
LIBRO

Alfredo Jocelyn-Holt,
La Independencia de Chile: Tradición, modernización y mito
(Madrid: Editorial Mapfre, 1992), 362 páginas.

ALFREDO JOCELYN-HOLT
*LA INDEPENDENCIA DE CHILE: TRADICION,
MODERNIZACION Y MITO**

Carlos Peña González

LA HISTORIA DE LA HISTORIA Y EL
PROBLEMA DE LA MODERNIDAD

En las palabras que siguen haré el intento de identificar y someter a crítica las que, según creo, son las principales tesis sostenidas por Alfredo Jocelyn-Holt en su libro –sugerente y lleno de resonancias– *La Independencia de Chile: Tradición, modernización y mito*. Presentado como tesis doctoral para la Universidad de Oxford, el texto trasunta las virtudes de la comunidad de trabajo en cuyo interior se gestó: una erudición carente de estridencias y una simplicidad de estilo que deja ver aquello a que se refiere. Comentarle –incluso con afán crítico– es, por lo mismo, una tarea que el propio texto facilita.

Según lo mostraré luego, con esta obra Alfredo Jocelyn-Holt viene a participar en una disputa que –al contrario de como suele ser presentada en la historiografía positivista– no versa sobre hechos, sino acerca del *sentido o significado* de esos hechos. Su texto, en consecuencia, no es el registro *ex post* de lo que pasó, sino una *intelección del pasado*, esto es, un intento de esclarecer aquello que siendo pretérito sigue constituyéndonos. El rasgo

CARLOS PEÑA GONZALEZ. Profesor de Derecho Civil en la Universidad de Chile y de Derecho Civil y Filosofía del Derecho en la Universidad Diego Portales.

conscientemente hermenéutico de la obra de Jocelyn-Holt es, tal vez, una de sus principales virtudes, puesto que asume que los hechos ocurridos son indiscernibles de las interpretaciones que provocan y que, en consecuencia, esos hechos, en tanto susciten nuevas interpretaciones, seguirán, en algún sentido, ocurriendo.

El plan de mis comentarios es el que sigue. En la primera parte (I) voy a dibujar grandes trazos las que, estimo, son las centrales de Jocelyn-Holt. Luego de ello (II), voy a glosarlas críticamente, en mi opinión las tesis centrales de Jocelyn-Holt son tres y una de ellas –la que voy a denominar tesis conceptual–, al subyacer en las otras dos y no hacerse nunca explícita, introduce ambigüedades que disminuyen, aunque por cierto no impiden el valor asertivo de la obra.

I

Como acabo de decir, me parece que en la obra de Alfredo Jocelyn-Holt se entrelazaron un conjunto de tres tesis distintas –pero no distantes claro está– que conviene revisar por separado. Las tres tesis que creo ver en el libro de Jocelyn-Holt son de generalidad y cercanía empírica decrecientes, y si bien se relacionan unas con otras, no se siguen unas de otras, es decir, no existe entre ellas una relación de implicancia, motivo por el cual puede valer una y no las otras o viceversa. Lo mismo, el lector que tiene el libro ante sí con ánimo crítico puede compartir alguna de esas tesis, pero no las demás. Las tres tesis que creo ver en la obra de Alfredo Jocelyn-Holt son las siguientes, a saber, una tesis *historiográfica*; una tesis *metahistoriográfica*; y una tesis (que subyace en las dos primeras) que voy a denominar *conceptual*. En ese mismo orden voy a presentarlas brevemente. Posteriormente, insistiré en algunas de ellas intentando problematizarlas.

Según la primera (la tesis historiográfica), la independencia de Chile, al contrario de lo que ha sostenido cierta historiografía conservadora, constituyó un genuino principio de modernidad y liberalismo, aunque, agrega Jocelyn-Holt, ese principio fue no deliberado y se halla inconcluso. Es manifiesta la oposición de esta tesis a la de, para usar un giro de Sergio Villalobos, la historiografía aristocrática.¹ Es obvio, también, que se trata de una tesis distinta, aunque no necesariamente contrapuesta, a la de la historiografía liberal y positivista: la de Jocelyn-Holt es una tesis ilocucionaria y teóricamente diversa a la liberal. Es claro, en fin, como insistiré luego, que se

¹ Sergio Villalobos, “Introducción para una nueva historia”, en *Historia del pueblo chileno* (Santiago de Chile: Zig Zag, 1983), Vol. I, p. 16.

trata de una tesis francamente opuesta a la de aquellos que ven en el Barroco el principio de síntesis que, en el siglo XVI, nos habría constituido.

La segunda tesis subyace a lo largo de todo el texto –lo soporta metodológicamente, por así decirlo–, pero se hace más explícita hacia el final. Esta segunda tesis, como acabo de decir, no es historiográfica (esto es, no tiene como objeto suyo a aquello que se nos representa como acontecer) sino metahistoriográfica, o sea, su objeto es la historiografía misma. La historiografía, sugiere Jocelyn-Holt, al aprehender su objeto inevitablemente lo constituye: el acontecer pasado no existe sino en la memoria que lo rescata y, a veces, lo remienda. Valle-Inclán diría que “las cosas no son como las vemos sino como las recordamos” y que la historiografía, entonces, antes que conocer su objeto lo constituye, de manera que la historiografía que intenta reinterpretar el pasado (como lo hace Jocelyn-Holt) tiene que proceder, también, a interpretar las interpretaciones en una circularidad hermenéutica sin fin. La historiografía sería –como la teoría moral– una teoría en primera y segunda persona y, por lo mismo, contemporánea en el sentido más estricto que a esa palabra cabe asignar.

