

## Pensamiento social, Ciencias Sociales y Modernidad en América Latina

*Sociedad y Discurso*  
Número 13: 46-60  
Revista del Departamento  
de Lengua y Cultura de la  
Universidad de Aalborg  
www.discurso.aau.dk  
ISSN 1601-1686

**HUGO CANCINO**

Universidad de Aalborg, Dinamarca

### **RESUMEN**

El discurso del Progreso, de la Modernidad y de la primacía de la civilización occidental como paradigma universal fue una reflexión recurrente en la primera generación de intelectuales nacionales en el siglo XIX. En este ensayo analizaremos y discutiremos la persistencia de esta visión entre los intelectuales y científicos sociales del siglo XX.

**PALABRAS CLAVES:** Modernidad, modernización, desarrollo, tradición, Ciencias Sociales.

### **ABSTRACT**

The discourse of progress and of modernity and the supremacy of the Western civilization as a universal paradigm were a constant thought between the first generation of national intellectuals in the 19<sup>th</sup> century. In this paper the persistence of this conception between intellectuals and social scientists in the 20<sup>th</sup> century will be analysed and discussed.

**KEYWORDS:** Modernity, modernization, development, tradition, Social Sciences.

La historia de las ideas en América Latina desde la construcción de los Estados Nacionales ha seguido casi una trayectoria sincrónica con las ideas de los centros metropolitanos de la Modernidad europea. La primera generación de intelectuales nacionales asumió como suyos los paradigmas ideológicos, jurídicos, pedagógicos y políticos generados en esa matriz, a la vez que rompían con la tradición en una doble vertiente: la indígena y la hispánica. Para acceder a la

categoría de *pueblos civilizados* había que seguir los ejemplos y modelos de las naciones que iluminaban con la luz de la Modernidad a todos los pueblos del mundo<sup>1</sup>. Las luces de la razón según ellos provenían de Francia e Inglaterra, mientras que la colonización hispánica había dejado como herencia el oscurantismo cultural encarnado en un catolicismo militante e intolerante. También se atribuía a esta herencia el despotismo político de la elites criollas en la sociedad post-colonial.

Hace ya una década que en el Grupo de trabajo: *Trabajo intelectual, pensamiento y modernidad en América Latina* de AHILA (Asociación de Historiadores Europeos Latinoamericanistas) hemos venido reflexionando sobre esta problemática en una dimensión teórica y de investigación de casos nacionales<sup>2</sup>. Los aportes del científico político boliviano Felipe Mansilla en la crítica de las concepciones universalistas del desarrollo y los valiosos aportes de nuestra colega Lidia Girola sobre las teorías de la modernidad y sus problemáticas centrales, las consideramos de una importancia crucial en el debate sobre esta cuestión<sup>3</sup>.

La recepción y asunción acrítica de los paradigmas europeos y occidentales por parte de las élites intelectuales de América Latina, sin repensarlos y recrearlos en la compleja realidad cultural, social y étnica se fue constituyendo en un rasgo estructural y mental en el discursos de estos grupos desde mediados del siglo XIX hasta nuestros días. Los discursos que rompen con esta posición son pocos y excepcionales. La América Latina profunda y mestiza ha sido ignorada, despreciada, y discriminadas por estas élites. Este mundo y sumergido que hoy se ha echado a andar no ha sido un tópico significativo en el debate de las Ciencias Sociales y

---

<sup>1</sup> Esta tesis fue referente común de la primera generación de intelectuales nacionales, representada entre muchos otros por los chilenos José Victorino Lastarria y Francisco Bilbao. También los argentinos Juan Bautista Alberdi y Domingo Faustino Sarmiento: Ver nuestro trabajos: “La generación de 1842 y la cultura de la Modernidad europea en Chile”, en NOK-Noter og Kommentarer fra Romanske Centre, No. 99, Odense Universitet, septiembre 1993, pp. 1-31; “Civilización y Barbarie. Notas para una relectura de Sarmiento en el contexto latinoamericano post-colonial”, en NOK-73, Odense Universitet, diciembre 1986, pp.1-15.

<sup>2</sup> Ver: Hugo Cancino, Claudio Bogantes, Nancy Leonzo (ed.): *Trabajo intelectual, pensamiento y modernidad en América Latina*, Centro de Estudios Latinoamericanos, Universidad de Varsovia, Warszawa, 2002; Hugo Cancino (ed.): *Los intelectuales latinoamericanos entre la modernidad y la tradición*, AHILA-Iberoamericana- Vervuert, Madrid, 2004.

