

Introducción

De la modernidad a las modernidades múltiples: un debate inagotable

From Modernity to multiple modernities: the never ending debate

José María Pérez-Agote y Celso Sánchez Capdequí

Universidad Pública de Navarra

Todavía son cercanos en el tiempo los episodios que presagiaban el final de la modernidad. En ellos se avistaban las sombras de una ilusión truncada y los primeros indicios de una experiencia social inédita. Tras las experiencias trágicas de mitad del siglo pasado, los avances morales y técnicos del proyecto moderno desde su surgimiento en el siglo XVIII parecían heridos de muerte. Un desarrollo perverso que enalteció la racionalidad medios-fines supuso la erosión de la facultad discursiva y narrativa como pauta de entendimiento universal entre los humanos. La formulación teórica que condensó esta anuncio de muerte fue la propuesta de Francois Lyotard que anunciaba el advenimiento de *la era posmoderna*, desde el momento en que las grandes narrativas, entre ellas, el discurso arrollador de la modernidad plenipotenciaria, ya no tenían razón de ser. La posmodernidad incipiente vaticinaba, desde los años 80 del siglo XX, que la vida social quedaba definida por fragmentos sueltos e inconexos que impedían una visión de largo alcance, que desactivaban cualquier visión salvífica del futuro y que hacían del presente el lapso temporal en el que tenía lugar una vida sin más certezas que su experiencia intensa y plena. Se inauguraba, de ese modo, una época marcada por la sensibilidad estética que había estado ausente en el transcurso de los primeros siglos de la modernidad.

Sin embargo, este anuncio de la defunción definitiva de la modernidad no acaba de corresponderse con los hechos más recientes. De algún modo, resucita el cadáver. O, tal vez, éste no estaba tan muerto. En la actualidad están surgiendo debates que vuelven por dónde solían al cuestionar el significado y el alcance de la modernidad. Esta ha vuelto a la zona noble de la discusión intelectual. Esta vez

partiendo de un dato desvelado a resultados del método de *la deconstrucción* de factura posmoderna: la modernidad de la que se ha hablado desde los ilustrados del siglo XVIII hasta los francfortianos del siglo XX descansaba en una versión *etnocéntrica* dominante. Más en concreto, constituía la sublimación de un particular, la cultura judeo-cristiana, convertida en el núcleo soterrado de un concepto de lo universal omniabarcante e invasivo. Se trataba de un caso de la figura literaria de la sinécdoque aplicada al análisis socio-cultural: *la parte por el todo*.

Foros de debate y discusión de reciente factura, como *las modernidades múltiples*, *las variaciones de la modernidad*, *las modernidades enredadas*, no hacen sino coincidir en la imperiosa necesidad del momento actual de repensar la modernidad. Y ello, introduciendo un elemento que había estado ausente en buena parte de las reflexiones anteriores y que fue facilitado por el impulso de la deconstrucción: *la historia*. El pensamiento sociológico y filosófico desde sus inicios ha convertido a la secularización en el soporte de sus desarrollos científicos. Estos mostraban un carácter providencialista toda vez que la secularización ofrecía una imagen del tiempo histórico y del cambio social carente de discontinuidades y rupturas. Dominaba en él la versión benjaminiana del *tiempo homogéneo* donde el tedio, la rutina y la repetición definían el curso anodino de las cosas. En realidad no había historia, o, con más precisión, ésta no tenía nada que decir. De ese modo, el curso previsible de los acontecimientos se prestaba a una estrategia de dominio político y cultural en la que no se esperaba novedad alguna en los hechos y, en especial, en el hacer humano. Se trataba de una visión unitaria y uniforme de la diversa y plural condición humana.

Como se decía anteriormente, hoy la vida académica retoma el viejo y recurrente debate sobre la modernidad. Desde enfoques distintos pero partiendo desde este común denominador del elemento histórico, las ciencias humanas y sociales atraviesan episodios de reflexión e investigación que recuerdan a épocas pasadas. La novedad reside en el análisis de *la contingencia histórica presente*, pero, también y en especial, de *la contingencia histórica pasada y omitida* en el relato hegemónico de la modernidad. Así las cosas, se abre la puerta a las relecturas históricas y, con ello, a la diversificación de la noción de modernidad. Por ello, el problema de la modernidad se transforma en el de las *modernidades*. A partir de ahora, *lo por pensar* son las variaciones tanto o más que los aspectos comunes. La historia y sus accidentes componen un cuadro de análisis en el que a resultados de un presente imprevisible y sorprendente, el pasado nunca es definitivamente conocido.

