

Ensayo, otredad y tiempo fracturado

The essay or Form, Otherness, and the Fracture of Time

Javier Sanjinés C.*

Resumen

El artículo propone la adopción del ensayo como forma discursiva que expresa adecuadamente la tensión irresuelta entre la crisis de la modernidad cultural y política importada de Occidente y el planteamiento de una alternativa descolonizadora y desembarazada de la tradición historicista hegeliana.

Palabras clave: Ensayo, modernidad cultural, modernidad política, descolonización.

Abstract

This article posits the essay as a discursive form capable of expressing appropriately the unsolved tension between the crisis of present-day western cultural and political modernity, and its de-colonizing alternative, free from the tradition set up by the perspective of Hegelian historicism.

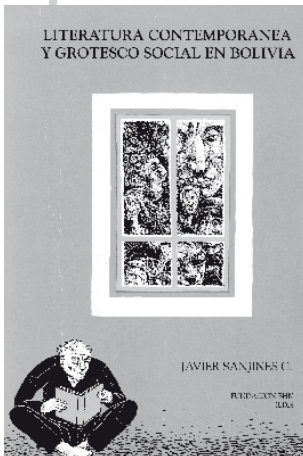
Keywords: Essay, cultural modernity, political modernity, de-colonization.

* University of Michigan Ann Arbor.
sanjines@umich.edu

¿Debemos seguir empeñados en construir el futuro, en buscar el progreso, sin detenernos a considerar las razones por las cuales hoy asistimos a la crisis del proyecto histórico de la modernidad? ¿Acaso no presenciamos el *impasse* histórico producido por la falta de un mapa capaz de orientar los futuros transitables? ¿No son precisamente sociedades “periféricas”, olvidadas o rezagadas por los sistemas de conocimiento dominantes, las que hoy rechazan, a veces mediante el ejercicio de la violencia, sistemas filosóficos y morales que la modernidad concebía como universales? La duda, esa exaltación de profeta desilusionado, parece haber bañado como agua regia todas las certezas que apuntalaban nuestra existencia, y que nos cegaban convenientemente, a fin de que pudiéramos continuar existiendo en un universo que acabó por perder su meta, su certero rumbo.

¿Qué hacer ante la duda que nos invade? Desolidarizarnos de la especie sería olvidar que no se es nunca tan humano como cuando se lamenta serlo, como cuando se comprueba que es imposible eludir lo que está sucediendo. Afirmo desde ahora, al igual que más tarde, cuando aborde la propuesta del ensayo, que de lo que hoy dudamos no es tanto de la muerte como del nacimiento de una nueva era, suceso que ya no puede ser buscado con la confianza con que esperábamos la llegada plena de la modernidad. Para vastos grupos humanos que han encontrado la voz en el justo tono de la afonía, la conciencia se presenta sin desearla, enfangada en lo virtual, gozosa de la plenitud nula de un yo, de una identidad que debe franquear el espinoso camino que la lleva a hurgar en un pasado “ruinoso”, en un “yo” anterior al que surge con la modernidad. Ahí, en ese espacio, mejor aun, en ese espacio-tiempo, estaría la luz de lo que E.M. Cioran llama “la pura anterioridad” (Cioran, 1980). Al no poder confirmarnos en el aullido animal, ni en la inanidad mineral, los humanos nos vemos obligados a urdir un nuevo proyecto que más se nutre de pasado y de un presente continuo que de futuro. Su “ritmo” exige un nuevo estado, una nueva disposición de ánimo no condicionada exclusivamente por los supuestos filosóficos -particularmente, aquéllos que gobiernan la moderna filosofía de la historia-

que rigen la temporalidad occidental. Hoy día, la dinámica social de nuestros pueblos desprestigia muchos de nuestros prestigiados conceptos y obliga a reconsiderar la estructura espacio-temporal de nuestro pensar. No se trata de que seamos indiferentes espectadores del problemático tiempo histórico que nos toca vivir. Todo lo contrario: nos toca ser desengañados observadores, críticos de la meta utópica de la modernidad. Puesto que no se puede hoy dejar de cuestionarla, creo que conviene abordar algunos de los aspectos, sin duda conflictivos, de esa meta de la cual hoy dudamos.



1. La modernidad en vilo

Vista desde la perspectiva europea, desde el pensamiento que se tiene por “universal”, la modernidad -el proyecto histórico que comenzó en el Renacimiento con el “descubrimiento” de América- sentó sus fundamentos teóricos durante el siglo XVII. Pero fue el siglo XVIII que transformó el pensamiento filosófico. Menos teólogo, menos erudito (salvo quizás algunos casos extraordinarios como los de D’Alembert y de Buffon), filósofo de este siglo fue el hombre europeo que se mantuvo al corriente del avance de las ciencias, que tomó parte en todas las disputas intelectuales, que se apasionó por las cuestiones de la teoría política (piénsese en Diderot) o por la acción (tengo en mente a Voltaire), y que, sobre todo, se convirtió en hombre de letras. En efecto, la filosofía, en adelante, se expresará en cuentos, en obras de teatro (Voltaire, Diderot), en novelas (Rousseau, Jacobi). Y los filósofos, los modernos pensadores, reflexionarán sobre la estética, de la que, con Baumgarten, a mediados del siglo, se soñará hacer ciencia.

