

27 REVISTA CIENCIAS SOCIALES

2007



300.5
C569
n. 27

7200

Rafael Quintero López
Napoleón Saltos Galarza
Rafael A. Romero

Julio Echeverría
William Ortiz Jiménez
Nicanor Jácome V.

Ciencias Sociales

Revista de la Escuela de Sociología y Ciencias Políticas

Universidad Central del Ecuador

Director:

Rafael Quintero López

Comité Asesor:

Natalia Arias
Enrique Ayala
Susana Balarezo
Jaime Breilh Paz y Miño
Hans Ulrich Büniger
Leonardo Espinoza
Wilson Herdoiza

Ariruma Kowii
Michael Langer
César Montúfar
Francisco Rohn
Wilma Salgado
Erika Silva
Rose Marie Terán

Consejo Editorial:

César Albornoz
Milton Benítez
Alfredo Castillo
Pablo Celi
Julio Echeverría
Mauricio García
Daniel Granda
Francisco Hidalgo
Nicanor Jácome

Alejandro Moreano
Gonzalo Muñoz
Patricio Ruiz
Rafael Romero
Napoleón Saltos
Mario Unda
Silvia Vega
Marco Velasco

Administradora:

Marcela Escobar

Comunicador Social:

Fernando García

Ira. Edición:

Ediciones ABYA-YALA
12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla: 17-12-719
Teléfono: 2506-2471/ 2506-251
Fax: (593-2) 2506-267
E-mail: editorial@abyayala.org
Sitio Web: www.abayala.org
Quito-Ecuador

Universidad Andina Simón Bolívar
Sede Ecuador



Impresión

Docutech
Quito - Ecuador

ISBN:

978-9978-22-687-2

Las ideas vertidas en los artículos de esta publicación son responsabilidad de sus autores y no corresponden necesariamente a los criterios de esta revista. La Revista Ciencias Sociales no se compromete a devolver los artículos no solicitados.

Para correspondencia dirigirse a:

Dr. Rafael Quintero, Director de Revista Ciencias Sociales
Casilla # 17034643A, Quito-Ecuador
Teléfono: (593-2) 234-5024
Fax: (593-2) 256-5822
Correo electrónico: bernardoql@yahoo.es

Esta Revista se publica con el auspicio del Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales ILDIS

Fundada en 1976 por Rafael Quintero López

Director 1999-2001 : Julio Echeverría

Director 2002: Manuel Chiriboga

Impreso en Quito-Ecuador, septiembre 2007.

América Latina y la creativa complejidad moderna

Rafael A. Romero Castellanos*

e-mail: rafaromero74@yahoo.com

“En lugar de esperar milagros de los pueblos precapitalistas deberían los pueblos maduros ponerse sobre aviso de su apatía, de su escaso sentido para la eficacia y los logros de Occidente”.

Theodor W. Adorno.

América Latina no puede ser comprendida por fuera de la experiencia social moderna. La modernidad es la afirmación histórico-social de lo “nuevo” como valor central, y la imagen del “Nuevo Mundo” se corresponde con esta idea. Y es que el descubrimiento de América significó la apertura de un campo insospechable para la realización de los valores modernos clásicos, los de la primera modernidad. Este acontecimiento permitió la desarticulación de la imagen de un mundo cerrado y abrió un horizonte nuevo de posibilidades que alimentó los componentes utópicos del espíritu moderno en gestación. Esta ruptura fue tal que generó una interpretación escatológica: en el siglo XVI, el clérigo belga católico Johannes Luminus argumentó a favor de

* Este ensayo aparecerá en el próximo número (No 27) de la Revista Ciencias Sociales, de la Escuela de Sociología de la Universidad Central del Ecuador.

** Profesor de la Escuela de Sociología y de la Facultad de Comunicación Social de la Universidad Central del Ecuador, Consultor-Investigador Independiente.

una lectura del descubrimiento como última condición necesaria para el advenimiento de Cristo y la realización del Reino de Dios¹. El descubrimiento de América es una más de las múltiples condiciones –así como la ética protestante, o el amor romántico, a primera vista y sin compromisos estamentales– que posibilitaron el surgimiento del mundo moderno, que le dieron “eficacia histórica” al proyecto de la modernidad. Si aceptamos estos “presupuestos”, muchos –no todos, ni al mismo nivel– de los problemas sobre el “ser” y el “hacer” histórico-social de la América Latina actual, globalizada o en globalización, encuentran su marco de referencia y resolución en la interpretación de lo qué es la modernidad, y por tanto, en la comprensión de la tensión entre su definición teórica –proyecto moderno– y su concretización histórica –la modernidad capitalista.