Así las cosas, los ya clásicos enfoques centrados en los grandes procesos maestros de la modernización, principalmente los de industrialización, diferenciación, racionalización y secularización, que fueron experimentados y exportados al resto del mundo desde Europa y América a partir del siglo XVIII una vez consagrados por observadores del genio de Marx, Weber o Durkheim y posteriormente Parsons, Daniel Bell o Jürgen Habermas, han perdido el sello de validez universal suprema que ostentaron durante casi dos siglos. El impacto de discursos críticos como el postmoderno y el postcolonial, la difusión del proceso de globalización y el reconocimiento de la existencia de vías alternativas de acceso a la modernidad han tenido como consecuencia el definitivo abandono del modo eurocéntrico de entenderla y la reapertura del gran debate sobre la naturaleza de la modernidad. En ello incide también la acumulación de datos empíricos que, por ejemplo, han llevado a quienes sostenían –caso de Berger– que el proceso de secularización era un requisito ineludible de modernización a renunciar a este postulado. Y es que la relación entre secularización y modernidad ha nutrido reflexiones de altura como las del propio Habermas, Niklas Luhmann y, en especial, Charles Taylor con su idea de la *identidad parachoque* del actor contemporáneo envuelto en las tramas seculares e intramundanas de un mundo sin trascendencia, también desveladas por esa posmodernidad estetizante que, de la mano de autores como David Harvey, Frederic Jameson, Zigmunt Bauman y otros, abogan por una época marcada por la inconsistencia, la liquidez y el presentismo,

En este nuevo escenario se han abierto nuevos marcos de reflexión como los de *las variaciones de la modernidad* que, en especial, autores como Volker H. Schmidt, (y, de su mano, Wolfgang Streeck y Kozo Yamamura) caracterizan incidiendo en el triunfo de los aspectos estructurales de la modernización (economía capitalista, gobiernos burocráticos, sociedad de la información, relevancia de la educación, etc.) implantados por igual en Occidente y en Oriente, dejando las diferencias y variaciones en un lugar secundario y los de *las modernidades enredadas (entangled modernities)* que, autores como Shalini Randeria, definen, desde el trasfondo de la crítica postcolonial (de autores como Homi Bhabha y Dipesh Chakrabarty, entre otros) como un conjunto de investigaciones ceñidas a una idea de la modernidad que rompe con la historia monolítica de una cultura o civilización, que propone *una perspectiva relacional* en el estudio de los hechos culturales y que convierte a todo objeto de investigación en un producto de los cruces, no siempre pacíficos, entre diferentes entornos culturales, en muchos casos, omitidos y menospreciados. Para aprehender esta realidad Gurminder Bhambra ha propuesto recientemente unas

sociologías conectadas (*Connected Sociologies*). Se ha de tener presente, sin embargo, que no todo es reflexión orientada hacia el enredo, la variación y la conexión, también la hay que persiste en sustentar las más duras críticas hacia una modernidad que muchos, como Boaventura de Sousa Santos y Ramón Grosfoguel, siguen considerando eurocéntrica e incapaz de escuchar la voz del Otro colonial, a quien, por lo tanto, de nada servirían sus promesas de un futuro de emancipación.

Otro marco de reflexión sería el de *las modernidades múltiples*, que cruza y unifica buena parte de los trabajos recogidos en este monográfico. Inspirado en la temática de *las culturas axiales* glosadas por K.Jaspers, el término es acuñado por S. N. Eisenstadt en los años 80 del siglo pasado. En sintonía con lo expuesto anteriormente, el propósito del autor es incorporar el latido de la historia en el debate sociológico y, en concreto, en el ámbito del cambio social. La teoría de la modernización clásica, por el contrario, afianza su propuesta epistemológica en el concepto de *convergencia* y en una noción de cambio social que, basada en los mecanismos de diferenciación funcional, garantiza la estabilidad del orden social y posee alcance planetario (Talcott Parsons). Así las cosas, buena parte de la meditación sociológica se ha realizado a expensas del componente histórico. Pero, en la actualidad, la propia realidad social demanda, por su propia *ausencia de certidumbres* (en expresión de John Dewey), miradas que enfoquen las diferentes maneras de responder a esos desafíos del tiempo actual. La aproximación a la variedad social y a las respuestas sociales en cada circunstancia histórica es una constatación irrefutable.