Rasgo fundamental del siglo XVIII es que en él se asistió al conflicto creado por la ambigüedad de la naturaleza humana. Poco convencido de la existencia de Dios y de haber sido creado a su imagen, ambiguo respecto del mundo material del que llega a afirmar que es el producto y el dueño, ignorando si depende más de su propia organización o de causas exteriores, el hombre europeo debió, no obstante, situarse, construirse como sujeto histórico, cambiarse de hombre social a hombre civil, diferenciarse de aquéllos que no estaban convidados a participar del festín de la modernidad. De ello se deduce que el nuevo sujeto sobresalió por su “perfectibilidad” (Rousseau), por la “superioridad” de una razón que era la única capaz de combinar sus ideas mediante el lenguaje y, gracias a él, poder inventar. En cuanto a la relación con sus semejantes, particularmente con esos conglomerados humanos distantes, colonizados, solamente quedó la duda: ¿estaba el europeo vinculado a ellos por accidente? ¿quizás por instinto? Fue la necesidad de autoidentificarse que hizo que el europeo imperial debiera definir al “otro”, llamarlo “salvaje”, relacionarlo con el hombre natural. Y ¿qué pensar de la variedad de las razas humanas? Puesto que no se hablaba todavía de evolución, el “otro” terminó siendo una especie constante cuyas variedades eran imputables a toda clase de factores: clima, alimentación, mezcla de sangres, degeneración, selección de los más fuertes. En suma, el europeo investigó, creó, pero también justificó arbitrariedades y erró.

¿Podía el dominado, el sojuzgado, aceptar pacíficamente una modernidad que se le imponía desde afuera, que lo definía sin importar las particularidades de su propio ser? Conflictuada por los intelectuales que provenían de las ex colonias de España, de Portugal y de Francia, la mirada victoriosa y rectilínea de la modernidad no podía ser tenida en cuenta si no se la asociaba con la “colonialidad”, es decir, con su concepto complementario, con esa violencia histórico-

estructural que Walter Mignolo ha denominado, siguiendo el pensamiento de Frantz Fanon, la “herida colonial” (Mignolo, 2005: 5-8), y que constituye, aún hoy, el lado oscuro de la modernidad. Pues bien, esta ‘herida’, que introduce la duda en el certero y bienaventurado rumbo de la modernidad, no es otra cosa que la consecuencia, física y psicológica, del racismo, del discurso hegemónico que les negó y les niega aún la humanidad a los desposeídos, que se arroga la capacidad de comprenderlo todo y de clasificar el estadio de evolución y de conocimiento de los demás.

La Historia, conocimiento forjado en el siglo XVIII por el movimiento mismo del método analítico, es hasta el día de hoy el privilegio de la modernidad que los subordinados también pueden tener si se adaptan a la perspectiva impuesta por el conocimiento europeo. Esta perspectiva gobierna la vida, la economía, la subjetividad, la familia y la religión de las naciones dominadas y modeladas de acuerdo con los principios organizativos de las naciones dominantes.

Vista desde la “otredad”, desde el punto de vista de los dominados, la Historia es una institución que legitima el silencio de las otras historias; que oculta el testimonio de los desheredados. Así, la propia filosofía hegeliana de la Historia es el mejor ejemplo de cómo Occidente tornó irrealizable cualquier otra posible visión de mundo. Occidente retuvo las categorías de pensamiento a partir de las cuales el resto del mundo pudo ser descrito, interpretado y clasificado. El “occidentalismo” de Hegel se ubicó, geohistórica y geopolíticamente, en el corazón de la modernidad.

Ahora bien, la así llamada “matriz colonial del poder”¹ -de la cual la filosofía hegeliana de la Historia es pieza fundamental- sólo podía ser observada críticamente si se construía un nuevo paradigma capaz de entender la diferencia del desheredado, es decir, la “diferencia colonial”. Como bien lo ha observado Mignolo (2003), éste es un giro geopolítico de notable importancia al interior del propio conocimiento. Gracias a él caemos en cuenta de que sólo cuando se abandona la creencia natural de que la Historia es una sucesión cronológica de acontecimientos ordenados linealmente (pasado, presente, futuro) en pos del desarrollo progresivo de la humanidad, se comprende que, en realidad, ella está entretrejida con la colonialidad en una distribución espacial de nódulos que ocupan un lugar “estructural” y no simplemente lineal. Más importante aun es tomar conciencia de que cada hito histórico, además de tener una ubicación

1 La matriz colonial del poder debe ser entendida como una empresa que trabaja los cinco ámbitos a partir de los cuales se controla la experiencia humana: 1) el económico, particularmente la apropiación de la tierra, la explotación del trabajo y el control de las finanzas; 2) el político, fundamentalmente el control de la autoridad; 3) el cívico, particularmente el control del género y de la sexualidad; 4) el epistémico, es decir, el origen y el control del conocimiento; 5) el personal, es decir, el control de la subjetividad.