La tercera tesis (la que denantes llamé tesis conceptual) es una tesis implícita pero absolutamente decisiva para entender la primera, o sea, la tesis historiográfica, y consiste en un cierto modo de usar las palabras “modernidad” y “liberalismo”. Esas palabras, qué duda cabe, son altamente ambiguas y, me parece a mí, que un trabajo de elucidación conceptual –que el texto de Jocelyn-Holt no contiene– resulta allí indispensable.

En lo que sigue, voy a hacer el intento de glosar o comentar cada una de esas tres tesis en un orden distinto a como las acabo de enunciar. Voy a comenzar por la tesis historiográfica, voy a seguir luego con la tesis conceptual y voy a terminar con la tesis que, algo abstrusamente, denominé metahistoriográfica.

II

De todos los temas que han ocupado a la historiografía del presente siglo, hay dos que poseen particular relevancia, a saber, las relaciones entre el Estado y la nación² y los lazos entre tradición y modernidad.³

² Véanse Buisson *et al.* (editores), *Problemas de la formación del Estado y de la nación en Hispanoamérica* (Bonn: Inter Naciones, 1984); L. Tivey, *El Estado nación* (Barcelona: Península, 1987).

³ Alfredo Jocelyn-Holt, *La Independencia de Chile: Tradición, modernización y mito* (Madrid: Mapfre), pp. 267 y ss.

Acerca de la relación entre Estado y nación parece haber suficiente consenso. Al contrario de lo que ocurre en los países europeos, en Latinoamérica el Estado habría ayudado a configurar la nación. En América Latina no parece haber habido aquel proceso de difusión del poder político que representó el feudalismo y que influyó luego en la conformación del Estado moderno. En los países de la región (esto es, en el universo simbólico y afectivo que constituye su cultura), la nación y sus peculiaridades parecen indiscernibles de la evolución del Estado y de las gestas militares o caudillescas que ayudaron a fundarlo.⁴ Esta primacía de la sociedad política (organizada, además, en el caso de Chile, con la inercia del centralismo borbón) y la ausencia de feudalismo genuino y de disidencia religiosa, habría sentado las bases de un centralismo autoritario y de una cultura estatista.⁵ Así, y para detenerme en un tema cercano a mi disciplina profesional, el legalismo latinoamericano y chileno, por ejemplo, no tendría nada en común con la racionalización de los mercados propios de la irrupción de la modernidad. Las bases del legalismo latinoamericano estarían en el burocratismo preindustrial que sucedió al Barroco y que nada tiene que ver con los procesos de modernización del norte de Europa.⁶ Igualmente, también, la ausencia de feudalismo (que es, como se sabe, una forma de privatización del poder político) y de disidencia religiosa (impedida por un catolicismo laxo propio del proyecto ecuménico del Barroco) influye seguramente en el poco valor que nuestra cultura concede a la autonomía personal, y en la visión perfeccionista del Estado, todo lo cual se opone, como es evidente, a las concepciones morales que subyacen a la idea de derechos humanos.⁷ Y ello aunque fue la Ilustración el ideario que solieron invocar los fundadores del sistema.

⁴ Cfr. Varas *et al.*, *Chile, democracia, fuerzas armadas* (Santiago de Chile: Flasco, 1980), p. 9; M. Góngora, *Ensayo histórico sobre la nación de Estado en Chile en los siglos XIX y XX* (Santiago de Chile: La Ciudad, 1981). La tesis de Góngora, como es sabido, es una tesis fuerte: los avatares del Estado habrían configurado, de un modo relevante, nuestro *ethos*.

⁵ Claudio Véliz, *La tradición centralista de América Latina* (Barcelona: Ariel, 1984).

⁶ Habría mucho que decir en torno a este punto. No es, empero, la materia de este recensión. Con todo, habría que señalar que algunos textos, a mi entender ligeramente, suponen esa vinculación. Así, v. gr., J. Correa, "La cultura jurídica chilena y la función judicial", en A. Squella *et al.*, *La cultura jurídica chilena, op. cit.*, pp. 86 y 87, quien, para ilustrar el punto, cita a Max Weber. Es demasiado obvio que los rasgos legalistas de la cultura jurídica chilena tienen más que ver con la maquinaria del estado indiano que con los procesos de racionalización de los mercados. El mismo Weber, de otra parte, advirtió el punto al señalar que el comercio colonial no estimuló el trabajo ni el desarrollo tecnológico, ya que descansaba sobre un principio expoliativo y no sobre un cálculo de rentabilidad basado en las posibilidades del mercado.

⁷ Sobre la inexistencia de feudalismo y de disidencia religiosa en América Latina, debe verse Claudio Véliz, *La tradición centralista de América Latina, op. cit.* y las fuentes que allí se mencionan.

