

Conciencia del mundo, experiencia y reivindicación de una sociología de la modernidad¹

Conscience of the world, experience and a sociology of modernity

Oliver Kozlarek

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (México)

RESUMEN

El siguiente trabajo trata de reivindicar el uso del concepto de la modernidad en la sociología histórica. Sin embargo, al mismo tiempo pretende reorientar la investigación sobre la modernidad hacia las experiencias que las personas en diferentes partes del mundo han tenido con y en los procesos de modernización. Si presuponemos que ya todos somos de alguna u otra manera modernos, las preguntas versarían entonces sobre cuáles son los rasgos comunes de esta modernidad compartida y en qué radican las diferencias. Las respuestas se pueden buscar justamente en las diferentes experiencias en y con una modernidad global.

PALABRAS CLAVE: modernidad, experiencias, posmodernismo, modernities múltiples, crítica poscolonial

ABSTRACT

In this paper I try to defend the use of the concept "modernity" in historical sociology. But at the same time it pretends to redirect the research on modernity

¹ La elaboración de este texto ha sido posible gracias al apoyo que el *Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT)* en México ha brindado a mi proyecto "Modernidad, crítica y humanismo" a través de su programa de *Ciencias Básicas*. Agradezco a Cristina Barragán la revisión de este texto.

by paying more attention to the experiences that people in different parts of the world have made while submerged in the processes of modernization. If it is correct to say that we are all modern today, important question would how to define the differences. Answers can be found bringing to the fore the different experiences in and within global modernity.

KEY WORDS: Modernity, experiences, postmodernism, multiple modernities, postcolonial criticism

*El pasado nos ha dejado huérfanos,
como al resto del planeta, y debemos juntarnos
para inventar nuestro futuro común. La historia
mundial se ha vuelto tarea de todos y nuestro
propio laberinto es el laberinto de toda la
humanidad.*

Octavio Paz

*La construcción pragmática llamada "humanidad"
también es un proyecto cultural, y un proyecto
que no está en absoluto más allá del
alcance de la capacidad cultural humana.
La experiencia compartida de nuestra vida diaria
puede confirmar ampliamente esta pretensión.*

Zygmunt Bauman

1. DE LA MODERNIDAD A LA MODERNIDAD RADICAL

Al final de su reseña de la edición alemana del libro *Modernity as Experience and Interpretation* de Peter Wagner, el sociólogo Clemens Albrecht toma una decisión extremosa: en el futuro quiere prohibir a sus doctorandos usar el concepto de la modernidad. Según él este concepto "ya no genera ningún provecho" (Albrecht 2009: 2).

De manera aún más radical se expresó el recién fallecido filósofo mexicano Luis Villoro. En un evento académico que se realizó en la histórica ciudad de

Pátzcuaro en el estado de Michoacán, México, en 2007, Villoro exclamó “¡La modernidad tiene que morir!”. He tratado de demostrar en otro escrito que Villoro no era un crítico reaccionario de la modernidad (véase Kozlarek 2014a), pero su decisión en contra de la modernidad expresa de manera clara y sin tapujos que la modernidad es vista en América Latina en muchas ocasiones como una imposición engañosa que, lejos de haber cumplido las promesas depositadas en ella y que se arraigan en la Ilustración (*Aufklärung*) europea, ha provocado experiencias más bien contrarias: dependencia en vez de autonomía; guerras y violencia en vez de una “paz perpetua”; niveles de desigualdad cada vez mayores en vez de condiciones de vida más justas, etc.

El propósito de este trabajo, sin embargo, consiste en reivindicar el concepto de la modernidad, también –quizá en primer lugar– desde una perspectiva latinoamericana. Veo en él la puerta de entrada a debates y campos discursivos muy diversos con grados de complejidad que rebasan por mucho las dicotomías, dualidades y dialécticas a las que las teorías convencionales quieren reducir el problema moderno como, por mencionar solamente algunas: “modernidad *versus* tradición”, “modernidad *versus* posmodernidad”, y también “modernidad capitalista *versus* una modernidad socialista”.

Entiendo aquí el concepto de la modernidad no tanto por las definiciones substanciales que le han sido asignadas, sino, antes que nada, como “orientación conceptual” que ha engendrado múltiples debates a través de los cuales muchas personas en diferentes partes del mundo y bajo diversas circunstancias han tratado de dotar de algún sentido a sus experiencias. Es más: creo que es precisamente este *uso* global y planetario que se le ha dado a este concepto lo que lo justifica todavía hoy en día.

Esto también significa que este concepto no remite necesariamente a ninguna calidad universal que resida en todos los seres humanos y ni siquiera en todas las culturas humanas. Más bien se justifica a partir de ciertas prácticas discursivas que comparten solamente el centro de gravedad de un concepto de modernidad. Según Gerard Delanty podemos llamar esto “universalismo cognitivo”. Posiblemente el concepto de la modernidad sería el ejemplo más claro pero también el más general de todos. Delanty explica: “‘universalismo cognitivo’ [...] indica que el contenido universalista de [ciertos, O.K.] principios [...] no son específicos para cada cultura singular, sino que ellos se ubican más bien en el interior de estructuras de conciencia que asociamos con la modernidad [...]” (Delanty 2014: 383).

Incluso los discursos que rechazan la modernidad participan todavía en estas prácticas discursivas y, finalmente, políticas y sociales que se orientan en alguna idea, en algún imaginario o incluso en algún proyecto de modernidad. En ello radica la modernidad que en este trabajo interesa.

Existen también, asimismo, ciertos temas recurrentes que permiten identificar a los discursos modernos. Cuando a finales de los años 1970 la palabra posmodernidad empezó a habitar los discursos no solamente académicos, en realidad lo que empezó a hacerse patente era el potencial desterritorializante de la propia modernidad. Lejos de ser el “fin de la modernidad”, el discurso posmoderno representa una suerte de correctivo que se activa en el interior del discurso de la modernidad sin superarlo. Una de las exposiciones más inteligentes sobre el tema sigue siendo un texto publicado por Fredric Jameson en 1984. Al declarar el posmodernismo como la “lógica cultural del capitalismo tardío” (Jameson 2003) Jameson dice, de hecho, dos cosas: 1. que el posmodernismo se refiere más a una transformación que a una ruptura. 2. Que la “lógica” de esta modernidad en transformación, esta *modernización*, no se destaca –como lo predicaron las así llamadas “teorías de la modernización”– por transformaciones institucionales, sino por dinámicas y procesos culturales. También en un sentido crítico la cultura es ahora la clave para la comprensión de la modernidad.

Sin embargo, Jameson veía de manera clara que no se trataba de ninguna negación o incluso superación de la modernidad, sino más bien de reordenamientos en el campo ahora global de la modernidad *capitalista* con consecuencias dramáticas pero no fatales. Como en cualquier drama, también en el de la modernidad posmoderna se resaltan algunas características de lo existente.

Visto de esta manera, podemos reconocer en el diagnóstico de la (pos)modernidad propuesto por Jameson dos características de la modernidad que, en vez de desaparecer, ahora se amplifican –en lo que pudiéramos llamar la “época posmoderna de la modernidad”.

1. Los asuntos humanos se entrelazan de manera indiscutible a nivel planetario. Si entendemos el proceso de la modernización no desde una perspectiva normativista y teleológica –como lo hicieron las teorías de la modernización– sino desde una perspectiva histórica, podemos decir incluso que este entrelazamiento de los asuntos humanos alrededor del planeta ha sido, posiblemente, una de las condiciones originarias de la modernidad. Es decir, en vez de entender la modernidad como una creación europea, que una vez

constituida ha sido llevada a otras partes del mundo,² la debemos entender mejor como un entramado civilizacional que se empieza a formar a través de interacciones (militares, económicas y culturales) que involucran a pueblos europeos, africanos, asiáticos y americanos y que se destaca por procesos de explotación y de despojo así como de la destrucción sistemática de culturas y civilizaciones. Pero al mismo tiempo debemos reconocer en estos procesos las construcciones de realidades, mestizas, híbridas o simplemente nuevas que anteriormente no existían. América y sobre todo América Latina representa en este sentido un laboratorio paradigmático de modernidad (véase también Domingues 2008: xvi). Es en esta parte del mundo donde no solamente se establecen nuevas formas de *dominación* política y social, sino también nuevas formas de relaciones interétnicas e interculturales (Miller 2008).

