



**Universidad
Nacional
Villa María**

Biblioteca Central "Vicerrector Ricardo A. Podestá"
Repositorio Institucional

Análisis de: El espejo de próspero de Richard Morse

Año
2017

Autor
Herrera, Joaquín

Este documento está disponible para su consulta y descarga en el portal on line de la Biblioteca Central "Vicerrector Ricardo Alberto Podestá", en el Repositorio Institucional de la **Universidad Nacional de Villa María**.

CITA SUGERIDA

Herrera, J. (2017). *Análisis de: El espejo de próspero de Richard Morse*. *Sociales Investiga*, 4(4), 167-175. Recuperado a partir de <http://socialesinvestiga.unvm.edu.ar/ojs/index.php/socialesinvestiga/article/view/125>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional

Análisis de la obra: “El espejo de próspero de Richard Morse”

Joaquín Herrera

joa.91h@gmail.com

Estudiante de la Licenciatura en Ciencia Política, Universidad Nacional de Villa María

Análisis de la obra: "El espejo de próspero de Richard Morse"

Resumen

Creemos que Richard Morse propone una ecléctica y original manera de abordar el análisis cultural de Iberoamérica en contraposición a una relación de reflexión especular con anglo-américa. Éste espejo se refleja primeramente como un dramático escenario para Iberoamérica en la medida en que no logra realizar el programa del progreso propuesto por el contractualismo racionalista anglo-francés, para en acto seguido proponer que ésta irrealización del mismo no coarta ningún designio natural, sino muy por el contrario brinda una apertura de posibilidades en un mundo que no ha sido totalmente signado por la instrumentalización del racionalismo. Con éste análisis se nos permite arribar a conclusiones prematuras que apuntan sobre las potencialidades de la cultura iberoamericana una vez que nos logramos sustraer a la lógica de la racionalidad instrumental.

Palabras claves: iberoamérica; angloamérica; política; historia; racionalismo

Introducción

En el presente trabajo nos propondremos un análisis del libro: El espejo de próspero de Richard Morse publicado en español a principios de la década de 1980. Hemos dividido el trabajo en dos secciones, tal cual lo realiza el mismo Morse por conveniencia analítica, dado que en ambos apartados se parte de presupuestos reflexivos diferentes.

Consideramos este esfuerzo como un comienzo por adentrarnos en el análisis de las culturas iberoamericanas desde un punto de vista no-canónico y creemos que dicho esfuerzo no agota la perspectiva asumida por el autor, ni mucho menos al tema analizado. Lo que aquí se busca referir con "un punto de vista no-canónico" es al sutil deslizamiento de una lectura que intenta llegar a conceptos que pueden ser vistos como volatilizables en costumbres a través de la historia -pocas veces consideradas- cuyo impacto en las interpretaciones teórico-políticas podrían ser mucho mayor que lo que parecería asomarse en una primera aproximación. El impacto que tiene, por ejemplo, la teología católica en la península Iberica es sumamente diferente al de las sociedades anglosajonas: indefectiblemente, las relaciones económicas y políticas se verán permeadas por una visión teológica del mundo y del hombre. Aquí intentaremos exponer algunos elementos mencionados por Morse y que pueden haber sido menospreciados en su contribución a asignar una forma determinada a las relaciones políticas y económicas de la contemporaneidad de América Latina.