La mayoría de las veces, esta matriz colonial opera de manera invisible a los ojos distraídos. En los hechos, la combinación de, por un lado, una ideología en expansión (el cristianismo occidental) y, por el otro, la transformación del comercio mercantil en una empresa de posesión de la tierra y de explotación masiva del trabajo con la finalidad de producir bienes para un mercado globalizado, engendraron esta matriz colonial del poder. Para una explicación más amplia del tema, ver Mignolo (2003).

estructural y no lineal, es también profundamente heterogéneo. Por ello, si se tiene en cuenta que no estamos precisamente ante el “final de la historia”, como lo afirmaba prematuramente Francis Fukuyama, sino ante la caducidad del concepto hegeliano de la Historia, se podrá también comprender los vericuetos espacio-temporales que componen la modernidad preñada de colonialidad.

La “heterogeneidad histórico-estructural” -concepto que, siguiendo a Ernst Bloch, llamo “contemporaneidad no contemporánea”- nos aparta de las narrativas seculares de corte hegeliano. En vez de aceptar la historia como una sucesión lineal de acontecimientos, hablo de la “contemporaneidad no contemporánea” de nuestros pueblos porque la historia, vista desde lo local, lejos de las macronarrativas occidentales, obliga a ver que el espacio social está repleto de múltiples y contrastantes perspectivas y procesos históricos. De este modo, podemos mirar la historia como un conjunto de heterogeneidades histórico-estructurales que son la consecuencia de acontecimientos que deben ser interpretados tanto desde la retórica de la modernidad (progreso, felicidad, riqueza), como desde la lógica constitutiva de la colonialidad (retraso, muerte, pobreza). En vez de observar la modernidad desde el proceso histórico que trae la felicidad, la heterogeneidad histórico-estructural abreva del hecho de que los “sueños utópicos” de la modernidad se lograron gracias al enorme costo humano que padecieron y que seguirán padeciendo nuestras sociedades dependientes. Fundada en el siglo XVII, la retórica de la modernidad se asienta en la idea de que la historia es un proceso lineal que tiene el progreso como la fuerza motriz que la impulsa al futuro.

2. El conflicto temporal y el “giro descolonizador”

Ahora bien, constituida por indígenas y no indígenas, por sujetos individuales y colectivos que viven sus vidas de acuerdo a lógicas liberales y comunitarias, ¿pueden sociedades tan diversas y regionalmente complejas como las latinoamericanas -pienso fundamentalmente en las sociedades andinas- responder a un solo y unificado tiempo histórico? Me parece que la investigación en torno al tiempo debe ser particularmente sensible al hecho de que hoy vivimos el conflicto planteado entre la modernidad liberal, por un lado, y, por el otro, los sistemas comunales y las “modernidades alternativas” promovidas por el Estado. El conflicto entre lógicas espacio-temporales tan disímiles da lugar a una gama de contrastes: entre modelos desarrollistas neoliberales firmemente enraizados en la modernidad y políticas contrarias al neoliberalismo que adoptan un cariz modernizador híbrido; entre el Estado-nación, como se lo concibió en la República, construida durante los dos siglos pasados, y el Estado plurinacional actual; entre la cultura nacional criollo-mestiza y la interculturalidad; entre el desarrollismo capitalista y el socialismo que hoy se construye y que

todavía cuesta definir; entre el “giro a la izquierda” y el “giro descolonizador” más radical.

Puesto que los contrastes aquí señalados son abruptos, la novedad de los diferentes giros también es desconcertante. El tema de fondo, sin embargo, es la crisis de la modernidad. Recalco que se trata de la crisis de los discursos, prácticas, estructuras e instituciones que, íntimamente relacionados con el crecimiento de las ciencias sociales, dominaron el conocimiento durante los últimos doscientos años, aferrándose la modernidad a postulados culturales y ontológicos de las sociedades europeas dominantes. De este modo, la modernidad planteó la convergencia entre la filosofía, la biología, y la construcción de las ciencias sociales. Se dio así una ontología moderna que establece la separación entre la naturaleza y la cultura; la supremacía racista de ciertos seres humanos sobre otros; la noción de que el individuo autónomo forja su existencia apartado de la comunidad; la creencia de que el único conocimiento válido es el objetivo, racional y científico; la percepción de que la construcción cultural de la economía es una práctica social independiente, autoregulada por la mano invisible del mercado, alejada de las relaciones sociales (Escobar, 2010).

