

# ACADEMIA BOLIVIANA DE LA LENGUA

CORRESPONDIENTE DE LA REAL ESPAÑOLA



# ANUARIO 31

LA PAZ - 2022



# ANUARIO

31

Academia Boliviana de la Lengua  
Correspondiente de la Real Española

2022

# **ANUARIO DE LA ACADEMIA BOLIVIANA DE LA LENGUA**

**Correspondiente de la Real Española**

**Volumen 31-2022**

## **Cordinador del Anuario**

Hugo César Boero Kavlin

## **Concejo Editorial**

Hugo César Boero Kavlin

Blihtz Lozada Pereira

Tatiana Alvarado Teodorika

Juan Javier del Granado y Rivero

## **Diagramación y diseño de tapa**

Alvaro Velasco Delgadillo

Academia Boliviana de la Lengua

Correspondiente de la Real Academia Española

c/o Universidad de Aquino – Bolivia.

c. Cap. Ravelo. Pasaje Isaac Eduardo, 2643.

Casilla 12175. Teléfono: (591-2) 244-5381

Correo electrónico: [aboldelalengua@gmail.com](mailto:aboldelalengua@gmail.com)

Página web: [www.academiadelalengua-bo.org](http://www.academiadelalengua-bo.org)

La Paz, Bolivia

Depósito Legal N° 4 -1-1828-2023

Impreso en Bolivia/ Printed in Bolivia


Impresión ecológica

© Derechos Reservados

Prohibida la reproducción total o parcial


La Paz – Bolivia 2022

---



**Estudios**  
**y**  
**contribuciones**

---



# El postmodernismo y el relativismo en las ciencias sociales

## Una crítica a los estudios postcoloniales y a la dilución de los derechos humanos

Postmodernism and relativism in the social sciences

A critique of postcolonial studies and the dilution of Human Right

| D. H.C.F Mansilla<sup>1</sup>

### Resumen

El presente ensayo muestra cómo Edward Said y los autores de los estudios postcoloniales analizan el complejo vínculo entre el saber académico y el poder político: el conocimiento científico y las obras literarias de las culturas ajenas habrían preparado la ocupación y la conquista de las mismas con protagonismo de las potencias europeas, construyéndose una imagen invariable de Oriente como lo Otro. Sin embargo, los estudios postcoloniales contendrían también generalizaciones insostenibles y contradicciones notorias acerca de la propia historia del Tercer Mundo; pasando por alto los aspectos autoritarios de las propias tradiciones político-culturales de diversos países de Asia, África y América Latina.

### Palabras Clave

Democracia // Derechos humanos // Edward Said // Estudios  
postcoloniales // Islam // Relativismo.

---

1 Hugo Celso Mansilla Ferret es miembro de número de la Academia Nacional de Ciencias de Bolivia y de la Academia Boliviana de la Lengua, miembro correspondiente de la Real Academia Española y de la Academia Norteamericana de la Lengua Española. Es investigador, intelectual, escritor, crítico y profesor de *pre-* y *postgrado*. Doctor en filosofía y maestro en ciencias políticas por la Universidad Libre de Berlín, ha obtenido el reconocimiento como *Doctor Honoris Causa* de la UMSA en diciembre de 2015, recibió el Premio a la Cultura del Club de La Paz y la Condecoración Prócer Pedro Domingo Murillo en el Grado de Honor al Mérito de la Alcaldía de La Paz. Publicó 65 libros –incluidas cinco novelas– y centenares de artículos y ensayos en revistas de Norteamérica y Europa y en órganos latinoamericanos. Son más de 500 contribuciones científicas incluidos los textos en periódicos, compilaciones y revistas. Impartió clases en Alemania, Suiza, España, Australia, Brasil y Nigeria. En cinco décadas efectuó investigaciones en diversas instituciones y en varios países. Es docente invitado de la Carrera de Filosofía y de la Carrera de Ciencia Política y Gestión Pública de la UMSA. (*Nota de la editorial*).

## **Abstract**

This essay shows how Edward W. Said and the authors of postcolonial studies analyze the complex link between academic knowledge and political power: scientific knowledge and literary works of alien cultures would have prepared the occupation and conquest of them with protagonism of European powers, constructing an invariable image of the East as the Other. However, postcolonial studies would also contain unsustainable generalizations and notorious contradictions about the history of the Third World itself; overlooking the authoritarian aspects of the political-cultural traditions of various countries in Asia, Africa and Latin America.

## **Keywords**

Democracy // Human rights // Edward Said // Postcolonial studies // Islam // Relativism.

---

---

Con el riesgo de incurrir en un error, es posible afirmar que el ámbito académico boliviano está centrado sobre sí mismo; sin mayor interés por lo que ocurre en otros espacios geográficos y culturales. Algo similar sucede con la filosofía, que, preocupada por ella misma, generalmente no experimenta el enriquecimiento que conllevan los contactos con las ciencias sociales del presente. Por ello, el presente ensayo traza un arco intelectual que abarca desde los estudios postcoloniales hasta la llamada teoría post-fundamentalista de la sociedad, incluyendo las corrientes actuales de la filosofía islámica del derecho. Estas tendencias poseen un trasfondo común de naturaleza filosófica: el relativismo axiológico postmodernista y el menosprecio por los derechos humanos y por la democracia pluralista. Termina el texto mostrando algunas ideas de Hannah Arendt y de Jürgen Habermas en torno a esta problemática.