APARTADO I: Las raíces historiográficas del pensamiento político Iberoamericano

Richard Morse intenta elaborar un contraste entre angloamérica e iberoamérica para observar si en las segundas existe alguna clase de mensaje encriptado para nuestro mundo moderno, que según el autor, nota como culturas que trabajarían al modo de un reflejo fallido de las primeras. Mediante un interesante estudio histórico, Richard Morse se remite a la colonización europea de América y asegura que se tiende a universalizar a la prehistoria europea, esto prestaría servicio como telón de fondo para comparar (erróneamente) con las Américas colonizadas desde una perspectiva evolucionista. Europa aquí, serviría o sería útil como un espejo para el camino de aparente necesidad impostergable e innegable en cuanto al cumplimiento histórico y evolucionista de América. Según el autor, lo que ésta perspectiva deja de lado es que, al haber universalizado la prehistoria europea, llevamos adelante una forma de pensar que presupone la intencionalidad primera de las naciones europeas en la conquista y colonización, sin embargo, no habría que olvidar que "analizando las 'fragmentarias' sociedades europeas de ultramar Louis Hartz destaca el 'conservatismo' de sus políticas, la persistencia por inercia de un legado europeo incompleto que asfixiaba el futuro a la vez que permitía escapar del pasado" (Morse, 1999:21).

Esto tiene mayores implicancias de lo que se nos exhibe a priori, ya que parecería que el autor busca insinuar un pasado que oscilaría entre interpretaciones de acuerdo a un movimiento dialéctico de la actualidad; en esto es susceptible de ser apropiado tanto por interpretaciones y reinterpretaciones positivas, como también posicionado en una pasividad negativa donde algunos elementos históricos podrían ser ocultados o deformados.

Morse se muestra insistente en la conceptualización de lo que denominará *la prehistoria europea de las Américas*. Con ello busca demostrar cómo se ha intentado sustraer toda historia cultural propia de las civilizaciones americanas para entronar un pasado americano que tenga en su fundamento un camino teleológico o evolucionista con un destino en la realización de la programática del progreso europeo. Con esto intentará probar como Europa se ha mostrado desde los días de la conquista y colonización como el espejo de América.

Amén esta crítica que parecería llegar de forma un tanto codificada, el autor continúa realizando un recorrido sumamente interesante por la historia y formación del pensamiento europeo medieval y para ello, Morse da cuenta de cuáles fueron desde su perspectiva, las corrientes que calaron más hondo y fuerte en la península Ibérica. Éste, que parecería ser un detalle menor, comienza a relevar su verdadera importancia al hilvanar cuestiones de un trasfondo de espesor: en ésta locación europea –nos cuenta Morse– nunca surgió un Hobbes o un Locke, es decir, parecería tejerse la reflexión de que las ideas políticas no son la obviedad de un pensamiento absoluto. No. Ellas siempre responden a una construcción histórica de los pueblos –claro está– habiendo asumido primeramente que son una inmensa cantidad de corrientes de pensamientos ibéricos los que han enraizado en Iberoamérica, como efecto de la conquista y la colonización

Es decir, tenemos que estar de acuerdo con la afirmación de Hamilton de que España permaneció casi intocada por la Reforma protestante o por el Renacimiento en su forma italiana; no tuvo una revolución científica que pueda ser citada, ni un equivalente a un Hobbes o a un Locke, ningún surgimiento de individualismo político, nada de teoría del contrato social, ni ninguna revolución industrial (Morse, 1999:40)

Ahora cabría preguntarse, pues entonces ¿dónde se originaba la matriz del pensamiento ibérico? Es indudable que éste echaría raíces de cierta forma híbrida en las colonias iberoamericanas -innegablemente- sobre el pensamiento religioso, primordialmente desde el fundamento teológico del cristianismo. Esto quiere decir que hasta la propia "materia política" de la península ibérica era pensada y actuada desde este marco.

Morse continúa desarrollando su recorrido teórico desde la historia de las ideas y reconstruye el proceso de contaminación de la península ibérica entre la esfera religiosa y la política, donde

El tomismo originalmente presentaba una visión coherente y jerárquica del universo que había perdido su organización cuidadosamente escalonada (...) Para explicar la jerarquía había tres niveles de ley –eterna, natural y divina- que concordaban entre si y proporcionaban lineamientos a los que podían referirse en forma casuística las leyes humanas y los problemas "políticos". Era un sistema que casaba la teología especulativa con la filosofía racional estableciendo un delicado equilibrio entre la razón y la fe, la naturaleza y la gracia (...) El corolario político de esto era que mientras la Iglesia era un "cuerpo místico", el Estado, como la más perfecta de las asociaciones humanas, era un cuerpo "político" y "moral" (Morse, 1999:48/9)