El sistema legal y político chileno, en efecto, pertenece, en general y desde el punto de vista de las ideas esgrimidas para legitimarlo, al ideario de la Ilustración. Caracterización esta última, con todo, que está muy lejos de ser unívoca.⁸ Sin embargo, por lo menos desde el punto de vista del discurso explícito de los actores, son las ideas de la ilustración las que sirven como paradigma de legitimidad del proyecto modernizador de la elite del diecinueve y suelen invocarse para el diseño de las instituciones. Así, al parecer, habría ocurrido también en el resto de América Latina.⁹ Constitucionalismo y codificación serían, pues, las ideologías a cuyo amparo se

⁸ Como es sabido, uno de los temas que entrecruzan la historiografía es la evaluación del impacto que las ideas ilustradas habrían tenido en el *ethos*. Cuestiones aún no resueltas, como las características de la Ilustración española y católica y la influencia efectiva de las ideas ilustradas en el ámbito del diseño institucional, resultan aquí decisivas. El constitucionalismo –con su principio de legitimidad democrática y su idea de derechos básicos; fundamento y límite del poder político, respectivamente– es uno de los proyectos de las elites del diecinueve. La codificación fue otro. La codificación se inserta en un profundo proceso de relaciones entre el derecho común y el derecho propio en América Latina. Para un panorama general de la situación en Chile durante la primera mitad del diecinueve, debe verse Simón Collier, *Ideas y política de la Independencia chilena, 1808-1833* (Santiago de Chile: Andrés Bello, 1977); estudios sobre aspectos de la Ilustración católica en Chile pueden verse en Mario Góngora, *Estudios de historia de las ideas y de historia social* (Valparaíso: Ediciones Universitarias, 1980); para el tema de la Ilustración en España, puede consultarse E. Subirats, *La ilustración insuficiente* (Madrid: Taurus, 1981) y la introducción de E. Tierno Galván a Von Wiese, *La cultura de la Ilustración* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1979), pp. 9-20; para el panorama ideológico en América Latina durante los períodos de laicización del Estado y posterior crisis de la dominación oligárquica, puede consultarse Charles Hales, “Ideas políticas y sociales en América Latina, 1870-1930”, en L. Bethell (editor), *Historia de América Latina* (Barcelona: Crítica (de la edición de Cambridge), 1991), tomo 8. Respecto de la evolución de los sistemas y disciplinas legales, son útiles: en general, E. Cassirer, *La filosofía de la ilustración* (México: FCE, 1970); especialmente para el derecho debe verse F. Wieacker, *Historia del derecho privado de la Edad Moderna* (Madrid: Aguilar, 1957) y E. Zuleta Puceiro, *Paradigma dogmático y ciencia del derecho*, *op. cit.*; para estudios específicos respecto de Chile y la influencia de las ideas ilustradas, deben consultarse: A. Guzmán Brito, “El constitucionalismo revolucionario francés y las cartas fundamentales chilenas del siglo XIX”, en Krebs y Gazmuri (editores), *La Revolución Francesa y Chile* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1990); del mismo autor, *Andrés Bello codificador. Historia de la fijación y codificación del derecho civil en Chile* (Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile, 1982); Bernardino Bravo Lira, *Derecho común y derecho propio en el nuevo mundo* (Santiago de Chile: Editorial Jurídica, 1989); del mismo B. Bravo Lira, resulta extremadamente útil “Odia restringi. Forma y destino de una regla de derecho en Europa e Iberoamérica, durante la Edad Moderna”, en *Ius Commune, Zeitschrift fur Europäische Rechtsgeschichte* (Frankfurt y Main, 1992), página 81; también B. Lira Bravo, “La codificación europea e hispanoamericana”, en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, Valparaíso, 1987-88.

⁹ Cfr. Marcello Carmagnani, *Estado y sociedad en América Latina, 1850-1930* (Barcelona: Crítica, 1984); L. Bethell (editor), *Historia de América Latina*, *op. cit.*, tomo 10.

intenta superar la crisis de legitimidad que provoca el colapso institucional del estado indiano. Con más o menos variaciones (v. gr., la invocación de la Ilustración católica o la presencia de intentos explícitos de secularización), parece haber acuerdo en la historiografía acerca de ese aspecto.

En lo que, sin embargo, no existe acuerdo, es en la *eficacia social* de ese discurso. La historiografía liberal y positivista del diecinueve solió presentar el proyecto modernizador de la elite como una ruptura enfrente del estado indiano y el pasado colonial.¹⁰ Desde ese punto de vista, las instituciones y el Estado son fruto (y muestra del éxito) de ese primer proyecto modernizador. Esa visión –la independencia como ruptura y acto fundacional genuino– se mantuvo en lo fundamental hasta que la llamada “cuestión social” –un resultado de la expansión educacional del Estado, la urbanización y la adquisición de conducta deliberativa por parte de grupos hasta entonces marginados– puso en crisis el modelo de Estado constitucional del diecinueve. Surgió así en la cultura chilena una hiperestasia que dio origen a múltiples discursos acerca de las crisis.¹¹ La historiografía aristocrática –denominada así por Villalobos– dio curso a una nueva interpretación de la historia decimonónica.¹² La independencia, más que una ruptura y un acto fundacional, habría sido un intento frustrado por parte de las elites de autonomizar Chile del pasado a cuyo amparo se constituyó su *ethos*. Chile habría preexistido a la independencia y en el desconocimiento de este hecho fundamental radicaría la razón de su crisis. Superarla supone, según este modo de ver las cosas, reivindicar el papel del Estado frente a la fronda (así, v. gr., en Edwards) o revalidar el corporativismo hispano y medieval (así, vgr., en Eyzaguirre, Philippi).¹³

En la historiografía y el ensayo contemporáneos, esa disputa aparece planteada de nuevo, aunque se suscita en derredor de los conceptos de tradición y modernidad.

