

Democratización local y cosmopolitismo

Hugo Rodas M.*

100

La explicación de la democracia tiene una dimensión decisiva, la temporal. Más específicamente, la historia particular de su constitución y desarrollo; a esto llamo "democratización local". El cosmopolitismo en cambio, supone espacialidad; el espacio ampliado de lo que no es local. Actualmente la teoría democrática liberal discute sobre valores tradicionales (igualdad y libertad) en el espacio de identidades políticas debilitadas en su carácter comunitario, identidades políticas en las que el individuo tiene preeminencia sobre la comunidad. Es evidente que de la definición negativa de la libertad (individual) respecto a una autoridad (pública) limitante, ha resultado un relegamiento de la ética a la vida privada y que los fines de la moral particularista que deriva son instrumentales. Los ciudadanos no tendrían razones en la actualidad para considerar al espacio político como un lugar en el que la vida se enriquezca de sentido porque la perspectiva instrumental de la política no ofrece sentido a la participación común.

A los fines de estas consideraciones me parece necesario considerar también el debate

protagonizado por la intelectualidad norteamericana, acerca de los límites de las identificaciones localistas y sus argumentos respecto al cosmopolitismo. En relación con los procesos que se vienen desarrollando en otros escenarios, sobre todo el europeo, el debate norteamericano puede alumbrar el antagonismo y radicalidad de la política en el marco de los valores democráticos que exceden el liberalismo. A través de la impresión que sostengo, de que el debate alrededor de la democracia liberal radicalizada —sea por el liberalismo multiculturalista, el comunitarista o el democrático-socialista— se produce entre círculos apenas distintos de las disputas entre patriotas y cosmopolitas norteamericanos, sugiero que debemos considerar "entre paréntesis" y mayor duda el espacio de la política, por la indefinición de la política actual.

La política sería hoy doblemente expresiva en su indefinición: estaría significando la conflictividad de valores internos tanto como una imposibilidad por singularizarse territorialmente. Esto querría decir que los conflictos que estallan del remanso democrático, quedan inmedia-

* Politólogo boliviano y postulante al doctorado en Historia del Centro de Estudios Latinoamericanos (CELA), Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Investigador ELACSO y maestro de posgrado en FCA-UNAM.

tamente aislados por lo que es propio y lo que es ajeno. Más especulativamente, me parece advertir un doble movimiento en que la antigua unidad de identidad política, los estados-nación, muestran su debilitamiento bajo la forma exagerada y reactiva de los nacionalismos. Por otra parte, la democracia resulta complejizada internamente a través de la comunicación que sostiene con su entorno. En conjunto sería un movimiento para/de la configuración política (nueva) del capitalismo actual en el que tiempo y espacio se tornan intercambiables, igualables y liberados de su autonomía relativa anterior.

Esta sería la forma actual del espacio político alrededor de las nuevas relaciones de dominación. Desdoblado analíticamente significaría que: a) La complejización del espacio político de la democracia liberal la complejiza, pues no es posible realizar la democracia donde no existe soberanía territorial; y, b) La existencia de la nación como un orden subordinado a la rapidez de su intercomunicación es posible en un espacio sin otra alternativa que la "globalización". Pero la "globalización" no es una condición solo del capitalismo; la tendencia del nuevo espacio político no puede ser la negación absoluta del orden soberano y la nueva definición espacial del poder no es una redefinición del mercado (económica) sino de la exclusión (política, de las relaciones de dominación) —lógica distinta a la del "atraso", que se mantenía en los límites comparativos de las relaciones internacionales.

I. TRASCENDENTALISMO NORTEAMERICANO

Una idea sostenida en cierta definición negativa de la política, se ha extendido con el tiempo hasta volverse el apotegma de una fuente diver-

sa: *porque el individuo no tiene límites, el mejor gobierno es el que no gobierna*. Emerson, Wasdworth, Thoreau y otros pensadores norteamericanos del S. XIX, fundamentaron un trascendentalismo nacional que asumía la ética puritana de los inmigrantes pioneros y, en el sentido pragmático en que individuos distintos adoptan espacios comunes, servía para limitar "religiosamente" la actividad política. Si este trascendentalismo expresaba social o políticamente a la nación norteamericana, lo hacía bajo el carácter de un movimiento intelectual, coherentemente basado en la diversidad de sus miembros y un ideal normativo que los trascendía. Hay que insistir en el *quantum* de esta diversidad que incluía "mujeres casadas o solteras" y la intimidad ético-puritana de la que da ejemplo la "última de los trascendentalistas", Emily Dickinson: "Usted pregunta por mis compañeros. Colinas, señor, la puesta del sol y un perro de mi mismo tamaño, que me compró mi padre. Valen más que seres humanos, porque saben pero no cuentan y el ruido del remanso a mediodía es más sonoro que mi piano".¹

