

Los Intelectuales en América Latina: La Falta de Ejemplaridad, el Relativismo de Valores y las Ambivalencias del Poder

*The Intellectuals in Latin America:
The Lack of Exemplariness, the Relativism of Values
and the Ambiguities of Power*

H. C. F. MANSILLA*

► RESUMEN

Este breve ensayo intenta criticar los valores de orientación y las pautas repetitivas del comportamiento práctico de los intelectuales progresistas en América Latina. El texto enfatiza la falta de ejemplaridad de los intelectuales con respecto a los otros estratos sociales en los campos de la ética y de la praxis política. Los intelectuales actúan según valores convencionales (como dinero, poder, prestigio), pero reiteran discursos retóricos rutinarios, como la construcción de un modelo igualitario, cuando en realidad se hallan inmersos en estructuras jerárquicas piramidales.

Palabras clave: *Catolicismo / Franz Hinkelammert / Intelectuales / Liberalismo / Posmodernismo.*

► ABSTRACT

This short essay is an attempt to criticize the orientation values and the repeating behaviour patterns of progressive intellectuals in Latin America. This text examines the lack of exemplariness of the intellectuals (with regard to other social classes) in the fields of ethics and political practice. The intellectuals tend to a behaviour determined by conventional values (like money, power, prestige), but they continuously produce a rhetorical routine stressing equalitarianism, although in the reality they belong to hierarchical and pyramidal structures.

Keywords: *Catholicism / Franz Hinkelammert / Intellectuals / Liberalism / Postmodernism.*

* Doctor en Filosofía y magister en Ciencias Políticas por la Universidad Libre de Berlín. Miembro de la Academia de Ciencias Sociales de Bolivia. Correo electrónico: hcf_mansilla@yahoo.com

Recibido: 29 de mayo de 2017 | Aceptado: 24 de noviembre de 2017 ISSN 2007-1205 | pp. 3-17

LA FUNCIÓN Y LAS DEBILIDADES DE LOS INTELLECTUALES

Se puede afirmar, con muchas reservas, que no hay necesidad de una definición convencional de lo que es un “intelectual”.¹ Podemos intuir de manera relativamente fácil lo que quiere decir este concepto (cf. Bolívar Meza, 2002; Blanchot, 1996; Brunner, 1992), pero definirlo conceptualmente y delimitarlo profesionalmente representan tareas mucho más difíciles y tal vez innecesarias. Lo más conveniente parece ser una vieja estrategia de la Escuela de Frankfurt: desplegando y analizando en detalle los distintos elementos de una temática se consigue una comprensión más o menos fidedigna de la misma, evitando que una sola frase adquiera una jerarquía definitoria superior (cf. Horkheimer y Adorno, 1962, *passim*). Habitualmente se designa con el término *intelectual* de un modo más restringido a los productores “independientes” de valores espirituales, a los creadores de sentido que aprovechan los conocimientos más avanzados de la comunidad cultural internacional. En el área latinoamericana existe una rica tradición consagrada a la vieja pregunta por el destino y la vocación de las sociedades del Nuevo Mundo, tradición encarnada por los grandes *ensayistas* que se dedicaron a cuestiones devenidas clásicas, como la identidad colectiva de las naciones latinoamericanas, los modelos adecuados de ordenamiento social, los vínculos complejos con los países altamente desarrollados y el futuro de la región.² Estas indagaciones, que comenzaron a mediados del siglo XIX, han sido a veces traumáticas, pero han conformado algunas de las porciones más notables y controvertidas de la cultura latinoamericana.³ Hace algunas décadas Octavio Paz aseveró que la característica distintiva de América Latina es la falta de una tradición crítica, moderna, abierta al análisis y al cuestionamiento de las propias premisas (Paz, 1983, pp. 152-153; Paz, 1979, p. 324; cf. también Lechner, 1997, p. 34; García Cantú y Careaga, 1993). Esta carencia ha sido, paradójicamente, alimentada por los intelectuales convencionales de

1 Para una historia conceptual del término, cf. Altamirano, 2013, pp. 38-53 (en número monográfico de *Nueva Sociedad* dedicado al tema “Intelectuales, política y poder: ¿qué hay de nuevo?”).

2 Cf., entre muchos otros títulos, los estudios tempranos que mantienen vigencia: Stabb, 1969; Jorrín y Martz, 1970; Miró Quesada y Zea, 1975; Zea, 1978.