Al comienzo de la corriente postmodernista, en 1978, apareció la obra más importante de Edward W. Said que, con el tiempo, se ha convertido

en el padre de los estudios postcoloniales y subalternos. Se trata del libro *Orientalismo*, que es una obra sugerente, con temáticas muy importantes y con una perspectiva ciertamente original<sup>2</sup>. El notable mérito de Said reside en analizar de modo novedoso el complejo vínculo entre el saber académico y el poder político: el conocimiento científico y literario de las culturas ajenas habría preparado la ocupación y conquista de las mismas por las potencias europeas<sup>3</sup>. Los orientalistas occidentales construyen, de acuerdo a Said, una imagen de Oriente y de sus habitantes como si fuesen lo *Otro* por excelencia con respecto a lo europeo. Contra los estudios orientalistas de su tiempo, Said tuvo la valentía de afirmar que ese *Otro*, invariablemente se manifestaba como portador de una dignidad ontológica inferior: un modelo civilizatorio estático, conservador, despótico, atrasado, patriarcal e informal. El ámbito oriental es visto aún hoy por los occidentales, según Said, como un orden social que no conoce el progreso histórico, que no puede analizarse a sí mismo y que representa un peligro para el resto del planeta<sup>4</sup>.

Pero, como lo admiten autores muy favorables a su teoría, Said ha producido al mismo tiempo, generalizaciones insostenibles y contradicciones notorias<sup>5</sup>. Estas carencias no pueden ser exculpidas mediante los argumentos habituales de proveniencia postmodernista: las incongruencias del propio

---

2 Véase en la bibliografía el texto de Edward W. Said. En este ensayo se cita la excelente traducción al alemán de Liliane Weissberg publicada de 1981

3 Cf. otras obras teóricamente importantes de Edward W. Said que amplían esta concepción: De 1983, *The World, the Text and the Critic* y, de 1993, *Culture and Imperialism*.

4 Edward W. Said, *Orientalismus*, pp. 320-3, 331, 343.

5 Las críticas más interesantes a Said son las siguientes: De John MacKenzie, *Orientalism. History, Theory and the Arts* (1995); de Bart Moore-Gilbert, *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics* (1998); de María do Mar Castro Varela & Nikita Dhawan, *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung (La teoría postcolonial: Una introducción crítica*, de 2005, pp. 37-46) y de Ina Kerner, *Postkoloniale Theorien zur Einführung (Introducción a las teorías postcoloniales*, de 2012, pp. 67-75).



texto constituirían los factores indispensables del progreso intelectual; la coherencia argumentativa debería ser vista como un aspecto superable de la cultura «burguesa e imperialista». En suma, *Orientalismo* es un libro estructurado caóticamente, inexacto y difuso, que contiene largos pasajes filológicos que son prescindibles para la finalidad de la obra.

Muy a tono con las tendencias relativistas que recién empezaban, Said declaró enfáticamente que no hay verdades en sentido absoluto y que todo enunciado está permeado por el habla y la cultura del contexto. El pensar sería solamente la formulación de metáforas y metonimias, afirmó Said citando a Friedrich Nietzsche de forma entusiasta<sup>6</sup>. Pero inmediatamente después, Said prosigue con declaraciones generales de naturaleza dramática y no relativizadas por el sentido común crítico, al aseverar que todo lo que dijeron los occidentales de los siglos XIX y XX sobre Oriente tendría necesariamente un carácter racista, imperialista y etno-céntrico y que el orientalismo académico se agotaría en agresiones y en una vana pretensión de verdad<sup>7</sup>. Detrás de toda actividad académica Said sospechaba un grosero interés material y político, un ansia perenne de dominación.

De manera paradójica y, en el fondo, permaneciendo fiel a una cultura básicamente autoritaria y poco afecta a la investigación científica –la musulmana de su infancia– Said no se imaginó que podría existir una curiosidad científica como la concibió Aristóteles en cuanto cualidad innata del ser humano. Así, por ejemplo, a Said la preocupación por un modelo civilizatorio que no es el propio, como es usual en el ámbito universitario y académico occidental, le pareció sospechosa porque podría esconder un anhelo de dominación. Como se desprende de la obra de Said, la indagación sistemática con intención crítica en el campo de las ciencias

---

6 Edward W. Said, *Orientalismus*, citado en la Nota N° 2, p. 228.

7 *Ibid.*, pp. 228-9.

sociales sería algo relativamente extraño al núcleo de su pensamiento<sup>8</sup>. En este sentido es sintomático que Said rechace vehementemente todo análisis de la cultura política cotidiana del mundo musulmán, cualquier descripción de los códigos paralelos de conducta que allí son habituales y las alusiones a las dificultades que los propios habitantes de estas tierras sufrían y sufren a causa de la irracionalidad de muchos aspectos de la vida diaria, como la falta del Estado de derecho y la débil posición de los individuos frente a los poderes fácticos, casi siempre imprevisibles y a menudo despóticos. Como a todo espíritu conservador, le molesta que los «extranjeros»<sup>9</sup> critiquen los fenómenos recurrentes de la realidad cotidiana de su ámbito de origen. Said no se dio cuenta de las consecuencias de varios tipos que se dieron y se dan hasta hoy en el mundo islámico por la falta de un análisis crítico-científico de la propia identidad social<sup>10</sup>.