<sup>3</sup> H.C.F. Mansilla: *Los tortuosos caminos de la modernidad. América Latina entre la tradición y el postmodernismo*, CEBEM. La Paz, Bolivia, 1992; Lidia Girola: *Anomia e individualismo. Del diagnóstico de la modernidad de Durkheim al pensamiento contemporáneo*, Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana de Azcapotzalco, México, 2005.

políticas del siglo XX, cuyos temas rectores han sido los conceptos de Progreso, Modernidad, Desarrollo y Revolución. En los centros metropolitanos, las reflexiones sobre la Modernidad y los procesos de modernización que se constituyó en teorías y sistemas de pensamiento ha mostrado desde Hegel hasta Habermas un total desinterés científico por estos fenómenos por la culturas periféricas y también por los pensadores latinoamericanos<sup>4</sup>.

### La época del paradigma del progreso indefinido y la Modernidad

El término Modernidad no aparece con frecuencia en el debate del siglo XIX. Juan B. Alberdi la usó en un escrito de 1837<sup>5</sup>. Se habló y se escribió sobre el advenimiento de los *tiempos modernos* y de *lo moderno*. De una nueva época en que la luz, sería el saber que rompería el prejuicio y las tinieblas de ignorancia. Para abrir paso a estos tiempos modernos había que romper con la tradición que era sinónimo de oscurantismo e ignorancia. Estas metáforas del proyecto de la Modernidad están presentes en muchos de los textos de Bilbao, Lastarria, Alberdi y muchos otros. Todos ellos estaban de acuerdo que había que “despertar a los espíritus, del letargo, de las tinieblas y del negro invierno colonial”<sup>6</sup>. En forma muy explícita Sarmiento señaló que las culturas indígenas, *la barbarie* y la tradición colonial hispánica eran obstáculos para acceder a la civilización moderna<sup>7</sup>. Como certeramente escribió Leopoldo Zea: “Los emancipadores mentales de la América Hispánica se entregaron a la rara y difícil tarea de arrancarse una parte de su ser su pasado y su historia”<sup>8</sup>.

---

<sup>4</sup> Véase por ejemplo las apreciaciones negativas de Hegel sobre América Latina : Georg Wilhem Friedrich Hegel: *Forelæsninger over historiens filosofi*, Samlerens Bogklub, Copenhague, 1977, pp. 121-130; En la vasta obra filosófica de Jürgen Habermas sobre la Modernidad y los procesos de modernización y secularización, no hemos encontrado ninguna referencias a los pensadores latinoamericanos que han reflexionado estas mismas problemática, Ver: Jürgen Habermas: *The Philosophical Discours of Modernity*, Polity Press, 1998.

<sup>5</sup> “ De Francia la cuna de la *modernidad*, han llegado los discursos de la libertad, de la política y de la educación”, Juan Bautista Alberdi: Fragmento *preliminar del Estudio del Derecho* (1837), Instituto de Historia del Derecho Argentino, Buenos Aires, 1942, p. 18. (subrayado por nosotros).

<sup>6</sup> Jose Victorino Lastarria: *Recuerdos Literarios* (1868), Editorial Zig-Zag, Santiago de Chile, 1967, p. 92.

<sup>7</sup> Domingo Fautino Sarmiento: *Facundo* (1844), Ediciones Culturales Argentinas, Buenos Aires, p.76.

<sup>8</sup> Leopoldo Zea: *América Latina como conciencia*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1976, p. 88.

En el proceso de ajustes de cuentas con el paradigma civilizatorio hispano, la intelectualidad radicalizada por las ideas de la Ilustración se mostró incapaz de valorar y diferenciar los diversos componentes de esta y llegar a admitir como un hecho la impronta profunda de la herencia española en los imaginarios culturales y religioso<sup>9</sup>. En definitiva, el pasado y por ende la tradición es negada en bloque y la fundación de la nueva era de los tiempos modernos se realizaría desde un tabula rasa. Las élites criollas asumieron que el liderazgo de la emancipación de España había sido socializadas en las normas, códigos y sistemas occidentales. En este contexto mental los pueblos indígenas no significaban para estas élites ningún aporte para la construcción del sistema poscolonial. Ellos fueron representados como parte de un pasado remoto y heroico en la construcción idealizada de la nacionalidad. En la narrativa de los grupos criollos, en el discurso de los poetas y en las simbologías nacionales<sup>10</sup>. En la vida real se menospreciaba a los indígenas como pueblos salvajes. De esta matriz no se extrajo ningún paradigma para construir a los nuevos estados.