3 Cf. *Nueva Sociedad*, 2000 (número monográfico dedicado a los “libros e ideas” de que se nutren los intelectuales latinoamericanos); *Nueva Sociedad*, 2017 (número monográfico dedicado a “América Latina: libros e ideas”). Cf. también Pinedo, 1999.

izquierda, quienes, aparte de producir pronósticos errados, fomentaron asimismo una atmósfera proclive al autoritarismo, a las falsas ilusiones y a la celebración de las tradiciones “auténticas”. Se ha pasado, para nombrar un ejemplo, en un lapso temporal muy breve —a partir aproximadamente de 1980—, del marxismo tercermundista a la imitación indiscriminada del llamado paradigma relativista y posmodernista, y en esta empresa favorable a un nuevo dogmatismo, los intelectuales contemporáneos, como los catedráticos universitarios de ciencias sociales, han jugado un rol ciertamente notable.⁴

En este texto las críticas dirigidas a los intelectuales no se refieren a los grandes representantes de la literatura, la ensayística y las ciencias sociales, sino a lo que podemos llamar la masa de los catedráticos universitarios, los escritores de la prensa y los asiduos a los cafés de moda, es decir: a aquella mayoría que no se destaca por su originalidad ni por un espíritu genuinamente crítico. Por otra parte, los fundamentos y las motivaciones para las pasiones de los intelectuales son comprensibles y no han variado gran cosa a lo largo de los siglos: la firme creencia de poder modificar la evolución de las sociedades a través del trabajo racional de ellos mismos, la exaltación de la voluntad política y organizativa de aquellos que comprenden el desarrollo histórico, el dar continuidad a las tradiciones revolucionarias previas y la pretensión de dejar atrás, de una vez, el desprestigiado campo de la pura teoría. En las palabras de François Furet (1995): la siempre añorada “invención del hombre por sí mismo”, “la divinización de la historia como el advenimiento del hombre libre” (pp. 77-78, 82, 91, 114-116). La concepción de la maleabilidad de los designios históricos, junto a la omnipotencia de la propia voluntad política, representan, sin duda, algunos de los alicientes más poderosos para embarcarse en proyectos iluminados por consignas como “Otro mundo es posible”, ante las cuales la cuestión de la proporcionalidad de los medios, la defensa de los derechos humanos y el respeto a los que piensan de otra manera han aparecido como asuntos de relevancia menor y a veces como obstáculos para la verdadera fe radical. Ante la magnitud de los problemas a los cuales se enfrentan las sociedades latinoamericanas, estas consideraciones han sido percibidas a menudo como secundarias. Frente a las inmensas tareas de

4 Para una versión distinta de la ofrecida aquí, *cf.* la inteligente defensa de posiciones posmodernistas en cuanto posibilidad de pluralismo ideológico y crítica de todo apriorismo en Gadea, 2013, pp. 11-34; *cf.* también Larraín Ibáñez, 1996.

la genuina revolución —fenómeno que adquiere una marcada connotación religiosa y apocalíptica—, la eliminación paulatina o violenta del modelo democrático ha sido pasada por alto en cuanto un hecho de relevancia limitada, ya que la edificación de un orden justo deja en la sombra las otras prioridades. Por otra parte, los pensadores progresistas promueven muchas veces una visión de la política que combina un arcaísmo de origen religioso con una moderna tecnología destinada a la manipulación de la opinión pública.

Los intelectuales al servicio de los procesos revolucionarios se convirtieron de poetas sublimes en “productores de odio” (Enzensberger, 1999, pp. 11-14, 95-105), puesto que estaban convencidos del carácter sagrado de su misión. Los regímenes socialistas del siglo xx los transformaron, aunque sea parcialmente, en fundamentalistas del inexorable progreso social, económico y político que ellos creyeron constatar en la evolución cotidiana de esos sistemas. Estos “soñadores de lo absoluto”, como los denominó Hans Magnus Enzensberger (1966, pp. 169-218, especialmente pp. 179, 218), creían firmemente en el teorema de que los fines justifican cualquier medio. Precisamente por ello se puede aseverar que estos intelectuales han cometido un acto de traición con respecto a las concepciones humanistas que inspiraron a los padres fundadores de las doctrinas del socialismo científico. Además, como se puede observar en el comportamiento uniforme de las élites políticas de Rusia, China, Vietnam, Angola y otros países, estos grupos privilegiados tenían y tienen como metas normativas los valores de orientación más rutinarios y convencionales: *pecunia*, *potestas* y *praestigium*. Es decir: las élites de los iluminados políticos con una ideología radical anticapitalista se transformaron rápidamente en empresarios privados capitalistas —de carácter depredador— porque en el fondo sólo anhelaban, a título personal, dinero, poder y prestigio, los tres caminos tradicionales de ascenso social. Estas sendas de indudable “progreso” individual generan grupos privilegiados que carecen de ejemplaridad ética y cultural con respecto a los otros estratos sociales y en la perspectiva de largo aliento.