En este ensayo se reconstruye la comprensión moderna del mundo a partir de una intuición básica, central y fundante; intuición teórica que fue definida ya en la formulación del proyecto original de la primera modernidad², y que continúa operando –en su versión inmanente y radicalizada– en las condiciones socio-culturales de la segunda modernidad. Para esta reconstrucción conceptual, se toma como referencia una de las formulaciones filosóficas más acabadas de la primera modernidad: la Ilustración del XVIII, y a su mayor exponente: Kant. Esta intuición básica, luego formalizada y codificada por la Ilustración, se fundamenta en una experiencia histórico-social concreta: la destrucción del orden tradicional. El mundo moderno se levanta sobre la destrucción del pasado: destrucción positiva, es decir, comprendida como liberación de las fuerzas ciegas e irracionales del mito y la tradición. De ahí la afirmación de la razón –sobre todo

1 Miguel A. Granada, *el umbral de la modernidad*, Herder, Barcelona, 2000, p. 396.

2 Para una definición de las diferencias entre primera y segunda modernidad remito al lector a mi artículo, “Del hombre a los hombres, por un cambio de paradigma en las ciencias sociales”, Ponencia presentada en el VII CONGRESO ECUATORIANO DE SOCIOLOGÍA y ENCUENTRO DE CIENCIAS SOCIALES DE LAS AMÉRICAS, Quito, Julio de 2004 y publicada en *Ciencias Sociales*, Escuela de Sociología y Ciencias Políticas, Universidad Central del Ecuador, N° 22, Primer Trimestre 2005



su dimensión instrumental— como el mecanismo por excelencia para llevar a cabo esta emancipación de las ataduras de la tradición. Pero el desarrollo histórico-social del proyecto moderno ha hecho que esta voluntad emancipadora —dominio de los fines— se viera relegada en nombre de un dominio cada vez mayor de la racionalidad instrumental —dominio de los medios. Nunca se ha roto la tensión moderna básica entre voluntad emancipatoria y control del sistema; la evolución socio-cultural hizo que la balanza se haya inclinado hacia el sistema. El control y la conservación por sobre la libertad y el cambio. La posibilidad de recuperar esta tensión central a la modernidad se presenta como rearticulación de la unidad de teoría y praxis. ¿ Se enfrenta América Latina al desafío de esta rearticulación entre teoría y praxis de tal forma que le sea posible afirmar su presencia socio-cultural e histórica en esta modernidad segunda y globalizada?

La fragmentación del hombre como fundamento de modernidad

El hombre con el que sueña la modernidad es un hombre atrapado entre dos mundos: el mundo sensible y el mundo inteligible³. En cuanto ser biológico-natural, se encuentra preso en las determinaciones naturales, reside bajo leyes empíricamente condicionadas. Es el reino de la heteronomía. Al contrario, en cuanto ser racional, tiende hacia la libertad y la autonomía. Sin dejar de ser parte de la naturaleza, posee un superávit que lo hace estar por fuera de ella, que le seduce a salir de esa condición opresiva para construir su propio mundo. Es el reino de la libertad, de la autonomía de la razón pura. Pero no como abstracción, sino como hecho práctico: la libertad. El hombre moderno no

3 Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, trad. J. Rovira Armengol, Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, 1961, pág. 49-50. "La naturaleza sensible de los entes racionales es la existencia de éstos bajo leyes empíricamente condicionadas y, en consecuencia, heteronomía para la razón. Por el contrario, la naturaleza suprasensible de esos mismos entes es su existencia según leyes independientes de toda condición empírica y que, por lo tanto, pertenecen a la autonomía de la razón pura".

puede escapar a las leyes de causa-efecto que imperan en el mundo de lo sensible, pero sí puede iniciar una serie de causalidades en el ejercicio de su libertad, causalidad por libertad. Para los partidarios de la primera modernidad, aquí se encuentra el fundamento de la dignidad humana: "Sólo pueden concebirse dos clases de causalidad con respecto a aquello que sucede: según la *naturaleza* o a base de la *libertad*. La primera es el enlace de un estado con otro anterior en el mundo de los sentidos, al cual sigue aquél según una regla [...] En cambio, por libertad en sentido cosmológico entiendo yo la facultad de comenzar un estado *por sí mismo*, cuya causalidad, pues, no esté a su vez según la ley natural bajo otra causa que la determine en el tiempo"⁴. La razón y la libertad modernas se fundamentan en esta situación de fragmentación y ruptura entre naturaleza y cultura. La primera modernidad⁵ nunca negó las determinaciones naturales y biológicas, las reconoció como límites frente a la sed de libertad humana. El hombre moderno —el de la primera— será el constructor de su mundo en medio de un ambiente que lo oprime; no negará la opresión, sino que la tomará en cuenta; no prescindirá de ella, sino que partirá de ella para un ejercicio de libertad y liberación.