La noción de espacio es consubstancial al pasado y presente del trascendentalismo norteamericano. La "forma nacional superada" que se alude, se expresa no menos en la retrospectiva memoria puntual de sus líderes, acrecentada con la erudición cosmopolita de cierta izquierda académica norteamericana,² que en la perspectiva territorial desmesurada, a partir de un presentimiento local —desde Nueva Inglaterra (Concord)— del movimiento propio (Thoreau): "El hombre que encuentro suele ser menos instructivo que el silencio que rompe".³ Correlativamente, la historia del trascendentalismo es la del afianzamiento desde la cultura de un método para pensarse comparativamente y apropiarse del mundo bajo el supuesto de la superioridad nacional norteamericana en cualquier escenario.

En pocas palabras, se busca nacionalizar territorios con identidad ajena a la norteamericana.

La autointerpretación del propio orgullo es evidentemente ideológica, pero cabe considerar en detalle su trayectoria. En el caso norteamericano, el resultado de las introspecciones de esta nación no solo asegura, sino disemina su lugar en el mundo. Esto pareciera ser consecuencia del panteísmo territorial activo de su cultura nacional, que propugna el dios de la *diferencia exitosa* como un rasgo nacional constitutivo (en sentido histórico) y cuya condición de posibilidad en el mundo son las realidades ajenas norteamericanizadas. En un contexto mundializado por ejemplo, el dólar pudo ser una "moneda fuerte" y "la política de las diferencias" (opuesta al cosmopolitismo)⁴ una traducción acertada de lo que el patriotismo liberal norteamericano y los *cosmopolitas* debaten. La capacidad "productiva" (en el sentido inmaterial que hoy comporta la reproducción del mundo) de la lógica antagonista proveniente del liberalismo es sin duda enorme, pero debiéramos preguntarnos es si se trata de un re-conocimiento de los conflictos —y por tanto de otros participantes— o es una identidad política cuyo cosmopolitismo deviene irresistible en vez de comunicable.

Hasta antes de la crisis de 1968, de las movilizaciones sociales que mostraban los límites de reducción que el orden capitalista podía producir en la sociedad de la época, la intelectualidad norteamericana mantenía casi intacta la perspectiva nacional descrita. Lo podemos ver siglo y medio después de los trascendentalistas clásicos, respecto a "la política de contención" que definía la guerra contra Vietnam como el adelantarse a un potencial acoso comunista. La izquierda norteamericana habló del traspie, con términos tan curiosos como los de "nuestro sentido de superioridad na-

cional".⁵ El conocido novelista Norman Mailer podía escribir que el problema de los Estados Unidos no era geopolítico, y Sheldon Wolin advertir que los dirigentes políticos excluían al pueblo norteamericano de la reflexión sobre los acontecimientos importantes, pero lo cierto es que con la derrota de Vietnam, el trascendentalismo norteamericano volvía ileso a casa. En la compilación de artículos del *The New York Review* que refiero, Noam Chomsky acierta a revelar que la intelectualidad norteamericana se ve impelida a discutir no por razones morales, sino pragmáticas (la derrota militar) y en consecuencia a ocultar la derrota ideológica norteamericana al no reconocer en el análisis las cuestiones de principio.

Treinta años después, me parece necesario atender a los argumentos propuestos en la polémica entre patriotas y cosmopolitas norteamericanos en la *Boston Review*, "una vuelta de tuerca" —en la expresión de Henry James— en el plano de la educación de los ciudadanos que, según esta corriente, permite un mayor conocimiento de sí mismos. Pienso que si los norteamericanos aprenden algo de sí mismos, al preocuparse por los derechos humanos de los ciudadanos de otros países —como por ejemplo al que pertenezco (Bolivia), mencionado entre otros, a manera de lugares distintos a los Estados Unidos— se puede adelantar que su visión tendría que desearse opuesta a la política de intervención de su "superioridad nacional". Si la nación es cultura y un nivel constitutivo de los individuos, pero el estado puede dar su propia dirección (imperial) a lo nacional, no parece que baste la participación ciudadana de los norteamericanos para corregir este enfoque, sino que por el contrario, *la propuesta cosmopolita puede extender la permanencia de la tradición que los patriotas norteamericanos dejan intacta*. Lo que no ha cambiado es que la "seguri-

dad nacional" que los Estados Unidos propone políticamente al mundo, es simultáneamente la inseguridad de lo nacional en el mundo.