En este campo, en el que la seducción masiva sigue exhibiendo una eficacia considerable, los intelectuales renuncian a su función crítica, es decir: a practicar una distancia racional y analítica con respecto a *todos* los fenómenos políticos. Aquí se puede constatar cómo las buenas intenciones se subordinan a las necesidades políticas del momento. Pero también en las comunidades intelectuales

de Norteamérica y Europa se ha expandido una nostalgia acrítica a favor de experimentos socialistas en el Tercer Mundo. Los regímenes de Cuba y Nicaragua, pese a todas sus falencias, siguen representando, según François Furet (1995), “el paraíso latino del calor comunitario” (p. 556): una alternativa que a la distancia parece encarnar una solución progresista más llamativa, aparentemente más humana y menos rígida que el ámbito capitalista y que los viejos modelos totalitarios de la Unión Soviética y de su órbita de poder. De todos modos, la fascinación por los paradigmas poco democráticos, pero radicales, que aún permanecen en el planeta constituye uno de los fenómenos más interesantes para ser estudiados por las ciencias sociales, pues esa fascinación se alimenta a) de un impulso simplificador que cree haber encontrado alternativas claras a problemas complejos, b) de un residuo arcaizante de corte utopista y c) de una nostalgia por un orden conservador en los planos cultural y ético. Fragmentos de estas tendencias se encuentran, por ejemplo, en la obra de intelectuales sobresalientes como Franz J. Hinkelammert y Enrique Dussel.

LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN COMO EJEMPLO

La llamada *Filosofía de la Liberación*⁵ ha generado una combinación entre radicalismo contemporáneo y Apocalipsis clásico, que ha resultado muy usual entre pensadores latinoamericanos.⁶ Un buen ejemplo de ello es la obra de Franz J. Hinkelammert.⁷ No hay duda de los conocimientos enciclopédicos de Hinkelammert, por un lado, y de la ética profundamente cristiana que está vinculada a su toma de posición a favor de los explotados por el capitalismo, por otro. Al mismo tiempo hay que señalar que sus escritos corresponden a una corriente habitual en el Tercer Mundo que exhibe las siguientes características: una estructuración alejada de las lógicas de las ciencias sociales; una inclinación a un estilo barroco, poco preciso, basado en una asociación relativamente caótica de ideas;

5 Sobre la Filosofía de la Liberación y sus antecedentes teóricos, cf. Sánchez Rubio, 1999, especialmente pp. 45-107.

6 Cf. un caso paradigmático y temprano de esta mixtura de Karl Marx y la Biblia: Hinkelammert, 1981, *passim*.

7 Sobre los datos biográficos y la formación intelectual de este autor, cf. Bautista Segales, 2005, pp. 16-36.

una persistente indignación moral ante las maldades producidas por la civilización occidental y el racionalismo, y una inclinación muy marcada a rehuir el análisis de casos y problemas concretos. En uno de sus libros teóricamente más densos, *Crítica de la razón utópica*, Hinkelammert (2002) analiza los métodos y las intenciones de los sistemas de planificación económica en los regímenes socialistas, pero no menciona ni con una palabra los costes humanos que demandaron la construcción de la industria pesada y la colectivización de la agricultura en la Unión Soviética y en los países sometidos a su órbita, ni tampoco parece recordar las carencias concomitantes de la vida cotidiana durante décadas en aquellos países (pp. 217-257).⁸ Se puede argüir, por supuesto, que los acontecimientos de la Unión Soviética bajo Stalin constituían fenómenos muy distantes y difíciles de comprender, aunque los mismos intelectuales no sentían esa lejanía cuando se trataba de envolver esos mismos fenómenos en una nube de incienso laudatorio.⁹

Los libros de Hinkelammert son textos sobre otros textos. Casi nunca descende a los problemas de la vida diaria, no investiga los dilemas concretos de un orden social determinado. Las pocas alusiones a constelaciones específicas representan en realidad invocaciones religiosas, imprecaciones muy literarias de origen teológico o apelaciones emocionadas a favor de los experimentos y movimientos populistas de América Latina,¹⁰ sin entrar nunca a considerar la naturaleza compleja de un orden social concreto.¹¹ Con énfasis, Hinkelammert (2010) se declaró partidario de la premisa: “Lo que no es, revela lo que es” (p. 39). Esta máxima, de claros rasgos posmodernistas, permite afirmar o negar cualquier cosa sobre

8 En esta obra se halla una crítica extensa e ineficaz de la metodología de Karl R. Popper, que no está claramente vinculada con la temática general del libro (cf. Hinkelammert, 2002, pp. 17-105).

9 Sobre la crítica de Octavio Paz a los intelectuales mexicanos que no podían o no querían analizar sobriamente el “socialismo realmente existente”, cf. Krauze, 2011, pp. 167, 267-268.

10 Muy escuetamente, el autor se decanta por el zapatismo mexicano y la consigna “Otro mundo es posible”, sin precisar detalles (cf. Hinkelammert, 2003, pp. 25-26). *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido* (2003) se trata de un libro caótico que combina el asesinato de Abel, la vida personal de Friedrich Nietzsche y el rechazo de las teorías de John Locke y David Hume con una crítica severísima —pero muy abstracta— de la realidad latinoamericana contemporánea.