Este hombre, racional y fragmentado, surgió históricamente en el paso de la sociedad tradicional a la sociedad moderna, y se constituyó en la figura más significativa —el sujeto moderno— de la revolución cosmológica⁶ operada por esta transición. Las revoluciones cosmológicas —que son pocas, pero son, como diría Vallejo— no se deben sólo a cambios en los órdenes socio-económicos y políticos, sino también en los ordenes ético-culturales, y sobre todo en éstos. Una revolución cosmológica implica un cambio radical de paradigma, una nueva forma de conocer, interpretar y valorar el universo. Y la emergencia de la moderni-

4 Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. J. Riviora Armengol, Tomo I, Editorial Losada, S.A., Quinta Edición, Buenos Aires, 1960, pág. 213-214.

5 En la modernidad tardía o segunda modernidad, la fragmentación entre naturaleza y cultura se radicalizará a tal punto que desaparece la tensión en nombre de la inmanencia pura, y no habrá naturaleza por dominar, sino naturaleza-natural por construir.

6 Miguel A. Granada, *Opus Cit.*, p. 325.

dad constituyó una revolución cosmológica en el sentido más pleno de la palabra: una visión de mundo decae, mientras otra se afirma históricamente. La modernidad está con nosotros y entre nosotros; pensemos desde ella, la afirmemos o neguemos. Da igual. Lo que no podemos evitar es reconocer su presencia histórica. Si hoy en día es una modernidad radicalizada e inmanente, la modernidad inicial abrió el camino hacia este hombre contemporáneo, secular e inmanente. Lo hizo al colocar al hombre racional en el pedestal de la trascendencia⁷. Un “hombre nuevo”, en cuya constitución América Latina participó, no sólo como soporte colonial, económico y financiero del proceso de industrialización y modernización europeos, sino como “lugar utópico”, espacio imaginario de realización del espíritu moderno en gestación; espíritu que al momento del descubrimiento de América tomó forma en el movimiento cultural del Renacimiento.

Constitución y realización del sueño moderno: América como utopía

La particularidad histórica que conocemos como modernidad es el producto de la coincidencia –por tanto única e irrepetible– de múltiples y diversos procesos. No existe una causa única o determinante que explique por sí sola la emergencia del fenómeno socio-histórico de la modernidad. Ésta es producto del azar, de la coincidencia, del accidente histórico. El “suceso” empírico del descubrimiento de América a finales del XV se convierte en “acontecimiento” histórico, cuando abre las posibilidades reales e imaginarias de un mundo nuevo, de un lugar “utópico”, espacio de realización del sueño moderno naciente. ¿Cuánto hubiera durado la novedad de lo moderno de no haber contado con un lugar utópico hecho realidad? ¿Cuánto hubiera durado el

7 Ver, Rafael Romero Castellanos, “Del hombre a los hombres, por un cambio de paradigma en las ciencias sociales”, Ponencia presentada en el VII CONGRESO ECUATORIANO DE SOCIOLOGÍA y ENCUENTRO DE CIENCIAS SOCIALES DE LAS AMÉRICAS, Quito, Julio de 2004 y publicada en *Ciencias Sociales*, Escuela de Sociología y Ciencias Políticas, Universidad Central del Ecuador, N° 22, Primer Trimestre 2005.

poder del Ancine Régimen si no se hubiera consolidado la capa burguesa comercial e industrial gracias al intercambio con el Nuevo Mundo? Y es que el descubrimiento de América constituyó un “acontecimiento” central en la producción histórico-social de la modernidad. Significó la conciencia de un mundo global y la emergencia de un territorio imaginario, el “Nuevo Mundo”: “la historia de la modernidad comienza en el violento encuentro entre Europa y América, a fines del siglo XV, porque de allí se sigue, en ambos mundos, una radical reconstitución de la imagen del universo”⁸. “la desacralización de la autoridad en la producción y comunicación de la experiencia y del conocimiento fue legitimada y consolidada con el encuentro entre Europa y América [...] El momento primordial de esa vasta mutación de la intersubjetividad, sin el cual todo aquello no tendría sentido, ocurre en la imagen social del tiempo: se produce el reemplazo del pasado por el futuro, como la sede privilegiada de las expectativas de la humanidad”⁹.

América Latina participa de forma material —el oro americano— e ideal —espacio imaginario-utópico— en esa gran transición de la sociedad tradicional hacia la sociedad moderna. El aporte socio-cultural de América Latina en la constitución de la modernidad se da en dos niveles, uno general y otro particular. A nivel general, dota de un referente material e imaginario para la realización material e imaginaria de los ideales e intereses de la modernidad en emergencia. A nivel particular, refuerza la dimensión emancipatoria de la modernidad, gracias a la instauración de un espacio “utópico”, vacío, donde la libertad aún es posible. La subjetividad emancipatoria en gestación se alimenta “imaginariamente” con la presencia de América en la conciencia del Renacimiento. Pero esta relación se da de forma recursiva entre Europa y Latinoamérica durante su desarrollo y consolidación. Así, las ideas libertarias y de emancipación que acompaña-

8 Aníbal Quijano, Modernidad, identidad y utopía en América Latina, en Edgardo Lander, editor, *MODERNIDAD & UNIVERSALISMO*, Nueva Sociedad- UNESCO, Venezuela, Primera Edición, 1991, pág. 28.