2. El segundo aspecto de la modernidad que la conciencia posmoderna de modernidad no solamente enfatiza y reinterpreta, sino que, de cierta manera, radicaliza, lo podemos llamar también “conciencia del mundo”. Sólo que esta vez “mundo” no se refiere al mundo planetario, sino a “mundo” en un sentido más bien existencial como aquello a lo que se refiere en trabajos recientes el sociólogo alemán Hartmut Rosa cuando habla de “relaciones mundo” (*Weltbeziehungen*) (Rosa 2012), esto es: las modalidades a través de las cuales nos relacionamos con el “mundo natural” (la “Naturaleza”), así como con los demás seres humanos, esto es: el “mundo social”.

Como bien lo dice Martin Heidegger, la época moderna es el tiempo de las “imágenes del mundo” (véase Heidegger 2003 [1938]). Las imágenes del mundo no son solamente contemplativas. Más bien representan dispositivos sumamente complejos que regulan las diversas formas de relacionarnos con el mundo. Entendiendo la época moderna como tiempo de las imágenes del mundo no solamente significa que la modernidad construye sus propias imágenes del mundo, sino que lo hace de manera consciente. Dicho de otra manera: estamos conscientes de las imágenes del mundo que construimos –a pesar de que sería igualmente válido aducir que todas las civilizaciones tienen imágenes del mundo–. Lo que distingue a la civilización moderna de otras es, entonces, sobre todo su distancia reflexiva frente a sus imágenes del mundo, y la capacidad de problematizarlas. En una suerte de reflexividad de segundo orden Heidegger, a su vez, crítica algunas de las consecuencias de esta situación (Heidegger 2003 [1938]).

² James Blaut llamó esta visión “diffusionism” (Blaut 1993).

Podemos decir también que la “conciencia del mundo” en esta segunda acepción tematiza la distinción entre el orden natural y el orden social. Esta idea se traduce a lo largo de la época moderna en diversas siglas dicotómicas. Posiblemente la fórmula más general sigue siendo la de la escisión entre sujeto y objeto.

Pero en la fase posmoderna de la modernidad la tensión entre estos dos polos aumenta de manera significativa, provocando, finalmente, la ruptura irreparable. Algunos autores sospechan aquí una “modernización de la modernidad” (Beck/Bonß 2001). Prefiero, sin embargo, hablar de una radicalización de la modernidad. En un sentido parecido Alain Touraine constató hace algunos años que la modernidad actual se entiende mejor como “ultramodernidad” (Touraine 2007).

¿Cuáles son, entonces, los rasgos más significativos de esta nueva fase de la modernidad? Ateniéndonos a la terminología que hasta aquí hemos desarrollado podemos decir que de manera muy general la fase actual de la modernidad se caracteriza, en primera instancia, por una radicalización de la “conciencia del mundo” en los dos sentidos que hemos dado a esta palabra en los párrafos anteriores. La modernidad radicalizada actual remite, entonces, a una conciencia radicalizada del entrelazamiento planetario de los asuntos humanos así como a una problematización también radicalizada de las “relaciones mundo”. En lo siguiente quisiera indicar de qué manera otros discursos y debates teóricos actuales se refieren justamente a estos dos temas.

2. GLOBALIZACIÓN, MODERNIDAD GLOBAL Y SOCIOLOGÍA GLOBAL

Existen varios debates teóricos que en las últimas décadas han impactado de manera significativa en el discurso sociológico. En una suerte de recuento de las narrativas sociológicas recientes habrá que mencionar aquí, en primer lugar, al debate sobre la *globalización* que empezó a desplegarse en los años 90 del siglo pasado.

El sociólogo alemán-iraní, Armin Nassehi, tenía razón cuando constató que muchas de las afirmaciones que confluyen en dicho debate carecen de “contornos precisos”. Por esta razón sería más correcto hablar de un “debate” que se empezó a formar alrededor del concepto de *globalización* y no de un intento de construir una nueva teoría.

Sin embargo, Nassehi también constata que esto no significa que ese debate nuevo no deba tomarse en serio y explica: “Puede que la *sigla de globalización* no

represente más que un desplazamiento cognitivo. Tal vez denomine sólo una perspectiva nueva hacia las cosas, las cuales posiblemente no hayan cambiado tanto” (Nassehi 2003: 191-192). El señalamiento de un “desplazamiento cognitivo” que se expresaría en el debate sobre la globalización me parece muy útil porque, primeramente, quita la fijación en la idea de que ‘globalización’ caracteriza una nueva época. No es necesario comprender la globalización como parte de alguna posmodernidad, como aquello que viene después de la modernidad, al contrario: ¡seguimos viviendo en un mundo *moderno* y éste se ha caracterizado posiblemente siempre por algún tipo de globalización! Sin embargo, lo que el nuevo concepto de globalización expresa es que poco a poco estamos empezando a entender este mundo moderno en su existencia planetaria o, dicho de otra manera: estamos comenzando a comprender que la modernidad tiene que entenderse sobre todo como un entrelazamiento cada vez más complejo de asuntos humanos alrededor del planeta. Lo que cambia a través del “desplazamiento cognitivo” que introduce el debate sobre la globalización sería, entonces, la comprensión de la modernidad misma.

En comparación a los años 1990 hoy vemos pocos libros que llevan la palabra “globalización” en sus títulos. Pero esto no significa que las preocupaciones que explicaron el surgimiento de ésta hayan desaparecido también, más bien evolucionaron en y se fusionaron con otros debates en los cuales la condición global o planetaria de la modernidad se tematiza de alguna forma u otra. Es posible que la herencia más clara del “desplazamiento cognitivo” del que hablaba Nassehi se encuentre en la actualidad en las críticas al nacionalismo metodológico, pero también en los intentos de pensar la modernidad como “modernidad global” (Schmidt 2014) y los esfuerzos actuales por definir una suerte de “sociología global”.

Una simple reflexión semántica aclara una diferencia epistemológica: si “modernidad” es una palabra codificada en términos de tiempo, “globalización” tiene un significado espacial. Se ha mencionado ya con frecuencia que el debate sobre la globalización se encuentra plasmado principalmente en una imagen: la del globo terráqueo visto desde el espacio. Esto no es banal en absoluto. Más bien se hace aquí evidente un cambio de conciencia, sobre todo en relación con las teorías de la modernización. En el centro se encuentra ahora nuestro planeta, comprendido como el lugar que compartimos todos los seres humanos. Sin embargo, esta homogeneidad del lugar único se desafía por una topografía geográfica extremadamente heterogénea y muy compleja que se quiebra en fronteras culturales, sociales, económicas y políticas. No es que el concepto de

globalización conciente sobre la disolución de todas las fronteras sino más bien sobre la multiplicación de éstas.

Si queremos mantener el concepto de “modernidad”, habrá que connotarlo ahora en términos de espacio (véase Kozlarek 2007). Es decir, esta palabra denomina ya no solamente una unidad de tiempo –una época ya alcanzada por algunas sociedades pero que aún espera a la mayoría de manera prometedora en el futuro– sino un estado que conecta a todos los seres humanos de la Tierra en el presente. Esto recuerda nuevamente a los debates sobre la posmodernidad en los cuales también se registra un “desplazamiento cognitivo” claramente epistemológico hacia una comprensión espacial de nuestros mundos contemporáneos (véase Jameson 2003), pero estas coincidencias no deben sorprender si es correcto lo que hemos dicho más arriba, a saber: que a la modernidad le corresponde una cierta “conciencia del mundo”, esto es, una comprensión del entrelazamiento cada vez más complejo de los asuntos humanos que, además, en su fase posmoderna se radicaliza.

Pero ¿qué podemos decir sobre la segunda acepción de la “conciencia del mundo”? ¿Encuentra ella también una expresión a través de los debates sobre la globalización? Creo que la respuesta solamente puede ser positiva. En una importante recopilación que hoy en día puede considerarse como uno de los primeros intentos de explorar la “globalización” en términos de la teoría social, los editores identifican el problema de manera muy exacta: “Globalización – dicen Mike Featherstone y Scott Lash– [parece ser] el triunfo de lo universal [y por lo tanto] introduce medidas substanciales de abstracción, de ‘desarraigo’ y de vaciamiento de la vida cotidiana” (Featherstone/Lash/Robertson 1995: 2).