11 Una posible excepción es el análisis de nuestro autor en torno a los sistemas de educación superior. Hinkelammert supone que hasta hoy permanece vigente un “control institucionalizado” que ejerce una eficaz pero disimulada censura sobre los contenidos de la enseñanza y la investigación en las universidades de América Latina, lo que impide ante todo el pensar en alternativas serias al régimen presente y entorpece un pensamiento intelectual genuinamente propio, es decir: un saber subversivo (cf. Hinkelammert, 1990, pp. 131-137).

cualquier tema, sin hacer un esfuerzo argumentativo que pueda ser analizado racionalmente. Las imprecisiones y exageraciones relativistas, que Hinkelammert genera sin cesar, corresponden a las modas prevalecientes hoy entre los intelectuales latinoamericanos, quienes, inspirados por Friedrich Nietzsche, Walter Benjamin, Carl Schmitt y las tinieblas posmodernistas, han edificado una doctrina muy popular que mezcla el llamado a una revolución socialista con el Sermón de la Montaña y el Apocalipsis de San Juan. Para comprender este tipo de pensamiento hay que aproximarse a los siguientes puntos.

Desde la época colonial hasta el presente, la religiosidad y la mentalidad populares tienden a constituirse y a expresarse en dualismos fácilmente comprensibles: la fe verdadera de los creyentes frente a la razón deleznable de los filósofos, la sana ortodoxia doctrinaria contra las peligrosas herejías, la cultura ibero-católica frente a los modelos civilizatorios importados de los ámbitos francés y anglosajón, y las costumbres propias, enraizadas en una venerable *tradición*, contra las novedades y frivolidades procedentes de la *modernidad* occidental. En el terreno político, este modo dicotómico de percibir la realidad se traduce en una contraposición elemental (amigos vs. enemigos; ideales vs. intereses), que dificulta la aceptación del pluralismo de ideas y partidos y la tolerancia con respecto a los adversarios. Lo positivo es visto en la unidad doctrinaria, la disciplina jerárquica de la Iglesia (o el partido), el sueño de hogar y fraternidad, y la ilusión de la solidaridad practicada, mientras que lo negativo se hallaría en la diversidad de opiniones y valores de orientación, en la dilución de la autoridad paternal y en la frialdad y el egoísmo de las relaciones humanas que prevalecen en el moderno mundo capitalista.

El elemento central de esta construcción teórica es una contraposición artificial de dos culturas, definidas de modo simplista: la occidental-capitalista y la indígena-comunitaria. Se trata de un genuino maniqueísmo fundamentalista que induce, a su vez, a un rigorismo moral-político que tiene poco que ver con los problemas cotidianos de las sociedades latinoamericanas. Estas últimas poseen identidades múltiples y cambiantes y relaciones complejas con el mundo occidental. Pero, al mismo tiempo, este dualismo maniqueísta pertenece al núcleo del pensar y sentir de muchas comunidades rurales latinoamericanas, y manifiesta una visión del

mundo compartida por movimientos intelectuales y políticos con evidente fuerza de convocatoria. Según el pensador argentino Rodolfo Kusch, cuya obra sirve de cimiento conceptual a la Filosofía de la Liberación y a las teorías de la descolonización, el núcleo de la genuina identidad latinoamericana estaría constituido por el ritualismo y el comunitarismo de las religiones precolombinas, el catolicismo ibérico tradicional, el barroco en cuanto forma original de síntesis cultural y los modelos de convivencia de las clases populares, presuntamente incontaminadas por la perniciosa civilización occidental moderna (Kusch, 1975, pp. 89-92, 124-127). El punto más divulgado y aceptado de esta doctrina es la contraposición entre dos culturas en el mismo suelo latinoamericano: una superficial y vistosa, demoniaca y mundana, inauténtica y elitaria, producto de la civilización decadente de Europa, y otra cultura profunda y medio oculta, de origen indígena, pero que viene de abajo y está apegada a la tierra y comprometida con el aquí y el ahora. Esta última cultura —nos dice Enrique Dussel (1980)— es la que representa la “alternativa real”, pues su “metafísica alteridad” garantizaría su cualidad como “lo Otro” con respecto al ámbito moderno y capitalista (p. 90).