9 Ibid., pág. 28.

ron a los deseos de racionalización de la vida social de la Revolución Francesa ejercieron su influencia de forma decisiva durante la época de la Independencia Americana. La Ilustración encontró en América un terreno fértil para el ejercicio de sus móviles fundamentales, la razón y la libertad: "el interés por la racionalización de la existencia social, si tales son los rasgos iniciales del movimiento de la modernidad, ellos son registrables lo mismo en Europa que en la América colonial durante el siglo XVIII. La primigenia modernidad constituye, en verdad, una promesa de liberación, una asociación entre razón y liberación"¹⁰. "Los frutos de la Ilustración fueron saboreados al mismo tiempo en Europa y en América Latina"¹¹. La afirmación histórica de la comprensión moderna del mundo fue posible por el descubrimiento de América. Para la conciencia social moderna en gestación, el "sentido" del hecho" del descubrimiento está en su comprensión como respaldo empírico y lugar de realización de la "utopía moderna", de la implantación de un mundo nuevo, hecho a la medida de los sueños del hombre moderno, libre y soberano. Pero la evolución histórico-social del sueño moderno, su concretización histórica, tomó unos caminos que le llevaron, tanto en Europa, como en América, a afirmar su racional-instrumental en detrimento de la voluntad emancipatoria moderna. ¿Cómo fue posible que la voluntad emancipadora y revolucionaria del proyecto moderno –alimentada real e imaginariamente por el descubrimiento de América– se viese opacada por la razón instrumental del sistema?

El desafortunado encuentro: modernidad y capitalismo

Si la modernidad emerge como destrucción de la tradición en nombre de la razón y la libertad –aspecto socio-cultural–, también lo hace como desarticulación del orden feudal e instauración del orden capitalista –aspecto socio-económico. Esta cara de la transición nos pone frente a la coincidencia históri-

¹⁰ Ibid., pág. 29.

¹¹ Ibid., pág. 30.

ca de capitalismo y modernidad. De ahí la constante relación de retro-alimentación entre estas dos particularidades históricas. A la vez que el capitalismo se alimenta de la modernidad, la modernidad encuentra en el capitalismo y el Estado Moderno sus agentes de expansión: “Si el capitalismo fue uno de los grandes elementos institucionales que promovieron la aceleración y expansión de las instituciones modernas, el otro fue el estado nacional”¹². Esta inter-retro-alimentación entre modernidad y capitalismo se da gracias a ciertas “afinidades internas”¹³ entre modernidad y capitalismo. Identificamos dos ámbitos particulares de interacción: el uno socio-cultural, y el otro socio-económico. Desde la perspectiva socio-cultural, la modernidad potenció las formas de organización de la producción capitalista al darles un componente racional, lo que permitió el surgimiento del “capitalismo racional moderno”¹⁴. Y por otro lado, la afirmación empírica del capitalismo contribuyó en la destrucción del orden social feudal, tradicional y estamental, y la consiguiente emergencia de la conciencia social moderna. Desde la perspectiva socio-económica, el capitalismo, fundado en el interés particular y la acumulación, se apropió perversamente del componente emancipatorio y carismático de la modernidad: “libres” y “sin privilegios”, pero en el espacio del mercado. Una vez consolidado éste, el capitalismo dejó atrás el carisma y la profecía modernas, para abrazar con fuerza la dimensión racional-instrumental del proyecto de la modernidad.

12 Anthony Giddens, *Las consecuencias de la modernidad*, trad. Ana Lizón Ramón, Alianza Editorial, Madrid, 1993, pág. 66.

13 Para ver el sentido y utilización del concepto de “afinidad interna”, remito al lector a Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, introd. y ed. crítica de Francisco Gil Villegas, trad. de Luis Lacambra, México, FCE, 2003, p. 89 y ss

14 Una de las grandes aportaciones de Max Weber para la comprensión del capitalismo moderno y de la modernidad occidental ha sido justamente el haber demostrado el papel que jugó componentes irracionales y subjetivos, la ética protestante, en la conformación del capitalismo racional moderno. Ver, Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Fondo de Cultura de Económica, México, 2003.