La adhesión de gran parte de las élites al ideario positivista de August Comte desde mediados del siglo XIX demuestra los esfuerzos de estos grupos para encontrar un paradigma que les proporcionara una visión de la historia, un proyecto de sociedad y un sistema de valores que sustituyera a la concepción cristiana-católica. El positivismo más que un programa para reorganizar la sociedad, fue una fe, una creencia en la razón y en la ciencia<sup>11</sup>. La creencia de que la razón instrumental podía organizar el mundo y dominar la naturaleza a través de un desarrollo incesante, gracias a la técnica y a la ciencia. Este fue el principio cardinal de la Ilustración y de todos los proyectos y utopías del progreso, del desarrollo y de la modernización que se generaron en esta matriz. Esta tesis es complementada con una visión lineal del proceso histórico que fue enunciada por Condorcet en el siglo XVIII y desarrollada por A. Comte y K. Marx<sup>12</sup>. De

---

<sup>9</sup> Véase: Hugo Cancino Troncoso y María Cecilia Castro Becker: “Europa como referente del discurso civilizatorio de Alberdi y Sarmiento en el contexto de la formación del Estado Nacional en América Latina”, *Actas del IX Congreso Internacional de AHILA*, tomo III, Universidad de Sevilla, 1992, pp. 129-146.

<sup>10</sup> Jussi Pakkasvirta: “¿Un continente una nación?”, Academia Scientiarum Fennica, Tuusula, Finlandia, 1997, pp. 22-67.

<sup>11</sup> Ver: Ralph Lee Woodward (Ed.): *Positivism in Latin America, 1850-1900. Are Order and Progress Reconcilable*, D.C. Heath and Company, Londres, 1971.

<sup>12</sup> Ver: J.B. Bury: *The Idea of Progress an Inquiry into its Origins and Growth*, Dower Publications, New York, 1960, pp. 144-216.

acuerdo a esta concepción funcionaría una lógica universal del decurso histórico que manifestaría en una secuencia de etapas necesarias para alcanzar la realización de la Historia en un estadio final percibido por Comte como el triunfo de la técnica y la Ciencia o la sociedad sin clases y sin Estado en Marx. La Modernidad en su acepción clásica de la Europa iluminista nunca llegó a su realización en el siglo XIX y XX. Hubo enclaves de Modernidad en las grandes ciudades y en las elites intelectuales ciudadanas en la sociedad oligárquica. Se podría hablar hasta hoy en América Latina de la existencia de una “modernidad incompleta”<sup>13</sup>: Bajo esta concepción se asumieron sólo los avances tecnológicos y científicos, como el ferrocarril, el telégrafo y el teléfono que pasaron a ser metáforas de los tiempos modernos. Es decir, se aceptó la necesidad de la modernización y el progreso en un sentido tecnocrático pero no se aceptó a la *Modernidad* como un sistema de valores universales como la democracia, el pluralismo y el respecto por los derechos del hombre y del ciudadano. En la certera expresión de Jorge Larraín fue ésta una “Modernidad oligárquica” y en consecuencia excluyente<sup>14</sup> (Larraín, 1996: 224). Nos parece que fue el cubano José Martí, el primer pensador latinoamericano que aceptando los logros tecnológicos y científicos de la Modernidad y su cultura democrática, percibiera junto con ello el sentido de la cultura y de la tradición latinoamericana como un universo significativo, que no podía ser negado, por ser parte constitutiva, eje de la identidad latinoamericana<sup>15</sup>. La Modernidad debía ser bienvenida y asumida, pero ella debía ser leída, interpretada a partir de las matrices culturales de Nuestra América<sup>16</sup>. Martí que conoció por dentro a la Modernidad norteamericana durante sus años de exilio admiró los logros de esa cultura, pero criticó el pragmatismo, el individualismo extremo de esa modernidad, y la deshumanización y enajenación introducida por el industrialismo<sup>17</sup>. Martí, fue sin duda, el primer pensador latinoamericano, que

---

<sup>13</sup> Veáse: Jaime Preciado Coronado: *La Modernidad no resuelta de América Latina*: <http://www.ufg.edu.sv/ufg/red/modernidad1.html> tomado el 28 enero 2008.

<sup>14</sup> Jorge Larraín Ibáñez: *Modernidad, razón e identidad en América Latina*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1996, p. 224.

<sup>15</sup> Hemos trabajado este tópico en la obra de José Martí en nuestro artículo: “José Martí y el paradigma de la Modernidad”, en Hugo Cancino y Carmen de Sierra (Eds): *Ideas, cultura e Historia en la creación intelectual de América Latina, siglos XIX y XX*, Biblioteca Abya-Yala, Quito, Ecuador, 1998, 301-324.

<sup>16</sup> José Martí: *Política en Nuestra América*, Editorial Siglo XXI, México, p. 56.