Si bien nuestro presente incierto y confuso es *la oportunidad histórica* que incita a responder sin puntos de apoyo fijos, *la capacidad para hacerlo, la capacidad de responder*, encontraría su origen, a juicio de Eisenstadt, en la era axial de la que habla Jaspers. En ese período histórico, que transcurre en la segunda mitad del siglo I a.C., surgen formaciones culturales como el Confucianismo, el Judaísmo, el Cristianismo, el Budismo, el Zoroastrismo y, posteriormente, el Islam, en las que Jaspers detecta un paso hace adelante e irreversible en la condición humana: *la autorreflexividad*. Este hallazgo, desde ese momento, define la circunstancia humana en el mundo sin que haya vuelta atrás. Su concurso aboca al actor social a la pregunta, a la búsqueda de las causas, al cuestionamiento de los hechos. Jaspers habla del *brinco de la conciencia humana* ante la inminencia de *la posibilidad* frente al determinismo, ante la sola opción de *imaginar* otros diseños de las cosas trascendiendo lo actual.

Precisamente esta llave para interrogar los muchos nudos y clausuras que dominan los marcos de convivencia en la historia humana sigue operativa en lo más recóndito de la experiencia subjetiva e intersubjetiva. Dicho de otro modo, en lo más recóndito de esas culturas y civilizaciones que brotaron sincrónicamente. Eso las convierte en realidades dinámicas frente a cualquier tipo de esencialización ahistórica. En ellas la reflexividad se conjuga con elementos simbólicos, rituales e institucionales. Es operativa en marcos históricos concretos y singulares. Pero todos ellos disponen de la posibilidad de realizar el brinco como expresión de libertad actualizando la disposición de la autorreflexividad. Si bien dependiendo del momento histórico a investigar esa operatividad puede ser objeto de bloqueo, ocultamiento, agresión, promoción, fortalecimiento, etc., como *facultad a priori*, es un elemento que define la forma de ser y estar en el mundo del actor social.

Eisenstadt encuentra aquí el punto de apoyo de su reflexión. La interrogación a su tiempo es algo a realizar por el humano desde marcos culturales concretos. De modo que no habría razón alguna para suponer que el manejo de la reflexividad sólo es propiedad de un entorno cultural en detrimento de otros, como propugnaba la teoría de la modernización y su correlato de la secularización. De hecho, ha sido y es actualizado por los entornos culturales a lo largo de la historia con el objetivo de dar respuesta a los desafíos de cada momento. En esta experiencia recurrente de modernidad esos entornos culturales se transforman en el ejercicio de la respuesta. Cambian con los cambios sociales que introducen en cada presente. No son cuerpos cerrados a la influencia del ambiente y de su tiempo. Dicho de otro modo, Eisenstadt entiende que la modernidad se conjuga en plural porque plural, en tanto imprevisible y aleatoria, es la respuesta de cada entorno cultural. Habría, en este caso, modernidad judeo-cristiana, pero también budista, confuciana, islámica, etc.

Bajo esta atmósfera de cambio en el acento temático se concibe la configuración de este monográfico, que se ordena en dos bloques claramente diferenciados. El primero, intitulado *Modernidad singular: nuevos debates sobre un viejo concepto*, agrupa cuatro trabajos que reflexionan desde diversas perspectivas sobre el esfuerzo de adaptación a esta nueva atmósfera que ha debido afrontar la concepción clásica de la modernidad. Bajo el título de *Modernidades múltiples: la pluralidad de un concepto*, el segundo bloque presenta cinco artículos en los que se aborda la teoría de las modernidades múltiples como eje central de una de las respuestas más sólidas a los desafíos del cambio.