Para ilustrar los detalles engorrosos de la obra *Orientalismo* es posible mencionar una gran obra literaria analizada por Edward W. Said<sup>11</sup>. A mediados del siglo XIX, el poeta y ensayista francés Gérard de Nerval, adscrito al romanticismo, publicó su crónica de viaje al oriente musulmán, que constituye un intento literario por comprender al *Otro*, a lo que sería diametralmente distinto a la cultura occidental. Este esfuerzo no estuvo teñido por el propósito de denigrar la civilización islámica o de despreciar la cultura de los países árabes que Nerval visitó, sino que se inspiró en el anhelo de entender lo *Otro* y dar cuenta de ello de forma objetiva e

---

8 En contraposición a Edward W. Said, véanse dos notables textos de proveniencia árabe: De Abdallah Laroui, *L'idéologie arabe contemporaine* (1979) y de Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam. Common Questions, Uncommon Answers Today* (1994). También es recomendable la monumental obra que intenta hacer justicia al legado islámico desde una perspectiva distinta a la de Said: se trata del libro de Hans Küng, *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft (El Islam: Historia, presente, futuro)*, 2006).

9 Edward W. Said, *Orientalismus*, citado en la Nota N° 2, pp. 39-60.

10 Véase el rechazo de esta posibilidad en *Ibid.*, pp. 86-128.

11 *Ibid.*, pp. 117-8, 192-4, 201-3, 204-9, *passim*.

imparcial, en la medida en que la literatura lo permita<sup>12</sup>. De Nerval quería hacer justicia a ese mundo tan diferente del propio. El ambiente que describe es deslumbrante y seductor y, al mismo tiempo, monstruoso e inhumano. Es ciertamente lo *Otro* por excelencia, fascinante y desafiante, lleno de aventuras y curiosidades inesperadas; pero también un ámbito de una pobreza indescriptible, lleno de injusticias y discriminaciones que no es posible aceptar, relacionadas, especialmente, con las mujeres y los esclavos. Para Said, en cambio, la poligamia y la posición subalterna de las mujeres en el ámbito musulmán representarían cuestiones «triviales»<sup>13</sup>. Y uno de los factores más detestables, como lo insinúa Gérard de Nerval, es la justificación de ese estado de cosas mediante la religión, la tradición y la historia; es decir, acudiendo al argumento del carácter único e irreductible de las diferencias identificatorias. Esta es *también* la estrategia recurrente de los estudios postcoloniales y subalternos.

En América Latina, los estudios postcoloniales tienen una fuerte deuda intelectual con la obra de Edward Said y con los enfoques de Frantz Fanon y Eduardo Galeano. Por otra parte, han sido enriquecidos con las concepciones de los autores clásicos del postmodernismo: Jacques Lacan, Michel Foucault y Jacques Derrida<sup>14</sup>. Pero todo esto no puede aminorar el hecho de que son teorías basadas mayormente en asuntos

---

12 Véase *Œuvres*, de Gérard de Nerval, especialmente el capítulo «Les femmes du Caire» del libro *Voyage en Orient*, texto con anotaciones de Albert Béguin y Jean Richer.

13 Edward W. Said, *Orientalismus*, pp. 337, 351.

14 Cf. la «Introducción» de los compiladores Santiago Castro-Gómez & Ramón Grosfoguel, publicada para la obra *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. El texto titula «Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico» (pp. 9-23) e incluye información importante sobre la historia y las ramificaciones de esta tendencia teórica, con una fuerte inclinación auto-celebratoria de los autores, realizando una argumentación básicamente circular: se citan, sin cesar, unos a otros. Véanse también las siguientes obras citadas en la Nota N° 5 del presente ensayo: De María do Mar Castro Varela & Nikita Dhawan, las páginas 11-5 y 25-6; y de Ina Kerner, las páginas 41-63.

literarios y lingüísticos, cuya aplicación a las ciencias sociales ocurre solo mediante un esfuerzo simplificador: *el* mundo –o sea, la realidad empírica– ha sido sustituido por *la* palabra (el discurso de los propios autores), generando un «carnaval académico», como dice el politólogo francés Jean-François Bayart<sup>15</sup>.

El problema de las teorías postcoloniales debe ser visto en la justificación de los aspectos criticables del área islámica y de los otros regímenes civilizatorios del Tercer Mundo por medio de las *diferencias identificatorias*, como se ha mencionado al tratar a Gérard de Nerval. Se puede decir que son enfoques que invierten el eurocentrismo superficialmente y que no contribuyen a comprender mejor las complejas y cambiantes estructuras internas de los países y la configuración de la vida cotidiana en el Tercer Mundo. Hay que mencionar también que teorías afines de amplio espectro, como la del historiador hindú Dipesh Chakravarty<sup>16</sup> acerca de «provincializar Europa» –es decir, descentrar Europa occidental y reducirla a su verdadera y muy modesta dimensión histórica– constituyen en el fondo el intento de reescribir la historia universal para satisfacer los comprensibles deseos de intelectuales que no pueden soportar el hecho de que la anhelada modernidad se haya originado en Europa y que el planeta en su forma contemporánea esté moldeado por los valores occidentales y no por los legados culturales de las naciones del Tercer Mundo.