<sup>17</sup> José Martí: “La verdad de los Estados Unidos”, en S.Redondo de Felmand y A.Tudisco: *Antología Crítica de José Martí*, Las Américas Publishing, New York, 1887, pp. 178-179.

valoró las dimensiones positivas de la tradición latinoamericana, a la vez que criticó los elementos despóticos y autoritarios de la cultura política latinoamericana.

### Los paradigmas de Revolución, Desarrollo, Modernización: Marxismo, CEPAL, Escuela de la Dependencia.

En el discurso marxista inspirado en la Revolución Rusa, que se expresó principalmente en los partidos comunistas y obreros subordinados a los paradigmas ideológicos y estratégicos de la III Internacional Comunista nunca tuvo como referente la especificidad de las formaciones sociales, económicas y étnicas de América Latina y en general de los regiones periféricas<sup>18</sup>. No se registró desde 1917 hasta fines del siglo XX rupturas o disidencias significativas de estos paradigmas ideológicos y de sus concepciones del socialismo. El proyecto revolucionario acuñado en esta matriz ideológica fue en definitiva un proyecto de Modernidad, que suponía destruir el pasado, sus culturas, tradiciones, mitos, creencias, como condición para el triunfo de la revolución socialista, que instauraría en el poder la racionalidad del sujeto revolucionario modernizador: el proletariado. Tanto en la versión estalinista de la Revolución: *la Revolución por etapas* o en la versión de Trostky de la Revolución como Revolución Permanente, se participa del mismo desconocimiento y desdén a las culturas pre-modernas representada por los pueblos autóctonos de América Latina<sup>19</sup>. No se registrarán cambios sustantivos con respecto a esta problemática en el discurso y práctica de los partidos comunistas a lo largo del siglo XX.

La disidencia individual más significativa a esta tradición la representó el intelectual peruano José Carlos Mariátegui, quién leyó el marxismo desde el horizonte de la tradición cultural latinoamericana<sup>20</sup>.

Los trabajos del pensador peruano José Carlos Mariátegui constituyen la única excepción en el marxismo latinoamericano de formular una estrategia de lectura de la tradición latinoamericana y

---

<sup>18</sup> Ver: Rollie E, Poppino: *International Communism in Latin America. A History of the Movement, 1917-1963*, The Free Press of Glencoe, 1964.

<sup>19</sup> Donal C. Hodges: *op.cit.*, pp.36-135.

<sup>20</sup> Ver: Donal C. Hodges: *The Latin American Revolution from Apro-marxismo to Guevarism*, William Morrow & Company, New York, 1974.

en especial de las culturas indígenas como una premisa para pensar y elaborar un paradigma de revolución para América Latina<sup>21</sup>. Mariátegui valora al interior de esa tradición, las instituciones y el espíritu comunitario de los pueblos andinos<sup>22</sup>. Parodiando al escritor italiano Mario Missiroli, Mariátegui aseveró que “la revolución ya está contenida en la tradición. Fuera de la tradición no está sino qué la utopía”<sup>23</sup>. Sin embargo, esto no significa en la perspectiva de Mariátegui de respetar y de venerar a cualquiera tradición; En su visión se concibe la selección de *cuál tradición o cuales* componentes de estas se deben incorporarse a un proyecto revolucionario, que articule a la tradición y la modernidad<sup>24</sup>. Mariátegui polemizó en su tiempo con los tradicionalistas peruanos que continuaba añorando los tiempos del Virreinato, y la cultura católica y conservadora y que concebían esta cultura como el fundamento de la nacionalidad peruana<sup>25</sup>. Mariátegui reconoció que la Modernidad es una dimensión de la de la cultura latinoamericana y que el proceso de la conquista y de la colonización arrojó a América Hispana a los circuitos de la civilización occidental, y que consecuentemente ella está incorporada en nuestros lenguajes jurídicos, políticos y estéticos<sup>26</sup>. La admisión de ese hecho fundacional de la conquista y colonización española no significaba para Mariátegui aceptar servilmente, es decir sin reflexión crítica los legados civilizatorios de la vieja Europa.

La CEPAL (Comisión Económica para América Latina) desde los años 50 a los años 70 del siglo XX se constituyó en un centro de elaboración de un pensamiento social crítico que signó la discusión sobre el atraso latinoamericano, el Estado oligárquico y las contradicciones centro-periferia de América Latina no sólo en las instituciones académicas de la región, sino que en las partidos y movimientos sociales antioligárquicos<sup>27</sup>. La CEPAL fue fundada en 1948 como un

---

<sup>21</sup> Ver: Marc Becker: *Mariátegui and the Marxist Theory*, Ohio University, 1993; Hugo Cancino: “Mariátegui entre la modernidad y la tradición. Para una lectura hermenéutica de su discurso”, en H.Cancino, Susanne Klengel, Nancy Leonzo (eds.): *Nuevas perspectivas teóricas y metodológicas de la historia intelectual en América Latina*, Iberoamericana-Vervuert, Frankfurt am Main, 1999, pp. 48-43.