El mercado es el espacio para la oferta y demanda de mercancías y de posibilidades de realización personal¹⁵, es decir, un espacio óptimo para el ejercicio de la libertad personal e individual. Sin embargo, la participación en éste presupone hombres libres y en igualdad de condiciones. Y como todo presupuesto, esta "igualdad" es una ficción, un tipo-ideal o una orientación ética, más no una realidad empírica. Pero es esta ficción-suposición la que hace que en la modernidad, el espacio económico —el mercado— tienda a identificarse con el espacio de socialización —lo público— sin mediaciones. La idealización del mercado como el espacio privilegiado de socialidad no debe hacernos olvidar que es un espacio de competencia entre desiguales. Antre la imposibilidad de la igualdad material, rige el principio de igualdad formal. Así, la racionalidad instrumental ligada al mercado se convirtió en mecanismo de expansión, consolidación y control del universo. El desarrollo histórico-social del proyecto moderno-capitalista mostrará pronto que esta retroalimentación devendrá en afirmación de uno de los términos sobre el otro: el proyecto moderno-capitalista abandona el componente más subjetivo de la modernidad, su voluntad emancipatoria, para adoptar la potencialidad racionalista-instrumental como fuente de afirmación de los nuevos ideales e intereses que emergen y se consolidan de la mano del mercado y el capitalismo en cuanto forma de dominación y organización económico-social. El reconocimiento de las consecuencias perversas de esta coincidencia histórica entre modernidad y capitalismo nos debe advertir que identificar capitalismo con modernidad significa agotar y reducir el proyecto moderno a su componente racional-instrumental.

El desarrollo histórico-social de la modernidad bajo la rúbrica capitalista significó, no la anulación total de la volun-

15 Será sobre todo en la segunda modernidad o capitalismo desorganizado en donde la oferta de "estilos de vida" pueble el espacio del mercado y de lo público, el espacio de los mass media, con todos los fenómenos de violencia simbólica que trae consigo este fenómeno de explosión de sentidos y "mundos de la vida".

tad emancipatoria moderna, sino su confinamiento y encapsulación. La tensión entre razón instrumental y voluntad emancipatoria se resolvió a favor de la primera gracias a la dinámica capitalista, pero la segunda dimensión siempre estuvo presente en el desarrollo socio-cultural moderno. El reconocimiento de la naturaleza de la acción social como fuente de cuestionamiento, renovación y fuga de los órdenes sociales, manifiesta la persistencia de este componente subjetivo y emancipatorio. En condiciones de modernidad, las instituciones sociales siempre están al acecho. Si durante el capitalismo de corte industrial el sujeto obrero-proletario era portador de esa potencialidad de renovación, en el capitalismo de organización¹⁶ serán los "nuevos" sujetos y actores sociales los portadores de una acción social innovadora y emancipadora: el movimiento social como forma de acción socio-política privilegiada. Los ejes de tensión se desplazan: en la primera modernidad, el burgués contra el proletario, la fábrica contra el obrero; en la segunda modernidad, las transnacionales contra los actores sociales.

16 Por capitalismo de organización entiendo el papel central de las empresas culturales y del Estado en la organización de el sistema social capitalista: "Llamo, en efecto, *sociedad programada* - expresión más precisa que la de sociedad postindustrial, la cual sólo está definida por aquello a lo que sucede - aquella en que la producción y la difusión de los bienes culturales ocupan el lugar central que antes habían ocupado los bienes materiales en la sociedad industrial", Alain Touraine, *Crítica de la modernidad*, trad. Alberto Luis Bixio, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1994, pág. 241. "Las expresiones 'capitalismo de organización' o 'capitalismo regulado por el Estado' Se refieren a dos clases de fenómenos; ambas remiten al estadio avanzado del proceso de acumulación: por un lado, al proceso de concentración de empresas (el nacimiento de las corporaciones nacionales y también multinacionales) y la organización de los mercados de bienes, de capitales y de trabajo; por otro lado, al hecho de que el Estado interviene en las crecientes fallas de funcionamiento del mercado", Jürgen Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, trad. José Luis Etcheverry, Amorrortu editores, Argentina, Primera edición en castellano 1975, sexta reimpresión 1998, pág. 49.

Recuperación de la tensión, recuperación y radicalización del proyecto?

Las perspectivas deudoras del pensamiento negativo de la primera Escuela de Frankfurt han puesto su énfasis en las fracturas que la razón instrumental ha ocasionado en las subjetividades individuales. La razón instrumental se instaura en el mundo moderno bajo formas míticas, su potencial liberador se niega en la fijación de estructuras repetitivas con las cuales atrapamos y comprendemos al mundo: la ciencia moderna no es más que otro mito. Si la modernidad significa la ruptura del mito, reinstala el mito al construir una imagen del mundo estática y repetitiva bajo el paradigma de la causalidad lineal y mecánica. La razón y la ciencia constituyen, según estas visiones, los mitos del mundo moderno. Pero no es a la razón sustantiva –consideración de fines, valores y argumentos– sino a la razón instrumental –consideración de los medios adecuados, cuya radicalización significa la expulsión de los fines, que se convierte en medios– a la que atacan. Una razón totalitaria que encuentra en el fascismo su más clara expresión histórica¹⁷. El triunfo de la razón instrumental será el punto de partida para mirar a la modernidad como una experiencia alienante y reduccionista del hombre, quien es valorado por su capacidad de inserción en una forma de socialidad que se articula a partir de meros procedimientos técnicos.