José M^a Pérez-Agote propone una redescipción del concepto clásico de modernidad entendiendo por tal aquel que conceptualizaba el modelo de sociedad que emergió en Europa y América tras la Ilustración, la Revolución industrial y la Revolución francesa. Apartándose de las descripciones que enfatizaban el papel de aquellos grandes procesos rectores de la modernización, como los de diferenciación, racionalización o industrialización, y su validez universal, incorpora muchos de los elementos esgrimido en su contra por la crítica posmoderna. Con este fin, el autor pretende poner en valor las observaciones de tercer orden que tan poco agradaban a Luhmann y recuperar tres planos básicos de la modernidad. En el plano de la actitud o la experiencia se refleja una cultura caracterizada por la autonomía, la contingencia y la crítica, Como época, se abordan la cronología de la modernidad y su nueva conciencia del tiempo. Finalmente, la modernidad como proyecto nos acerca al papel de las utopías de emancipación que proponía como horizonte moral a perseguir.

Desde presupuestos similares, Oliver Kozlerek reivindica una modernidad como conciencia del mundo cuya vigencia se dirime en el plano de la globalización, las modernidades múltiples y la crítica postcolonial. Propone un acercamiento a la modernidad como experiencia desde la sociología histórica en un ejercicio profundamente humanista que trata de conjugar la diversidad de vivencias planetarias de lo moderno, especialmente de la latinoamericana, con la presencia de elementos comunes en sus prácticas discursivas a escala universal. La idea de conciencia del mundo alude tanto a los diferentes modos en que el ser humano se relaciona con los demás y con la naturaleza como al entrelazamiento cada vez más complejo de los asuntos humanos. Este segundo sentido de la conciencia del mundo aparece con las modernidades múltiples y se intensifica y diversifica con el proceso de globalización sin que ello signifique que la formación de una modernidad global tenga lugar como expansión de su versión europea, como la crítica poscolonial pone de relieve. En tanto la articulación entre los dos sentidos en que opera la conciencia del mundo viene dada por la experiencia como práctica social, el autor, como corolario de este trabajo, propone centrar en ella el programa de investigación de la modernidad desde la sociología histórica.

Peter Wagner reflexiona sobre la evolución de la idea de progreso a lo largo de la modernidad partiendo de su formulación en la Ilustración hasta llegar al momento actual, en el que predominan las interpretaciones difundidas por la crítica posmoderna, que impugnaron el progreso como gran narrativa de la modernidad o como ideología de dominación. El autor rastrea los cambios experimentados por esta idea desde el siglo XVIII hasta el siglo XX en un recorrido por una selección de autores que representan el modo en que las experiencias de cada momento la moldean, desde Kant hasta Habermas, pasando por Marx, Weber, Adorno y Horkheimer y Parsons.

La noción kantiana de progreso como la finalidad histórica de establecer un orden social fundado en la moral se transforma en la medida que aparecen las consecuencias imprevisibles de los procesos históricos y que cambian la percepción del papel jugado por la agencia humana y, especialmente, la experiencia de la autonomía. En definitiva, en la modernidad se extiende la conciencia de que, en la medida que acumula experiencias, la autonomía se ve menos como expectativa de progreso y más como origen de nuevas formas de dominación dificultando la conciliación entre la autonomía individual y la colectiva.

En el trabajo de Estefanía Dávila el tiempo emerge como categoría clave de una modernidad caracterizada por la aceleración y el presentismo. Partiendo de la hermenéutica de la historia de Kosellek y de su noción de “tiempo histórico”, que es combinada con la de “régimen de historicidad” de Hartog y con el análisis de la memoria de Vernant, se muestra la profunda relación existente entre el modo de entender el tiempo y la historia desarrollado por cada colectividad social y sus modos de obrar, pensar y sentir. Desde ese punto de partida, y valiéndose tanto de las reflexiones sobre el presente del propio Hartog como de las que propone Rosa bajo el rubro del “situacionismo”, Dávila aborda el presentismo como aquella posible patología de nuestro tiempo que supone la ruptura del vínculo entre el espacio de experiencia y el horizonte de expectativas y que constituye un rasgo fundamental de la llamada crisis de la modernidad.