Los argumentos cosmopolitas referidos a la educación, pueden ser notablemente distintos a la luz de este "síndrome de soledad" norteamericano o visión distinta de los Estados Unidos "desde el mundo", a la que la fe norteamericana en su "superioridad nacional" puede esperar. El cosmopolitismo norteamericano, que se sugiere como un ejercicio de pensar el mundo, podría reconocer que existe un largo tiempo de ventaja "patriótica" de los valores nacionales norteamericanos sobre las obligaciones (morales) y argumentos ("sólidos") que sugiere. Si no se parte de un nivel cosmopolita compartido o común, las cuatro premisas que la inteligencia de Nussbaum sugiere se pueden plantear primero negativamente: 1) Conocer no es conocer más y esto último no es conocerse mejor; 2) Resolver problemas comunes implica re-solver la misma relación entre participantes implícitamente no-asimétricos; 3) Las obligaciones con los demás deben ser evidentes moralmente también a los ojos de los otros; y, 4) La solidez de los propios argumentos no es previa a su existencia cosmopolita.⁶

II. REPUBLICANISMO EUROPEO

Similares operaciones, en las que el concepto de nación demuestra su importancia como técnica de dominación, efectúa el "el espíritu racional" europeo, aunque dentro de un conjunto de identidades nacionales más susceptibles a la uniformización común. Un conjunto más problemático en el sentido positivo de conservar mayor riqueza plural. Así por ejemplo, para situarse mejor respecto a Norteamérica y a la vez distinguirse del conjunto en que

se identifica, el discurso instructivamente familiar de un reconocido intelectual francés diría que Francia es la única democracia europea cuyo espíritu laico figura en la Constitución y una república en la que —inversamente a los Estados Unidos— lo general se sitúa por encima de lo local. La razón es razón pragmática en clave educativa —esa "dulce violencia" del Iluminismo—, el ejercicio democrático de la naturaleza humana: "No es el corazón el que marca la diferencia, sabes, sino la lógica —comenta Debray con su hija. [...] Todo está en la idea, pero todo no se hace de golpe. [...] —¿Cómo saber entonces cuándo hay que desobedecer y cuándo no? Haciendo funcionar tu cabeza..."⁷

En este caso, no es el mundo sino la síntesis europea, lo que multiplica la idea democrática, en parte porque la nación europea no tiene una existencia desmesurada (lo mismo que la democracia) como la norteamericana. Mientras el pluralismo democrático tiende a la ampliación de la deliberación, con cierta independencia del espacio en que esta última se realice, el nacionalismo, por su parte, tiende a la unidad propia, es decir, a la de la cultura y la reproducción de una identidad moral tradicional, que el pluralismo democrático asume de manera distinta: estimulando la creatividad de la conflictividad limitada por un marco legal. La necesidad de reconocer la diversidad social y de ponerle límites, complejiza la política democrática: se reconocen nuevos niveles de diversidad (étnica, religiosa, sexual) y su referencia concreta es local, cuestionando de hecho una ampliación abstracta de la democracia.

La ley ha sido por mucho tiempo el nivel posible de igualdad y libertad del liberalismo y su máximo nivel de generalización hasta hoy, sin enfrentar lo local y lo cosmopolita como para separarlos, ha sido el nivel constitucional en el que se realizó la máxima generalidad so-

berana de la ley. La tensión productiva entre pluralismo democrático y nacionalismo (cosmopolitismo y patriotismo) tiene como efecto el de la conflictividad argumentativa y la complejización. En cambio, esta tensión es requisito que para superar el nivel cultural de la nación, y articular su diversidad en un plano político.