Esta tendencia de abstracción domina efectivamente muchas teorías de la globalización. Un ejemplo ya clásico se encuentra en algunos de los trabajos de Anthony Giddens y se hace patente por el papel central que en su teoría de la globalización ocupa el concepto de “disembedding”: “Por desarraigo entiendo un ‘extraer’ de las relaciones sociales de sus contextos locales de interacción y su restructuración en dimensiones espacio-temporales indefinidas” (Giddens 1991: 21). Aunque Giddens concede que estos procesos de globalización conducen en algunos casos a que “culturas regionales experimentan en muchas partes del mundo una especie de renacimiento” (Giddens 2002: 25), constituyen al mismo tiempo una pérdida notoria de patrones de “seguridad ontológica”.

Las teorías de la globalización de diferentes enfoques parecen coincidir, por lo tanto, en un mismo punto: entienden los procesos de globalización sobre todo como procesos de desdiferenciación y resignificación de diferencias al mismo

tiempo. En estos procesos, entonces, no sólo desaparecen las diferencias y lo sobrante se difunde en un espacio no diferenciado, sino se marcan nuevos límites a través de líneas de división culturales, políticas y sociales. Tal como también lo diagnostican las teorías posmodernas, los aspectos culturales parecen tener una cierta prioridad. Algunas de las estructuras conceptuales que acompañan a estas tendencias en varias disciplinas de las ciencias sociales y de las humanidades y que pretenden orientar a estos procesos normativamente se construyen alrededor de los conceptos “identidad”, “tradicición” y sobre todo “comunidad”. Puede ser que estos conceptos aludan a condiciones que pertenecen más bien al pasado, pero la restitución del pasado nunca se busca sin apoyo en recursos modernos.

De tal manera, podemos concluir que el debate sobre la globalización y las reflexiones teóricas que se desprenden de él no solamente actualizan y radicalizan la conciencia del mundo en el sentido de un entrelazamiento intensificado de las relaciones humanas a nivel planetario, sino también en el sentido de la segunda acepción de conciencia del mundo, desplegando una realidad global no solamente unificada y homogénea, sino también fragmentada y altamente heterogénea, en la que muchas imágenes de mundo se encuentran en disputa y en la cual se experimentan nuevas formas de sociabilidad (aunque parezcan viejas como, por ejemplo, los que recuperan ciertas nociones de comunidad).

3. MODERNIDADES MÚLTIPLES

El debate sobre las “modernidades múltiples” (Eisenstadt 2000) es el resultado de una crítica a las teorías de la modernización que además proviene de las filas de aquellos quienes en el pasado formaron parte de los representantes de la teoría de la modernización. Esto aplica al menos para quien proporcionó las palabras clave de dicho debate, Shmuel N. Eisenstadt, y quien en su juventud fue uno de los arquitectos de las teorías de la modernización. Una de las mutaciones sobresalientes de esta empresa autocrítica es la que va de una teoría teleológica de la modernidad a un programa de investigación comparativo de modernidades, las cuales se despliegan en diferentes regiones geográficas.

Eisenstadt comprendió muy tempranamente que uno de los problemas esenciales de la teoría de la modernización consiste en la dicotomía de “tradicición/modernidad” (Eisenstadt 1973: 32).

Otros puntos más que fueron importantes para la crítica de Eisenstadt a las teorías de la modernización son: la evidencia empírica de que dichas teorías no produjeron los resultados esperados allá donde se trataba de realizarlas a través de programas políticos, particularmente en el así llamado Tercer Mundo. Eisenstadt se convenció de que los procesos concretos del cambio social debían de ser más complejos de lo que suponían las teorías abstractas de la modernización.

Además Eisenstadt partió del supuesto de que la discrepancia entre lo establecido por las *teorías* de la modernización y los resultados político-prácticos *no* comprobaba alguna especie de escasa madurez o racionalidad de las respectivas sociedades dispuestas a modernizarse. Más bien se percató de que los procesos de cambio social siempre seguían determinados programas culturales. En consecuencia, existía un potencial de contingencia relativamente elevado en los respectivos procesos de modernización que dificultaba o bien imposibilitaba el pronosticar con exactitud los resultados. Pero es precisamente abandonar la previsibilidad de los resultados de procesos de modernización lo que desvirtúa uno de los propósitos esenciales de las teorías de la modernización.

Eisenstadt escribió también ya en los años 1970:

Sería [...] equivocado suponer que estas fuerzas [de modernización], una vez que estén actuando en una sociedad, la conduzcan en dirección a un fin establecido. Por el contrario, llevan en las diferentes sociedades a respuestas distintas que dependen de las condiciones internas, del sistema internacional y de las relaciones internacionales de la sociedad respectiva (Eisenstadt 1973: 371).

De manera categórica se perfilaba que la teoría de la modernización requería una revisión. El concepto de modernidad se debía entender de manera más incluyente o, dicho de otra manera: no podía haber *una sola* modernidad, por el contrario, la modernidad se manifiesta en formas muy diversas en las sociedades actuales.

Esta idea, al principio imprecisa, de la efectiva “multiplicidad de la modernidad” se fue condensando durante los años 1990 en un programa de investigación propio con el propósito de revelar diferencias y afinidades al comparar diversas

“modernidades”.³ Este programa se conoce hoy en día bajo el término de *multiple modernities*. Eisenstadt mismo dice al respecto:

La noción de ‘múltiples modernidades’ denota una cierta visión del mundo contemporáneo –de hecho, de la historia y características de la era moderna– que va en contra de las opiniones que por mucho tiempo predominaron en el discurso escolar y general. Ésta va en contra de la visión de las teorías ‘clásicas’ de la modernización y de la convergencia de las sociedades industriales que prevalecieron en los años 1950, y de hecho en contra de los análisis sociológicos clásicos de Marx, Durkheim y (en gran medida) incluso de Weber, al menos en una determinada lectura de su obra. Todos ellos suponían –aunque sea sólo implícitamente– que el programa cultural de la modernidad, tal como se desarrolló en la Europa moderna, y las constelaciones institucionales básicas que allí surgieron, finalmente iban a dominar en todas las sociedades modernas y en proceso de modernizarse; con la expansión de la modernidad prevalecerían en todo el mundo (Eisenstadt 2000: 1).

Hasta aquí podemos constatar que el debate sobre las “modernidades múltiples” se orienta de manera muy clara en la “conciencia del mundo” en su primera acepción. Pero ¿qué podemos decir sobre la “conciencia del mundo” en la segunda acepción? Para poder contestar a esta pregunta tendríamos que contemplar lo siguiente: Eisenstadt trata no solamente de enumerar la multiplicidad de las modernidades sino también quiere explicarla. Con este fin actualiza una teoría de la civilización que se apoya en la teoría de la “era axial” (*Achsenzeit*), desarrollada por Karl Jaspers (Jaspers 1955 [1949]). El resultado puede resumirse en el argumento siguiente: diferentes modernidades se pueden explicar como resultados de senderos de civilización distintos. Estos senderos radican, pese a todas sus diferencias, en alguna civilización de era axial, es decir: en civilizaciones que tenían la capacidad de engendrar modernidad.

Al revisar los trabajos de Jaspers sobre el tema que aquí discutimos, no sorprende que a un sociólogo como Eisenstadt, interesado en los procesos de formación de las sociedades modernas, las ideas del filósofo alemán le llamaran la atención. Las civilizaciones axiales que Jaspers describe –y que, según él, se formaron hace unos 2,500 años en diferentes partes del mundo (China, Grecia, India, Palestina y Persia)– se distinguen, de acuerdo con este filósofo, realmente por condiciones protomodernas. Jaspers observa en dichas civilizaciones procesos de

³ Volker Schmidt planteó hace poco la pregunta sobre si puede ser útil hablar de modernidades (en plural) (cfr. Schmidt 2007).

racionalización que rompen con el mito, éstas producen filosofía y pensamiento especulativo. Más importante, sin embargo, es la reflexión del ser humano sobre sí mismo que se entiende como persona dotada de razón y, consecuentemente, como algo diferente del mundo externo. Jörn Rüsen ve en las transformaciones que caracterizan a las civilizaciones axiales irrupciones de una nueva calidad humana que se expresa en forma de diferentes humanismos que, a su vez, encuentran sus huellas en los registros de las diferentes civilizaciones axiales y en cuyo centro está la conciencia de una nueva subjetividad humana (véase Rüsen 2010: 286). Podríamos decir que es en este momento en el que paralelamente a la conciencia del sujeto de sí mismo se forma también una nueva conciencia del mundo que, si bien se ve radicalizada en la modernidad, encuentra su origen en las civilizaciones axiales. Es aquí donde se empieza a formar la conciencia del mundo en la segunda acepción.