El artículo de Celso Sánchez Capdequí analiza las razones ambientales y culturales que, en los años 70 del siglo pasado, dieron pie al surgimiento de la idea de modernidades múltiples. A tal fin, se detiene en la aportación de tres de los grandes referentes intelectuales que compartieron los desafíos más irrenunciables de su tiempo. El texto analiza el hilo común que se atisba en Jaspers, Eisenstadt y Bellah y que, de un modo u otro, remite a una experiencia social en la que la idea y el ideal de lo universal está en crisis. Las reflexiones de estos autores pueden encontrar ante este problema cierta unidad temática orientada a la reconstrucción filosófica y moral de una noción menospreciada tras la experiencia de la II Guerra mundial. El cuestionamiento actual de la idea de secularización facilita una reinterpretación inclusiva e integradora del propio concepto de lo universal frente al actual ascenso de los particularismos.

El trabajo de Wolfgang Knöbl muestra el trasfondo del concepto de modernidad. A su juicio, por mucho que éste se presente como una mera herramienta de análisis del presente histórico, *modernidad* es un concepto contestado. La propia

definición del presente es, al mismo tiempo, *una autodefinición* implicada en la dimensión analítica y filosófica, motivo por el cual toda meditación sobre la modernidad incluye en su seno un principio ineludible de confrontación política. Además de un episodio de reflexión social, el concepto expresa una experiencia de lucha y conflicto que convierte al debate en interminable y recurrente. Ejemplo de ello sería la actual expresión de la modernidad en términos de *modernidades*, que viene a incidir en el hecho de que la dimensión objetiva de la reflexión se encuentra impregnada de una autointerpretación social que, en muchos casos, queda fuera de la discusión.

La reflexión de Thomas Schwinn centra su atención en la problemática epistemológica, referida tanto al papel jugado por las variaciones y las especificidades en una investigación social mayormente centrada en los aspectos universales del desarrollo de las sociedades, como a las metodologías de la sociología comparada. Enfoques como la teoría estructural-funcionalista, la teoría de sistemas, la teoría del sistema-mundo, entre otros, han analizado en los avances de la evolución social las estructuras universales que cubren el ancho del planeta independientemente de las narrativas culturales de que se trate. A este respecto, el autor realiza un repaso crítico de los enfoques más recientes a partir del modelo de la sociología comparada de Max Weber. Se centra en las modernidades múltiples y constata que este enfoque concibe las civilizaciones como bloques homogéneos sin dejar espacio a las variaciones inmanentes a la modernidad.

Gehrad Preyer dedica su reflexión a la obra de S. N. Eisenstadt. Su recorrido teórico analiza el nexo unificador de una investigación que encuentra en lo que el autor denomina “marco de referencia básico constitutivo”. En él se dan cita los elementos con los que Eisenstadt pretende transformar una teoría sociológica demasiado afín a la idea de convergencia. En concreto, explora el alcance semántico de la oposición “creatividad-estructura” en sintonía con un conjunto de datos sociales que se incorporan con carácter estructural a la evolución humana desde el episodio axial como son la conciencia de *la indeterminación* del hombre en el mundo, la inconsistencia del cualquier forma de orden social, la diferenciación funcional y los espacios de libertad que conlleva y el papel destacado de los intelectuales en la promoción de ideas y argumentos de uso público.

La aportación de Javier Gil Jimeno aborda la temática de la secularización ahondando en el carácter múltiple de la modernidad. Se trata de un trabajo de orden teórico en el que se inicia la tarea de construcción de un concepto,

secularizaciones múltiples, y de su alcance explicativo, en función de determinados hechos sociales contemporáneos a los que explicar. En él repasa las aportaciones de autores nucleares en el pensamiento de la sociología del hecho religioso, como son Peter Berger, Larry Shiner, David Martin, José Casanova y Charles Taylor, a través de las cuales esboza el hilo conductor de la idea de secularizaciones múltiples partiendo de cuatro condiciones que definen su objeto de estudio: 1) el declive de la influencia de lo religioso en lo social; 2) la diferenciación de esferas; 3) la privatización de la creencia religiosa; 4) la adaptación de lo religioso a las estructuras de la era secular.