---

15 Jean-François Bayart, *Les études postcoloniales, un carnaval académique*, pp. 66-7. Bien fundamentadas críticas de este aspecto se encuentran en los siguientes textos: De Arif Dirlik, el libro *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism* (1997); de Benita Parry, *Postcolonial Studies. A Materialist Critique* (2004); y de Kwame Anthony Appiah, el ensayo: «Is the Post-in Postmodernism the Post-in Postcolonialism?» (1991).

16 Véase de Dipesh Chakravarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (2000). El análisis de esta posición fue realizado por Ina Kerner (citada en la Nota N° 5 del presente ensayo, p. 76). También véanse las obras de Gayatri Chakravorty Spivak, *Crítica de la razón poscolonial* (2010) y de Pablo Sandoval (comp.), *Repensando la subalternidad: Miradas críticas desde/sobre América Latina* (2009).

Para entender mejor la constelación contemporánea, por ejemplo en el ámbito islámico, podemos acudir al erudito sirio Bassam Tibi<sup>17</sup>. De acuerdo a su análisis, muchos aspectos de la vida diaria en la mayoría de las sociedades que conforman el área musulmana –el tratamiento de las mujeres y de las minorías, las prácticas políticas habituales y el funcionamiento efectivo de las administraciones públicas– no son solo modelos distintos del europeo occidental, sino sistemas de ordenamiento social que denotan un arcaísmo petrificado, un legado autoritario preservado para mantener el infantilismo de dilatados sectores sociales y un nivel organizativo que ha quedado sobrepasado por el decurso histórico contemporáneo.

No hay duda, por otra parte, de que los elementos centrales de esa tradición brindan seguridad emocional, un sentido bien establecido de pertenencia colectiva y, por consiguiente, una identidad social relativamente sólida. Y estos factores son aceptados gustosamente y estimados en alto grado por una porción muy importante de la población en casi todos los países islámicos. En otras regiones del Tercer Mundo se encuentran numerosos fenómenos similares. Constituyen piedras angulares de una identidad colectiva que viene de muy atrás y que durará todavía por largo tiempo.

En estos enfoques –desde Edward W. Said hasta Dipesh Chakravarty–, situados en el terreno de los estudios postcoloniales, se detectan cinco carencias principales: (1) la incapacidad de autocrítica; (2) la aceptación tácita de los elementos autoritarios y anacrónicos de la propia cultura porque es el *legado* de valores que uno mismo ha recibido («el lugar de enunciación»); (3) el uso instrumental, demasiado evidente, del relativismo postmodernista, porque este último sirve extraordinariamente bien –con un toque de actualidad y científicidad– a las metas de enaltecer la posición político-cultural de las naciones del Tercer Mundo y, al

---

17 Bassam Tibi, *Die Krise des modernen Islams. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter* (*La crisis del Islam modern: Una cultura pre-industrial en la era científico-técnica*), pp. 11-9.

mismo tiempo, de diluir y hasta menospreciar los logros científicos, democráticos y organizativos de Europa occidental; (4) la preservación de una visión romántica y edulcorada acerca del propio pasado y de los regímenes autoritarios (populistas y socialistas) que a primera vista, parecen construir una alternativa al «capitalismo imperialista»; y (5) el cultivo de formas confusas y barrocas de exposición, junto con contenidos teóricos que a la postre resultan modestos o insignificantes. Tales factores aseguran paradójicamente la popularidad de estos enfoques en el mundo académico latinoamericano.

Respecto del tema de la filosofía del derecho en el ámbito musulmán, es conveniente analizar la obra del egipcio Mahmoud Bassiouni, que proviene de una ilustre familia consagrada desde hace varias generaciones al estudio filosófico del derecho islámico. Bassiouni ha combinado modelos muy avanzados de la teoría postmodernista con la erudición de los expertos tradicionales en derecho musulmán. En América Latina hay numerosos paralelismos similares, que se extienden desde la defensa del derecho consuetudinario indígena<sup>18</sup> hasta la invocación a concebir los derechos humanos dentro de una forma «alternativa» y «matizada» que correspondería «pragmáticamente» a las «especificidades»<sup>19</sup> del caso nacional respectivo.

Para Bassiouni, cada orden cultural posee sus propios derechos humanos y su propia tradición, religiosa y secular, referida a estos derechos<sup>20</sup>. Su tesis principal es muy popular en el mundo académico contemporáneo: los derechos humanos deben ser «redefinidos» por el legado intelectual de

---

18 Edwin Cocarico Lucas, «El etnocentrismo político-jurídico y el Estado multinacional: Nuevos desafíos para la democracia en Bolivia», pp. 131-152.

19 Lorenza B. Fontana & Jean Grugel, «¿Un nuevo rumbo para el trabajo infantil en Bolivia?», pp. 88, 93.

20 Mahmoud Bassiouni, *Menschenrechte zwischen Universalität und islamischer Legitimität (Los derechos humanos entre la universalidad y la legitimidad islámica)*, 2014), pp. 92-3.

cada modelo civilizatorio e integrados, por ejemplo, al derecho islámico clásico, en cuyo marco recién tendrían significación efectiva. Verbalmente, Bassiouni dice respetar la tradición occidental de los derechos humanos, pero estos últimos tienen vigencia práctica solo si se los interpreta en el seno de los principales saberes del islam.