Entonces, el cosmopolitismo parece menos capacitado que el "patriotismo constitucional" para efectuar *antes* esta articulación, aunque la velocidad que desarrolla sea mayor a la del patriotismo porque no se contextúa en lo local sino en el proceso de "globalización" o reproducción capitalista con predominio de un sentido cultural, la "lógica cultural" —a decir de Fredric Jameson— del capitalismo actual. La articulación política de un mundo deshistorizado por la velocidad de esta lógica, es retardataria del horizonte deseable que el cosmopolitismo sugiere (por ej. una ciudadanía mundial). El "patriotismo constitucional" en cambio, en tanto política limitada o "definición mínima de la política" implica un orden institucional recreativo de la solidaridad republicana, que incorpora mayor diversidad que el simple nacionalismo. Al orden del "patriotismo constitucional" corresponderían las perspectivas europeo-nacionales que proponen una "definición mínima" de la política en términos de una "definición-deseo" de la democracia. Esta última consistiría en considerar negativamente una mayor nacionalización de la unidad alcanzada en cada caso europeo, porque esto reduce el pluralismo que permite la democracia. A los fines de fortalecer la cultura e historia nacionales (aspectos de la nación y el estado) se trataría de no eludir las diferencias y conflictos que supone la democracia (un concepto no menos histórico).

Considerado desde la faz patriótica del "orgullo nacional de la democracia",⁸ los italianos, por ejemplo, no necesitarían ser mejores que

los demás (visión norteamericana) sino que les bastaría con ser conscientes de haber luchado, como sociedad, por la libertad y la justicia; lucha que en estos términos, la atemporalidad de la democracia y la potencial extraterritorialidad del "orgullo nacional", pone en entredicho por ser valores del pasado republicano que requieren ser actualizados. Viroli añade a las opciones para pensar la democracia, la sugerencia de Norberto Bobbio: que la complejidad de los procesos de nacionalización y de democratización se desarrollan en tiempos diferentes y que el sentido del primero se difumina con la realización del segundo. Por tanto, la nacionalización o grados de la unidad propia, no requeriría mantener la conflictividad y diversidad de las diferencias, sino reconocer su sentido en la complejidad generada por la democracia en varios niveles (igualdad, libertad y justicia). Como la comunidad de pertenencia europea es la nación, porque ella contiene los valores democráticos, su opción por el "patriotismo constitucional" se trata de una perspectiva que opta por una nacionalización en la tradición y no en el mundo. Pero, hasta donde alcanzo a ver, para que la complejidad democrática no sea transformada y reducida en una técnica del consenso parece imprescindible entender la democracia no como algo dado —sea cual fuese la riqueza que el "orgullo nacional" otorgue a su cultura— sino como un proceso de aprendizaje. Una república lograda y acaso "olvidada" podría ser enriquecida por la constitución de un proceso democratizador donde la lealtad y solidaridad fuesen virtudes políticas adquiridas. Esta otra perspectiva reconocería la necesidad de un ámbito de comunicación que controle cualquier etnocentrismo.

Así por ejemplo, lejos de la abstracción, el "patriotismo constitucional" sería historizado como una idealización alemana que se pro-



pone como síntesis de la experiencia histórica en un momento en que el pensamiento histórico es el menos referido. Pero en lo más importante, el "patriotismo constitucional" que buscaba sintetizar Iluminismo y liberalismo alemanes, podría verse como una versión de la "política de las diferencias" (entre naciones) que lo que comunica son límites, porque es el carácter especial con que una nación se considera a sí misma, el que motivó el "patriotismo constitucional". Fue Habermas —señala Rusconi— quien dotó de este sentido al concepto, bajo la idea de una "anomalía alemana".

Podría ser una alternativa más interesante lo que los comunitaristas democráticos considerarían una re-construcción crítica de la democracia o de una "definición-deseo" algo más modesta y precisa: se trataría del re-conocimiento de una solidaridad común, basada en el costo y conflictividad que esta solidaridad supuso y supone hoy y que se traduce en una "nación-de-los-ciudadanos", un ideal normativo para Italia.⁹ El sentido de la construcción de un orden mundial es el mismo en espacios menores, así también Europa es la ausencia de alternativas y por eso los estados-nación que inventó están siendo desmantelados. Si no hay rechazo a este proceso es porque no puede haberlo. En suma, la fidelidad constitucional en los Estados Unidos, creencia en base a un pasado suficiente, sería un "intercambio de razones" en Europa, una reunión de nación y democracia.