Georg Simmel nos propone otra forma de mirar el problema. Para este clásico de la sociología, el problema de la modernidad capitalista se deriva de la creciente distancia entre la cultura objetiva y la cultura subjetiva¹⁸. La primera entendida como el conjunto de realizaciones sociales y culturales, desde el lenguaje hasta el arte y los avances científico-técnicos; la segunda definida por la capacidad de los individuos para apropiarse de esos logros

17 Este es uno de los ejes centrales que articulan del ya clásico texto de M. Horkheimer y T. W. Adorno, *Dialéctica del iluminismo*, trad. H. A. Murena, Editorial SUR, S. A., Buenos Aires, 1970.

18 Esta tesis se encuentra desarrollada en el artículo De la esencia de la cultura, en Georg Simmel, *El individuo y la libertad*, trad. Salvador Mas, ediciones península, Barcelona, 1986, pág. 119-128.

culturales. Esta distancia se agranda en contextos de reproducción capitalista, lo que nos conduce a ver el problema como una cada vez más desigual distribución social de la producción en sentido amplio, no sólo material, sino simbólico. El problema no se encuentra, por tanto, en la producción de objetos y cultura que al fin de cuentas satisface las necesidades humanas y crea bienestar, sino en su distribución y en la merma de la capacidad de los individuos por aprovechar y hacer suya la cultura objetiva. La ampliación de oportunidades paradójicamente significó el incremento de la angustia y frustración social por falta de satisfacción y logro de las expectativas que se abrieron con esas nuevas oportunidades. El desarrollo de la ciencia y la tecnología ha ampliado el horizonte de posibilidades de realización personal e individual. Sin embargo, este "logro" moderno no ha traído consigo bienestar, sino fatiga y angustia. Sensación de fracaso que se deriva en gran parte de los patrones de distribución de los beneficios: cómo se redistribuyen y socializan los logros científico-técnicos de la ciencia moderna en contextos de exclusión capitalista.

En la medida en que privilegia una determinada forma de relación social, el capitalismo ha logrado aprovechar todo el potencial racionalista de la modernidad para organizar la vida social y reproducirse. Pero a la vez, en la modernidad la voluntad emancipatoria no ha dejado estar presente y jugar un papel clave en la conformación de los sujetos, de sus subjetividades. La relación entre modernidad y capitalismo se presenta de esta manera como central en el debate. La modernidad triunfante no es más que la modernidad capitalista que exalta la razón instrumental mientras se encuentre al servicio de los intereses del capital. Esta concretización histórica del proyecto moderno distorsiona a la modernidad, pero no la anula. La rearticulación de la tensión básica del proyecto moderno se presenta como alternativa a la modernidad capitalista: tensión entre mundo sensible y mundo inteligible, entre necesidad y libertad, entre razón instrumental y razón emancipatoria que se plantea como realización-actualización de la modernidad a través de un diálogo entre racionalización y subjetivación¹⁹.

19 Esta sería la tesis fundamental de *La Crítica de la Modernidad* de Alain Touraine, Opus. Cit.,

La creativa complejidad moderna: entre la sociedad y el individuo

Este relato teórico-crítico de la conformación y desarrollo socio-histórico de la modernidad y la participación de América en esos procesos, ha tomado como referencia ciertas tensiones que estructuran el universo conceptual de la visión del mundo moderna: tensiones entre mundo sensible y mundo inteligible, entre naturaleza y libertad, razón-instrumental y voluntad emancipatoria. La comprensión de la experiencia moderna desde las elaboraciones de la teoría social²⁰ nos propone otra tensión: la de la sociedad frente al individuo. La conciencia social moderna comprende a las instituciones sociales bajo la perspectiva del principio de constitución y conservación del orden social. Las instituciones sociales coaccionan al individuo, pautan sus comportamientos y definen sus ámbitos de acción. Pero este principio, en condiciones de modernidad, se levanta como negación del individuo, que se configura como principio opuesto y contrario al orden y la conservación: la innovación, la acción social creativa y turbulenta, revolucionaria y emancipadora. Estos dos principios articuladores de la sociedad moderna son el resultado de la sedimentación histórica del arribo de la modernidad. En Europa, esta experiencia social se deriva de la fábrica frente al obrero²¹; habrá que ver si en América Latina esta experiencia no cuenta con un plus: las instituciones coloniales frente a fuerzas revolucionarias en constante emergencia²². Por tanto, en condiciones de vida moderna, tanto en la primera como en la segunda modernidad, la experiencia del mundo social se articula a partir de la tensión permanente entre estos dos principios. Este es su