Pese a desplegar un imponente aparato crítico e histórico, Bassiouni se basa en el principio *conservador* por excelencia que ha desarrollado la convención islámica clásica: todos los derechos provienen directamente de la voluntad de Dios; su vigencia está asegurada por su origen divino que, en la mayoría de los casos, hace superflua una regulación constitucional o legal, ya que esta sería redundante<sup>21</sup>. Medidas provenientes de parlamentos, gobiernos e instituciones para la protección e implementación de los derechos son vistas como secundarias y a veces como innecesarias.

La fundamentación filosófica que construye Bassiouni postula una idea muy difundida en el Tercer Mundo: las *necesidades básicas* de la población son la única fuente real de los derechos humanos. Estos últimos son instituciones jurídicas para «la protección de necesidades humanas universales y objetivas»<sup>22</sup>. Recién una investigación exhaustiva en torno a las necesidades genuinas del ser humano puede darnos luces acerca de los derechos humanos y su vigencia objetiva y universal sobre la que habría un consenso general<sup>23</sup>. Según Bassiouni, esa investigación exhaustiva demostraría que el fundamento primero y último de las necesidades y, por consiguiente, de los derechos, es de origen religioso-teológico. Esto aseguraría, concluyentemente, según el autor, la auténtica universalidad de

---

21 *Ibid.*, p. 98.

22 *Ibid.*, p. 22.

23 *Ibid.*, pp. 139-40.

los derechos humanos<sup>24</sup>. Sin embargo, al mismo tiempo y en contradicción con este concepto de universalidad, Bassiouni asevera inequívocamente que los derechos humanos representan una construcción social de la civilización occidental que no puede pretender universalidad porque se originó como «reacción» a amenazas que una sociedad determinada experimentó en el seno de una historia particular. Por ello, habría muy diferentes concepciones de derechos humanos en el planeta, y ninguna de estas concepciones, por lógica, podría pretender una validez universal. El «lugar de enunciación» de los derechos humanos no podría ser un foro supranacional (como las Naciones Unidas) sino una sociedad concreta con dilemas específicos y soluciones particulares<sup>25</sup>.

Estas aseveraciones, por más eufónicas que suenen, predisponen a una estrategia de dilución de los derechos humanos, que ya no tendrían vigencia irrestricta como pilar de la identidad humana, sino solo validez relativa como parte de un todo mayor consagrado a obtener la satisfacción de las necesidades. Bassiouni afirma con un triunfalismo equivocado, que la discusión internacional en las Naciones Unidas y en otros organismos no se ocupa preferentemente de los derechos humanos, sino de otros *problemas más importantes*, como la repartición adecuada de la riqueza social o la consecución de la justicia social en el comercio internacional<sup>26</sup>. En consecuencia, Bassiouni –como la mayoría de los pensadores adscritos al relativismo y simpatizantes de regímenes tanto conservadores como populistas– cuestiona con especial énfasis la pertinencia y la vigencia de los derechos humanos con relación a las actividades políticas. La

---

24 *Ibid.*, pp. 77, 227-8.

25 *Ibid.*, p. 319.

26 *Ibid.*, p. 26.



satisfacción de las necesidades elementales tendría absoluta prioridad sobre los derechos «liberales», es decir *subalternos*, como la libre expresión y asociación. Esta opción teórica, que en el fondo permite cerrar ambos ojos en caso de toda vulneración de derechos políticos, se legitima con un argumento que ha sido usado por casi todos los regímenes autoritarios y totalitarios: el hambre no espera. Por otra parte, tanto Bassiouni como muchos intelectuales del Tercer Mundo señalan con énfasis un aspecto que según ellos debilita radicalmente la concepción occidental de los derechos humanos: la doble moral de los países occidentales y de sus portavoces oficiales. Por un lado predicán los derechos humanos, por otro pisotean esos mismos principios mediante su praxis colonialista<sup>27</sup>. Los derechos humanos aparecen entonces como un mero instrumento político de seducción y dominación.

La obra de Bassiouni, plena de repeticiones de todo tipo, constituye una típica discusión dentro de la jurisprudencia islámica, que posee una notable riqueza interpretativa, pero que casi nunca pasa a analizar dos planos que son relevantes en todo debate realmente serio: (a) la distancia entre teoría y praxis, en este caso entre la retórica habitual de los expertos jurídicos y la realidad de la vida cotidiana en las sociedades musulmanas, y (b) los posibles elementos autoritarios en los legados culturales profundos del ámbito islámico, en las políticas públicas de los gobiernos respectivos y en el propio *Corán*. Uno buscaría vanamente un análisis crítico de estos aspectos en la obra de Mahmoud Bassiouni, ampulosa en la forma de exposición y con un contenido muy modesto y previsible<sup>28</sup>.

En los farragosos escritos de los pensadores postmodernistas en América Latina se asevera a menudo que la concepción de los derechos humanos

---

27 *Ibid.*, pp. 28-33.

