquetadas como “escuelas”, aunque a mí me parezcan más bien modulaciones generacionales de una misma gran veta, de un único linaje. Volveré sobre esta cuestión más adelante.

Pero la referencia a Ángel Rama también tiene otra aplicación, que consiste en situarlo en una vertiente más radical de la hermenéutica. En ella se deja de lado la polaridad texto/contexto, pues se considera que tal diferenciación sigue siendo tributaria de la clásica disyuntiva cultura *versus* realidad y que, por lo tanto, es incapaz de percibir que la propia experiencia social, vista como lo “real”, es un diálogo permanente *con y de* símbolos. Según esta vertiente, los artefactos

\* Traducción: Ada Solari.

y las prácticas sociales que componen el escenario contextual de una elocución nunca podrían ser encontrados en estado de naturaleza, esto es, en un punto congelado, “anterior” a la simbolización. Por consiguiente, toda experiencia social, todo lo que el sentido común califica como vida práctica es, en rigor, lenguaje; al que se le atribuye por tanto un papel estructurante de los universos nativos (Geertz, 1978; Alexander, 2003). Así, desde esta perspectiva que confiere a las ideas un poder formativo, o mejor, el poder de producir efectos modeladores del mundo, la alusión a Ángel Rama posee una extraordinaria actualidad. Al fin de cuentas, fue su obra póstuma *La ciudad letrada*, publicada en el Brasil en 1985, la que ordenó, de manera sintética y persuasiva, la intuición, hasta entonces sin respaldo, de que los americanos somos producto de la prevalencia de los signos sobre las cosas, frutos un tanto inestables del intento racionalizador de una vieja civilización que un día se volcó sobre una nueva orilla atlántica.

La referencia a Ángel Rama no es, en efecto, una elección arbitraria o de ocasión. Su recepción en el Brasil, en el intervalo entre las ediciones locales de *La gran transformación* de Karl Polanyi, en 1980, y de *El espejo de Próspero* de Richard Morse, en 1988, exactamente en la década en que el país comenzaba su larga transición política hacia la democracia, marcó a una generación de historiadores y de científicos sociales, para quienes la naturalización de las premisas modernizadoras que dominaban el repertorio analítico y normativo de entonces constituía, como mínimo, un límite a la imaginación. Además, Rama y Morse apelaban a la cuestión de la América ibérica, una reflexión cosmopolita que había gozado de prestigio académico y de gran relevancia política en los años anteriores a las dictaduras militares en el subcontinente y que había sido duramente golpeada por la represión que se abatió sobre

los intelectuales latinoamericanos. Cortadas las posibilidades de transmisión generacional de esa tradición, el subcontinente americano era nuevamente, en la década de 1980, interrogado respecto de su cultura material y de sus ideas por una generación poco informada acerca de la espesa capa de reflexión que cubría dicho objeto. Y ello sobre todo en el Brasil, cuyo latiguillo autárquico tanto en la economía, desde la política de sustitución de importaciones, como en las letras, con la reivindicación de nuestra singularidad radical, había atrofiado, en especial, la curiosidad por los vecinos.

En la década de 1980, por tanto, Polanyi, Rama y Morse habrían de oxigenar el debate democrático en el Brasil, tanto dentro como fuera de la universidad. Juntos, señalaban un camino para la reflexión social y política sobre la experiencia moderna que cuestionaba la prominencia de la teoría de la modernización. Polanyi lo hacía en clave universal, llamando la atención hacia el hecho de que la doctrina liberal que se estabilizó, tras un largo recorrido —de Mandeville a Adam Smith—, a comienzos del siglo XIX, habría sido la responsable del descubrimiento de una *naturaleza de lo social* y de la creación, a partir de allí, de un orden a su imagen y semejanza. La doctrina del mercado autorregulado como fundamento del orden se basaba en el diagnóstico de la naturaleza utilitaria de la mayoría de la humanidad, que, dejada en libertad, encontraría un equilibrio distributivo pacífico. Para Polanyi, ese diagnóstico analítico construyó un nuevo patrón de interacción social, sembró el orden urbano-industrial y propagó las teorías consagradas a su comprensión y a su reproducción. En otras palabras, con Polanyi se aprendió a relativizar la teoría de la modernización mediante una reflexión metateórica sobre lo moderno, y prestando atención al hecho de que los presupuestos utilizados para la comprensión del mundo no son inocentes: *producen realida-*

des ontológicas. Rama y Morse vendrían en la huella de esta perspectiva que se abría para el pensamiento acerca de nosotros mismos (Morse sería mucho más optimista en cuanto a las posibilidades de que la tradición iberoamericana se revelase al mundo como una nueva ilusión civilizatoria).