<sup>22</sup> José Carlos Mariátegui: *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Editora Amauta, Lima, Perú, 1978, p. 336.

<sup>23</sup> José Carlos Mariátegui: *Peruanicemos al Perú*, Editora Amauta, Lima, Perú, 1978, p.122

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 117-120.

<sup>25</sup> José Carlos Mariátegui: *Peruanicemos el Perú*, pp. 117-121.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>27</sup> Joseph L. Love: “Economic ideas and ideologies in Latin America since 1930”, en Leslie Bethell: *The Cambridge History of Latin America*, tomo VI, Cambridge University Press, 1994, pp. 393-423.

organismo de estudios y consulta de la ONU. La CEPAL esbozó una estrategia de desarrollo, en la cual el Estado se le asignó un rol decisivo en la planificación económica, en el fomento de la industrialización, en el control de los recursos naturales y la distribución justa del ingreso nacional<sup>28</sup>. La Escuela de la CEPAL creó los conceptos cardinales de un pensamiento económico social crítico que fue hegemónico en las Ciencias Sociales y hasta mediados de la década de los setenta y también fue el referente de las estrategias industrialistas y de desarrollo nacional de la izquierda y de los movimientos populistas. Las fuentes teóricas del pensamiento de la CEPAL encontraban sus referentes en las teorías estructuralistas anglosajonas y de la modernización. Desde esa perspectiva teórica surgida en otro contexto histórico y cultural residían las dificultades de ese paradigma para entender la problemática de América Latina y del Tercer Mundo<sup>29</sup>. No podemos localizar en el pensamiento cepalino ningún esfuerzo de reflexión sobre la complejidad histórica, étnica y cultural de las sociedades latinoamericanas. Su visión se subsume en las matrices del pensamiento del siglo XIX en donde predominaron los paradigmas linealistas del progreso, como ruptura con las culturas vernáculas. El cepalismo percibe lo tradicional como bloque de creencias, valores y culturas que son obstáculo para la modernización. Tampoco el concepto de *Desarrollo* tan central en su estrategia no se rediscute a la luz de la realidad latinoamericana y sólo se define en términos de crecimiento económicos<sup>30</sup>. El científico chileno Jorge Ahumada, miembro de la CEPAL, en uno de sus trabajos reconocía las dificultades de definir el concepto de desarrollo y concluía: “tendremos que conformarnos con la definición que indica el desarrollo del producto por habitante...que hemos indicado como la esencia del desarrollo”<sup>31</sup>. En sus propuestas de análisis social la realidad social se percibe como un universo casi transparentes en cual son sólo se perciben clases y estratos sociales, y por ende conflictos de clases, alianzas sociales y consensos: La indianidad queda subsumida como una

---

<sup>28</sup> Un excelente análisis del pensamiento de la CEPAL y su paradigma de desarrollos se encuentra en Cristóbal Kay: *Latin American Theories of Development and Underdevelopment*, Rutledge, New York, 1993, pp. 25-71.

<sup>29</sup> Cristóbal Kay: op.cit. pp. 2-8.

<sup>30</sup> Para una discusión sobre el concepto de Desarrollo de la CEPAL se recomienda ver: Aldo Solari, Rolando Franco y Joel Jutkowitz: *Teoría, acción social y desarrollo en América Latina, Siglo Veintiuno Editores*, 1976; Eduardo Devés Valdés: *Desde la CEPAL al Neoliberalismo, 1950-1990- El pensamiento latinoamericano en el siglo XX*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2003, pp. 2-68.

<sup>31</sup> Jorge Ahumada: *Teoría y programación del desarrollo económico*, Cuadernos del ILPES, serie 1, No.1, 1967, p.6.

categoría social: El campesinado. Estamos de acuerdo con Edgardo Lander en que el discurso de la CEPAL “permaneció en el interior del metarelato universal de la Modernidad y del desarrollo y no logró asumir sino tímidamente las consecuencias del pluralismo de historias, culturas y sujetos existentes en el continente”<sup>32</sup>.