Note el lector que es de crucial importancia para mi propuesta descolonizadora el hecho de que el tipo dominante de la modernidad imperial no seduce todo el pensamiento europeo. Hay en Europa, qué duda cabe, un importantísimo pensamiento descentrado, ex-céntrico, ocupado en revelar la caída de las ficciones en las que hemos vivido hasta la fecha. Se trata de un pensamiento desengañado, heterodoxo, disidente de los sistemas dominantes, que hostiga las buenas conciencias y las enfrenta con la necesidad de aceptar el desmoronamiento de una civilización cuya validez universal está siendo cuestionada. Veo una clara similitud entre este pensamiento, descreído de la modernidad y de su idea de progreso, y las propuestas que encontramos en América Latina, particularmente las de intelectuales indígenas que piensan a partir de las necesidades propias. Hablo, pues, de un “paradigma otro”² que se articula teniendo en cuenta no sólo la diversidad de las historias coloniales que hoy plantean el “diálogo Sur-Sur” (América Latina, África, Asia), sino también aquel descollante “lugar de enunciación” que es la Europa del sur y del este, devaluada tanto por la geopolítica del conocimiento, como por la estética de Kant y la filosofía de la historia impuesta por Hegel (Mignolo, 2003: 235). Esa Europa descentrada ocupa en mi investigación un lugar muy importante, particularmente el pensamiento de aquellos europeos que cuestionan el historicismo y que, como se verá luego, recuperan una vieja misión del ensayo: dudar, meditar, alcanzar la sabia aspiración antigua de vivir en acuerdo con la Naturaleza.

2 Mignolo (2003: 27) se refiere al "paradigma otro" como "pensar a partir y desde la diferencia colonial. No transformar la diferencia colonial en un 'objeto de estudio' estudiado desde la perspectiva epistémica de la modernidad, sino pensar desde el dolor de la diferencia colonial; desde el grito del sujeto. . ."

Para ensayistas tan diversos, heterodoxos y subversivos, como el rumano E.M. Cioran (1980), y como el judío alemán Walter Benjamin ([1940] 1973), cuya lectura crítica de la filosofía de la historia es fundamental en mi investigación, la historia no es más que un desequilibrio, una rápida e intensa dislocación del tiempo mismo, una prisa por alcanzar un porvenir donde ya nada ocurre (Cioran, 1980: 127). En su ataque inmisericorde del tiempo histórico, Cioran lo concibe como un tiempo tan tenso que resulta difícil no ver cómo no podría estallar cuando entra en contacto con la realidad concreta. Si el hombre hace la historia, ésta, verdadera máquina trituradora de seres humanos, lo deshace. La modernidad creyó dominarla, pero hoy se sabe que se le escapa y que florece, como expresa Cioran, “en lo insoluble y lo intolerable: una época demente cuyo término no implica ninguna idea de finalidad” (1980: 131). Suprimido el “porvenir”, ¿cómo asignarle un objetivo? Desacreditado, el tiempo histórico se ha vuelto una pesadilla, dejando caer tantas mayúsculas como ilusiones hemos conocido (¿quién tiene hoy la ingenuidad de escribir “progreso” con una gran “P”?).

¿Visión demasiado pesimista la que planteo? Es posible, puesto que corre el peligro de ser tomada como una apología de la irracionalidad. Del mismo modo en que afirmábamos la necesidad que tenemos de explorar nuestra identidad retrotrayéndonos a un “yo” anterior al construido por la modernidad, también se postula la existencia de “otro” tiempo dentro del tiempo histórico -Ernst Bloch lo llamó “contemporaneidad no contemporánea” ([1918] 2000)-, y que, al introducir el pasado en el presente, ese “tiempo otro” es incapaz de proyectarse “hacia adelante”, no pudiendo escapar al futuro, al devenir³. Su deserción está relacionada con el hecho de que resulta imposible medir la vida social con la vara del futuro, debiendo ahora adoptarse el criterio de que ella depende de un presente “endurecido” que está siempre en construcción.

Repito lo que afirmé líneas arriba: la crisis de la modernidad y de su tiempo histórico también implica que la noción de economía no es esencial o naturalmente capitalista, que las sociedades tampoco deben ser regidas exclusivamente por el liberalismo, que la noción de Estado no es la única forma de instituir el poder social. Dicho brevemente, la crisis del tiempo histórico, teleológico, lineal y progresivo, va ligada al descentramiento del capitalismo, del liberalis-



3 En su sugerente ensayo “Porcelana y volcán”, Gilles Deleuze tiene unas observaciones temporales muy apropiadas a este extraño “endurecimiento” del presente que vengo explicando. Para Deleuze, el alcohólico no vive nada en el imperfecto o en el futuro, sólo tiene “pretérito perfecto”. Con su embriaguez, el alcohólico compone un pasado imaginario, “como si la dulzura del participio pasado viniera a combinarse con la dureza del auxiliar presente: he-amado, he-hecho, he-visto... Aquí el pretérito perfecto no expresa en absoluto una distancia o un acabamiento” (1969: 166). Muy parecida a la explicación de Deleuze en torno al tiempo verbal empleado por el alcohólico, la subjetividad andina parece también aferrarse al empleo de este pretérito perfecto endurecido que, descolorido y sin dominio, deja en suspenso el futuro, sustituyéndolo por la rigidez de este presente que está en relación con un efecto de fuga del pasado. Así, todo culmina en un “ha sido” carente de objetivo preciso; en un “efecto-alcohol” que pueden también producirlo otros acontecimientos: la pérdida del dinero, la pérdida del prestigio social, la pérdida de la comunidad de origen.

mo y del Estado, este último tradicionalmente tenido como matriz de la organización social. La centralidad discursiva de todas estas categorías forjadas por la modernidad ha quedado seriamente conflictuada.