4. LA CRÍTICA POSCOLONIAL COMO CRÍTICA MODERNA DE LA MODERNIDAD

“Poscolonialismo” es un término que en la sociología todavía no ha alcanzado un grado elevado de popularidad, a pesar de que en muchos otros ámbitos de las ciencias culturales parece experimentar un verdadero *boom* (Reuter/Villa 2010) y de que muchos están hablando ya de un “postcolonial turn” (Bachmann-Medick 2006). Sin duda, por “poscolonialismo” generalmente se entiende todavía algo que parece pertenecer a las humanidades y las ciencias culturales en sentido estrecho, tal como lo encontramos en el concepto inglés de *cultural studies*. Esto hace suponer ya que muchos representantes de la disciplina de la sociología guardan más bien distancia por temor a un “desazón por las ciencias culturales” de la disciplina propia (Reuter/Villa 2010: 8).

Sin embargo, en tiempos más recientes salieron algunos trabajos que alientan la esperanza de que la crítica poscolonial se establezca en esta disciplina.⁴ Podemos, entonces, tratar de identificar algunas de las tendencias que se empiezan a marcar en este nuevo campo de la sociología. El objetivo es mostrar que este nuevo discurso no se puede entender como un rechazo rotundo a la modernidad y que, en cambio, se remite de manera ineluctable a las dos acepciones de conciencia el mundo que hemos mencionado anteriormente.

En primer lugar, me parece digno mencionar que la perspectiva poscolonial apuesta claramente a comprender la modernidad actual como resultado de

⁴ Bhabra 2007; Reuter/Villa 2010; Gutiérrez/Boatcă/Costa 2010; Go 2013.

aquellos acontecimientos que hace unos 500 años comenzaron a dar un nuevo aspecto al mundo en que vivimos hoy en día. Es decir, dicha perspectiva abandona el interés en las civilizaciones axiales que existían hace unos 2,500 años. Como explica Gurminder K. Bhambra, las diferencias que marcan la era de la modernidad en un sentido geopolítico no se pueden explicar satisfactoriamente con referencia a diferentes senderos civilizacionales que se originaron en alguna era axial y que se despliegan sin influirse mutuamente en nuestra época actual (Bhambra 2007: 21). Bhambra dice: “Este método sirve más bien sólo para reforzar las diferencias entre las sociedades (y las civilizaciones) así como para la separación de sus trayectorias, que para facilitar la examinación de sus interconexiones” (*ibid.* 72).

El problema consiste entonces en la incapacidad de dichas teorías de explicar justamente la modernidad como el resultado del entrelazamiento de las diferentes civilizaciones. Para ello debería hacerse aún más autocrítica la revisión de las ideas de la modernidad que impregnan las teorías de la modernidad e incluso todavía las teorías de *multiple modernities*. Sobre todo debería ponerse en el centro de su comprensión el colonialismo como el conjunto de prácticas multifacéticas que determinan lo económico, lo político, lo social y la cultura a un nivel verdaderamente planetario. En un texto más reciente Bhambra habla de la necesidad de “connected sociologies” y explica que su cometido radica en “repensar la sociología colocando historias de desposesión, colonialismo, esclavización y apropiación en el corazón de la sociología histórica y de la disciplina en términos más generales” (Bhambra 2015: 1).

Ya en este momento podemos constatar que la crítica poscolonial reafirma de manera decidida la “conciencia del mundo” (en un sentido planetario) de la modernidad, pero no sin sujetarla a un escudriñamiento crítico. En vez de ver al mundo moderno como resultado de aquello que se ha constituido en Europa y lo que Europa lleva desde hace más de 500 años más allá de sus fronteras (justificándolo como una suerte de *mission civilisatrice*) la crítica poscolonial entiende la modernidad como resultado precisamente de los entrelazamientos establecidos a través del colonialismo. Podemos decir incluso: la crítica poscolonial parte de una “conciencia del mundo” más radical para explicar la “modernidad global” en comparación a otras teorías de la modernidad. No es la modernidad europea la que construye un mundo en el que se entrelazan los asuntos humanos a nivel planetario, sino que el entrelazamiento planetario constituido sobre todo a través de las prácticas colonialistas es lo que constituye el mundo moderno.

Aparte del diagnóstico crítico, cualquier teoría crítica contiene –por más tenue que sea– una chispa utópica. La crítica poscolonial de la modernidad no se queda atrás aunque las ambiciones utópicas sean más notables en algunos autores que en otros. Interesante para nuestro contexto son los trabajos del sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos. En comparación a otras contribuciones a la crítica poscolonial, dichos trabajos no se limitan a la deconstrucción de los discursos eurocéntricos, más bien procuran ir un paso más allá, pensando en la posibilidad de “epistemologías” diferentes, que Santos llama “epistemologías del Sur”. Santos explica:

[...] mantener una distancia frente a las tradiciones eurocéntricas conduce a estar consciente del hecho de que la diversidad de las experiencias del mundo es inagotable y que –por tanto– no puede ser explicada por medio de una sola teoría general. Mantener una distancia permite lo que yo llamo una sociología doblemente transgresiva de ausencias y emergencias. Dicha sociología transgresiva es, de hecho, un movimiento epistemológico que consiste en contraponer las epistemologías del Sur con las epistemologías dominantes del Norte global (Santos 2014: 46).

Esta búsqueda por las “epistemologías del Sur”, el rescate de las “experiencias desperdiciadas” que Santos exige, se ve motivada por la esperanza de que en ellas se encuentren modalidades de relacionarnos con el mundo alternativas a las formas de la dominación y de la destrucción a las que las “epistemologías del Norte” nos han acostumbrado. Si presuponemos que la “cosmovisión” europea ya no nos puede enseñar nada y que más bien ha conducido al mundo (a nivel planetario) al abismo, la pregunta que orienta a la búsqueda de Santos sería si las “cosmovisiones no-eurocéntricas” nos pueden ayudar a instalarnos de manera diferente en el mundo (*ibid.* 29). Vemos, entonces, que la crítica poscolonial también responde a los retos que la conciencia del mundo –entendida esta terminología ahora en la segunda acepción– le exige.

En un libro importante sobre los 300 años que duró el régimen colonial en México, Octavio Paz invita a sus lectores a reconocer que la “Nueva España” no era España, que se trataba, más bien, de una realidad política, social, económica y cultural diferente –una formación en la que las categorías de clase y también de raza obtuvieron connotaciones diferentes que tampoco se comparan con las realidades en otras “colonias”–. Paz escribió, a inicios de la década de los 80 del siglo pasado, en un tiempo en el que al igual que ahora se registraba una proliferación del uso del término “colonial” o “colonialismo”, lo siguiente:

Hoy se llama “colonia” a todo territorio dependiente, semidependiente o, incluso, sometido a la influencia de una gran potencia. El término se ha convertido en un proyectil. Con los proyectiles se puede descalabrar a los adversarios, no comprender una situación histórica (Paz 1991: 35).

Si le quitamos a estas observaciones el tono polémico, nos dejan una lección importante: la palabra “colonialismo” se remite a constelaciones políticas, sociales, económicas y culturales muy complejas y lo que haría falta son estudios en los que no solamente resalten las afinidades, sino también las diferencias. Es imposible entender las realidades poscoloniales que se manifiestan en muchas sociedades actuales sin tener una idea clara de la situación colonial que le precedía. Sería importante, entonces, que la crítica poscolonial se abriera al estudio no sólo de los entrelazamientos, sino también de las particularidades históricas que definen las respectivas experiencias coloniales y poscoloniales.

En lo que sigue quisiera adelantar algunas ideas más sobre la posibilidad de estudiar la modernidad actual, entendiendo ésta en el sentido de la doble conciencia del mundo como lo hemos manejado aquí. Pienso que en esta reorientación un concepto importante puede ser el de la experiencia en diferentes niveles: por una parte, me parece que las múltiples experiencias hechas en y con la modernidad global se convierten cada vez más en un tema de estudio, por la otra, el propio concepto de la experiencia remite a una conciencia ontológica y epistemológica a la que se refiere la noción de la conciencia del mundo en la segunda acepción.