Se podrá percibir que la línea de análisis seguida por Morse, no es la habitual y es esto justamente lo que hace interesante y original su trabajo. Su principal propuesta para analizar la política ibérica (y también en las colonias) es abandonar todas las categorías tradicionales de la teoría política anglo-francesa -y si bien no hace una mención textual a ello, podemos intuir que la referencia apunta a dejar de lado el marco conceptual propuesto por el contractualismo- en pos de optar por un camino mucho menos elaborado, pero que parecería ser mucho más propicio para pensar la política ibérica e iberoamericana, nos referimos al *tomismo* y al *maquiavelismo*.

La primera era una tradición "medieval" con fuente en las *Siete Partidas* que definía a los sujetos políticos no como "individuos" sino por su ubicación social y su misión cristiana; su gobernante, si bien no era responsable ante ellos por procedimientos formales, estaba obligado en conciencia a imponer leyes públicamente reconocibles de Dios. La segunda tradición del Renacimiento era la del maquiavelismo "amoral" forjada en un marco de naciendo estados nacionales y príncipes cristianos competidores (Morse, 1999:64/5).

Morse sostiene que con el ascenso al trono de Felipe II, España elige por una corriente relativa al "tomismo" en cuanto a práctica política, pero conjugando elementos del maquiavelismo "amoral". Ahora bien, el autor cataloga este tipo de praxis política como "de un sabor arcaico (por el andamiaje teológico) pero que en realidad se discutía algo muy moderno" (Morse, 1999:70) en referencia a que los escritos de Maquiavelo habían aceptado analizar al Estado en su naturaleza amoral, y esto es para Morse motivo por el cual nominar a Maquiavelo como un "copernicano" ya que si bien se acerca -o al menos con Maquiavelo se comienza a pensar en algún tipo de científicidad en torno a la política- no logro desarrollar un sistema donde la voluntad humana (*virtù*) logre enfrentar a la *fortuna* (Morse, 1999:70)

Así como para el autor Iberia se decidió por el tomismo y algún tipo de maquiavelismo en la mitad del siglo XVI, los países anglos se volcaron por autores tales como Hobbes y Locke en la mitad del siglo XVII consagrándose este hecho como la fuente de elementos teóricos políticos fundamentales en sus respectivas culturas políticas.

Aquí, Morse expone lo que supone las tajantes diferencias entre un autor como Vitoria (nos referimos a Francisco de Vitoria) y Hobbes. Para el autor, el primero está pensando en la península ibérica y debe hacer frente a lo que parecía conformar un escenario multiforme -en referencia al "nuevo mundo"- con el cual se había encontrado. Según Morse, muy por el contrario, Hobbes está pensando en un mundo que se supone totalmente diferente, pendulante entre las guerras religiosas y una salida pacífica de ellas. Parece sumamente claro que en los dos casos universalismo y particularismos ocupan lugares muy contrarios:

El desafío para Vitoria era adaptar un conjunto idiosincrático de naciones y pueblos a un orden moral universal; el de Hobbes era descubrir un conjunto de axiomas "científicos" por medio de los cuales una unidad política singular pudiera ser reorganizada como prototipo. En un caso el universalismo debe encontrar expresión en un conjunto de circunstancias únicas; en el otro el particularismo debe dar una "solución" repetible (1999:74/5).

Antes de forzar la entrada de Locke en el escenario del pensamiento inglés, Morse afirma que lo que Hobbes logró antes que una encarnizada defensa del Estado secularizado y absolutista, fue de algún modo "preparar terreno" para pensadores como el mismo Locke. ¿Cómo? Mediante la introducción de elementos que serían básicos para todas las disciplinas que se realizarían a posteriori como por ejemplo: "el método empírico, una racionalidad desacralizada y utilitaria y una base individualizada o "atomista" para la construcción de un cuerpo político" (Morse, 1999:78).