Hay quienes –haciendo pie en la sociología de la cultura– sugieren la hipótesis de que el *ethos* nacional se habría constituido en el dieciséis al

¹⁰ Véanse Sergio Villalobos, *op. cit.*, p. 16; A. Jocelyn-Holt, *La Independencia de Chile: Tradición, modernización y mito*, *op. cit.*, pp. 300 y siguientes.

¹¹ Hernán Godoy, *El carácter chileno* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1976), p. 288.

¹² Sergio Villalobos, *op. cit.*, p. 28; Pedro Morandé, “Cultura y modernización en América Latina. Ensayo acerca de la crisis del desarrollismo y su superación” (Santiago de Chile: Cuadernos del Instituto de Sociología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, 1984), pp. 15-26; Ruiz y Cristi, *El pensamiento conservador en Chile* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1992), p. 9.

¹³ Cfr. Ruiz y Cristi, *op. cit.*, pp. 9-16. Estos autores hacen un paralelo entre esos ensayistas y el pensamiento histórico francés. Edwards defendería una versión modernizada de la *thèse royaliste*; Eyzaguirre desarrollaría la *thèse nobiliaire*.

amparo del Barroco.¹⁴ El Barroco –un proyecto ecuménico tridentino, más sensual que intelectual– habría sido un intento anterior al de la Ilustración por superar las crisis de legitimidad; sería la otra modernidad oculta en Latinoamérica. Los proyectos modernizadores de las elites (las liberales y positivistas del diecinueve y las desarrollistas del veinte) serían continuadoras de la Ilustración instalada por vez primera en América con el reformismo borbón, pero no habrían logrado permear el “mundo de la vida”. Las ciencias sociales –en particular la sociología– al haberse constituido en medio de la crisis europea serían herederas de los prejuicios de la Ilustración e incapaces (epistemológicamente incapaces) de entender la problemática latinoamericana. La hacienda y el rito –y no el texto y el mercado– serían las instituciones claves del mundo latinoamericano y el proyecto de modernización que las olvide estaría destinado al fracaso.

Jocelyn-Holt, en cambio, defiende la hipótesis que la independencia constituyó un genuino principio de modernidad en Chile cuyos orígenes estarían, en última instancia, en el reformismo borbón. La visión constructivista y voluntarista del poder estatal, introducidas por vez primera por los borbones, sumada a una permanente estrategia de cooptación por parte de la oligarquía, habría permeado la cultura de Chile y habría facilitado su ingreso a la modernidad. La elite del diecinueve habría transitado hacia el liberalismo en una estrategia de cooptación permanente –originada en su actitud frente al reformismo borbón– y una de las consecuencias *no previstas* de su intento habría sido erigir en Chile un genuino principio de emancipación moderna que se trasuntaría en ciertas características que, de hecho, presentaría la sociedad civil. Parafraseando a Habermas, Jocelyn-Holt estaría, supongo, dispuesto a aseverar que se trata de una modernización inconclusa y además no deliberada (puesto que, al decir de Marx, los hombres hacen la historia pero no saben la historia que hacen o, como prefiere Hayek, el mercado es fruto de la acción humana, pero no resultado de ninguna acción humana individual).

La disputa entre esas dos visiones¹⁵ –al cabo, una disputa ideológica– no puede ser decidida aquí. Con todo, parece claro que la visión de la

¹⁴ Se entiende que aludo al Barroco como síntesis cultural. Lo propio del Barroco, desde este punto de vista, es su carácter sincrético, inclusivo y no exclusivo. El Barroco, se ha dicho, es laxo: intenta alcanzar una síntesis por adición sensual. Son fundamentales aquí, Pedro Morandé “Cultura y modernización en América Latina”, *op. cit.*; Carlos Cousiño, *Razón y ofrenda. Ensayo en torno a los límites y perspectivas de la sociología en América Latina* (Santiago de Chile: Cuadernos del Instituto de Sociología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, 1990).

¹⁵ Es obvio que la disputa entre esas dos visiones es una reedición de la disputa europea (representada por las figuras de Habermas y Gadamer) relativa a si la Ilustración