5. ¿CÓMO ESTUDIAR A LA MODERNIDAD? EXPERIENCIAS DE MODERNIDAD Y LA MODERNIDAD DE LA EXPERIENCIA

Es posible llamar “humanista” a nuestra comprensión de la modernidad. Ésta se orienta en el ser humano y sus *diversas experiencias*. Nuestro humanismo no opera con base en una definición esencialista o naturalista del ser humano, sino en las múltiples formas de vida humana que existen y coexisten. El horizonte de orientación que nuestro humanismo proyecta se deriva de las *experiencias* humanas en y con el *mundo*, pero también invita a construir “utopías reales” (véase Wright 2012), es decir: rescata la posibilidad de construir mundos alternativos y deseables a partir de las experiencias acumuladas.

Habiendo dicho esto, debemos enfatizar que aquí “experiencia” no es concebida como clave antropológica. Si bien todos los seres humanos tenemos y hemos

tenido experiencias, lo que aquí interesa es la centralidad de esta categoría en y para el pensamiento moderno o, dicho de otra manera: en la modernidad adquirimos conciencia de la importancia de nuestras experiencias.

Por ejemplo: se ha argumentado a menudo que la condición moderna trae consigo una cierta pérdida de experiencia e, incluso, de la habilidad de tener experiencias (Adorno, Benjamin y más recientemente Agamben). Sin embargo, al mismo tiempo, parece ser cierto que la modernidad está obsesionada con la experiencia (véase Jay 2005). Por supuesto, hay diferentes entendimientos de lo que experiencia significa. Lo que Michael Oakshott nos dice sobre este tema bien podría ser verdad: “De todas las palabras en el vocabulario de la filosofía, ‘experiencia’ es la más difícil de manejar, y la ambición de cualquier autor que se atreva a usarla debería consistir en zafarse de las ambigüedades que contiene” (citado en Jay 2005: 9).

Aunque este trabajo está concebido en la tradición de este ‘atrevimiento’, no pretende escaparse de las ambigüedades de las experiencias. Al contrario, dado que ‘ambiguo’ no es sólo la palabra, sino todo lo que esta palabra representa, es precisamente esta ambigüedad *de experiencia*, y el reconocimiento de ella, lo que contribuye a una característica frecuentemente atribuida a la modernidad; a saber, su contingencia (Rorty), o ambivalencia (Bauman).

Dado la centralidad de las experiencias no sorprende que en las últimas décadas se hayan perfilado varias teorías de modernidad en las cuales las experiencias juegan un papel central. Un punto de partida importante para la reorientación de indagaciones en la modernidad que intenta entender las diferentes experiencias con y en la modernidad se encuentra en el libro de Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece* (1982), cuyo título cita una célebre frase del *Manifiesto comunista*. Sin embargo, para nuestros propósitos resulta más revelador el subtítulo de este libro: *La experiencia de modernidad*. En su libro, Berman busca estudiar la modernidad en su singularidad, pero al mismo tiempo en su diversidad. Busca integrar estas dos aspiraciones justo mediante un examen de las experiencias modernas al tiempo que entiende la modernidad principalmente como una suerte de experiencia *sui generis*:

Hay un modo de experiencia vital –experiencia de espacio y tiempo, del ser y de otros, de las posibilidades y peligros de la vida– que hoy comparten hombres y mujeres en todo el mundo. A este corpus de experiencias lo llamaré “modernidad” (Berman 1982: 15).

Es esta experiencia (o conciencia) de la experiencia lo que distingue a la modernidad de otras civilizaciones.

Para Berman está claro que “modernidad” representa un desafío global. “Los ambientes y experiencias modernos –escribe Berman– atraviesan todos los linderos de geografía y etnicidad, de clase y nacionalidad, de religión e ideología: en este sentido, se puede decir que la modernidad une a toda la humanidad” (*Ibíd.*). Pero esta unificación no es la que el imperativo de un *telos* abstracto de modernidad proyecta sobre un horizonte futuro, como nos quieren hacer creer las teorías de modernización sociológicas, más bien es una unidad en que las diferencias, los contrastes y las contradicciones no desaparecen. En palabras de Berman: “[...] es una unidad paradójica, una unidad de desunión: vierte a todos nosotros en un vórtice de perpetua desintegración y renovación, de lucha y contradicción, de ambigüedad y angustia” (*Ibíd.*).

Esto significa también que hay más que una sola modernidad; o para expresar mejor la idea que resulta de esta observación: hay *múltiples experiencias* con y en nuestra modernidad global. Otro punto importante para Berman es que la modernidad no es *un* “proyecto”; antes que nada es un conjunto de experiencias *de pérdida*, experiencias de negatividad que, sin embargo, han producido sus propias identidades e incluso sus propios proyectos (véase Miller 2008). “Aunque la mayoría de las [...] personas probablemente han experimentado la modernidad como una amenaza radical a todas sus historias y tradiciones, a lo largo de cinco siglos ha desarrollado una rica historia propia” (*Ibíd.* 16).

Este entendimiento cambia la manera en que indagamos sobre la modernidad. En lugar de buscar las fuerzas oscuras que mueven a la gente a hacer cosas que no desean hacer, podemos ahora preguntar cuáles son las experiencias que seres humanos reales están haciendo en y con los procesos que se desencadenan cuando enfrentan los desafíos de la modernidad. Una vez más en palabras de Berman podríamos decir que ahora nos es posible “explorar y cartografiar estas tradiciones [modernas, O.K.], para entender las maneras en que pueden nutrir y enriquecer nuestra propia modernidad, y las maneras en que podrían obscurecer y empobrecer nuestro sentido de lo que la modernidad es y puede ser” (*Idem*).

Una teoría reciente, en cierta manera inspirada en la perspectiva de Berman, la hallamos en la ya mencionada obra de Peter Wagner. El sociólogo establece una clara distinción entre dos “maneras de entender la modernidad”. La primera está interesada básicamente en un análisis institucional de las sociedades modernas (véase Wagner 2008, cap. 1). La segunda, sin embargo, se preocupa por las experiencias que los seres humanos hacen al estar expuestos a los desafíos e

imperativos de la vida moderna. Una sociología en que las experiencias humanas son tomadas en serio puede entenderse como una fuente distinta de información sobre la modernización y la modernidad. Tendría que desarrollar un marco conceptual y metodológico distinto a las teorías convencionales de modernidad que convocan mayormente al análisis institucional. Aunque Wagner sostiene que “no podemos descartar completamente los acercamientos institucionales y críticos”, insiste: “hoy el potencial de seguir desarrollando el pensamiento sobre la modernidad y superar sus impases reside en [acercamientos] interpretativos y experienciales” (Wagner 2008: 12).⁵

Wagner se dirige además a la cuestión de cómo explorar las experiencias, una interrogante que parece cobrar cierta importancia porque “las experiencias [...] no ‘hablan’ por sí solas” (Wagner 2008: 4). Por esta razón Wagner propone combinar una sociología de experiencias con una metodología hermenéutica, ya que las experiencias precisan de ser interpretadas (*cf. Idem*). En sus palabras: “si bien el acercamiento interpretativo ofrece los cimientos para un entendimiento de la variedad de las posibles formas de modernidad, el acercamiento experiencial ayuda a entender por qué una particular interpretación emerge en algún contexto específico” (*Ibid.*: 12).

Como ya hemos señalado: hoy parece que contemplar la modernidad en forma plural se ha integrado en el pensamiento dominante; esto es, no existe una sola modernidad, sino variedades de modernidades. El debate que gira en torno a ‘múltiples modernidades’ ha sido especialmente exitoso en promover esta idea y es también para Wagner un punto de partida importante a partir del cual él construye su propia teoría de la modernidad. Sin embargo, también desde la perspectiva de la teoría de Wagner podemos decir que sería mejor hablar de *múltiples experiencias de modernidad*. Desafíos potencialmente similares provocan experiencias que conducen a respuestas distintas. A este respecto Wagner escribe: “*La diferencia entre variedades de modernidad es una diferencia en las respuestas dadas a aquellas cuestiones* [que plantea la modernidad, O.K.]” (*Ibid.*, 3; cursivas del original).