Morse define a la monarquía española del siglo XVII como una *monarquía barroca*. Lo hace de este modo porque afirma que la mayor preocupación de esta era la conservación, y su problema central sería como conservar el Estado. El pensamiento político de la era barroca española consideraba a la libertad "no como una circunferencia de inmutabilidad para el individuo sino como una obediencia voluntaria o 'activa' del poder constituido, noción vinculada a la doctrina católica que definía el papel del libre albedrío en el alcance de la gracia" (Morse, 1999:85).

Claramente se observa la transformación de las consideraciones en torno a la política, y si aún continúa un tanto borrosa la distinción epocal, una frase clarificadora de Morse logrará exhibir la diferencia de las perspectivas políticas: "En el siglo barroco el cálculo político paso de 'el Estado como bien común' a 'el gobierno como arte'" (Morse, 1999:85). Ya que el gobierno en particular y la política en general (podríamos decir) eran visto como aquellas relaciones que debían de hacer malabares para sostener algún tipo de continuidad en un cambiante mundo, que cada día asimilaba de forma más natural el individualismo.

Ahora continúa Morse por ingresar en un revisionismo del pensamiento político ibérico en el siglo XVIII. Se refiere a esta época como "el siglo ilustrado de España" y lo divide en dos periodos. El primero marcado por la figura de Feijóo y el segundo con Jovellanos.

Todas estas corrientes de pensamiento político tendrán una influencia determinante para la condición política y sus respectivas consideraciones en los territorios que el autor denomina como iberoamericanos.

Morse afirma que en el caso de Iberoamérica desde la cuestión social -podríamos decir un tanto forzosamente- la idea de concebir una sociedad suturada, distaba de darse. Principalmente porque gran parte de las poblaciones iberoamericanas estaban integradas

por africanos e indios. Estas "castas" no formaban parte de las familias españolas (con mentalidad ibérica) que llevaron adelante los procesos independistas (1999:95).

El autor dice que pensadores como Sarmiento o Bolívar, se encontraban posicionados en una época donde percibían el ingreso de sus respectivos Estados-nación en los escenarios de política internacional y en la división internacional del trabajo. De allí gran parte de las críticas desmedidas e injustificadas hacia una supuesta "plebe" de menores "rangos sociales" y menores "razones".

Este no debería pasar desapercibido porque

Para ellos era más evidente un proceso de desarticulación: el colapso del ideal ibérico de la "incorporación social" y la dicotomización de la sociedad en "gente de razón" y una plebe cada vez más enfurecida e inasimilable. Esta situación social ayuda a explicar la índole existencial de las opciones políticas existentes en el momento de la independencia, la manera ecléctica en cómo fueron examinadas, la conflictiva integración de las elites y el carácter discordante, incoherente o fragmentario de los análisis del periodo por estudiosos posteriores (Morse, 1999:97)

El problema de Iberoamérica no era otro que tener que lidiar con el hecho de que no existía una ideología homogénea que encontrara aceptación en sociedades nacientes cuyas identidades nacionales eran improvisadas y donde ningún poder soberano estaba legitimado.

Sigue Morse, en base a lo anteriormente dicho, insinuando que existió una incompatibilidad originaria en el nacimiento del liberalismo (de elementos puramente anglo-franceses) con las comunidades iberoamericanas. La casi imposibilidad de absorber dichas pautas y obligaciones culturales llevo a las elites del continente iberoamericano a asumir la posición de que "no puede haber un sistema político liberal sin una sociedad liberal" (Morse, 1999:118). Dicha incompatibilidad también se trasladó al escenario de las relaciones económicas, principalmente dado que el liberalismo fue siempre un espectro de prácticas que no logro una distinción elemental en sus componentes.