Una elaboración compleja de las relaciones entre patriotismo/cosmopolitismo, consideraría seguramente la definición de territorio y más ampliamente, de espacio, que subyace a la discusión. Los comentarios a la polémica ampliada entre Rorty y Nussbaum lo sugieren, pero se trata de una consideración que incorporará la pregunta por el orden político actual o la manera en que la política implica una trascen-

dencia de sí misma. En pocas palabras: si el cosmopolitismo significa una aventura en la que se parte de lo local para tener que retomar, y el patriotismo sería el reforzamiento de los propios valores locales, en ambos casos se sigue cumpliendo un movimiento invisible pero determinante. La inmediatez en que se advierten los tremendos efectos de la velocidad de la recomposición capitalista mundial, puede ser un signo iluminador sobre esta corriente invisible. Igualmente polémica me parece la idea de Charles Taylor de la *facilidad* con que surge entre las minorías el sentimiento de abandono e indiferencia en un contexto democrático de desigualdades y que esta facilidad evidenciaría el riesgo de la solidez democrática, su vulnerabilidad.¹⁰ El cosmopolitismo y el patriotismo no debieran sumarse sino replantearse en otros términos, acaso los de la redefinición espacial a nivel global y la velocidad que determina en cada caso cierta inmovilidad local y otra (refleja) movilidad cosmopolita.

III. DEMOCRACIAS CONSTITUTIVAS LATINOAMERICANAS

Ser conservadores o posmodernos y ambos a la vez para pensar la complejidad latinoamericana, es un recurso que cada vez es menos útil. La ambigüedad de este escenario no ha sido explorada sino reducida. Pero se puede hipotetizar que el nuevo orden del mundo, la velocidad que define espacios como locales o móviles, está sobredeterminando sin alternativas atenuantes este espacio, así como mostrando el aparente antagonismo posmoderno/conservador, cosmopolitismo/patriotismo y otros: "Cuerpos queridos a lo lejos / Y cuerpos próximos sin puentes / La gaviota de los adioses / Está inmóvil en la corriente".¹¹

También se puede optar por el laconismo y afirmar que como la democracia debe servir como “cemento” cultural para las sociedades, su mismo debate es una hipótesis. En ambos casos, me parece, hay sugerencias de interés para establecerse sobre un eje que polemice lo local y lo cosmopolita. Sin embargo, los estudios y perspectivas que han definido el debate sobre la democracia latinoamericana son trabas previas a la consideración patriotismo/cosmopolitismo en nuestros propios términos. *Mutatis mutandis* a la reconstrucción crítica de la democracia de los comunitaristas democráticos europeos, el punto de partida es la crítica de la “teoría de la transición” y la idea de que es posible la “redemocratización” latinoamericana con abstracción de su historias específicas; así se desprende del análisis de política comparada y los grandes esquemas elaborados sobre la región.¹² Aquí solo la refiero, lo mismo que el antiautoritarismo constitutivo de la democracia en Latinoamérica.

Un “lugar común” descuidado, que en los escenarios en los que el valor de la libertad no supone la realización de la igualdad —como el latinoamericano, en relación al europeo y norteamericano— la tradición democrática republicana es distinta y su historicidad fue abandonada por la perspectiva de análisis político de las últimas tres décadas alrededor de la “transición democrática”. La pretensión ilusoria (rápidamente desencantada) de corregir la frustrada industrialización latinoamericana (idealizada en el pasado) por una modernización institucional cuyo objetivo fuese la “consolidación de la democracia” (el fin de la democracia) evidenció más bien que la constitucionalización del poder político en la región no fue mucho más que una forma de superación de los regímenes militares dictatoriales — mientras Centroamérica puede considerarse una variación de este proceso, Mé-

xico y Cuba tienen otros notoriamente distintos. En esta situación sostendríamos más bien una interrogación por la democracia conquistada según cada historia particular.

También la ciudadanía es aquí una aventura no poco especulativa si se ignoran las relaciones de poder existentes. En relación a las sociedades con mayor grado de modernidad en las que se trataría de elegir individual y reflexivamente (igualdad y libertad) *entre diversas opciones de vida*, la región, como otras, denota ausencia de integración lo mismo que el desarrollo de identidades en las que la exigencia específica de su reconocimiento por los otros lo es en la forma de una identidad de resistencia.¹³ La política de la identidad (entre individuos autoconstituidos y nacionalismos extremos) debe situarse históricamente y reconocerse en una diversidad y complejidad tales, que el debate agrieta los límites de la teoría liberal.