28 *Ibid.*, pp. 32-4, 88-91.

es algo de naturaleza *contingente*<sup>29</sup>, porque proviene de un modelo civilizatorio (el europeo occidental) *particular* que no debería pretender una vigencia universal. El racionalismo, la Ilustración y la democracia pluralista moderna serían igualmente fenómenos históricamente fortuitos, es decir, sin valor normativo para las culturas extra-europeas. Esta estrategia doctrinaria no es inocua en términos políticos reales. En numerosos países del Tercer Mundo la impugnación académica de la legitimidad de los derechos humanos contribuye a revigorar antiguas tradiciones autoritarias, que ahora, con lustre teórico y vocabulario progresista, pueden ser consideradas como los fundamentos autóctonos de un régimen que se ha liberado del colonialismo cultural.

Entre los enfoques que no contribuyen a la difusión ni consolidación de la democracia pluralista moderna se encuentran algunas variantes de la corriente postmodernista, que con erudición y un toque de cinismo humorístico, muy a la moda de los tiempos, proclaman la obsolescencia de la democracia pluralista y coquetean con la instauración de regímenes autoritarios y populistas que serían las manifestaciones auténticas y meritorias de modelos civilizatorios que se oponen al verbalmente detestado imperialismo occidental<sup>30</sup>. Estos neo-estalinistas contemporáneos, entre los que se puede mencionar a Giorgio Agamben, Alain Badiou, Jean-Luc Nancy, Jacques Rancière y Slavoj Žižek, poseen un amplísimo bagaje intelectual, despliegan sus talentos dentro de las modas intelectuales del día y generan preguntas interesantes, pero solo tienen respuestas superficiales. Lo preocupante de esta tendencia reside en la visión indiferente o, en

---

29 Sérgio Costa, «Derechos humanos en el mundo poscolonial», p. 53.

30 Algunos de los autores más importantes de esta línea se hallan reunidos en el volumen colectivo: *Demokratie? Eine Debatte* (¿Democracia?: Un debate). Incluye textos de Giorgio Agamben, Alain Badiou, Daniel Bensaïd, Wendy Brown, Jean-Luc Nancy, Jacques Rancière, Kristin Ross y Slavoj Žižek. Para una visión crítica, véase el libro de Peter Mair, *Gobernando el vacío: La banalización de la democracia occidental*.

algunos casos, favorable a modelos autoritarios, como si los experimentos del siglo XX no fuesen un testimonio suficiente acerca de las cualidades intrínsecas de estos experimentos sociales. Estas concepciones, por otra parte, no nos brindan ninguna luz en torno a los grandes problemas de nuestro tiempo, como ser: ¿Es posible conciliar un desarrollo ilimitado –el gran anhelo popular y democrático– con un planeta finito?

Una parte considerable de la politología contemporánea gira en torno a cuestiones similares y se mueve dentro del marco de la nueva ortodoxia relativista. Estos enfoques han construido sus principios teóricos sobre la *dimensión de lo contingente*, es decir sobre la convicción de que no existe una base absoluta, metafísicamente garantizada para fundamentar y legitimar los diferentes regímenes políticos<sup>31</sup>. Oliver Marchart, creador de la «teoría post-fundamentalista de la sociedad» (1968)<sup>32</sup>, basado en autores como Ernesto Laclau, Jacques Rancière y Giorgio Agamben, asevera, en el mejor estilo postmodernista, que toda base de la democracia es, en el fondo, inexistente; pero que, simultáneamente, está siempre «presente a causa de su ausencia»: el cimiento sigue operando aunque no se lo pueda constatar empíricamente. El fundamento y el abismo vienen a ser lo mismo<sup>33</sup>. En el fondo, Marchart reemplaza los conceptos criticados –esencia, sustancia, fundamento– por otros aparentemente muy distintos, como lo fortuito y lo aleatorio, pero descubre su genuina intención (un retorno a la metafísica) al introducir y defender el curioso principio doctrinario de la «necesidad contingente» (tomado de Giorgio Agamben)<sup>34</sup>.

---

31 Oliver Marchart, *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben* (*La diferencia política: Sobre el pensamiento de lo político en Nancy, Lefort, Badiou, Laclau y Agamben*) pp. 9, 16, 21, 189.

32 Oliver Marchart, *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft* (*El objeto imposible: Una teoría post-fundamentalista de la sociedad*), passim.

33 Oliver Marchart, *Die politische Differenz*, pp. 67, 186-7, 255.

34 *Ibid.*, pp. 75-8.

Sin dejar sus simpatías por la izquierda, Marchart, como numerosos pensadores de la actualidad, postula –sin pruebas– la autonomía de lo político<sup>35</sup> con relación a otras esferas de la actividad humana e introduce al mismo tiempo una diferenciación entre *la* política y *lo* político<sup>36</sup>, que correspondería a la diferencia entre ser y ente, entre lo óntico y lo ontológico establecida presuntamente por Martin Heidegger. A pesar de tan ilustre referencia, la distinción queda en una sintomática oscuridad. Acudiendo a parábolas bíblicas y a citas de los clásicos, Marchart se proclama partidario de algo muy sencillo y conocido: hay que rescatar lo óntico, lo particular, lo específico y concreto, y defenderlo de lo ontológico, lo general, lo abstracto y lo dirigido a fines prefijados de antemano. Y hay que hacerlo usando la prudencia (*phronesis*) aristotélica, el pragmatismo y el principio de plausibilidad<sup>37</sup>. El post-fundamentalismo de Marchart se revela como extremadamente modesto: intensificar el sentido común a favor de la responsabilidad social, de la «heterogeneidad de la propia identidad» y de «la fragilidad de los propios fundamentos»<sup>38</sup>.