Sin embargo, justamente por esa proliferación de elementos del liberalismo es que algunos fueron incorporados no por todas las sociedades Iberoamericanas, tal como lo afirma Morse:

En Iberoamérica, como hemos visto, el liberalismo suministró una racionalidad modernizante para el ascenso selectivo del talento empresarial y para la vinculación de las economías regionales con las del occidente capitalista. Su crítica de las estructuras corporativistas, sin embargo, no se extendió a universalizar el mensaje del individualismo. En versiones locales, el liberalismo era compatible con la jerarquización y la adscripción (Morse, 1999:120).

Continuando en el análisis historiográfico del avance de las corrientes de pensamiento político que influyeron en mayor o menor medida en Iberoamérica, Morse se propone intentar comprender y desglosar el proceso que atravesó el marxismo por estas tierras. Una de las primeras tesis desde las cual parte Morse es que el marxismo no fue leído (por ejemplo por Justo) de una forma ortodoxa. Dejo de lado el sectarismo y algunas categorías (tales como *conciencia común*) para volcarse mucho más a un pragmatismo que lo acercaba a la oligarquía. Consiguientemente, esto lo acercaba a la representación de una clase media en detrimento de una proletaria.

Morse insiste de forma poco nítida pero muy perspicaz en lo que parecería ser una intuición con respecto a los motivos de porque (al igual que con el liberalismo) en Iberoamérica solo se enraízan algunos elementos, en este caso, del marxismo. Haciendo una simple comparación historiográfica, afirma que en el espacio-tiempo que Marx escribe, los estamentos -heredados de la estructura socio-política del feudalismo- aún eran fuertes. Muy por el contrario, en la Iberoamérica de principios del siglo XIX.

Otra observación es la de que en el caso de Marx se esforzó por aprender ruso e intentar algún tipo de compenetración intelectual con dicha nación. Motivo por el cual se sospecha que el marxismo logro echar raíces profundas y muy variadas. Muy por el contrario, mucha literatura con respecto al tema, habla de que Marx (siguiendo a Hegel como en la mayor parte de su constructo teórico) lo sigue también en su juicio de que "el Nuevo Mundo" es el de un grupo humano sin "Historia". De este modo, las anteojeras de Marx nunca parecen haber posado con verdadero interés sobre Iberoamérica. Puede que este sea otro de los motivos por los cuales nunca logro una gran adhesión por parte de dichos pueblos. Al menos Morse pareciera encarar este tipo de conclusiones.

Creemos que uno de los elementos que queda soslayado en el análisis marxista de dicha época, y probablemente otro motivo por el cual dicha teoría siempre encontró dificultades para diseminarse con una relevancia mucho mayor, es que tal como dice Morse, la presuposición de que el Estado era instrumento de una clase social, difícilmente hallara repercusiones política en un continente donde las estructuras estatales eran concebidas como expresiones de la organicidad social misma y muchas veces, hasta se consideraban de origen previo o anterior a la comunidad misma.

APARTADO II: Desde otra perspectiva

Tal cual lo enuncia el título de este segundo apartado hemos optado por dividir el análisis de Morse en dos secciones. Principalmente porque cuando el mismo lo hace, comienza el segundo desde un ángulo totalmente distinto.

Aquí parte de presupuestos de la escuela de Frankfurt, sobre todo de Adorno para comenzar a flanquear el tema de las masas. El diagnóstico con el que se inaugura esta segunda parte surge de los supuestos de que la individualidad en la actualidad -o modernidad- está destruida. Pero sobre todo, la crítica aquí se orienta con atisbos de crítica cultural. El mismo Morse admite que intentará abordar el problema desde un prisma mayor, más amplio. No por casualidad ni ingenuidad parte de un marco referencial de Adorno. Los medios masivos de comunicación y la cultura occidental son formateadores de las individualidades modernas (que según Morse) buscan naturalizar situaciones o hechos sociales allí donde no lo son realmente. Pareciera que la macabra intencionalidad detrás de dicha programática es la de prefigurar individuos que solo naturalicen situaciones relativas al dominio, sobre todo al dominio técnico-racional.