El enfoque teórico de Dussel es básicamente similar al de Rodolfo Kusch. La modernidad occidental es descrita en términos exorbitantes y apocalípticos: es el factor que ha generado casi todos los males del mundo (Dussel, 2006, pp. 8-9). Sus obras están llenas de esquemas relativamente simples que tratan de analizar una realidad compleja mediante el método reduccionista de las oposiciones binarias excluyentes, que no es ajeno a los catecismos convencionales que siempre ha usado la Iglesia católica. Los escritos de Dussel —que siguen acríticamente a autores como Antonio Gramsci, Ernesto Laclau, Carl Schmitt¹² y Boaventura de Sousa Santos, pero que nunca mencionan a representantes de las ciencias sociales y políticas de la actualidad— no expresan dudas ni tampoco proponen hipótesis provisionales, sino que enseñan verdades definitivas e indubitables: las propias. El conjunto de la obra dusseiana tiene una naturaleza esotérica y muy abstracta, y expresa un antimodernismo religioso muy tradicional, que rara vez desciende

12 Theodor W. Adorno (1971, p. 172) señaló de forma clarividente que la dicotomía amigo/enemigo, fundamentada teóricamente por Carl Schmitt e imitada por numerosos intelectuales latinoamericanos, representa una regresión infantil del comportamiento.

al tratamiento de situaciones específicas. El único tema concreto parece ser la admiración de Dussel por los grandes líderes carismáticos socialistas y populistas, como Fidel Castro, Ernesto Che Guevara, Hugo Chávez o Evo Morales, que son celebrados como los jóvenes patriotas, imbuidos de responsabilidad ética, que se destacarían por una fidelidad incorruptible al ideal del poder político como una simple delegación de la voluntad popular (Dussel, 2006, pp. 23, 33, 49, 53, 120). Como hoy se sabe, estos caudillos no se han destacado precisamente por una ejemplaridad encomiable en los terrenos del pensamiento crítico, las prácticas democráticas o una gestión aceptable de políticas públicas concebidas para el largo plazo.

Por otra parte, se advierte en Hinkelammert (2003) un fenómeno predominante hasta hoy en la intelectualidad latinoamericana: el rechazo a la tradición liberal, a los principios racionalistas y a los derechos humanos (p. 77).¹³ Nuestro autor puede ser localizado en el marco del muy amplio “magma antiliberal”,¹⁴ la fuerza aglutinadora de la política y de la cultura latinoamericanas desde la era colonial española. El antiliberalismo ha sido el caldo de cultivo de ideas filosóficas y de programas políticos. Es hasta hoy el denominador común de doctrinas conservadoras y nacionalistas, por una parte, y de concepciones socialistas, teluristas y populistas, por otra. Entre sus rasgos principales se hallan el radicalismo verbal y el inconformismo con la situación general del país y del mundo, complementados con un entusiasmo algo ingenuo por soluciones radicales y con una gran imprecisión a la hora de definir políticas públicas concretas. Se nutrió primeramente del romanticismo, que nació como respuesta al racionalismo de la Ilustración y como alternativa al ámbito de las alienaciones modernas que tanto marxistas como conservadores atribuían al orden industrial y urbano, basado en la ciencia y la tecnología, pero también en la deshumanización de las relaciones sociales. En la misma línea, aunque con terminología contemporánea, numerosos grupos políticos y distinguidos intelectuales proponen hoy la restitución de una *comunidad orgánica* premoderna como alternativa frente al avance del paradigma globalizador actual. En América Latina lo liberal es

13 Los derechos humanos aparecen como “liberales” y “ambivalentes”, es decir, como algo que no merece mucha atención.

14 La expresión pertenece a Stefanoni, 2015, pp. 16, 84-85, 258-264.

confundido hasta hoy con un exceso de libertad, con un intento de no acatar las normas generales del orden social y con el propósito de diferenciarse innecesariamente de los demás (cf. Paz, 1984, pp. 9-16; Zanatta, 2008, pp. 29-44). Las consecuencias práctico-políticas de la modernidad racionalista y liberal no han sido aceptadas del todo en el ámbito latinoamericano, donde siguen produciendo una especie de alergia colectiva. El ejercicio efectivo de las libertades políticas y de los derechos humanos nunca ha sido algo bien visto por la colectividad de intelectuales. Francisco Colom González (2009, pp. 269-298) ha postulado la tesis de que los diferentes modelos sociales en América Latina han preservado un poderoso cimiento que puede ser caracterizado como católico, antirracionalista, antiliberal y proclive a la integración de todos en el conjunto preexistente. Las sociedades latinoamericanas, nos dice este autor, tienden a organizarse según principios orgánico-jerárquicos y anti-individualistas. El historiador Richard M. Morse (1982, pp. 84-85, 114), por su parte, tenía una opinión distanciada frente al liberalismo racionalista, pero sostuvo que la cultura política latinoamericana tolera la libertad individual sólo como sometimiento bajo un Estado fuerte que posee el monopolio de la justicia. Ello sucede porque la cultura política del Nuevo Mundo sigue siendo básicamente católica, aún entre sus detractores ateos.