⁵ En su libro, Wagner vuelve a articular intuiciones que fueron explícitas en sus escritos anteriores. Años atrás, estuvo especialmente interesado en el hecho de que un enfoque en las experiencias podría ayudar a re-introducir al ser humano en nuestras contemplaciones. “La filosofía y la teoría social proceden predominantemente por presuposición, mostrando poco interés en los seres humanos reales que tienden a ser tomados en cuenta sólo como estorbos en la medida en que entran en el escenario público” (Wagner 2001: 61).

Wagner reconecta su entendimiento experiencial de la modernidad con la corriente institucional cuando intenta concretar los desafíos modernos que él llama *problématiques*, y que localiza en los siguientes dominios: el cognitivo, el político, el problema de la subjetividad, y la cuestión de cómo manejar el pasado (véase Wagner 2001). Si bien todas las sociedades quizá enfrenten los mismos desafíos, las maneras en que lidian con ellos no son idénticas. Existen diferencias que se manifiestan en y a través de las distintas experiencias que ahora están colocadas en la mira de indagaciones en la modernidad. Otro ingrediente importante abarca experiencias históricas específicas: “*La experiencia de momentos históricos significativos constituye el fondo contra el cual se dan respuestas específicas a aquellas cuestiones*” (Wagner 2008: 3; cursivas del original).

La pretensión de la teoría de Wagner es claramente macrosociológica. Más concretamente: representa un ejercicio que pertenece a la sociología histórica. Sin embargo, existen también teorías sociológicas que responden más a intereses microsociológicos en los que el enfoque sobre las experiencias prevalece. Un ejemplo interesante lo encontramos en la obra del sociólogo francés François Dubet.

El autor del libro *Sociologie de l'expérience* (1994) parte de la presuposición de que la vida social en las sociedades de la modernidad tardía había pasado por ciertas modificaciones estructurales, las cuales nos obligan a abandonar algunas de las ideas sobre las que se construyeron las teorías sociales durante mucho tiempo. Así, por ejemplo, ya no podemos entender la sociedad como una unidad funcionalmente integrada, definida, además, por valores universales. Como consecuencia la acción social ya no puede ser concebida como si estuviera orientada por roles internalizados o por un cierto *habitus*. Dubet piensa que esta situación obliga a los científicos sociales a seguir las prácticas concretas y reales de los actores sociales para, de esta manera, entender cómo ellos mantienen y reproducen un cierto orden social dado. Dubet piensa que una manera de estudiar estos procesos sería enfocarse en las *experiencias* de los individuos, los grupos y los actores sociales. Este sociólogo insiste una y otra vez en que estas experiencias no constituyen nuevas identidades, sino que más bien desafían identidades ya existentes (véase Dubet 2014). Enfocar los estudios sociales, entonces, en las experiencias de los actores sociales reflejaría, según Dubet, realidades sociales que son cada vez más inestables e inciertas.

Pero es justamente aquí donde se evidencia que la preocupación de Dubet no sólo se limita a resolver problemas metodológicos, sino se conecta con la

pretensión determinada de articular una suerte de teoría de la modernidad tardía. Una pregunta importante para la posible y necesaria reorientación de la investigación sobre la modernidad en las experiencias es: ¿qué experiencias debemos tomar en cuenta?

Como ya hemos visto, esta pregunta también resalta en la propuesta del sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos. Él no sólo reconoce la importancia de las experiencias, sino el hecho de que en el mundo moderno exista un problema decisivo. Mientras que aquellas experiencias que se hacen en el “Norte Global” parecen tener gran importancia, las que se hacen en el “Sur Global” tienden a ser ignoradas o, como Santos prefiere expresarlo: “desperdiciadas” (Santos 2009). El “rescate” de todas estas experiencias debería ser una prioridad en las agendas de las investigaciones de muchas disciplinas tanto de las ciencias sociales como de las humanidades. Santos piensa que es importante abrir espacios que permitan intercambiar diferentes experiencias en y con la modernidad. Sugiere que el *World Social Forum* representa un paso importante en esta dirección (véase Santos 2006).

Otra teoría interesante que de alguna manera se orienta en las experiencias que las personas hacen con y en la modernidad surgió en los años 1990 en México. Su arquitecto, el filósofo Bolívar Echeverría, desarrolló su teoría como respuesta a la necesidad de reformular el proyecto de una crítica de la sociedad capitalista – orientada en la teoría de Karl Marx– después del declarado fin del “socialismo real” (véase Echeverría 1995, cap. 1 y 2).

La teoría de la modernidad de Echeverría gira principalmente alrededor de la identificación de diferentes formas de vida –o como él prefiere decir: diferentes *ethe-* a través de las cuales las sociedades se instalan en la modernidad capitalista. Las cuatro opciones que Echeverría distingue son: *a)* el *ethos* realista, *b)* el *ethos* clásico, *c)* el *ethos* romántico y *d)* el *ethos* barroco. Estas cuatro formas constituyen un continuum en el cual el *ethos* realista sería la forma de vida que más acepta las reglas y los principios del capitalismo, mientras el *ethos* barroco sería la forma de vida que más resistencia produce (véase Echeverría 1998). No es aquí el lugar para entrar plenamente en una discusión de la teoría de la modernidad de Echeverría, pero en el marco de nuestra argumentación me parece pertinente resaltar los siguientes aspectos.

1. La teoría de la modernidad de Echeverría presupone la existencia de una condición moderna omnipresente o total de la cual nadie se puede sustraer. La pregunta no es si aceptamos o no a la modernidad, sino de qué manera nos instalamos en ella. De esta manera no estaríamos teorizando sobre un sinfín de

experiencias diversas, sino sobre experiencias *compartidas* que se producen en el interior de una realidad igualmente compartida a nivel global, producida por el totalitarismo de la modernidad capitalista.

2. La teoría de Echeverría distingue entonces los cuatro *ethe* de acuerdo con el grado de resistencia que representan respecto al totalitarismo de la modernidad *capitalista* global. Pero ¿cuál sería la característica sobresaliente de ésta? ¿Qué es lo que se resiste y a qué? Hay un concepto que Bolívar Echeverría extrae de la “teoría de la producción en general” de Marx, a saber: el concepto del “valor del uso”. En este concepto Echeverría encuentra algo así como una clave para la comprensión de la fuerza alienante del capitalismo. Bajo el régimen capitalista el valor de uso es transformado en “valor de cambio”. Echeverría explica:

[El valor de cambio, O.K.] es la versión abstracto-cuantitativa de la calidad social-natural o concreta; es esta misma pero reducida a su aspecto más indiferenciado y general, aquel en que todos los rasgos de producto y de bien que ella vuelve reales en el objeto se resumen en los dos rasgos siguientes: el de haber sido producido con mayor o menor trabajo o gasto de energía social (producto en abstracto) y el de ser más o menos intercambiable, es decir, demandado o útil en términos generales (bien en abstracto) (Echeverría 2011: 98-99).

Dicho de otra manera: las reflexiones sobre la diferencia entre el valor de uso y valor de cambio le permiten a Echeverría conectar su propia teoría de la modernidad capitalista con un tema que en este trabajo también queremos enfatizar, a saber: las diferentes maneras como los seres humanos nos relacionamos con las cosas, la naturaleza y los demás seres humanos. Claramente, al discutir de manera decidida este tema de las relaciones mundo (esto es: el tema de la conciencia del mundo en su segunda acepción) sin perder de vista las diferentes experiencias que esta situación provoca en diferentes partes del mundo (la conciencia del mundo en la primera acepción) Echeverría logra una confluencia más clara de estas dos líneas temáticas de la que alcanzan, por ejemplo, las críticas poscoloniales.⁶

⁶ La clave está en que Echeverría se apropia de una argumentación marxista en la que esta problemática ocupaba un lugar central y está relacionado con el “productivismo” de la teoría de Marx. Aquí habrá que mencionar en primera instancia a *El Capital*, que ha sido declaradamente la fuente de inspiración más importante de Echeverría. Sin embargo, no se puede ignorar que el paradigma “productivista” de Marx ha sido no solamente criticado, sino también superado. La *Dialéctica de Ilustración* de Max

6. CONCIENCIA DEL MUNDO, LA CENTRALIDAD DE EXPERIENCIA COMO PRÁCTICA SOCIAL

En lo que resta de este trabajo quiero demostrar que la noción de la experiencia no solamente despierta la conciencia de la contingencia de las experiencias y, consecuentemente, que pueden existir y de hecho existen muchas experiencias a través de las cuales las personas se instalan en nuestro mundo moderno (conciencia del mundo en su primera acepción), sino que dicha noción también encierra la comprensión de que nuestras relaciones mundo han devenido problemáticas (segunda acepción de conciencia del mundo). El concepto de la experiencia, en cierta manera, funciona como una especie de bisagra que conecta las dos maneras de entender “conciencia del mundo” que hemos manejado en este trabajo.