Ángel Rama se caracterizaba además, respecto de los otros autores, por ser un intelectual políticamente comprometido, que sostenía un marxismo antidogmático y una versión “democrática” del comunismo. En una lectura reciente de su diario (Rama, 2001), escrito entre 1974 y 1983, pude comprobar en qué medida el registro de su posicionamiento político, de su espíritu independiente, de su coraje teórico y de su estilo libre, atrevido, de referirse a casi todos los temas y los personajes de su tiempo, se asemeja a los apuntes de Gramsci en sus famosos *Cuadernos de la cárcel*, por lo demás, una fuente a la que acudían, en esa época, todos aquellos que reconocían el agotamiento de la perspectiva de la tercera internacional dominante en los partidos comunistas latinoamericanos. Si bien no se conocía este aspecto de Rama, él fue, por lo tanto, correctamente presentado como un intelectual marcado por la problemática de la libertad. *La ciudad letrada* contribuyó a formar una agenda intelectual de largo aliento, que continuó alimentando las investigaciones más sugestivas sobre la tradición brasileña (Barboza Filho, 2000).

Si Ángel Rama puede ser hoy convocado para un debate sobre historia intelectual debido a sus afinidades con vertientes radicales de la hermenéutica —como la que representa, por ejemplo, Geertz—, su recepción en el Brasil, en el momento en que ésta tuvo lugar, se vio poco afectada por las fronteras entre disciplinas o por los protocolos teóricos y metodológicos que hoy estimula la institucionalización de campos estancos del conocimiento social. En aquel momento, su contribución fue asimilada como una especie de “filosofía

pública”, una pieza de autoesclarecimiento de las sociedades latinoamericanas acerca de su ontología y de su proyección regional en dirección hacia el futuro. Lo mismo puede decirse acerca de Morse, que tuvo mayor difusión aun por ser una mirada del norte que ponía de relieve las potencialidades y, en menor medida, los dilemas de nuestra trayectoria como civilización.

En este sentido, la primera camada brasileña de historiadores de las ideas o del pensamiento, que surge en el contexto de la distensión política, aun cuando ya se hubiese experimentado un patrón masivo de inscripción universitaria sin equivalente en el subcontinente, no se alineó inmediatamente en las teorías específicas del campo. Constreñida entre la “historia de las mentalidades” en boga —lenguaje oficial de los departamentos de historia de la época— y el vuelo imaginativo, sin formalización metodológica, que brindaba el ensayismo filosófico de Rama y de Morse, aquella generación desarrollaría una modulación intelectual más cercana a éste y orientada, de manera predominante, hacia la opinión no especializada, en detrimento de la consolidación disciplinaria del área y del diálogo con sus pares académicos. La década de 1990 marcaría una importante inflexión en ese ámbito: la construcción de un sistema nacional de enseñanza e investigación, con la extraordinaria expansión de los cursos de posgrado, desplazó en el Brasil la organización de los intelectuales y de la cultura, sus temas y su público hacia el interior de la universidad. Y ello se vio acompañado por un conjunto de exigencias concernientes al tipo de producción específico de aquel ambiente.

Así se explica que convivan hoy, en el Brasil, reductos institucionales y personajes del mundo intelectual francamente especializados, con perfecto control de las querellas que animan las redes internacionales de los practicantes de la historia intelectual, y un conjunto, en el que me incluyo, numérica-

mente declinante, de –a falta de mejor denominación– pensadores de la tradición brasileña, cuya actividad reflexiva echa mano de recursos teóricos y expresivos diversos, sin filiaciones escolares muy evidentes. Explica también, en otro plano, la dificultad, puesta de manifiesto en los primeros movimientos de ese ensayo, para establecer percepciones muy finas y muy nítidas acerca de las diversas dimensiones de la hermenéutica, cuyo recorrido va desde Dilthey hasta la Escuela de Cambridge, pasando, evidentemente, por la fecunda obra de Gadamer ([1960] 1994), *Truth and method*. En rigor, se podría decir en su defensa que esa tenaz resistencia a aprehender las leyes concernientes a cada modo de tratamiento de la relación pensamiento/sociedad deriva de la evaluación de que hoy la discusión de los especialistas llegó a un consenso: acciones y representaciones serían dos caras de la misma moneda, cuya comprensión depende de que se piense la cultura como un repertorio de categorías cognitivas y como un conjunto de prácticas sociales. Con ese denominador común, la nueva agenda de investigaciones en el área no hace hincapié en los elementos discrepantes de las vertientes en debate, sino que más bien construye una especie de convergencia en torno de la necesidad de eliminar todo tipo de reduccionismo. En este caso, lo que se podría debitar a mis fallas de formación, encuentra un anclaje racionalizador en el presente movimiento de construcción de síntesis abarcadoras sobre los pasos dados hasta el momento (Lamont y Wuthnow, 1990) y de un código mínimo de prescripciones para uso de los interesados. No está de más reconocer, como lo hace Rama, que los textos dictan sus métodos.