La Escuela de la Dependencia que asumió el paradigma cepalino radicalizándole al plantear que el antagonismo centro-periferia o metrópoli- satélite según Gunder Frank se encontraba la explicación del *Desarrollo* de la metrópoli y del *Subdesarrollo* latinoamericano y del Tercer Mundo <sup>33</sup>. El mundo periférico o satelizado sólo podría impulsar un proceso de desarrollo al romper con su dependencia histórica a través de una ruptura revolucionaria que condujera al socialismo<sup>34</sup>. En los análisis de los teóricos de la dependencia tampoco hemos localizado una nueva reflexión sobre el concepto de desarrollo ni tampoco una problematización del socialismo y de la especificidad cultural y étnica de América Latina. Esta Escuela de pensamiento social, no obstante sus logros analíticos y el compromiso de sus miembros con la realidad social que estudiaban, no logró romper el discurso del desarrollo en su versión economicista, que le impidió visualizar los conflictos sociales, étnicos, las culturas e ideologías y los imaginarios hegemónicos en los países latinoamericanos.

La era de la globalización y del paradigma neoliberal. Desarrollo, mercado, modernidad, globalización y utopía consumista.

Los procesos de reestructuración de las economías latinoamericanas a partir de la década de los 80 desde un sistema de economía mixta con una marcada ingerencia estatal a un paradigma de economía de mercado en la mayoría de los casos basada en el discurso neoliberal han transformado radicalmente no sólo el sistema económico, sino que el paisaje cultural, la sociedad

---

<sup>32</sup> Edgardo Lander: “Las Ciencias Sociales en el atolladero. América Latina en tiempos postmodernos”, en *Nueva Sociedad*, No. 150, 1997, p. 2.

<sup>33</sup> Especialmente en la concepción más radical de la teoría de la Dependencia formulada uno de fundadores André Gunder: *Capitalism and Underdevelopment in Latin America. Historical Studies of Chile and Brasil*, Monthly Review Press, New York, 1967.

<sup>34</sup> Ver: Ruy Mauro Marini: *Subdesarrollo y Revolución*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974.

civil y los estilos de vida<sup>35</sup>. Los procesos de modernización y de urbanización han ocasionado el debilitamiento de los lazos familiares y vecinales propios de las sociedades tradicionales en América Latina. Por otra parte, las dobles jornadas de trabajo que deben asumirse para sobrevivir y para acceder a la oferta de bienes en el mercado, y para pagar los servicios de salud, de educación, etc. han reducido la actividad de los ciudadanos en la esfera pública. Ello ha significado la fragmentación de la sociedad civil, en individuos, que luchan para resistir, consumir y competir. El ciudadano político ha sido sustituido por el ciudadano consumidor<sup>36</sup>. Mansilla señala que este nuevo paisaje social ha traído consigo, los fenómenos clásicos de soledad y enajenación que antes se habían registrado en las sociedades avanzadas de occidente, esto se expresa en el sentimiento de “desamparo existencial, profundo e inestable que no se sintió en las comunidades pre-modernas<sup>37</sup>. Segmentos significativos de la élite política e intelectual, que en la década de los setenta se definieron por proyectos de desarrollo fundados en el discurso marxista leninista y en la Teoría de la Dependencia han pasado a ser los portavoces de una forma de modernidad y de modernizaciones entendidas como un desarrollo ininterrumpido hacia una sociedad ideal de consumo pleno dentro de los cánones del neoliberalismo<sup>38</sup>. Esto supone en primera instancia un programa amplio de privatizaciones de todas las empresas públicas, incluyendo el sector social y de salud. La implementación de este paradigma ha conllevado en países como Chile, que sería un país modelo, a resultados macroeconómicos positivos, pero que han incrementado la extrema pobreza, la concentración del poder económico y la consolidación

---

<sup>35</sup> Con respecto las transformaciones culturales se pueden mencionar los trabajos de J.J. Brunner sobre los cambios culturales acaecidos bajo la dictadura de Augusto Pinochet en Chile en donde se combinó un modelo neoliberal extremo con un sistema autoritario: José Joaquín Brunner, Alicia Barrios y Carlos Catalán, Chile: *Transformaciones culturales y modernidad*, FLACSO, Santiago de Chile, 1989; J.J. Brunner: *Chile en la encrucijada de sus cultura*, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, No. 482-483, Madrid, 1990, pp. 24-30.

<sup>36</sup> Tomás Moulian: Chile actual Anatomía de un mito, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 1997, pp-97-110.

<sup>37</sup> H.C.F. Mansilla: “Lo razonable de la tradición. Una tradición crítica de algunos principios modernos”, Separata del No. 113 de la Revista de Estudios Políticos, Madrid, 2000, p.10.