LAS FUNCIONES DE LA RETÓRICA ANTI-IMPERIALISTA

Precisamente en este contexto histórico-cultural hay que situar y comprender la retórica anti-imperialista, tan extendida en América Latina, que posee fuertes raíces católico-traditionalistas, con rasgos inquisitoriales, antiliberales, anti-individualistas y antirracionalistas.¹⁵ De ello proviene su enorme popularidad entre los más diversos estratos sociales y grupos étnico-culturales. La retórica anti-imperialista tuvo y tiene notables funciones compensatorias, que son muy difíciles de ser reemplazadas por concepciones liberales y racionalistas: 1) la construcción de una legitimidad histórica centrada en la defensa inflexible de lo propio, amenazado este último presuntamente por los exitosos modelos civilizatorios

15 Cf. el brillante e informativo ensayo (pese a su curioso título) de Bergel (2011), *El anti-antinorteamericanismo en América Latina (1898-1930). Apuntes para una historia intelectual* (especialmente p. 154).

foráneos; 2) la edificación de un consenso interclasista de corte colectivista, destinado a lograr la unión sagrada de la nación respectiva; y 3) la plausibilidad de un camino revolucionario, considerado como auténtico y original, que pondría fin a todas las falencias acumuladas a lo largo de una historia atroz. Todo esto nos muestra una extendida nostalgia por reformas radicales, sin pensar en las consecuencias de dichas reformas para la vida cotidiana y la cultura política del país respectivo, y todo esto a pesar de las numerosas experiencias históricas de radicalismo político que se han sucedido a partir de 1917, sobre las cuales sobra abundante literatura informativa para las personas de buena voluntad.

Entre los intelectuales latinoamericanos persiste una vigorosa nostalgia por teorías revolucionarias o, por lo menos, verbalmente subversivas, teorías que preservan, en el fondo, viejas rutinas de comportamiento autoritario y jerarquías elitarias que contradicen los postulados igualitaristas de los pensadores radicales. Todo esto ocurre en medio de sociedades que se modernizan e industrializan aceleradamente y que se hallan en contacto permanente con la evolución de la cultura globalizadora supranacional.¹⁶ Resulta ocioso, por supuesto, recalcar las incongruencias en que recaen los intelectuales progresistas o la proverbial distancia entre la retórica y la realidad de sus biografías, pues el carácter autocontradictorio de los mortales pertenece a los conocimientos más antiguos del ser humano. Lo notable y digno de ser nombrado reside en otra dimensión. Como se ha visto claramente durante la historia del siglo xx, los intelectuales, también en América Latina, no han cumplido con la función de *ejemplaridad* que se debería esperar de un estamento elitario. En un texto hoy olvidado, José Ortega y Gasset (1966) señaló que una de las grandes fallas de las clases altas y cultas en España desde el siglo xviii habría sido su inclinación al “plebeyismo” (pp. 30-31), su admiración ingenua por lo espontáneo, su desinterés por el ancho mundo, su carencia de curiosidad por otros modelos culturales y su desprecio por el espíritu crítico-científico (pp. 31, 34, 46, 54). Estos factores se encuentran muy difundidos entre los intelectuales latinoamericanos del pasado y del presente, quienes, al igual que las élites contemporáneas de los países más adelantados, no son apreciados y medidos por su espíritu crítico, sino por su capacidad de seducción y entretenimiento.

16 Sobre las complejidades actuales de este contexto, cf. Fernández Vega, 2013, pp. 154-161.

En este marco se encuentra la notable difusión de concepciones contemporáneas que celebran los aspectos positivos de los regímenes populistas,¹⁷ sobre todo la concepción de una democracia autoritaria sin rendición de cuentas y con una dilución intencionada del ámbito institucional. Es importante analizar la persistente fascinación en círculos intelectuales que aún ejerce la combinación de procesos electorales (generalmente de tipo plebiscitario) con muy diversas formas de autoritarismo rutinario.¹⁸ Por otra parte, persiste la idea de que el marxismo es aún “el horizonte insuperable de nuestra época” (Jean-Paul Sartre), aunque se trata de un marxismo “disperso, oculto y alejado de sus grandes textos”, pero marxismo ortodoxo al fin y al cabo, es decir: la única doctrina que puede comprender “las relaciones sociales capitalistas” (Cortés, 2016, pp. 149-151),¹⁹ que todavía dominan y determinan la realidad latinoamericana del presente. Luchar contra este poderoso dogma es probablemente una tarea destinada al fracaso, puesto que el mito y la ficción en la esfera política siguen siendo una fuerza de magnitud insospechada en nuestra era moderna.