20 Alan Dawe, *Las teorías de la acción social*, en Tom Bottomore y Robert Nisbet (comp.), *Historia del análisis sociológico*, Amorrortu, Buenos Aires, 2001

21 Alan Dawe, *Ibid.*, p. 416.

22 Esta tesis demanda de una investigación de largo aliento que espero desarrollar en un futuro sobre la base de una relectura de ciertos acontecimientos –memoria selectiva y constructivista– y discursos críticos sobre América Latina.

patron de organización, su dialéctica sin resolución de continuidad, la experiencia de libertad-condena del proyecto moderno. Esta tensión entre mundo sensible y mundo inteligible, entre necesidad y libertad, entre sociedad e individuo, se halla en el centro de la comprensión fundamental sobre la vida, el mundo y el hombre en la modernidad.

En la descripción de las relaciones complejas entre sociedad e individuo, la teoría social comprende a la primera a partir de la noción de institución, y a la segunda con la de acción social. Las instituciones se encuentran enlazadas a la categoría de poder constituido, mientras que la acción social a la de poder constituyente. Dos temporalidades que en su tensión articulan lo social: el tiempo del orden y el tiempo de la innovación; oposición entre dos principios: el poder constituyente y el poder constituido. Toda institución es instituida para asegurar y conservar determinados valores e intereses: tradicionalismo socio-cultural (conservación del valor, institución de una forma de ser), y tradicionalismo económico (conservación del interés). Las representaciones que emanan de la institución, y la institución misma, en cuanto representación de la vida social, se configuran como modelos de acción y conducta. Esta tensión entre estructura y acción, entre un principio de conservación y otro de innovación y cambio, se desarrolla de manera recíproca: cada término cualifica al otro. Reconocemos a la estructura por su imposición sobre la acción, por su coacción. Al contrario, sabemos de la acción por su continuo intento de desbordamiento. Las dos se complementan, se implican: la estructura se define por la acción, la acción adquiere sentido en referencia a la estructura. A los modernos no nos queda otra alternativa que mirarnos desde esta compleja tensión creativa: desde la historia que construimos con nuestra acción y desde las condiciones estructurales que están por fuera de nuestra elección, parafraseando a Marx.

23 Ver, Alan Dawe, Las teorías de la acción social, en Tom Bottomore y Robert Nisbet (comp.), *Historia del análisis sociológico*, Amorrortu, Buenos Aires, 2001

La tradición de la teoría sociológica²³ ha interpretado esta tensión como separación entre una sociología del sistema, del orden, de la estructura, frente a una sociología de la acción social, del cambio, de la revolución. La insuficiencia de cada perspectiva está en su pretensión de una superación dialéctica y totalitaria. Se abandona la riqueza de la tensión en nombre de la seguridad de su resolución. El proyecto moderno se levanta sobre esta forma de comprensión y organización del mundo. Sin embargo, en el desarrollo capitalista de la modernidad la lógica de la institución, con su componente de control y dominación, parece haberse impuesto sobre la lógica de la innovación. Las instituciones se instrumentalizan, dejan de ser orientaciones de sentido para volverse meros aparatos de reproducción del orden capitalista. Pero la acción siempre desborda, sobrepasa o intenta sobrepasar los marcos regulativos, cuestiona los valores imperantes en las instituciones. Paradójicamente, el cambio social sólo es posible en la puesta en duda de la validez de la renovación continua –mecanismo de conservación– de los valores y creencias –marco de conformidad– que son potencialmente cuestionados en la acción cotidiana de los hombres –siempre inconforme con su marco institucional.

Reunificación de teoría y praxis como escapatoria del síndrome de la víctima o del romántico.

Esta tensión entre estructura y acción tiene un correlato más en el par teoría y praxis. La teoría construye formas de comprensión que otorgan sentido a la realidad; se levanta como momento de abstracción de las formas de relación social vigentes. Al otorgar sentido a la realidad, prefigura la observación, la encausa y orienta, la atrapa. Los conceptos, al igual que las estructuras, buscan conservarse. La praxis, al igual que la acción social, tiende hacia la fuga, el desorden y la turbulencia. La una no excluye a la otra, se implican. Esta relación crítica, tensión creativa entre teoría y praxis, posibilitó la emergencia de la dimensión auto-reflexiva de la modernidad. Sólo con la modernidad sabemos que las ideas se frustran en su puesta en práctica. La libertad que nos ofrece la modernidad frente a las ataduras tradicionales se paga