historiografía liberal y positivista –que tras el análisis filológico y la abundante documentación, esconde una tesis de historia interpretativa– no es del todo correcta. La independencia no fue una revolución social, sino –como lo muestran los acontecimientos posteriores de la república conservadora– nada más que una revolución política. Otra cosa, claro está, es sostener que las revoluciones políticas o institucionales son mero cambio superestructural o un puro disfraz involuntario tras el que pervive oculta la tradición. Las revoluciones políticas, al alterar las estructuras de plausibilidad del mundo de la vida (o sea, las instituciones) acaban modificando las antiguas estructuras de significación.¹⁶ En Chile no hubo burguesía –si por burguesía se entiende un grupo social dotado de una ética del ahorro ascético y no una clase con tendencia al consumo conspicuo– ni disidencia religiosa, ni feudalismo; en suma, ninguno de los supuestos sociales e históricos del genuino liberalismo que la inteligencia chilena del diecinueve intento hacer suyo. Pero, como digo, la república democrática y liberal (y en esto el texto de Jocelyn-Holt es especialmente lúcido) tampoco es un intento fatuo. Es la única posibilidad de establecer un horizonte de legitimidad en la convivencia, aunque a ello se oponga –como espléndidamente lo ha mostrado un autor– el centralismo de los últimos tres siglos de Latinoamérica. Pero si eso es así, entonces el liberalismo habría sido –en el sentido sociológico fijado por Mannheim– más ideológico y mítico que utópico, si es que por liberalismo se entiende –como creo ocurre con Jocelyn-Holt– una cierta concepción relativa al fundamento y al límite de la obligación política que remite a la subjetividad y que se expresa en la idea de derechos básicos, contractualismo y constitución, o sea, si se entiende por liberalismo una tesis que independiza a la sociedad civil de la Iglesia y del Estado.

(El utopismo, para seguir con el concepto de Mannheim, no se encuentra del lado del liberalismo necesariamente, sino también de la Ilustración católica, esto es, de la Ilustración insuficiente. Desde el punto de vista de la historia de las ideas, en efecto, se ha llamado la atención acerca de algunos rasgos utópicos e iluministas en el Chile del diecinueve, que habrían sido sustituidos por ideologías “despreocupadas de los fines” y por un realismo conservador simplemente atento a la funcionalidad de las instituciones.¹⁷

es un proyecto imposible o inconcluso. Debe verse al respecto el discurso de Habermas al recibir el premio Adorno “La Ilustración, un proyecto incompleto”, en Foster *et al*, *La posmodernidad* (Barcelona: 1986).

¹⁶ Cfr. Clifford Geertz, “La política del significado”, en *La interpretación de las culturas* (Barcelona: Gedisa, 1992), pp. 262 y ss. Las tesis de Geertz guardan fuertes analogías con la obra de Paul Ricoeur.

¹⁷ Mario Góngora, “El rasgo utópico en el pensamiento de Juan Egaña”, en *Estudios de historia de las ideas y de historia social*, op. cit., pp. 229-230.

Juan Egaña sería el representante típico del iluminismo utópico y católico que, con la consolidación del Estado nacional, habría sido olvidado por el ideologismo en favor de la funcionalidad de las estructuras, a cuyo amparo se habrían formado los publicistas y juristas en Chile. La figura de Andrés Bello, y antes de él Manuel de Salas, según esta interpretación, serían el paradigma de la inteligencia ideológica, esto es, acomodada a las instituciones.

El estatismo de nuestra cultura jurídica –para de nuevo recurrir a un ejemplo de mi especialidad profesional– así como el positivismo ideológico que la caracteriza parecen hallarse vinculados al realismo conservador de que habla Góngora. Ni el Barroco del dieciséis –extraño por principio al texto y a la formalización de los mercados– ni el iluminismo utópico y católico representado por la figura de Egaña sino una ideología conservadora ocupada de la funcionalidad de los medios, representada por la figura de Andrés Bello, sería el paradigma a cuyo amparo se habría gestado la mentalidad jurídica nacional. La figura de Bello –cuyo brillante eclecticismo es una forma de lo que Góngora denominó “realismo conservador”– resultó seguramente más adecuada a la cultura de los únicos agentes capaces de administrar el Estado: los funcionarios adiestrados en la compleja maraña de reglamentos y legalismos introducidos por el centralismo borbón.¹⁸ La mentalidad utópica en la cultura jurídica nacional (Egaña en la llamada Ilustración católica y luego, tal vez, Lastarria) nunca tuvo éxito y quizá por eso, en lo que Góngora denomina la “época de las planificaciones globales” –épocas de espíritu utópico–, la figura del jurista fue una figura conservadora y marginal. Su rol social fue devaluado y de esa devaluado y de esa devaluación no se recupera hasta hoy).

La tesis precedente, como es obvio, no puede ser cabalmente entendida sin explicitar previamente lo que ha de entenderse por “modernidad” y por “liberalismo”. Esto, sin embargo, me conduce al comentario de la segunda tesis de Alfredo Jocelyn-Holt. Como dije al comenzar estas palabras, Jocelyn-Holt no explicita en qué sentido –de los varios qué sentido– de los varios que admiten– utiliza él las palabras “modernidad” y “liberalismo” aunque, como es manifiesto en su texto, él entiende que ambos fenómenos se encuentran ligados (no habría, pues, para Jocelyn-Holt, una modernidad barroca y católica como la que insinúa Octavio Paz en su estudio sobre Sor Juana o Carlos Cousiño en su trabajo sobre razón y ofrenda). La tesis historiográfica de Jocelyn-Holt es, como se sabe, que la independencia constituyó un genuino principio de modernidad. Ahora bien, es obvio que ese

¹⁸ Cfr. Claudio Véliz, *La tradición centralista de América Latina*, op. cit., pp. 76 y siguientes.

enunciado tiene tantos significados como los que posee la palabra modernidad. A este tema deseo referirme en lo inmediato.