En cuanto a la exploración dramática de alternativas al orden mundial, cabe articular una reflexión sobre la configuración polar del sistema/antisistema más radical, que está siendo “borrada” por un nuevo proyecto de orden o espacio político. Dos proyectos políticos antisistema, ambos fuertemente antimodernos y negando esta de manera absoluta, uno de ellos organizado en nombre de un “fondo nacional histórico”, recurrieron a la lógica de negación absoluta e ilimitada del capitalismo liberal, un “más allá” de cualquier fundamentalismo que a diferencia de los anteriores, contraponen a la modernidad la defensa de algún orden tradicional. La negación absoluta o ilimitada —formas intra e inter/nacional del antagonismo inmanente a la democracia liberal—¹⁴ fue desarrollada por dos organizaciones lejanas en el espacio: el Khmer Rojo (Camboya) y el PCP-Sendero Luminoso (Perú). Lo nuevo de ambas era que también negaban un orden tradicional anterior.

Arbas plantearon no solo un "juicio negativo" del capitalismo, sino un "juicio ilimitado" que negaba toda forma de modernización y de reproducción de tradiciones funcionales al capitalismo —en particular el sistema educativo y los intelectuales eran considerados vestigios tradicionales a suprimir en tanto reproducción de un orden anterior que daba bases al orden moderno. No se trató de una de por sí extrema *tabula rasa*, pues la idea clásica de revolución (de la francesa de 1789 a la nicaragüense de 1979 y a diferencia de la que sugiere la caída del "socialismo real" en 1989) implicaba una ruptura que permitía prometer el "empezar de cero".

En particular la negación ilimitada del capitalismo parece relacionada al riesgo de que el conocimiento propio de lo social desaparezca. En relación a nuestra interrogación por la ausencia de identidad política común, se trataría de una respuesta a la destrucción de una forma comunitaria. De manera coherente con las sugerencias de la teoría social de la identidad, lo que el Khmer Rojo y Sendero Luminoso hicieron (antes de conquistar en el caso de este último, la "Nueva Democracia") fue la escenificación de la violencia, cuyo surgimiento significa que es la unidad simbólica de una comunidad (la construcción del sentido propio) lo está en peligro. Esta negación antisistémica ilimitada recrea más que otras la fantasía de un capitalismo absolutamente ausente. Una negación simbólica de la historia, aunque la forma del rechazo la inscriba más nítidamente en ella. Y sin embargo de las consideraciones históricas que se haga, para situar las relaciones de poder en el capitalismo, o si se quiere, junto a éstas, cada vez es menos fácil olvidar que el actual capitalismo globalizador incorpora una dimensión de lo que no es visible. Un recorrido o nuevo dibujo del espacio que como todo tra-

yecto retorna y es por ello, también, concluyente. El que los procesos se realicen en esta invisibilidad —un símil del nuevo espacio político en formación—, en la nueva época histórica del capitalismo, sería una de las dimensiones en las que el pensar histórico no es el privilegiado; trascender la historia pareciera ser la forma de llevarla al lugar específico, a la razón local que permite protagonizarla.

Es difícil definir el debate sobre la democracia y la sociedad actuales, sin considerar que está en curso "una nueva trascendencia de la política",¹⁵ un tema por desarrollar en el sentido de considerar la riqueza de lo social y político sin reducirlos. Se trataría de considerar la democracia desde una perspectiva distinta a la reducción de lo social que implica la "gobernabilidad democrática" y de lo político como forma democrática única de identificación. Se puede sugerir el alcance todavía intraducible de la relación entre *sociedad y política* en términos de "democracia ampliada", de espacios en que sociedad y política se insinuarían bajo un nuevo orden en proceso de constitución y que transforma, desde esta perspectiva, a los debates sobre los valores democráticos tradicionales y la discusión de lo local//global en retornos al pasado, incapaces de superar la ambigüedad del orden que los sobredetermina.