La obra de Marchart puede ser calificada como bizantina y esotérica porque analiza exclusivamente conceptos y confiere un espacio muy extenso a la discusión de sutilezas terminológicas<sup>39</sup>; nunca desciende al nivel de datos concretos en los campos histórico, político o cultural. Esta inclinación a sobreestimar lo formal siempre ha gozado de una gran popularidad en América Latina: la predominancia de las manifestaciones barrocas y ampulosas está combinada con la producción de contenidos muy frugales.

---

35 *Ibid.*, p. 48.

36 *Ibid.*, p. 13, 18, 222.

37 *Ibid.*, pp. 240-1, 245-7, 249.

38 Como puede verse en las conclusiones de Oliver Marchart. *Ibid.*, p. 363.

39 Ejemplos particularmente notorios de esta tendencia se encuentran en la obra de Oliver Marchart *Ibid.*, pp. 195, 253.

¿Por qué tenemos que someter a un examen crítico la conjunción postmoderna de formas barrocas y contenidos escasos, combinación que se manifiesta en los estudios postcoloniales y las ciencias políticas contemporáneas? De acuerdo a Hannah Arendt, lo verdaderamente valioso de las grandes creaciones intelectuales es el esfuerzo en pro de la objetividad, impulso que al comienzo de la civilización griega se podría detectar en Homero y Heródoto. Según esta autora, tal anhelo, por más precario que fuera, se distinguía claramente de la cómoda posición oportunista de los sofistas clásicos porque incluía un impulso ético y un designio estético<sup>40</sup>.

Los postmodernistas y relativistas de nuestros días pueden ser equiparados a los sofistas de la Grecia clásica. Aun cuando no existiese «la» verdad, no podemos privarnos de su búsqueda. Esto vale también para las ciencias sociales aplicadas a la política. Las corrientes postmodernistas, empero, desahucian o niegan la posibilidad y la pertinencia de juicios valorativos bien fundamentos y, por consiguiente, no promueven una praxis sociopolítica razonable. Además: la mayor parte de los escritos postmodernistas y relativistas parece cultivar un estilo barroco y redundante, a menudo confuso y ambiguo; es difícil discernir en ellos un contenido relevante para los problemas actuales. Esta cuestión de las formas no es de índole secundaria. Al igual que en épocas anteriores, tenemos que luchar contra una espesa niebla constituida por los prejuicios colectivos, las doctrinas dogmáticas y las medias verdades, y sólo disponemos de armas muy simples, por ejemplo, el designio de esclarecimiento radical y la transparencia en la exposición.

Según Hannah Arendt, los intelectuales, por lo menos en ciertas épocas – por comodidad, oportunismo o cobardía– se dejan integrar en ideologías y regímenes autoritarios y totalitarios con mucha más facilidad que otros grupos sociales y así contribuyen decisivamente a conformar la ya mencionada espesa niebla de los prejuicios<sup>41</sup>. No hay duda de que en

---

40 Hannah Arendt, *Was ist Politik?*, pp. 92, 96.

41 Hannah Arendt, «Fernsehgespräch mit Günter Gaus» («Entrevista televisiva con Günter Gaus»), p. 58.

América Latina es muy vigorosa la inclinación a mimetizarse con la tendencia ideológica del momento. Los intelectuales adscritos a las distintas versiones del postmodernismo y relativismo practican esta virtud con gran energía, pues la confusión en la forma y la modestia en el contenido facilitan esta operación. Se trata de una especie de traición con respecto a la misión decisiva de un genuino pensador, que es resistir las modas del día y las tentaciones del poder. La fascinación que, por ejemplo, irradian los regímenes autoritarios y populistas, tiene que ver entonces con los valores asociados a la actividad político-partidaria, a los que son particularmente sensibles los intelectuales. Esta actividad parece brindar lo que ellos no tienen en la vida cotidiana: la unidad doctrinaria, la disciplina jerárquica de una iglesia secularizada, el sueño de hogar y fraternidad, la ilusión de la solidaridad practicada.

Lo rescatable de las actividades filosóficas e intelectuales se encuentra probablemente en un retorno crítico y distanciado a los clásicos. En este sentido lo valioso de la obra de Jürgen Habermas se halla en una conexión productiva con el psicoanálisis: la teoría crítica puede dar como resultado un diagnóstico más o menos adecuado de situaciones político-patológicas al vincularse con el análisis del subconsciente colectivo<sup>42</sup>. Aplicada a la praxis, que es el designio de Habermas, esta vinculación con la concepción original freudiana debería, al mismo tiempo, fructificar las propias cualidades de los pensadores con respecto a la comprensión de los fenómenos estudiados y fomentar las modificaciones necesarias en el cuerpo social enfermo. Y en el caso ideal todo esto podría estar acompañado por un proceso de autorreflexión de parte del paciente colectivo, cuando este último desarrolle un interés propio por la auto-emancipación. Como dice Habermas en su crítica a Georg Wilhelm Friedrich Hegel, no podemos y no debemos

---

42 Jürgen Habermas, «Nach dreissig Jahren: Bemerkungen zu *Erkenntnis und Interesse*», p. 12.

resignarnos a elaborar una teoría política que sea solo la comprensión – en cuanto recapitulación, a menudo engorrosa– del mundo empírico y que se abstenga de cualquier juicio valorativo sobre esto último, como lo propugnan varias corrientes postmodernistas, acudiendo a una presunta modestia epistemológica<sup>43</sup>.