CODA PROVISIONAL

Como señala Mario Vargas Llosa (1993), la respetabilidad y la honorabilidad —formas prácticas de ejemplaridad— representan bienes escasos entre los intelectuales progresistas, pues la mayoría de ellos se comporta en la prosaica realidad de una manera sustancialmente diferente a aquello que proclama en la teoría. El resultado sería “la devaluación del discurso, el triunfo del estereotipo y de la vacua retórica” (p. 309). Estas actitudes son parcialmente comprensibles, dice este mismo autor, si tomamos en cuenta las estrategias de supervivencia que hay que adoptar en sociedades precarias (pp. 313-314), considerando, además, la exigencia de reconocimiento que elevan los intelectuales de modo perentorio. Precisamente esta demanda de reconocimiento, a menudo insaciable, no es con-

17 Cf. los estudios críticos de De la Torre, 2013, pp. 120-137; 2017, pp. 129-141; Mudde y Rovira Kaltwasser, 2012.

18 Sobre la muy difundida combinación de elecciones limpias y regímenes autoritarios, cf. el temprano texto de Levitsky y Way, 2002, pp. 51-65. Para una interpretación diferente, cf. Burchardt, 2017, pp. 114-128.

19 Como alternativas teóricas, cf. Habermas, 2013, pp. 32-46; Hutton, 2011, pp. 27-38.

gruente con la escasa ejemplaridad que exhiben los intelectuales, lo que también se da en todas las otras élites latinoamericanas.

En 1984, el notable historiador británico Malcolm Deas describió así lo que permanece incólume de la atmósfera intelectual colombiana a través de largos periodos históricos: “el autobombo periodístico y la arrogancia de los columnistas; los testimonios oculares de segunda mano; el anti-yanquismo de reflejo; la superficialidad en el juicio disfrazada por citas de moda; la pereza como distinción; la culpa siempre ajena” (Deas, 1993, p. 299). Esto es aplicable a toda América Latina. Hoy en día todo esto ha sido acentuado y popularizado mediante la idea central del relativismo posmodernista: no existe y no puede existir ninguna concepción de objetividad y verdad en sentido enfático, y por ello todo pensamiento profundo y todo impulso ético se convierten en algo superfluo. Contra todo esto no hay un remedio claro: sólo nos queda cultivar persistentemente un espíritu crítico, diferenciado e incómodo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, T. W. (1971). *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* [Minima Moralia. Reflexiones desde la vida averiada]. Frankfurt: Suhrkamp.
- Altamirano, C. (2013). Intelectuales: nacimiento y peripecia de un nombre. *Nueva Sociedad*, 245 (2013, mayo-junio), 38-53. Buenos Aires.
- Bautista Segales, J. J. (2005). *Ética y crítica en Hinkelammert. Introducción al pensamiento crítico de Franz Hinkelammert*. México: s. e.
- Bergel, M. (2011). El anti-antinorteamericanismo en América Latina (1898-1930). *Apuntes para una historia intelectual. Nueva Sociedad*, 236 (2011, noviembre-diciembre), 152-167. Buenos Aires.
- Blanchot, M. (1996). *Les intellectuels en question. Ébauche d'une réflexion*. París: Fourbis.
- Bolívar Meza, R. (2002). Un acercamiento a la definición de intelectual. *Estudios Políticos*, 30 (2002, mayo-agosto), 123-141.
- Brunner, J. J. (1992). *Intelectuales y democracia. América Latina, cultura y modernidad*. México: Grijalbo.
- Burchardt, H.-J. (2017). La crisis actual de América Latina: causas y soluciones. *Nueva Sociedad*, 267 (2017, enero-febrero), 114-128.
- Colom González, F. (2009). La tutela del “bien común”. La cultura política de los liberalismos hispánicos. En F. Colom González (comp.). *Modernidad iberoamericana. Cultura, política y cambio social* (pp. 269-298). Madrid: Iberoamericana-Vervuert-CSIC.