con frustración. Ya no tenemos a quien acusar del destino sino a nosotros mismos. Nos toca enfrentarnos a las consecuencias no esperadas de nuestras acciones, a los efectos colaterales. Y esto nos hace reflexivos. La ciencia moderna es el producto histórico de esta conciencia social que busca describir y explicar de forma autoreflexiva los procesos complejos que definen su propia experiencia, la de la modernidad. Pero este saber autoreflexivo no es meramente contemplativo, sino que tiene la capacidad de incidir en el mundo, de transformarlo. En condiciones modernas, la capacidad de comprensión del mundo de una teoría se mide por sus posibilidades objetivas de institucionalización. Cuando se pierde esta capacidad, la reflexión teórica se convierte en un simple ejercicio intelectual. Algo de esto tienen los enfoques sobre el mundo moderno y capitalista que destacan continuamente las perversidades de un sistema social cuyos mecanismos de control se encuentran altamente sofisticados. La única posible reacción frente a ellos es la resistencia, la oposición o la continua condena. La tensión se resuelve, curiosamente, en el lado más conservador de la paradoja. La denuncia de lo omnipotente del sistema es su afirmación más radical: ya no hay escapatoria, tarde o temprano seremos atrapados por las estructuras de dominación tardocapitalista. Mientras tanto, la resistencia de la víctima. Pero de lo que se trata no es de resistir, sino de entrar en la tensión moderna entre necesidad y libertad, mundo sensible y mundo intelegible, estructura y acción, poder constituido y poder constituyente, teoría y praxis.

Imaginar una comprensión del mundo que vincule teoría y praxis supone creer que se puede soñar con novedosas y posibles formas de acción social, es decir, susceptibles de institucionalizarse. La víctima no se arriesga porque es pura y teme contaminarse, de ahí el sentido de resistencia. En el extremo contrario está el revolucionario romántico, que cree que todo lo puede cambiar, que toda resistencia será rota con el solo hecho de una acción radical y continua. Uno y otro no tienen oportunidad en un mundo que se define y autoobserva a partir de una compleja tensión creativa. En los actuales momentos —globalizados y tardomodernos— el desafío de América Latina está en asumir su parti-

cularidad histórica, hecha no sólo de una experiencia de colonización y dominio, sino también de emancipación y ensoñación, hacer suya la compleja tensión creativa que subyace a la modernidad, y alejarse de las figuras de la víctima o del romántico. El reconocimiento de la especificidad socio-cultural latinoamericana no debe ser entendida como negación de lo moderno, sino como posibilidad de actualización de un proyecto siempre pendiente y en suspenso. Frente a la conciencia social moderna de una Europa envejecida, la novedad de lo moderno latinoamericano: la revolución zapatista, el movimiento indígena y los sin tierra. Negar la modernidad significa negar a América Latina como espacio de realización de un proyecto del cual no es sólo heredera, sino productora.

Bibliografía

- Dawe, Alan, Las teorías de la acción social, en Tom Bottomore y Robert Nisbet (comp.), *Historia del análisis sociológico*, Amorrortu, Buenos Aires, 2001.
- Granada, Miguel A., *el umbral de la modernidad*, Herder, Barcelona, 2000.
- Giddens, Anthony, *Las consecuencias de la modernidad*, trad. Ana Lizón Ramón, Alianza Editorial, Madrid, 1993.
- Habermas, Jürgen, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, trad. José Luis Etcheverry, Amorrortu editores, Argentina, Primera edición en castellano 1975, sexta reimpresión 1998.
- Habermas, Jürgen, *Teoría y praxis*, trad. Salvador Mas Torres y Carlos Moya, Editorial Tecnos S.A., Madrid, 2000.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. W., *Dialéctica del iluminismo*, trad. H. A. Murena, Editorial SUR, S. A., Buenos Aires, 1970.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, trad. J. Rovira Armengol, Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, 1961.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, trad. J. Riviera Armengol, Tomo I, Editorial Losada, S.A., Quinta Edición, Buenos Aires, 1960.
- Negri, Antonio, *El poder constituyente*, trad. Clara de Marco, Libertarias/Prodhufi, S.A., Madrid, 1994.

- Quijano, Aníbal, Modernidad, identidad y utopía en América Latina, en Edgardo Lander, editor, *MODERNIDAD & UNIVERSALISMO*, Nueva Sociedad- UNESCO, Venezuela, Primera Edición, 1991, pág. 28.
- Romero Castellanos, Rafael, “Del hombre a los hombres, por un cambio de paradigma en las ciencias sociales”, en *Ciencias Sociales*, Escuela de Sociología y Ciencias Políticas, Universidad Central del Ecuador, N° 22, Primer Trimestre 2005.
- Simmel, Georg, *El individuo y la libertad*, trad. Salvador Mas, ediciones península, Barcelona, 1986.
- Touraine, Alain, *Crítica de la modernidad*, trad. Alberto Luis Bixio, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1994