<sup>38</sup> Este fenómeno de mutación de las posiciones de izquierda de la década de los años 60 hacia posiciones neoliberales se advierte nítidamente en la élite dirigente de Socialismo chilenos, muchos de ellos conocidos científicos sociales, como es el caso de J.J. Brunner: *Bienvenidos a modernidad*, Editorial Planeta, Santiago de Chile, 1994.

en el poder de una elite blanca oligarquizada, exclusiva y excluyente<sup>39</sup>. El individualismo, la competencia y el consumismo son valores exaltados por un discurso ideológico materialista que ha llegado a ser el discurso de las élites en el poder. La vigencia de este imaginario y su encarnación en la praxis social ha contribuido a socavar la idea de colectividad y ha debilitados los lazos de solidaridad. Estos fenómenos que se gestaron durante los regimenes militares y autoritarios han sido fortalecidos en los regimenes post dictatoriales. En el discurso neoliberal se hipostasia el rol de mercado, como el único dispositivo que puede general desarrollo y bienestar. El desarrollo se concibe como incremento incesante de la producción y del consumo, pero no de la calidad de vida y del medio ambiente y en definitiva la profundización de la democracia. La participación ciudadana y la renovación de las elites de poder no se inscribe como contenido de este discurso, como tampoco el respecto por la cultura y derechos de los pueblos indígenas.

El paradigma neoliberal forma parte también de la matriz de la Ilustración: se proyecta como un paradigma universal que es vigentes para las sociedades del Primero y del Tercer Mundo. Su proyecto se funda en la creencia en una sociedad feliz de consumidores basado en la racionalidad del mercado como determinante del buen funcionamiento de la economía, de la cultura y de la sociedad. La supuesta vigencia ley natural haría este proceso irreversible para todos los países del mundo independientes sus cultura, lengua y tradición<sup>40</sup>.

Los procesos de globalización acelerada han reforzado la creencia en esta forma de Modernidad imitativa de la norteamericana, que se impone a los pueblos como la única vía posible para alcanzar la prosperidad y el desarrollo. Las Ciencias Sociales Latinoamericanas han perdido en gran parte su contribución crítica al análisis de los fenómenos sociales y culturales. Los espacios académicos para la producción de un pensamiento social crítico se han reducidos a escala global. En las universidades, el nuevo pensamiento hegemónico ha establecido que la investigación debe estar orientada al servicio de la empresa privada. El discurso neoliberal ha ingresado en los *campus* universitarios de América Latina, con un discurso empresarial plagado de categorías como producto, mercado, marketing, productividad, competitividad, racionalización, etc., etc.

---

<sup>39</sup> Véase al respecto el excelente estudio del politólogo Tomás Moulian: *Chile actual. Anatomía de un mito*, LOM-ARCIS, Santiago de Chile, 1997.

<sup>40</sup> H.C.F. Mansilla: "Neoliberalismo y postmodernismo en el ámbito sociocultural", en *Nueva Sociedad*, No. 157, pp. 54-61.

La respuesta radical a este paradigma y una concepto de globalización que mantiene y ensancha la asimetría entre Norte y Sur, se encuentra representada por los nuevos movimientos nacional populares que en Venezuela, Bolivia Ecuador, y Paraguay reconstruyen el sujeto popular, étnico y del género, que han irrumpido en el escenario de la historia.

## Bibliografía

- Ahumada, J. (1967). *Teoría y programación del desarrollo económico*. Santiago de Chile: Cuadernos del ILPES, serie 1, No.1.
- Alberdi, J.B. (1942). *Fragmento preliminar del estudio del Derecho*. Buenos Aires: Instituto de Historia del Derecho argentino.
- Becker, M. (1993). *Mariátegui and the Marxist Theory*. Athens. Ohio: Ohio University.
- Brunner, J J., A. Barros, C. Catalán (eds.) (1990). *Chile transformaciones culturales y modernidad*. FLACSO: Santiago de Chile.
- Brunner, J.J (1990). “Chile en la encrucijada de su cultura”. En *Cuadernos Hispanoamericanos*, No 482-483, (pp. 24-30): Madrid.
- Bury, J.B. (1960). *The Idea of Progress an Inquiry into its Origen and Growth*. New York: Dower Publications.
- Cancino, H. (1986). “Civilización y Barbarie. Notas para una relectura de Sarmiento en el contexto latinoamericano post-colonial”, *NOK 73-Noter og Kommentarer fra Romanske Centre*, Odense Universitet, Diciembre, pp. 1-15.
- Cancino, H. (1993). “La Generación de 1842 y la cultura de la Modernidad europea en Chile”, en *NOK 99- Noter og Kommentarer fra Romanske Centre*, Odense Universitet, septiembre, pp. 1-31.
- Cancino, H. y M. C. Castro-Becker ( 1992). “Europa como referente y paradigma del discurso civilizatorio de Alberdi y Sarmiento en el contexto de la Formación del Estado Nacional en América Latina”. IX Congreso Internacional de AHILA. *Actas*, tomo III. (129-146): Sevilla: Universidad de Sevilla.