Experiencia está, entonces, *intrínsecamente* relacionada con nuestra moderna conciencia del mundo. Esta relación la vislumbran algunas ideas que encontramos en la obra de John Dewey, quien sugiere que la experiencia emerge en las interfaces entre el ser humano, como organismo viviente, y sus “medio ambientes” (“la naturaleza” y lo social) (2005 [1934]). Pero la experiencia no es una forma pasiva de percibir, o incluso sufrir, el mundo; al contrario, es una participación activa en el mundo:

La experiencia, en la medida en que *es* experiencia, es una vitalidad intensificada. Más que significar estar encerrado en los sentimientos y sensaciones propios de uno, significa una interacción activa y alerta con el mundo; en su máxima expresión significa la interpenetración completa del ser y el mundo de objetos y eventos (*Ibíd.*: 18).

“Experiencia” –podríamos también decir– es una suerte de “comunidad” con el “mundo” que es a la vez cognitiva y práctica, altamente creativa.

El aspecto creativo reside en su facultad de dar forma. Dewey escribe:

Se logra la forma siempre que se alcance un equilibrio estable, aunque sea movedizo. Los cambios se entrelazan y se sostienen entre sí. Dondequiera que existe esta coherencia hay resistencia. El orden no se impone desde afuera, sino se construye a partir de las relaciones de armoniosas interacciones que las energías ejercen unas sobre otras (Dewey 2005: 13).

Horkheimer y Theodor W. Adorno puede ser leída en este sentido (véase: Clemens 2015). Lo que suscita la pregunta sobre por qué Echeverría no se refiere a esta discusión.

En términos más prácticos, el aspecto creativo de la experiencia parece estar atado a la práctica narrativa. De nuevo cito a Dewey:

Los filósofos, incluso los filósofos empíricos, han hablado en buena medida de experiencia en general. El discurso idiomático, sin embargo, se refiere a las experiencias que son individualmente singulares, con inicio y final propios. Porque la vida no es una corriente o marcha uniforme e ininterrumpida. Es una cosa de historias, cada una con su propia trama, su propia inceptión y movimiento hacia su cierre; con su propio y particular movimiento rítmico; impregnada de su propia cualidad irrepetible (Dewey 2005 [1934]: 37).

Aquí la referencia a narrativa (“historias”, “trama”, “cierre”) e, incluso, la poesía (“movimiento rítmico”), es muy obvia. “Experiencia” parece constituirse en historias y narrativas. Las narrativas remiten a procesos sociales. La referencia a la poesía implica asimismo referencia a *poïesis*; esto es, a creación.

Walter Benjamin compartió algunas de esas ideas. “La narrativa” –o, como él insiste, el acto de narrar– está íntimamente vinculada con tener experiencias. Así, para Benjamin, la pérdida de experiencias que marca según él la modernidad equivale a perder la facultad de narrar. La pérdida de experiencia ve su imagen reflejada en la filosofía como una forma de razonar privada de cualidades existenciales. Lo que queda es un entendimiento de experiencia en el sentido de la ciencia empírica. Pero Benjamin encontró un entendimiento alternativo en un concepto de experiencia que surge de fuentes pre-Ilustración y de pensadores como J. G. Hamann, Goethe y los románticos (véase Osborne/Matthew 2012: 5).

Benjamin insistió que un concepto alternativo de experiencia debe estar relacionado con el lenguaje. Según esta idea, “toda experiencia –incluida la percepción– es esencialmente lingüística, mientras que todo lenguaje humano (incluida la escritura, típicamente asociada con simple convención) es inherentemente expresivo y creativo” (*Ibid.*: 6). Una consecuencia de este entendimiento es la posibilidad de abandonar la radical división entre sujeto y objeto. Osborne y Matthew perciben aquí una “relación casi mística”, constituida a través de experiencia (véase: *Idem*); empero, uno podría argumentar también que Benjamin no está interesado tanto en forjar una nueva mitología como en trabajar una teoría de lenguaje que busca enfocarse en las capacidades *miméticas* del lenguaje. Aquí, lenguaje es un medio que establece “correspondencias” miméticas con el mundo (véase Benjamin 1992). Una vez más, podríamos sostener que esta manera de entender el lenguaje se acerca a una interpretación ‘poética’ (véase Kozlarek 2014b), y así la facultad mimética constituye el vínculo entre el aspecto creativo-activo de experiencia, por un lado, y su aspecto

receptivo-pasivo, por el otro. Es, en sentido estricto, la modalidad que le permite *relacionarse*⁷ con el mundo. Pero, al mismo tiempo, es constituyente de los mundos humanos auto-construidos.

Nuestro concepto de experiencia basado en Dewey y Benjamin se traduciría en alemán como *Erfahrung*, no como *Erlebnis*.

[...] a menudo se entiende que *Erlebnis* implica una primitiva unidad anterior a cualquier diferenciación y objetivación. Ubicada normalmente en el “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) de las prácticas ordinarias, no teorizadas; puede además sugerir una intensa y vital ruptura del tejido de la rutina cotidiana (Jay 2005: 11).

Nuestro entendimiento de experiencia como *Erfahrung*, en contraste, sugiere un proceso más bien sofisticado con una más larga temporalidad, un proceso que constituye nuestras relaciones-mundo, y que es una práctica claramente social.

In nuce: ‘experiencia’, de acuerdo con nuestro entendimiento, es un concepto muy amplio. Tiene una dimensión cognitiva, pero no se reduce al entendimiento de las ciencias empíricas. Además, tiene una dimensión práctica, ya que se refiere a la práctica social: es algo que los seres humanos *hacemos* –esto es, una especie de práctica social cuya forma de acción más significativa es el narrar. Finalmente, experiencia es un proceso en que el mundo no sólo es registrado como una facticidad externa, sino algo en que una “forma” o un “orden” es constituido como resultado de la interacción entre el ser humano y el mundo. Así, experiencia genera espacios y tiempos y es, por lo tanto, una práctica de *worlding*, esto es: un proceso que construye mundos.

CONCLUSIONES. HACIA UN PROGRAMA DE INVESTIGACIÓN VENIDERO

Espero haber podido demostrar que “modernidad” sigue siendo una palabra importante en los lenguajes de las ciencias sociales y las humanidades. Revisar los discursos y las teorías en las que el concepto de la modernidad sigue dando la pauta también dificulta reducirlo a una función meramente ideológica, a saber: la reproducción de algún tipo de eurocentrismo. Si bien este juicio sería correcto en el uso del concepto por algunas de las así llamadas “teorías de la modernización”,

⁷ Es un hecho etimológico revelador el que el verbo ‘relacionar’ significa ‘establecer una relación con algo o alguien’, pero sostiene al mismo tiempo una cercanía con el verbo ‘relatar’ o ‘narrar’.

no podemos ignorar las evoluciones teóricas que se reflejan no solamente en algunos de los debates más importantes en las ciencias sociales (como son el debate posmoderno, el debate sobre la globalización, sobre las modernidades múltiples y la crítica poscolonial), sino también en la manera creativa y ciertamente crítica en la cual el concepto estructura algunas discusiones en el “Sur Global” (por ejemplo la aquí presentada teoría de Bolívar Echeverría).

Las modificaciones que cada uno de estos discursos más recientes introducen respecto a su comprensión de modernidad no se condensan en definiciones nuevas y prístinas de lo que serían las condiciones institucionales de las sociedades modernas. Lo que sí se refleja en estas críticas, imaginarios y proyectos de modernidad nuevos son *diferentes experiencias* con una realidad compartida a nivel planetario. Estas experiencias se articulan en lenguajes distintos, se refieren a tradiciones teóricas diferentes y expresan prioridades políticas diferentes. Aunque también podemos observar ciertas coincidencias. Traté de definir estas afinidades en este trabajo como dos tipos de “conciencia del mundo”. Mientras una de las acepciones entiende “mundo” en el sentido planetario, remitiéndose, por lo tanto, a la experiencia de que los asuntos humanos se encuentran entrelazados a nivel planetario como nunca antes en la historia humana, la segunda acepción entiende “mundo” en un sentido existencial y se refiere a las experiencias provocadas por las modalidades en las que nos relacionamos con nuestros respectivos mundos (la “Naturaleza”, y el mundo social, esto es: los demás seres humanos).