## Bibliografía

Arendt, Hannah.

«Fernsehgespräch mit Günter Gaus». In: *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk (Quiero comprender: Informaciones de la propia autora sobre la vida y la obra)*. Ursula Ludz (comp.) Munich: Piper, 2013, pp. 46-72.

*Was ist Politik?* Ursula Ludz (ed.), Munich: Piper, 2010.

Arkoun, Mohammed.

*Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers Today*, Boulder: Westview, 1994.

Bassiouni, Mahmoud.

*Menschenrechte zwischen Universalität und islamischer Legitimität*, Berlín: Suhrkamp, 2014.

Bayart, Jean-François.

*Les études postcoloniales, un carnaval académique*, París: Karthala, 2010.

Castro-Gómez, Santiago & Grosfoguel, Ramón (comps.).

*El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

---

43 Cf. el texto olvidado de Jürgen Habermas, «Nachwort» («Epílogo», véase la bibliografía) especialmente las páginas 353, 357 y 370. También el ensayo autocrítico: «¿Democracia o capitalismo?».

Castro Varela, María do Mar & Dhawan, Nikita.

*Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld: Transcript, 2005.

Chakravarty, Dipesh.

*Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, New Jersey: Princeton University Press, 2000.

Chakravorty Spivak, Gayatri.

*Crítica de la razón poscolonial*, Madrid: Akal, 2010.

Cocarico Lucas, Edwin.

«El etnocentrismo político-jurídico y el Estado multinacional: Nuevos desafíos para la democracia en Bolivia». Véase en: *América Latina hoy: Revista de ciencias sociales* N° 43, España, Salamanca, agosto de 2006, pp. 131-52.

Costa, Sérgio.

«Derechos humanos en el mundo poscolonial». En: *Nueva Sociedad* N° 118, Buenos Aires, noviembre-diciembre de 2003.

De Nerval, Gérard.

*Œuvres*, Albert Béguin & Jean Richer (comp.). *Voyage en Orient*, París: Bibliothèque de la Pléiade & Gallimard, 1956, vol. II, pp. 94-313.

Dirlik, Arif.

*The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*, Boulder: Westview Press, Colorado, 1997.

Fontana, Lorenza B. & Grugel, Jean.

«¿Un nuevo rumbo para el trabajo infantil en Bolivia?». En: *Nueva Sociedad* N° 264, Buenos Aires, julio-agosto de 2016, pp. 87-98.



Habermas, Jürgen.

«¿Democracia o capitalismo?». Véase en: *Nueva Sociedad* N° 246, Buenos Aires, edición de julio y agosto de 2013, pp. 32-46.

«Nach dreissig Jahren: Bemerkungen zu *Erkenntnis und Interesse*». In: *Das Interesse der Vernunft. Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit «Erkenntnis und Interesse»* (*El interés de la razón: Miradas retrospectivas a la obra de Jürgen Habermas desde «Cognición e interés»*), Stefan Müller-Doohm (comp.), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, pp. 12-20.

«Nachwort». In: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Politische Schriften*, Frankfurt: Suhrkamp, 1966.

Kerner, Ina.

*Postkoloniale Theorien zur Einführung*, Hamburg: Junius, 2012.

Küng, Hans.

*Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft*, Munich & Zurich: Piper, 2006.

Kwame, Anthony Appiah.

«Is the Post-in Postmodernism the Post-in Postcolonialism?». In: *Critical Inquiry* Vol. N° 17 Illinois: Chicago, 1991, N° 2, pp. 337-57.

Laroui, Abdallah.

*L'idéologie arabe contemporaine*, Paris: Maspéro, 1979.

MacKenzie, John.

*Orientalism. History, Theory and the Arts*, England: Manchester University Press, 1995.

Mair, Peter.

*Gobernando el vacío. La banalización de la democracia occidental*, Madrid: Alianza, 2015.

Marchart, Oliver.

*Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft*, Berlin: Suhrkamp, 2013.

*Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Berlin: Suhrkamp, 2010.

Moore-Gilbert, Bart.

*Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*, Londres & New York: Verso, 1998.

Parry, Benita.

*Postcolonial Studies. A Materialist Critique*, Londres & New York: Routledge, 2004.

Said, Edward W.

*Orientalism*, New York: Vintage, 1978. Trad. al alemán de Liliane Weissberg (*Orientalismus*) Frankfurt am Main: Ullstein, 1981.

*The World, the Text and the Critic*, Cambridge: Harvard University Press, 1983.

*Culture and Imperialism*, Londres: Chatto & Windus, 1993.

Sandoval, Pablo (comp.).

*Repensando la subalternidad: Miradas críticas desde/sobre América Latina*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2009.

Tibi, Bassam.

*Die Krise des modernen Islams. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter*, Munich: Beck, 1981.

Varios autores, (s/comp.).

*Demokratie? Eine Debatte*. Giorgio Agamben, Alain Badiou, Daniel Bensaid, Wendy Brown, Jean-Luc Nancy, Jacques Rancière, Kristin Ross & Slavoj Žižek. Berlín: Suhrkamp, 2012.

Academia Boliviana de la Lengua  
Correspondiente de la Real Española





ANUARIO  
31