Las palabras “modernización” y “modernidad” –como de ordinario ocurre como las palabras que forman parte del tráfico verbal de las ciencias sociales– son palabras ambiguas que reconocen varios significados. Elucidar esos varios significados para poder, luego, establecer en cuál de ellos ha sido usada en el texto que vengo comentando, es el objetivo que, en punto a esta segunda tesis, quiero ahora abordar. Para ello, voy a olvidar las múltiples resonancias que un concepto como ése posee en el, como dice Habermas, discurso filosófico de la modernidad. Tampoco voy a referirme a los matices que, con tanta belleza, ausculta Bernam en ese espléndido libro conforme al cual “todo lo sólido se desvanece en el aire”. Simplemente voy a registrar los cuatro núcleos de significado que, según creo, la palabra modernidad (y otras añejas como modernización o modernismo) posee.

La palabra “modernidad”, como se sabe, es utilizada por Weber para aludir al “racionalismo occidental”. Entre “modernidad” y “racionalismo occidental” habría, según Weber, una relación necesaria. El problema de la modernidad en Weber es, así, una cuestión “cultural” o, para usar el giro de Alfred Schutz, una cuestión relativa al “mundo de la vida” que suele desencadenarse mediante los procesos de diferenciación funcional.¹⁹ En ese uso de la palabra modernidad, subyacen tres aspectos: por una parte, un acontecimiento del mundo de la vida (al que Weber alude con el concepto de racionalización); por otra parte, la resolución de una crisis de legitimidad (que había anunciado Comte en las primeras páginas de su *Discurso sobre el espíritu positivo*); y, en fin, el problema de la diferenciación funcional (que hoy consume el interés de autores como Luhmann, por ejemplo). Esos tres aspectos subyacentes al uso de esa palabra se encuentran vinculados los unos con los otros. La *diferenciación funcional* plantea problemas de *legitimidad* que se resuelven apelando a una *racionalidad* que, desde el punto de vista de la praxis, es puramente formal o procedimental. De esos diversos matices que el concepto transporta, el que hace más fama en el ámbito de la sociología es el de diferenciación funcional.

En efecto, la crisis anómica que sucede a la disolución de los sistemas sociales tradicionales y el surgimiento de los mercados autorregulados (descritos brillantemente, por ejemplo, por Karl Polanyi) provoca una reflexión sistemática sobre el cambio y el tránsito que va siendo tematizada en múltiples oposiciones conceptuales –*status and contract*; *Gemeinschaft*

¹⁹ Cfr. J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad* (Madrid: Taurus, 1989).

und Gesellschaft; solidaridad mecánica y solidaridad orgánica; unión y cooperación; integración y diferenciación— hasta alcanzar la idea de que esa mudanza puede ser dirigida y planificada por modo premeditado desde el poder político.

Lo mismo ocurre en América Latina. hacia los años cincuenta (y bajo el influjo del funcionalismo parsoniano y la estructura de la acción) las “teorías del desarrollo” (tan caras a América Latina por influjo de la Cepal) autonomizaron el tema de la modernización y lo hicieron independiente de los problemas culturales y del *ethos* del “mundo de la vida”. La modernización fue, de esa suerte, un puro problema de diferenciación funcional susceptible de ser inducido mediante la planificación política.

Lo anterior obliga, como es usual en la literatura sobre el tema, a distinguir tres usos de la palabra modernización, a saber, modernización como un intento de superar las crisis de legitimidad que provoca el derrumbe del antiguo orden —en el caso de América Latina la dominación hispana primero, la oligárquica, después; en el caso de Europa, la desaparición del *ancien régime*—; modernización como racionalización, esto es, como acontecimiento del mundo de la vida, o sea, como fenómeno cultural; y, en fin, modernización como ideología de la clase política que tiende a hacer coincidir mediante la planificación deliberada las estructuras con los valores socialmente deseados. Este tercer sentido de la palabra modernización resulta pertinente, a mi juicio, para describir la situación de la política latinoamericana hacia los años sesenta y setenta o, para usar una referencia más cercana, para describir lo que Góngora denominó “época de las planificaciones globales”.²⁰

²⁰ Siguiendo esas distinciones, habría, pues, dos intentos de modernización de vasto alcance en América Latina: uno, el de las elites ilustradas del XIX que procuran introducir en los países de la región los ideales del constitucionalismo y la codificación y, otro, de la clase política de la posguerra animado por las ideologías holísticas del desarrollo.

El primero, que desde el punto de vista política puede ser inscrito dentro de un programa de democracia representativa, sólo alcanzó logros parciales en aquellos países de la región que constituyeron alguna suerte de estado oligárquico o, como lo expresaría Huntington, que lograron construir un sistema cívico tradicional (son los casos, v. gr., de Chile, Uruguay, Colombia). El resto de los países, salvo en ciertos períodos de escasa duración, se debatieron entre diversas formas de pretoriarismo oligárquico (Paraguay), radical (a cargo de la corporación militar) o, como denantes se advirtió, de masas (el caso del populismo).