En un ensayo de próxima aparición sobre las utopías del futuro, Fernando Coronil anota con notable precisión un tema que recuperaré luego como característica del ensayo, si éste quiere ser una expresión estética del mundo post-liberal: la crisis del tiempo histórico y la inseguridad en torno a la forma del futuro chocan con los contenidos del activismo político del presente (2010: 2). Y puesto que el activismo político no tiene forma o *a priori* alguno, siendo su naturaleza mutable, la heterogeneidad de América Latina, muy en particular la del área andina, obliga a pensar la realidad desde distintas concepciones de la historia y desde variadas cosmogonías. De este modo, debemos hoy enfrentarnos al hecho de que nuestras naciones contienen muchas naciones; que nuestra diversidad de comunidades internas da lugar a múltiples visiones de mundo. Así, la aparición de las “sociedades en movimiento” (Zibechi, 2006) ha puesto sobre la palestra pública una amplia gama de actores sociales y de tiempos que se superponen y que dan lugar a diversas concepciones de vida.

Coronil también observa que la crisis del capitalismo, del liberalismo y de la forma Estado, no conduce necesariamente a un porvenir redentor que esté “más allá” de los conceptos aquí indicados. Por este motivo, afirma Coronil, los “sueños utópicos” adoptan nuevas formas que tienen que ver con el cruzamiento de dos corrientes: una, la política transformativa del “aquí” y del “ahora”; la otra, la pobre certeza del futuro (2010: 4). Ambas tendencias jalonan el tenso panorama social en el cual actuamos y crean la situación que Coronil define como “crisis ‘del’ presente y ‘a propósito’ del futuro” (2010: 5). Dicha crisis nos lleva a cuestionar si el futuro es ese “horizonte de expectativas” concebido afirmativamente por el conocido historiador alemán Reinhart Koselleck, o si, antes bien, es una construcción incierta, dudosa, que en vez de expandirse, se achica. ¿Es el futuro el acontecimiento prospectivo y perfectible que pensaba el liberalismo? Por el contrario, ¿no será este acontecimiento una etapa de deterioro, de anomia social y de depresión?

La duda aquí sembrada a propósito del futuro no está solamente condicionada por la crisis del liberalismo y por sus prácticas librecambistas; también está ligada al deterioro y desprestigio del socialismo, a su colapso de fines del siglo XX, hecho que dio lugar a la tan mentada victoria del capitalismo y al así llamado “final de la Historia”.

Los efectos de la crisis del capitalismo y del socialismo resultan ser bastante reveladores: hoy día asistimos a la creciente polarización de nuestras sociedades, a la también creciente desigualdad global, a la destrucción ecológica del planeta, a la exclusión masiva de vastos sectores y grupos humanos que jamás tuvieron acceso al desarrollo, al predominio de la especulación financiera sobre

la producción, al consumismo y al individualismo exacerbados. ¿Cómo tener optimismo en el futuro frente a tan inquietante panorama?

Si bien los efectos perniciosos de la crisis de la modernidad se dieron primero en las naciones del Sur, desencadenando protestas en contra de los “ajustes estructurales” impuestos por los regímenes neoliberales, las limitaciones del sistema capitalista se hicieron globalmente visibles solamente cuando ellas impactaron el corazón del Imperio hace apenas un par de años atrás. De este modo, queda hoy claro que no sólo asistimos al fracaso de las políticas financieras de aquellas naciones pobres que han demostrado ser poco aptas para recibir los beneficios de los mercados globalizados, sino a la honda crisis de todo el sistema financiero que deja ver sus quiebras y sus limitaciones.

Pues bien, los cambios políticos producidos por la crisis del sistema capitalista, particularmente el conflictivo “giro a la izquierda” que Coronil menciona en su ensayo, tienen un resultado claro: la historia no se ha acabado; por el contrario, vuelve con inusitada fuerza. Pero, ¿cómo deberíamos concebirla ahora? ¿Qué tipo de historia nos gobierna? ¿Qué futuro la inspira? ¿Es posible pensar formas estéticas capaces de interpretar la nueva realidad?