- Cancino, H. (1992). "José Martí y el paradigma de la modernidad". En H. Cancino y C. de Sierra: *Ideas, cultura e historia en la creación Intelectual de América Latina siglos XIX y XX*. (pp.301-324). Quito: Editorial Abya-Yala.
- Cancino, H. (1999). "Mariátegui entre la Modernidad y la tradición. Para una lectura hermenéutica de su discurso". En H.Cancino, S. Klengel, N. Leonzo (eds.) *Nuevas perspectivas teóricas y metodológicas de la historia intelectual de América Latina*. (pp. 48-73). Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert.
- Cancino, H., C. Bogantes, N. Leonzo (eds.). (2002). *Trabajo intelectual, pensamiento y modernidad en América Latina.*, Varsovia: Centro de Estudios Latinoamericanos (CESLA). Universidad de Varsovia.
- Cancino, H. (ed.) (2002). Los intelectuales latinoamericanos entre la modernidad y la tradición. Madrid: AHILA-Iberoamericana-Vervuert.
- Devés Valdés, E. (2003). *Desde la CEPAL al Neoliberalismo (1950-1990). El pensamiento latinoamericano en el siglo XX*, tomo III. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Frank. A.G.(1967). *Capitalism and Underdevelopment in Latin América. Historical Studies of Chile and Brasil*, New York: Monthly Review Press.
- Girola, L. (2002). *Anomia e individualismo. Del diagnóstico de la Modernidad de Durkheim al pensamiento contemporáneo*. México: Anthropos, Universidad Autónoma de Azcapotzalco.
- Habermas, J. (1998). *The Philosophical Discourse of Modernity*. London: Polity.
- Hegel, W.F. (1997). *Forelæsninger over historiens filosofi*. Copenhagen: Samlerens Bogklub.
- Hodges, D.C. (1974). *The Latin American Revolution from Apro-marxism to Guevarism*. N. York: William Morrow & Company.
- Kay, C. (1993). *Latin American Theories of Development and Underdevelopment*. New York: Routledge.
- Lander, E. (1997). "Las Ciencias Sociales en el Atolladero. América Latina en tiempos posmodernos". En *Nueva Sociedad*, No. 150 (pp.2-6.)
- Larraín Ibáñez, J. (1996). *Modernidad, razón e identidad en América Latina*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.

- Lastarria, J.V. (1844). *Investigaciones sobre la influencia social de la conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile*. Santiago de Chile: Imprenta Nacional.
- Love, J.L. (1994). "Economic ideas and ideologies in Latin America since 1930". En Leslie Bethell: *The Cambridge History of Latin America*, tomo VI, Cambridge: Cambridge University Press.
- Marini, R. M. (1974). *Subdesarrollo y Revolución*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mansilla, H.C.F. (1992). Los tortuosos caminos de la modernidad en América Latina entre la tradición y el posmodernismo. La Paz- Bolivia: CEBEM.
- Mansilla, H.C.F. (1996). "Neoliberalismo y postmodernismo en el ámbito Sociocultural". En *Nueva Sociedad*, No. 157, (pp. 54-61).
- Mansilla, H.C.F. (1999). "Lo razonable de la tradición. Una tradición crítica de algunos principios modernos". En Separata del No.13 de la *Revista de Estudios Políticos*: Madrid.
- Mariátegui, J.C. (1978a). *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima, Perú: Editora Amauta.
- Mariátegui, J. C. (1978b). *Peruanicemos el Perú*. Perú. Editora Amauta.
- Martí, J. (1977). *Política en nuestra América*. México: Editorial Siglo XXI.
- Martí, J. (1987). "La verdad de los Estados Unidos" (1894). En S. Redondo de Feldman y A. Tudisco: *Antología crítica de José Martí*. New York: Las Américas Publishing.
- Moulian, T. (1997). *Chile actual. Anatomía de un mito*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Pakkasvirta, J.(1997). *¿Un continente una nación?* Tusula, Finlandia: Academia Scientiarum Fennica.
- Poppino, R. E.(1964). *International Communism in Latin America. A History of the Movement, 1917-1963*. New York: The Free Press of Glencoe.
- Sarmiento, D. F. (1961). *Facundo* (1844). Buenos Aires: Ediciones Culturales.
- Solari, A E., R. Franco, J. Jutkowitz (1974). *Teoría, acción social y desarrollo en América Latina*. México: Siglo Veintiuno.
- Moulian, T. (1996). *Chile actual. Anatomía de un mito*. Santiago de Chile: Lom-ARCIS.
- Woodward, R. L. (1971). *Positivism in Latin America, 1850-1900. Are Order and Progress Reconcilable?* London: D.C. Heath and Company.

Zea, L. (1976). *América Latina como conciencia*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.