El segundo proyecto de modernización —que alcanzó auge en la posguerra pues, como se sabe, se encuentra vinculado a ciertas temática de la guerra fría y el sistema interamericano— tuvo particulares características en su relación con el anterior: se le formula, en efecto, a fin de lograr el pleno auge del primero. Las políticas de desarrollo social en América Latina que se llevan a cabo en la posguerra, poseen el supuesto —erróneo, según lo muestra la experiencia— de que la estabilidad y el desarrollo político

A esos tres usos de la palabra modernización –como intento de superar la crisis de legitimidad y como ideología de la clase política– habrá que sobreponer, todavía, un cuarto, a saber, aquel que alude a modernización como un intento, por así decirlo, civilizatorio,²¹ o sea, como un intento de ajustar la división del trabajo a pautas de acción social y de manejo tecnológico propios de las sociedades industriales avanzadas, rechazando, empero, los supuestos racionalizadores y secularizadores de esa transformación. Este último es un uso neoconservador de la palabra muy frecuente en nuestro medio: un reclamo de modernización sin modernidad.

Se trata, como se ve, nada más que de definiciones típico-ideales. Ayudan, con todo, a plantear una pregunta a mi juicio decisiva: ¿Qué entiende por modernidad Jocelyn-Holt? ¿El intento de superar las crisis de legitimidad, o sea, una modernización que Comte, por ejemplo, reclama para Europa en las primeras páginas del *Discurso sobre el espíritu positivo*, caso este en el cual en Chile habría varias, una de las cuales, por ejemplo, sería la barroca del XVI? ¿Acaso por modernidad se entiende una específica forma del constructivismo sumado a la existencia de metarrelatos que lo justifican y que se traduce en la planificación deliberada a fin de hacer coincidir los valores socialmente deseados con las estructuras, caso este en el cual la llamada por Góngora época de las planificaciones fue una época de modernismo? ¿Tal vez por modernidad entiende ese particular desencantamiento del mundo de la vida que da lugar al racionalismo formal e instrumental de Occidente y sólo de Occidente como suele decir, casi en una letanía, Max Weber? Seguramente, y es lo que me parece advertir en el texto, la independencia se inserta en un acontecimiento al que cabe llamar moderno en varios de esos sentidos. Para afinar la tesis y hacerla más contrastable, parece útil, en todo caso, hacer una escala de intensidad.

Hasta ahí lo que deseo observar en torno a la tesis historiográfica explícita y la tesis conceptual implícita que el texto posee. Es hora que, por fin, cierre el texto refiriéndome a lo que, algo abstrusamente, denominé tesis metahistoriográfica.. En esta parte, a mi entender, el texto adquiere momentos especialmente lúcidos.

constituyen un subproducto causal del desarrollo económico. La modernización económica habría de conducir al desarrollo y la estabilidad política. Se postuló, pues, una suerte de orden causal entre el primitivo proyecto modernizador con el que se constituyó formalmente el Estado y el proyecto de desarrollo de la clase política. Empero, los procesos de modernización en América Latina acentuaron la asimetría –que ya se había producido durante la crisis de la dominación oligárquica– entre participación e institucionalización, acentuando las diversas formas de pretorianismo en el sistema político.

²¹ “Civilizatorio” como opuesto a “cultural” en el sentido sugerido por Alfred Weber.

Como ustedes saben, desde algunas observaciones que hizo Russell a un texto de Wittgenstein, se hizo famoso y útil distinguir entre lenguaje de primer grado y metalenguaje. Mientras el lenguaje de primer grado habla de objetos extralingüísticos, el segundo lo hace acerca de objetos lingüísticos: un metalenguaje posee, pues, por definición, un lenguaje objeto al que mienta y se refiere. Parece útil hablar, por analogía, de historiografía (discurso cuyo objeto sería el acontecer) y de metahistoriografía (discurso este cuyo objeto sería la historiografía, o sea, un lenguaje de segundo grado).²² Lo llamativo y sorprendente del texto de Jocelyn-Holt es que se mueve en ambos planos, o sea, como dije, contiene tesis de primer grado (lo que llamé tesis historiográfica) y tesis de segundo grado (lo que he llamado tesis metahistoriográfica), lo cual, por otra parte, significa que se trata de una teoría autorreferente: como las manos de Escher –que se dibujan recíprocamente. Para Jocelyn-Holt, la historia como acontecer es indiscernible de los esfuerzos por reconstruirla, o sea, es indiscernible de la historia como relato de ese acontecer o como historiografía. La historia es el acontecer dotado de sentido en tanto se le mira –y no puede sino mirárselo– a través de una trama de significaciones simbólicas construidas, entre otros aportes, por la propia historiografía. En las palabras del subtítulo: en la disputa entre tradición y modernidad (cuestión historiográfica sobre la que el texto versa) se encuentra el mito erigido por los mismos partícipes de la disputa: los historiadores. Después de todo, la historia que hemos vivido es un mito y, ya se sabe, todo desciframiento de un mito es otro mito.

Me parece que –entre varios aspectos que aquí podría uno identificar– subyace a la tesis metahistoriográfica de Jocelyn-Holt una visión de la tarea historiográfica como una descripción densa. Gilbert Ryle, como se sabe, entiende por descripción densa una descripción que ausculta y devela la trama de significaciones latentes en el acontecer del caso. Ahora bien, ocurre que la descripción densa (como la comprensión weberiana) no puede hacerse sino desde una trama de significaciones y, por lo mismo, la tarea historiográfica aparece como una significación sobre otras significaciones sin que, en ningún momento, podamos resolver la disputa entre esa serie sucesiva de atribuciones de significado. La historiografía estaría así presa del círculo hermenéutico a que aludía Heidegger en el parágrafo 31 de *Ser y tiempo*: nunca sería posible verificar los dichos del historiador, si por verifi-