3. El ensayo como propuesta estética

Recupero la problemática del ensayo porque pienso que hoy, más que nunca, andamos necesitados de una nueva ordenación conceptual de la vida, un ordenamiento de las ideas que ponga en duda las soluciones heladas y definitivas que contienen los valores abstractos de la filosofía. Quizás porque necesitamos hoy más del arte que de la misma ciencia, llamo la atención de mi lector con la propuesta del ensayo como una forma estética intermedia entre los universales abstractos y los hechos concretos sucedidos en la vida empírica. El ensayo les da a los acontecimientos humanos un sentido, una significación a la que ellos no pueden llegar por sí mismos, interrogándolos y relacionándolos con los problemas últimos de la vida y del destino. Y, como el esteta húngaro Georg Lukács vio casi cien años atrás ([1911] 1970)⁴, aquí se separan los caminos. Si la vida empírica (incluida la literatura) está aferrada a lo sensible y no puede ir más allá de lo que Lukács definió como “sonido del acontecimiento”, el ensayo logra lo que la empiria no puede: acceder al estatuto de “forma” propiamente dicho. La empiria, la vida cotidiana, necesita, pues, del ensayo. Pero el ensayo, por su proximidad a los conceptos y a los valores, corre el riesgo de convertirse

4 Casi al final de su primer ensayo en *Die Seele und die Formen*, Lukács menciona su triple concepción del tiempo como irrecuperable añoranza del pasado, como intolerable disyunción entre los ideales no cumplidos y la realidad presente, y como visión destructiva del futuro. Pérdida, alienación y cancelación son, pues, las características temporales de esta obra que se distingue por su visión trágica, opuesta al tiempo prospectivo, hegeliano, que domina *Teoría de la novela*, la obra posterior (1918) del gran esteta húngaro. *Die Seele und die Formen* me es también útil porque en ella, en su planteamiento del ensayo, Lukács contrarresta el historicismo con una teoría mucho más próxima a la naturaleza alienante y excéntrica de la historia.

en helada filosofía, de desligarse de la vida empírica que gobierna nuestra cotidianidad. Para evitar el riesgo de que se convierta en un “universal abstracto”, el ensayo habla siempre de temas concretos y sensibles, a los que da un nuevo ordenamiento conceptual con la finalidad de que pregunten y cuestionen (aunque jamás resuelvan) los más importantes problemas de la vida. Así, el ensayo es una experiencia histórica irrecusablemente mundana porque implica una apertura intelectual preocupada en relacionar lo formal con los complejos pliegues de lo vivido. Al así hacerlo, la experiencia histórica del ensayo se vuelve una práctica particularmente interesante para la exploración de temas conectados con problemáticas “ex-céntricas” como son las experiencias cotidianas de la migración y del exilio. De este modo, el ensayo se abre a la presencia vigorizadora de temas frecuentemente invisibilizados por el historicismo. No serían las “comunidades imaginadas” por la cultura dominante las que interesen con exclusividad a esta nueva experiencia histórica planteada por el ensayo, sino que éste debe también recuperar las experiencias comunales alternativas, es decir, las experiencias étnicas otrora marginadas y poco exploradas.

Pero esta nueva experiencia estética planteada por el ensayo no es exclusivamente política. En efecto, sería un error sólo considerarlo como un extenso mensaje político. El ensayo, como forma estética ligada a los avatares de lo vivido, debe reavivar nuestros sentidos. Al final de la introducción a su libro *Reflections on Exile* (2002), Edward Said expone que el exilio debe aguzar nuestra visión de las cosas, no retenernos en el lamento y, menos aun, en el odio que lo corroe todo. Lo olvidado, lo invisibilizado, debe ser un nuevo motivo para entender que aunque no hay retorno al pasado que pueda ser repatriado plenamente por el presente, éste debe necesariamente ocuparse de aquél si va a pretender romper con lo que Cioran llamaba “la quietud de la Unidad”, promovida por el historicismo europeo y por la más íntima de sus aspiraciones nacionalistas: la construcción del “yo” moderno. Opuesto a esta perspectiva historicista, el ensayo que avizoro, siguiendo la estética del primer Lukács, debe necesariamente reinsertar la discontinuidad del pasado invisibilizado en el continuo duracional de la historia. Como forma mediadora entre los valores y el mundo empírico, me parece que la forma del ensayo está hoy mejor preparada para abordar la problemática de las comunidades activas, de las comunidades en movimiento, que el gesto pretencioso de las épicas nacionales que, al olvidar la experiencia asincrónica del “otro”, tendió a homogeneizar y a igualarlo todo.

Puesto que la problemática del ensayo fue, y sigue siendo aún, uno de los aspectos que más me atraen intelectualmente, tiene absoluta razón Xavier Albó cuando, en el prólogo a mis *Rescaldos del pasado* (2009: XI), identifica mi investigación con la propuesta del ensayo. En efecto, en este libro coincide notablemente la duda que hoy tenemos a propósito del sentido de la historia con las incertidumbres que el ensayo nos plantea como forma estética.