Aquí es donde el pensamiento y la reflexión del mismo Morse comienzan a perfilar sus intenciones del trabajo. Pareciera vaticinar que muy probablemente, por la configuración histórica de Iberoamérica, ésta sea en realidad impenetrable a la idea del "Gran Designio Occidental", es decir, la idea de realización humana a partir de los cánones y construcciones identitarias europea.

En este punto, Morse, nuevamente, enarbola su más contundente tesis hasta el momento...

Nuestra argumentación sostiene, en cambio, no que el mundo ibérico es obsoleto sino que si bien comparte antecedentes griegos, romanos, cristianos y medievales con el resto de occidente, en el siglo XVI tomó caminos que impide un desenlace nietzscheano, weberiano o kafkiano (1999:169)

Aquí, la crítica nuevamente recae sobre el excesivo uso o creencia en la razón instrumental del mundo angloamericano. Cita el concepto weberiano de *desencanto del mundo* para hacer referencia a esas instancias de la acción colectiva (y hasta individual) donde el humano cae en la cuenta de la imposibilidad de realizar alguna gesta hábil de control maquiaveliano. El mundo angloamericano se somete al control de la razón en detrimento de "la abolición del azar, tal como lo hace el arte moderno" (Morse, 1999:176). El mundo rompe con toda posibilidad de magia al quedar totalmente dominada por el cálculo racional donde "la racionalidad occidental, como hemos visto, no fue simplemente un producto del capitalismo, sino un desenlace coyuntural que tuvo fuentes económicas, políticas, científicas, teológicas y filosóficas" (Morse, 1999:174)

Conclusiones

Morse en su elemento crítico principal, creemos, parte de un intento por arrancar de algún tipo de consideración de orden natural no solo a las culturas iberoamericanas en su riqueza histórica, sino, también en su intención de otorgarles un estatus de dignidad frente a otras culturas. Esa dignidad encuentra su fundamento primero en la noción básica de que con la amplia y diversa riqueza cultural que ha sobrevivido a las épocas y que, así mismo, está siempre en tensión por esa misma diversidad, es tal vez, la única cultura que en la actualidad le puede hacer frente a la razón instrumental que todo lo tecnifica y burocratiza en su aspecto político-administrativo. Esa misma que aniquila cualquier encanto que puede aportarnos el mundo

Ese mismo racionalismo que ha prevalecido en el mundo angloamericano -y muy bien desarrollado por Morse a lo largo de la primera parte de su obra- es el que parece haber agotado no solo las categorías más tradicionales como; contrato social, sociedad y soberano, sino que, además, hasta la misma noción de individuo se ve desbordado (y cuando no, bombardeado) por un tecnicismo racionalista que no solo lo prefabrica sino que también lo destruye.

Para Morse -y desde esta perspectiva coincidimos absolutamente con su tesis- es Iberoamérica quien está mejor preparada que angloamérica para interpretaciones alternativas de las realidades sociales. La perspectiva que ha prevalecido -que es hegemónica dirá Morse- es por supuesto la del racionalismo más excelso, pero aquí Morse nos aporta un halo de claridad muy optimista en cuanto a la programática que podría desarrollar algo así como una *contra-hegemonía* cultural "La realidad de cualquier hegemonía es que mientras que por definición es siempre dominante, nunca es total ni exclusiva" (Morse, 1999:217)

Esto quiere decir: toda la construcción identitaria-cultural iberoamericana tiene mucho más para ofrecer, tanto comparativamente (como espejo) a otras culturas, como así también en su faz de "positividad". Posee una dignidad histórica con claros ejemplos que pueden enseñarnos mucho más de lo que creemos.

Bibliografía

Morse, R. (1999) *El espejo de próspero; un estudio de la dialéctica del nuevo mundo*. México: Editorial Siglo XXI.