Creo que de estas consideraciones se desprende un enorme potencial de investigación no solamente para la sociología histórica. ¿Cuáles son las diferentes experiencias que distintos grupos, naciones y pueblos hacen en el entramado global de la modernidad actual? Asimismo: ¿cuáles son las afinidades? ¿Qué retos se expresan en estas experiencias? ¿Cómo construyen y retan estas experiencias identidades? ¿Cuáles son las narrativas que acompañan a estos procesos? Y también, ¿cuáles pueden ser alternativas que surgen en y a través de estas experiencias? Estas son solamente algunas preguntas que una sociología de la modernidad venidera debería contemplar.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBRECHT, Clemens (2009): “Wagner, Peter, Moderne als Erfahrung und Interpretation. Eine neue Soziologie der Moderne”, en: <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2011-4-060> (revisado: mayo 7, 2015).
- BACHMANN-MEDICK, Doris (2006): *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Rowohlt, Hamburg.
- BECK, U. y BONß, W. (2001): *Die Modernisierung der Moderne*, Frankfurt del Meno: Suhrkamp.
- BERMAN, Marshall (1982): *All that is Solid Melts into Air. The Experience of Modernity*. New York: Simon & Schuster.
- BHAMBRA, Gurinder K. (2007): *Rethinking Modernity. Postcolonialism and the Sociological Imagination*, Palgrave MacMillan, New York, p. 21.
- (2015): “Global Sociology in Question”, *Global Dialogue*, <http://isa-global-dialogue.net/global-sociology-in-question> (revisado mayo 12, 2015).
- BLAUT, James M. (1993): *The Colonizer's Model of the World. Geographical Diffusionism and Eurocentric History*, The Guilford Press, New York-London.
- CLEMENS, Manuel (2015): “Lo siempre-igual. La noción de Adorno de la modernidad y la experiencia”, *Devenires* XIV(32): 105-129.
- DELANTY, Gerard (2014): “Not All Is Lost in Translation: World Varieties of Cosmopolitanism”, *Cultural Sociology*, 8(4): 374-391.
- DEWEY, John (2005 [1934]): *Art as Experience*, London: Penguin Books.
- DOMINGUES, José Maurício (2008): *Latin America and Contemporary Modernity. A Sociological Interpretation*, New York/London: Routledge.
- DUBET, François (1994) : *Sociologie de l'expérience*, Paris: Seuil.
- (2014): “Society and Social Experience”, en Oliver Kozlarek (ed.), *Multiple Experiences of Modernity. Towards a Humanist Critique of Modernity*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 45-58.
- ECHEVERRÍA, Bolívar (1995): *Las ilusiones de la modernidad*, México: UNAM/El Equilibrista.
- (1998): *La modernidad de lo barroco*, México: Era.
- (2011): “La realidad nacional y el fetichismo moderno”, en Bolívar Echeverría, *Discurso crítico y modernidad. Ensayos escogidos*, ed.: Carlos Antonio Aguirre

- Rojas, Bogotá: Ediciones desde abajo, pp. 95-126.
- EISENSTADT, Shmuel N. (2000): "Multiple Modernities", *Daedalus*, 129: 1-29.
- (1973): *Tradition, Wandel und Modernität*, Suhrkamp, Frankfurt/M., p. 32.
- FEATHERSTONE, M., LASH, S. y ROBERTSON, R. (eds.) (1995): *Global Modernities*, Londres/Thousand Oaks/Nueva Delhi: Sage.
- GIDDENS, Anthony (1991): *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- (2002): *Runaway World. How Globalization is Reshaping Our Lives*, Londres: Profile Books.
- GO, Julian (2013): "Postcolonial Sociology", *Political Power and Social Theory*, vol. 24.
- GUTIÉRREZ RODRÍGUEZ, E., BOATCĂ, M. y COSTA S. (eds.) (2010): *Decolonizing European Sociology. Transdisciplinary Approaches*, Surrey: Ashgate.
- HEIDEGGER, Martin (2003 [1938]): "Die Zeit des Weltbildes", en Martin Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, pp. 65-96.
- JASPERS, Karl (1955 [1949]): *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Frankfurt/M.-Hamburg: Fischer.
- JAMESON, Fredric (2003): *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press.
- JAY, Martin (2005): *Songs of Experience: Modern American and European Variations on a Universal Theme*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- KOZLAREK, Oliver (2007): "Modernity as World Consciousness", en Volker H. Schmidt, *Modernity at the Beginning of the 21st Century*, Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, pp. 163-187.
- (2014a): "Modernidad y figura del mundo en la obra de Luis Villoro", en: Mario Teodoro Ramírez (ed.), *Luis Villoro*, México: Siglo XXI.
- (2014b): *Modernidad como conciencia del mundo. Ideas en torno a una teoría social humanista para la modernidad global*, México: Siglo XXI.
- MIGNOLO, Walter D. (1995): *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, The University of Michigan Press, Ann Arbor.
- MILLER, Nicola (2008): *Reinventing Modernity in Latin America. Intellectuals Imagine the Future: 1900-1930*, Nueva York: Palgrave MacMillan.

- NASSEHI, Armin (2003): *Geschlossenheit und Offenheit. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft*, Frankfurt del Meno: Suhrkamp.
- OSBORNE, P. y CHARLES, M. (2012): "Walter Benjamin", en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.). URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/benjamin/> (revisado: junio 14, 2015).
- PAZ, Octavio (1991): *Sor Juana Inés de la Cruz. O las trampas de la fe*, en: Obras Completas 5, México: Fondo de Cultura Económica.
- REUTER, J., VILLA, PI. (eds.) (2010): *Postkoloniale Soziologie. Empirische Befunde, theoretische Anschlüsse, politische Interventionen*, Transcript, Bielefeld.
- ROSA, Hartmut (2012): *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik*, Berlin: Suhrkamp.
- JÖRN, Rügen (2010): "Klassischer Humanismus. Eine historische Ortsbestimmung", en: Jörn Rügen (ed.) (2010), *Perspektiven der Humanität. Menschen im Diskurs der Disziplinen*, Bielefeld: Transcript, pp. 273-315.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2006): *The Rise of the Global Left. The World Social Forum and Beyond*, London/New York: Zed Books.
- (2009): *Una epistemología del sur*, México: Siglo XXI.
- (2014): *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide*, Boulder/London: Paradigm Publishers.
- SCHMIDT, Volker H. (2007): "One World, One Modernity", en Volker H. Schmidt (ed.), *Modernity at the Beginning of the 21st Century*, Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, pp. 205-228.
- (2014): *Global Modernity. A Conceptual Sketch*, London/New York: Palgrave Macmillan.
- TOURAINÉ, Alain (2007): "Sociology after Sociology", *European Journal of Social Theory* 10(2): 184-193.
- WAGNER, Peter (2001): *Theorizing Modernity. Inescapability and Attainability in Social Theory*, London/Thousand Oaks/New Dehli: Sage.
- (2008): *Modernity as experience and interpretation. A new Sociology of Modernity*, Cambridge/Malden: Polity.
- WRIGHT, Erik Olin (2012): "Transforming Capitalism through Real Utopias", *American Sociological Review* 78(1): 1-25.

Recibido: 14 de septiembre de 2015

Aceptado: 27 de marzo de 2017

Oliver Kozlarek es profesor e investigador en la Facultad de Filosofía de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (México) y actualmente es profesor invitado en la Universidad Vechta (Alemania). Es doctor en Filosofía por la Universidad Libre de Berlín, y doctor en Humanidades (especialidad: Filosofía Política) por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. También es investigador-CLACSO y Edmundo O'Gorman Fellow de Columbia University. Entre sus libros más recientes destacan *Moderne als Weltbewusstsein*, Bielefeld, Transcript, 2011 (traducción: *Modernidad como conciencia del mundo*, Siglo XXI, 2014; *Multiple Experiences of Modernity*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2014; *Modernidad, crítica y humanismo*, Morelia, UMSNH, 2015; *Postcolonial Reconstruction. A Sociological Reading of Octavio Paz*, Springer, 2016.