Ni ciencia, ni filosofía, cuyas relaciones destinales se aferran a “universales abstractos”, el ensayo es, como lo expresé al iniciar este apartado, la forma literaria que mejor se las arregla para plantear dudas y conjeturas a propósito de la vida concreta de los seres humanos. A fin de no volverse el esqueleto abstracto de universales desligados de la vida inmediata, el ensayo bucea en la empiria, en la vida sensible y concreta. De gran importancia para la investigación que propongo es tener conciencia de esta importante limitación del ensayo: plantea problemas relacionados con el futuro humano, pero sin dar respuestas definitivas. En otras palabras, las respuestas del ensayo no aportan con soluciones como a las que aspiran a llegar la ciencia y, en las alturas más puras, la religión y la filosofía. La ironía del ensayo radica en que el ensayista pretende conocer los problemas últimos de la vida de una manera tal que incita a creer que no se trata más que de acontecimientos pasajeros de la vida (Lukács, 1970: 15-39).

Existe, pues, una clara diferencia entre el filósofo de la historia y el ensayista. El primero actúa en el plano de las ideas; el segundo busca las conexiones con la compleja realidad concreta. Mientras aquél siempre tiene respuestas, éste sólo proyecta dudas y conjeturas. Para el ensayista lo excepcional no es que la Historia se haya acabado o definitivamente ido, sino que vuelva hoy con fuerza, de una manera tan particular y *sui generis* que deja de ser progresiva porque se desembaraza del rumbo dictado por el carácter rectilíneo de las historias nacionales. El ensayo capta, pues, el incierto derrotero de esta historia. Así, y como Coronil observa en su texto, ni la derecha ni la izquierda proyectan hoy un destino claro, seguro, épico, capaz de expresar la adecuación entre los seres humanos, por un lado, y la comunidad y el universo, por el otro. Rota toda posibilidad totalizadora, toda capacidad explicativa del mundo en el que vivimos, lo estético ya no puede redoblar lo ético, capacidad que, en el sentido hegeliano del término, se le podían conferir, en mejores tiempos, a las épicas nacionales. Por ello, me aventuro a plantear la necesidad del ensayo como forma estética porque es el género literario que, junto con la paradoja y el fragmento, mejor expresa esta actual ruptura entre el ser humano y su universo social. Pretender trasladarse nuevamente a la modernidad eurocentrada que encubre esta disfunción, que la resuelve de acuerdo a valores abstractos, es, pues, una de las utopías más conflictivas del presente.

A partir de la Conquista y de la colonización europeas, América Latina muestra que sus élites siempre tuvieron, siguiendo la directriz de Occidente, un sentido ordenador del futuro. Lo problemático es que, actualmente, los horizontes de expectativa que avizoraban este futuro ideal se han vuelto oscuros e impredecibles. En efecto, el arbitraje de quienes tradicionalmente estuvieron preparados para participar del convite de la modernidad, y que dejó a amplios conglomerados humanos reducidos a un incierto “no todavía”, pospuso



los anhelos de aquellas identidades “no contemporáneas” que hoy irrumpen en la historia con gran fuerza. Se trata de vastos sectores de la sociedad latinoamericana poscolonial que, durante siglos, debieron resignarse a esperar en la “antesala de la historia” (Chakrabarty, 2000).

Me parece que no es función de la filosofía de la historia, fundamentalmente teleológica y progresiva, sino del ensayo, captar la revuelta de estos sectores de la sociedad latinoamericana que, hasta el día de hoy, tienen como pasado una gran inestabilidad económica y política, una incertidumbre crónica que ahonda los desniveles entre lo moderno y lo no moderno, entre lo moderno y lo anacrónico, y que da lugar a la “contemporaneidad de lo no contemporáneo”. Y ello tiene mucho que ver con los ejemplos de Venezuela, Ecuador y Bolivia. De este modo, los países aquí indicados muestran hoy un “giro descolonizador” mucho más confrontacional (socialista, indigenista y revolucionario) que aquellas sociedades donde la izquierda tiende a establecer alianzas y compromisos políticos fundados en procedimientos democráticos formales. Los casos aquí indicados muestran, pues, una modalidad histórica para la cual el futuro se plantea etéreo y fantasmático, como si fuera un espacio habitado por espectros del pasado. Vivimos un agitado presente que se prolonga a través del tiempo y que ocupa el espacio y el tiempo de lo que usualmente era el futuro, pero sin ser ya éste, quedando entonces el futuro como un tiempo de espera que no puede confundirse con el mucho más seguro horizonte de expectativas de la modernidad.

Empujado más allá del horizonte de expectativas que promueve la modernidad, el futuro adopta una forma espectral, una presencia fantasmática que acecha el rumbo de nuestras vidas. ¿Qué son estos espectros que vienen del pasado? Son espectros formados por el colonialismo; acontecimientos que, a pesar de la Independencia y de casi doscientos años de vida republicana, siguen influyendo (y perturbando) nuestro presente. Reconocerlos y superarlos sería la función más importante de nuestra empresa descolonizadora. Por ello, propongo la forma del ensayo como aporte estético descolonizador, como una práctica estética ubicada en los márgenes de la temporalidad histórica; una práctica que encarna el desplazamiento, incluso el quiebre de la forma-tiempo cuando ésta debe vérselas con la empiria del mundo moderno/colonial. Descolonizar significa reinscribir lo suprimido, lo ruinoso, en el presente. De este modo, recuperar la esencia del ensayo es mostrar cómo la forma-tiempo -el tiempo histórico; la épica nacional- se rompe al chocar con la vida⁵. En otras palabras, me pregunto si no fue un “gesto” propio de la intelectualidad mestizo-criolla la adopción de una modernidad que se desentendió de la infinita precariedad de lo local.