- Cortés, M. (2016). José Aricó: traducir el marxismo en América Latina. *Nueva Sociedad*, 262 (2016, marzo-abril), 147-156.
- Deas, M. (1993). José María Vargas Vila. En M. Deas. *Del poder y la gramática y otros ensayos sobre historia, política y literatura colombianas* (pp. 285-301). Bogotá: Tercer Mundo.
- De la Torre, C. (2013). El populismo latinoamericano: entre la democracia y el autoritarismo. *Nueva Sociedad*, 247 (2013, septiembre-octubre), 120-137.
- De la Torre, C. (2017). Los populismos refundadores. Promesas democratizadoras, prácticas autoritarias. *Nueva Sociedad*, 267 (2017, enero-febrero), 129-141.
- Dussel, E. (1980). *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Dussel, E. (2006). *20 proposiciones de política de la liberación*. La Paz: Tercera Piel.
- Enzensberger, H. M. (1966). *Die Träumer des Absoluten* [Los soñadores de lo absoluto]. En H. M. Enzensberger. *Politische Kolportagen* [Novedades políticas] (pp. 169-218). Frankfurt: Fischer.
- Enzensberger, H. M. (1999). *Zickzack. Aufsätze* [Zig-zag. Ensayos]. Frankfurt: Suhrkamp.
- Fernández Vega, J. (2013). El monstruo amable. Nuevas visiones sobre la derecha y la izquierda. *Nueva Sociedad*, 244 (2013, marzo-abril), 154-161.
- Furet, F. (1995). *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo xx*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Gadea, C. A. (2013). A “questão pós” e a crítica pós-moderna. En C. A. Gadea y E. Portanova Barros (comp.). *A “questão pós” nas ciências sociais. Crítica, estética, política e cultura* (pp. 11-34). Curitiba: Appris.
- García Cantú, G. y Careaga, G. (1993). *Los intelectuales y el poder*. México: Joaquín Mortiz.
- Habermas, J. (2013). ¿Democracia o capitalismo? *Nueva Sociedad*, 246 (2013, julio-agosto), 32-46.
- Hinkelammert, F. J. (1981). *Las armas ideológicas de la muerte*. San José: DEI.
- Hinkelammert, F. J. (1990). La libertad académica bajo control en América Latina. *Nueva Sociedad*, 107 (1990, mayo-junio), 131-137. Caracas.
- Hinkelammert, F. J. (2002). *Crítica de la razón utópica* (ed. ampliada a cargo de Juan Antonio Senent). Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Hinkelammert, F. J. (2003). *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. San José: EUNA.
- Hinkelammert, F. J. (2010). *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. San José: Arlekin.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. W. (1962). *Sociologica II. Reden und Vorträge* [Sociológica II. Conferencias y discursos]. Frankfurt: EVA.
- Hutton, W. (2011). La socialdemocracia liberal, la equidad y el buen capitalismo. *Nueva Sociedad*, 236 (2011, noviembre-diciembre), 27-38.
- Jorrín, M. y Martz, J. D. (1970). *Latin American political thought and ideology*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

- Krauze, E. (2011). *Redentores. Ideas y poder en América Latina*. Barcelona: Debate.
- Kusch, R. (1975). *América profunda*. Buenos Aires: Bonum.
- Larraín Ibáñez, J. (1996). *Modernidad, razón e identidad en América Latina*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Lechner, N. (1997). Intelectuales y política: nuevo contexto y nuevos desafíos. En *Los intelectuales y los dilemas políticos en el siglo xx*. México: Flacso-Triana.
- Levitsky, S. y Way, L. A. (2002). Elections without democracy. The rise of competitive authoritarianism. *Journal of Democracy*, 13(2) (2002, abril), 51-65. Washington.
- Miró Quesada, F. y Zea, L. (comp.) (1975). *La historia de las ideas en América Latina*. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.
- Morse, R. M. (1982). *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*. México: Siglo xxi Editores.
- Mudde, C. y Rovira Kaltwasser, C. (comp.) (2012). *Populism in Europe and the Americas: Threat or corrective for democracy?* Cambridge: Cambridge University Press.
- Nueva Sociedad*, 170 (2000, noviembre-diciembre). Caracas.
- Nueva Sociedad*, 268 (2017, marzo-abril). América Latina: libros e ideas. Buenos Aires.
- Ortega y Gasset, J. (1966). *Goya*. Madrid: Revista de Occidente-El Arquero.
- Paz, O. (1979). *El ogro filantrópico*. Barcelona: Seix Barral.
- Paz, O. (1983). *Tiempo nublado*. Barcelona: Seix Barral.
- Paz, O. (1984). La tradición liberal. En O. Paz. *Hombres en su siglo y otros ensayos*. Barcelona: Seix Barral.
- Pinedo, J. (1999). *Identidad y método: aproximaciones a la historia de las ideas en América Latina*. En H. Cancino Troncoso, S. Klengel y N. Leonzo (comp.). *Nuevas perspectivas teóricas y metodológicas de la historia intelectual de América Latina* (pp. 15-34). Frankfurt-Madrid: Vervuert-Iberoamericana.
- Sánchez Rubio, D. (1999). *Filosofía, derecho y liberación en América Latina*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Stabb, M. S. (1969). *América Latina en busca de una identidad. Modelos del ensayo ideológico hispanoamericano*. Caracas: Monte Ávila.
- Stefanoni, P. (2015). *Los inconformistas del Centenario. Intelectuales, socialismo y nación en una Bolivia en crisis (1925-1939)*. La Paz: Plural.
- Vargas Llosa, M. (1993). *El pez en el agua. Memorias*. Barcelona: Seix Barral.
- Zanatta, L. (2008). El populismo, entre religión y política. Sobre las raíces históricas del antiliberalismo en América Latina. *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* (Tel Aviv), 19(2) (2008, julio-diciembre), 29-44.
- Zea, L. (1978). *Filosofía de la historia americana*. México: Fondo de Cultura Económica.