²² Como se comprende, la expresión “metahistoriografía” es referible a la de “filosofía de la historia”. En esta última expresión subyacen aires hegelianos frente de los cuales es mejor, por lo pronto, permanecer neutrales. La “filosofía de la historia” (salvo para las concepciones analíticas de la filosofía, como, v. gr., la de A.C. Danto, en *Historia y narración*) es una forma, y sólo una, de metahistoriografía.

car se entiende confrontarlos con los hechos a que se refiere. La historiografía sería la copia de un texto que carece de original. En cambio, sí sería posible juzgar la plausibilidad, pero esto último nos remitiría de nuevo a otra trama de significaciones de la que sería inútil intentar escapar. En palabras de Octavio Paz (con quien, en lo que respecta a la primera tesis, disiente Jocelyn-Holt): “Entre vivir la historia e interpretarla, se pasan nuestras vidas. Al interpretarla, la vivimos: hacemos historia; la vivirla, la interpretamos: cada uno de nuestros actos es un signo. La historia que vivimos es una escritura; en la escritura de la historia visible debemos leer las metamorfosis y los cambios de la historia invisible. Esa lectura es un desciframiento, la traducción de una traducción: jamás leeremos el original”.²³

Desde el punto de vista del conocimiento teórico acumulado, la cuestión precedente posee fuertes analogías con el problemas de la ideología y de hecho del texto de Jocelyn-Holt remite a este concepto. El problema del concepto y el tratamiento de la ideología, como es sabido, posee sus orígenes propiamente teóricos en Marx y la ideología alemana. Este autor contrapone el concepto de ideología al concepto de praxis; pero supone que esta última posee ya un componente simbólico (que Marx denomina el “lenguaje real”). Para Marx, la ideología es una deformación de la praxis. Donde la praxis es opaca existe ideología. Althusser contrapuso, luego, ideología a ciencia, y Habermas, en otra tradición, identificó a la ideología como una distorsión en el proceso de la comunicación. Weber –quien está lejos de aquellas reflexiones– situó el problema de la ideología dentro del ámbito más general de la legitimación y como un problema relativo a la distancia entre pretensión de la autoridad y creencia del súbdito. Gadamer, a su turno, presenta a la ideología como el componente prejudicativo que inevitablemente posee el conocimiento. Pues bien, en esos desarrollos la ideología es presentada sucesivamente como deformación de la praxis (así en Marx) o como una específica forma de motivación que atinge a un problema de legitimidad (así en Weber) o, ya se dijo, como una forma distorsionada y sucia de la acción comunicativa (así en Habermas) o, en fin, como una manifestación del horizonte hermenéutico imprescindible de toda comunicación (así en Gadamer). Igualmente, desde el punto de vista semiótico y hermenéutico se ha indagado acerca de las funciones simbólicas de la ideología y la cultura que *posibilitan* su función deformadora, legitimadora y comunicativa: Ricoeur y Geertz han visto allí la necesidad de analizar e

²³ Octavio Paz, *Posdata* (México DF: Siglo XXI), p. 115.

interpretar la cultura a partir del análisis retórico y literario.²⁴ Entre todas esas alternativas teóricas disponibles, me parece que la tesis metahistoriográfica de Jocelyn-Holt es más cercana a las tesis de Gadamer y de Weber que a las restantes. El horizonte prejudicativo es ineluctable para la tarea historiográfica y además ésta suele poseer, como en el caso de la historiografía decimonónica, funciones de legitimación. Ello, en palabras de Jocelyn-Holt significa no un defecto, sino, antes bien, una ventaja del trabajo historiográfico. Al cabo, creo ver en la concepción de Jocelyn-Holt una concepción de la tarea historiográfica que asume de modo consciente que la tarea del historiador es una labor intelectual en primera y segunda persona y que, por lo mismo, no sólo nos relata sino que nos constituye. No contamos, *nos* contamos y, al contarnos, nos hacemos. Modificando los dichos de Valle-Inclán, somos lo que recordamos, y desde este punto de vista incluso el error puede ser significativo para el historiador que más tarde lo advierte. Buñuel, en su último suspiro, advierte acerca de la falibilidad de la memoria y nos previene acerca del hecho que alguno de sus recuerdos estén motivados por la fabulación o distorsionados por la distancia. Con todo, nos sugiere que igualmente les pongamos atención puesto que, advierte Buñuel, él es también esas fabulaciones: “Mis errores y mis dudas forman parte de mí tanto como mis certidumbres”. De la misma manera, y como los recuerdos de Buñuel, la historiografía que no acierta a describir correctamente lo que ha acaecido, puede luego tener la suerte de formar parte de él, modificándolo. Después de todo, la historia que no acierta como historia, puede, todavía, acertar como profecía. □

²⁴ P. Ricoeur, *Ideología y utopía* (Barcelona: Gedisa, 1986); C. Geertz, *La interpretación de las culturas* (Barcelona: Gedisa, 1990). Sobre el tema sigue siendo un clásico imprescindible, K. Manneheim, *Ideología y utopía* (Madrid: Aguilar, 1966). También deben verse J. Habermas, *Conocimiento e interés* (Madrid: Taurus, 1989), pp. 52-74 y M. Weber, *Sociología de la religión* (Buenos Aires: La Pléyade, 1978).