5 La forma-tiempo regula el proceso de las narrativas fundacionales. Éstas-pienso en *Nacionalismo y coloniaje* ([1943] 1994), ensayo a partir del cual Carlos Montenegro inauguró ideológicamente el “nacionalismo revolucionario” y fundó el moderno Estado-nación en Bolivia- son estructuradas linealmente a fin de que los conflictos catastróficos del pasado histórico precedan a la iniciación épica del nuevo orden social introducido por el moderno Estado-nación.

¿Acaso no choca el imaginario de la intelectualidad dominante con la empiria del mundo moderno/colonial, con el lugar donde queda inscrita la localización subalterna de América Latina?

Concluyo, pues, esta nueva propuesta del ensayo como forma estética de la descolonización. De acuerdo con ella, se observa que el tiempo histórico de Occidente se rompe al chocar con la vida de nuestros pueblos. Después de dos largos siglos de proyectos homogeneizadores dirigidos por élites culturales y políticas identificadas con la noción occidental de progreso, los movimientos actuales parecen estar cambiando las reglas de juego, abriendo camino para que la “no contemporaneidad” de la multiplicidad de naciones y de sus respectivas cosmogonías rompan con la forma témporo-espacial del Estado-nación. Así, las “ruinas del pasado” -he preferido llamarlas “rescoldos” en el libro que acabo de publicar-pueden incendiar los imaginarios del presente. La necesidad de recuperar iconos del pasado es un síntoma que revela la ansiedad que nos produce saber que el futuro es incierto y que necesitamos darle estabilidad al presente. Es por ello que prefiero hablar de “rescoldos” que iluminan las luchas del presente, siendo éstos un nuevo concepto que revela la presencia actual de llamas aparentemente extinguidas que se encienden nuevamente para alimentar los sueños utópicos. El objetivo de estos “rescoldos” es mostrar que las “sociedades en movimiento” (Zibechi, 2006) han abierto nuevamente la grieta -el hiato, diría Lacan- entre lo simbólico y lo real. Habría que añadir que las propuestas descolonizadoras que estos movimientos traen son muy diferentes a las planteadas por los discursos desarrollistas. Ellas exigen que se cumplan las arcanas demandas sociales que no han sido satisfechas a lo largo de los siglos (el pasado como recurso de un presente endurecido); que los valores originarios puedan ser aceptados e integrados a la sociedad, y que tenga lugar la transformación del ser con la superación del egocentrismo de la modernidad.

Referencias bibliográficas

1. Albó, Xavier. 2009. “Prólogo”, en *Rescoldos del pasado. Conflictos culturales en sociedades poscoloniales*. Javier Sanjinés C. La Paz: PIEB, XI-XXIII.
2. Benjamin, Walter. [1940] 1973. “Tesis de filosofía de la historia”. En: *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus (pp.177-191)
3. Bloch, Ernst. [1918] 2000. *The Spirit of Utopia*. Stanford, CA: Stanford University Press.
4. Cioran, E.M. 1980. *Contra la historia*. Barcelona: Tusquets Editores.
5. Coronil, Fernando. 2010. “The Future in Question: History and Utopia in Latin America (1989-2010)”, de próxima publicación.
6. Chakrabarty, Dipesh. 2000. *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
7. Deleuze, Gilles. [1969] 1989. “Porcelana y volcán” En: *Lógica del sentido*. (traducido del francés por Miguel Morey) Barcelona: Ediciones Paidós (pp. 162-169)

8. Escobar, Arturo. 2006. "World and Knowledges Otherwise": The Latin American Modernity/ Coloniality Research Program", *Cultural Studies*, 21, 2-3, 179-210.
9. -----.. 2010. "Latin America at a Crossroads", *Cultural Studies*, 24:1, 1-65.
10. Lukács, Georg. [1911] 1970. *El alma y las formas. Ensayos*. (traducido del alemán por Manuel Sacristán). Barcelona: Ediciones Grijalbo, S.A.
11. Mignolo, Walter. 2003. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. (traducido del inglés por Juan María Madariaga y Cristina Vega Solís) Madrid: Ediciones Akal, S.A.
12. -----.. 2005. *The Idea of Latin America*. Oxford, UK: Blackwell Publishing.
13. Montenegro, Carlos. [1943] 1994. *Nacionalismo y coloniaje*. La Paz: Editorial Juventud.
14. Said, Edward. 2002. *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
15. Sanjinés C., Javier. 2009. *Rescaldos del pasado. Conflictos culturales en sociedades poscoloniales*. La Paz: PIEB.
16. Zibechi, R. 2006. *Dispersar el poder: los movimientos como poderes anti-estatales*. Buenos Aires: Tinta Limón.

