

MODERNIDADES ALTERNATIVAS Y NUEVO SENTIDO COMÚN

Relatoria primera sesión, 5 de agosto de 2011

Para contextualizar el debate sobre la modernidad en el que se ubica la obra de Bolívar Echeverría, es conveniente ubicarlo junto a otras producciones teóricas que también se han preocupado por discutir la modernidad. Sin agotar los referentes, se toman como contrapunto de la discusión las obras de Habermas, Luhman y Giddens, como representantes de la revisión racionalista de la modernidad. Como preámbulo, al tratamiento de las revisiones de estos autores europeos, el debate inicia con las propuestas de Foucault para revisar la versión de la Ilustración de Kant, que según el filósofo francés se preocupa por primera vez por pensar el presente como un problema filosófico, presente en el que se ubica también el sujeto que piensa. La problematización del tiempo social planteada por Kant y analizada por Foucault deriva en un presupuesto analítico central: la modernidad como problema, y no como un dato.

Es en la problematización del presente donde se ubican las discusiones sobre la modernidad. Versiones, las analizadas, contrapuestas. Los análisis europeos abordados se centran en la versión racionalista del mundo moderno. De la versión de Habermas interesa su versión de la modernidad como un “tipo ideal”, que tiene características específicas, en especial la división del mundo de vida en esferas autónomas, mismas que permiten decir que la modernidad es un “proyecto inconcluso”. La división en esferas: moral, artística y científica, al tiempo que permite el despliegue de las potencias creadoras puede ser su freno. En una misma línea dialógica se ubica la intervención de Luhman, que en respuesta a la visión habermasiana, opone un problema que, abordado más allá de su lógica de sistemas, es central para entender la modernidad, a saber: los criterios de identidad y diferencia dentro de eso que se reconoce como modernidad. Giddens, en una línea intermedia busca resaltar la dimensión cotidiana de la validación del mundo moderno, en la que la reflexividad ocupa el lugar central, como resolución de políticas de afectos: miedo, riesgo y seguridad.

A estas versiones la obra de Echeverría contrapone un análisis histórico, en el que la modernidad no es unívoca, sino resultado de una contradicción social por dar forma y contenido al mundo de la vida. Para poder afirmar lo anterior, reconoce una fuerza social común a la humanidad, que en el siglo XI tiene su primera expresión: la neotécnica, un momento histórico en el que la construcción de objetos tecnológicos deja de ser azarosa y se vuelve parte de un desarrollo medido, programado y prospectivo. El reconocimiento de una fuerza humana común, permite, a su vez, reconocer el tiempo social como una contradicción por dirigir y asignar contenidos a esa fuerza social común. El presente, como síntesis de múltiples temporalidades, contiene dentro de sí las posibilidades de las formas sociales, a pesar de que sólo

algunas de ellas dominen (lo que es no tiene mayor derecho de ser que lo que pudo existir). Esta idea deudora de Walter Benjamin, problematiza la historicidad al pensarla como una convivencia conflictiva de diversas temporalidades que siguen latentes o actuales en el tiempo presente, en las formas del mundo de vida se puede reconocer las realidades en pugna por dar forma, aunque sea de manera latente.

Para profundizar en el debate es sugerente pensar por qué Echeverría, hacia sus últimos trabajos, se centra en los tres ejes de la modernidad (de los quince que había reconocido en sus Tesis sobre la modernidad y capitalismo). Central el análisis en el problema del individuo, la secularización y la técnica no es casual ni menor. Sobre todo por las derivas teóricas que implica y las conexiones con categorías centrales de ciertos marxismos, tales como: escases, que de natural pasa a ser artificial en la modernidad. Además, replantea el problema de la técnica no como una práctica utilitaria, sino como una relación lúdica de cooperación entre las fuerza humanas y las fuerzas de lo Otro natural.

Pensar la modernidad de su historicidad, abre un debate sobre las relaciones sociales con el tiempo presente, reconociendo una cierta "impermanencia" del estar presente. Esto es un problema que impacta en las formas de construir los espacios de la existencia en el tiempo social; sobre todo considerando que hay un conflicto entre temporalidades, en las que el pasado sigue vivo entre nosotros. En las que la apertura del ser está intrínsecamente relacionada con la problematización del sentido de la vida. Vida secularizada, que recurre a la una nuevo tipo, muy peculiar, de relación teológica después de la muerte de Dios.

Para seguir con el debate es pertinente hacer un alto y preguntarse, en estricto sentido lógico, sobre las características de la modernidad y de ahí derivar la posibilidad de una modernidad no capitalista. Con el objetivo de reconocer analíticamente si es posible o no una modernidad más allá del capitalismo. Ello criticando los mitos de la modernidad y su papel fundante, como el del mito del individuo autárquico, que recubre una versión masculina de lo autoparado, de lo que no tiene ninguna relación con el mundo femenino. Esta estrategia permitiría superar el par organizativo: modernidad-tradición, a través de la problematización del tiempo social.

Discutir la modernidad desde su historicidad, obliga a la vez a pensar su geografía, y las posibilidades de un adentro y un afuera de. Para tener en cuenta que la modernidad en su despliegue histórico está también situada. De manera que no en todos los contextos tiene las mismas implicaciones de autorreconocimiento. Abriendo la pregunta sobre la posibilidad de estar fuera de la modernidad.

Es aquí que es posible discutir la ambigüedad de la modernidad, más allá de la contradicción. Lo que remite a una discusión sobre lo estrictamente humano y sobre su capacidad de apertura para recrearse, en la conservación y la transformación. Es decir una discusión sobre la cultura en general y una teoría crítica del conjunto de la vida moderna. Lo anterior para pensar como la cualidad humana de recrearse en el mundo moderno realmente existente se desarrolla como una ambigüedad, en la que no es lo mismo una modernidad alternativa que alternativas a la modernidad como

espacio de despliegue de las posibilidades del ser. Y de ahí un problema asociado: la existencia, real o potencial, de formas no-modernas de vivir la modernidad

Acá surge el tema del espíritu de la modernidad, como ese llamado que hace la modernidad a un cierto comportamiento específico, que reduce o potencia las posibilidades recreativas del ser. Así, se puede reconocer que la modernidad es un problema intersubjetivo.

La modernidad como problema abre el debate, no sólo sobre su dimensión realmente existente, sino sobre las posibilidades de que modernidad y capitalismo rompan ese matrimonio forzado que hizo el segundo, y que subsumió a la modernidad a sus estrategias de reproducción.

Finalmente surgen una serie de preguntas claves:

¿Es posible una modernidad más allá de su versión capitalista?

¿Están las alternativas a la modernidad capitalista dentro de sí misma o en las formas no-modernas de vivir la modernidad?

¿La superación de la modernidad capitalista es una modernidad alternativa o una alternativa a la modernidad?

¿Las formas no-modernas de vivir a la modernidad pueden convertirse en un proyecto alternativo a la totalización civilizatoria de la modernidad?