Por cierto, si se mira en perspectiva, la formalización creciente del conocimiento social y su inmersión en los *campi* universitarios es apenas la punta del inmenso iceberg de transformaciones mundiales que han minado la solidez de todos los personajes clásicos de la

vida social moderna: la clase obrera, desde luego, pero también el intelectual público. Así, el escenario y los actores que habían animado el debate de ideas a lo largo del siglo XX se encuentran, ahora, en un notable retraimiento. Y lo mismo ocurre respecto de las cuestiones debatidas. Aun cuando hoy el mercado y sus temas no muestren tener la misma presencia omnipotente que tuvieron en las últimas décadas del siglo XX, y aun cuando la dimensión política resurja en todo el mundo con ímpetus juveniles –incluso con la truculencia típica de la edad–, la problemática nacional y, entre nosotros, la de la “*gran patria latinoamericana*” conocen límites significativos para su formulación. En lo que concierne al Estado-nación, la crítica, neoliberal y marxista, al *welfare-state* selló la transición de formas territorializadas de administración material hacia modos sistémicos, cuya puesta en operación llevó a un progresivo desligamiento entre la física del mundo y las metafísicas nacionales. Este proceso favoreció la explosión de una plebe planetaria, cuyos contornos raciales, religiosos, generacionales e ideológicos se mantenían cubiertos y controlados por fabulaciones inherentes a la construcción de los pueblos-nación, lo que tendrá también efectos en la proyección de nuestra “*gran patria latinoamericana*”. El surgimiento de la cuestión étnica en la América ibérica –considerada, hasta este momento, como el caso más exitoso de occidentalización– no sólo pone de manifiesto el agotamiento de nuestras mitologías nacionales y regional, sino también sugiere, en el plano político, que la patria latinoamericana ya no contiene el anhelo comunitarista de las fraternías en formación.

Es necesario repensar todo, rehacer todo. Sin embargo, hay que prestar atención hacia el hecho de que la crisis contemporánea de las certezas occidentales es, desde la perspectiva de la América ibérica, idéntica, pero al mismo tiempo otra. A fin de cuentas, la ines-

tabilidad es parte constitutiva de nuestra existencia y no sólo una adjetivación reciente para la pérdida de autoconfianza de Occidente. Vista desde aquí, la crisis es apenas la confesión del fracaso de la expectativa universalizante del paradigma de la modernización y de su aparato científico-conceptual. Si fue ese paradigma el que constituyó nuestra identidad ambigua y cambiante, su desestabilización es, para nosotros, una segunda inestabilidad o, más bien, una “desestabilización de la inestabilidad”, o incluso una “crisis de la crisis”. Con ella se asistiría, finalmente, a una irónica invasión de lo moderno por síntomas originarios que, desde la periferia, parecen condenar al mundo contemporáneo a una especie de venganza de las experiencias y las representaciones reprimidas, a una rebelión simbólica de las orillas. En ese caso, y por caminos insospechados, la actividad de los intelectuales latinoamericanos, entrenados en la organización de un rincón del mundo

donde lo moderno se alimentó de la desconianza y de la crítica respecto de la naturalización de su programa, se ve hoy renovada. Surgen así como actores re-significados, en un momento en que parecían superados por la dinámica sistémica y automática del mundo. Y, en esa vuelta de tuerca, es evidente que el inventario de su trayectoria, elaborado a lo largo de décadas de afirmación de los tópicos de los intelectuales, de las ideas y de la cultura en el ambiente universitario, podrá ser, reflexivamente, un buen timonel.

En suma, el desorden aparente del mundo, junto a la organización en escala masiva de los intelectuales y de la cultura, no llama a la renuncia. Y sobre todo en la fracción sur del continente americano, un lugar donde la tradición que nos trajo hasta aquí, y que aún vive en las prenociones que configuran nuestras prácticas y nuestros textos, ha sido el lastre de la reinención permanente de “nuestra América”. □

## Referencias bibliográficas

- Alexander, Jeffrey (2003), *The meanings of social life: A cultural sociology*, Oxford/Nueva York, Oxford University Press.
- Barboza Filho, Ruben (2000), *Tradição e artifício. Iberismo e barroco na tradição americana*, Belo Horizonte, Editora da UFMG.
- Gadamer, Hans-Georg ([1960], 1994), *Truth and method*, 2ª ed., Nueva York, Continuum [trad. esp.: *Verdad y método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977].
- Geertz, Clifford (1978), *A interpretação das culturas*, Río de Janeiro, Zahar [trad. esp.: *La interpretación de las culturas*, México, 1987].
- Lamont, M. y Wuthnow, R. (1990), “Betwixt and between: Recent cultural sociology in Europe and the United States”, en G. Ritzer (ed.), *Frontiers of social theory: The new syntheses*, Nueva York, Columbia University Press.
- Morse, Richard (1988), *O espelho de Próspero*, San Pablo, Companhia das Letras [trad. esp.: *El espejo de Próspero*, México, Siglo XXI, 1982].
- Peyrou, Rosario (2001), “Prólogo”, en Rama, Ángel, *Diario – 1974-1983*, Caracas, Ediciones Trilce/Fondo Editorial La Nave Va.
- Polanyi, Karl (1980), *A grande transformação*, Río de Janeiro, Campus [trad. esp.: *La gran transformación*, Buenos Aires, Claridad, 1947].
- Rama, Ángel (2001), *Diario – 1974-1983*, Caracas, Ediciones Trilce/Fondo Editorial La Nave Va.
- (1985), *A cidade das letras*, San Pablo, Brasiliense [trad. esp.: *La ciudad letrada*, Montevideo, Fiar, 1984].
- Skinner, Quentin (1999), *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*, San Pablo, Editora da Unesp.