Latinoamérica comporta una extraordinaria variación de regímenes políticos que bajo la "teoría de la modernización" norteamericana intentaron homogeneizarse en los '60s, frustrantemente: hubo mayor concentración de la riqueza, exacerbación de las desigualdades sociales, y autoritarismo en los países más desarrollados de la región: Argentina (1966), Brasil (1964) y Chile (1973). Si se piensa que la democracia en la región debiera producir certidumbre, no se deja de pensar en un contexto de disolución en el que todo parece posible: la

democracia representativa-particularista no implica el aprendizaje de la democracia "como modo de vida". Mientras el pluralismo político parece haber sido resultado de un proceso histórico secularizador (Laski, 1953; Bobbio, 1989; Hermet, 1989; Sartori, 1988, 1995), el pluralismo democrático, en cambio apuesta a valorar escenarios de alta incertidumbre (Przeworski, 1986), mayor relación con las condiciones materiales (Weffort, 1989), implica inestabilidad política regional (Hirschman, 1986).

Desde la perspectiva olvidada de una larga tradición de persistencia de la idea democrática (visible en Francisco Suárez y otros pensadores hispanistas), el espacio latinoamericano tiene la particularidad de que la idea democrática se constituye en oposición al autoritarismo. Y dentro del autoritarismo militar, a los golpes de estado que se produjeron en la región en los '70s y '80s. Por su parte, las razones norteamericanas para intervenir en apoyo al militarismo, fueron invariablemente de "seguridad nacional" norteamericana, lo que nos lleva otra vez al principio del debate sobre la importancia de los valores ("patrióticos/cosmopolitas"): la defensa de los valores nacionales propios suele tomar la iniciativa en términos de agresión a otros valores y corresponde a valores más comprensivos, históricamente constituidos trascender estos peligros.

108

NOTAS

- ¹ Ver en J.L. Borges y Esther Zemborain: "Trascendentalismo", *Introducción a la literatura norteamericana*, Madrid, Alianza, 1999, pp.34, 59-60.
- ² Diógenes, los estoicos, en: Martha Nussbaum et al. *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y "ciudadanía mundial"*, Barcelona, Paidós, 1999.
- ³ J. L. Borges, *op.cit.*, p.38.
- ⁴ Ver Richard Rorty, especialmente el debate compilado a propósito de su artículo "La academia antipatriótica", en: *Cosmopolitas o patriotas*, Buenos Aires, FCE, 1997.
- ⁵ Mary McCarthy, entre otros. USA: Después de Vietnam, Barcelona, Anagrama, 1975, pp. 27 ss.
- ⁶ Martha Nussbaum, *op.cit.*, pp. 22-26.
- ⁷ Régis Debray. *La república explicada a mi hija*, Buenos Aires, FCE, 1998, pp. 9 ss.
- ⁸ Maurizio Viroli. "La querelle entre cosmopolitas y patriotas", en: *Cosmopolitas o patriotas*, Buenos Aires, FCE, 1997, p. 16.
- ⁹ Gian Enrico Rusconi. "Descender de la cosmópolis", en: *Cosmopolitas o patriotas*, Buenos Aires, FCE, 1997, p. 82.
- ¹⁰ Ver en Martha Nussbaum, *op. cit.*, el artículo de Charles Taylor: "Por qué la democracia necesita el patriotismo", p. 146.
- ¹¹ Enrique Molina: *Antología poética*, Madrid: Visor, 1991, p. 141.
- ¹² Reiteradamente en Laurence Whitehead, como observó hace más de una década Peter Smith: "Sobre la democracia y la democratización en América Latina. Especulaciones y perspectivas", en: Foro Internacional, No. 1, vol. xxix, julio-sept., El Colegio de México, 1988, pp. 5-29. Para un desarrollo crítico del nucleamiento de los "transitólogos" y del carácter dominante de su perspectiva que se sintetiza en que un régimen de minorías, a través de "actores estratégicos", desarrollarían la "transición democrática"; ver Carlos Franco: *Acerca de cómo pensar la democracia en América Latina*, Lima, Fundación Ebert, 1998.
- ¹³ Cf. teoría social y políticas de identidad referidas por Manuel Castells en: *La era de la información*, vol. II, México, Siglo XXI, 1999, pp. 28-34.
- ¹⁴ Noción elaborada por Slavoj Žižek, en: *El aceso de las fantasías*, México, Siglo XXI, 1999, pp.62-68 y 109-114.
- ¹⁵ Toni Negri. "La crisis del espacio político", en *Viento del sur*, Núm.15, México D.F., junio de 1999, pp. 57-64.