

Modernidad en crisis: Cultura y diversidad para una nueva era

David Eduardo Rivera Salinas

Universidad Autónoma de Zacatecas



Un límite no es aquello en que algo se detiene sino, como reconocieron los griegos, el límite es aquello en que algo comienza a presentarse.

Martin Heidegger

Primero. Diferencia e integración

La emergencia de la cultura como un campo de intenso debate político es una de las manifestaciones más inquietantes de la sociedad actual; las reivindicaciones de distintos grupos sociales comprometidos en nombre de uno o varios aspectos de su identidad cultural se han convertido en adversarios en la esfera pública de las democracias capitalistas y se encuentran implicados en las cada vez más frecuentes luchas por el reconocimiento de la diversidad y la integración, e incluso de la indignación.

Lo anterior parece evidenciarse lo mismo en las decisiones de las instituciones de justicia en los Estados Unidos sobre el derecho de los artistas y creadores de manifestarse estéticamente a través de extravagantes conductas públicas, que en el reconocimiento en Canadá de los relatos orales de los pueblos indígenas y la recuperación de la memoria histórica a través del arte público, así como los debates y reclamos acerca de la enseñanza de la historia en los planes de estudio multiculturales; pero también en los recientes movimientos estudiantiles en México del # yo soy 132 y de los indignados de España, Occupy Wall Street en Nueva York y la llamada Primavera Árabe en el mundo musulmán.

Ya unos años antes, en el año de 1995 el entonces Presidente de la República Checa Václav Havel pronunciaba un discurso frente a los graduados de Harvard sobre la nueva civilización que se difundía por el mundo, dejando al descubierto que nuestra condición actual está marcada por el surgimiento de nuevas formas de política identitaria en todo el planeta.

Esta civilización –afirmó Havel– es inmensamente fresca, joven, nueva y frágil (...)
En esencia, esta nueva y única epidermis de la civilización mundial apenas alcanza a cubrir u ocultar la inmensa variedad de culturas, pueblos, mundos religiosos, tradiciones históricas y actitudes formadas a lo largo de la historia, que en cierto sentido “yacen por debajo” de ella (Havel, 1995).

Lo que en realidad se mostraba entonces, era una especie de contradicción de que la llegada de la globalización viniese acompañada de nuevas formas de resistencia y demanda; dejaba ver una civilización que debía tomar en cuenta la individualidad de las diferentes esferas de la cultura y la civilización, y que debía comprenderse a sí misma como multicultural.

Estas nuevas formas de manifestación social, han aumentado las tensiones entre los principios universalistas propuestos por la Revolución Francesa y las particularidades de la nacionalidad, la etnia, la religión, el género, la raza y el lenguaje; lo que nos permite afirmar ahora que vivimos en una época de crisis que rechaza en lo esencial, los modelos racionales, uniformes y cerrados que propuso la modernidad, en nombre de la diversidad

para crear una nueva identidad en una sociedad más compleja caracterizada por el avance del conocimiento, la tecnología, la información, la libertad, el consumo y las telecomunicaciones y por cambios profundos en la subjetividad de las personas.

Estas nuevas luchas por la identidad, no sólo tienen lugar en las fronteras de los nuevos estados-nación que surgen de la desintegración de regímenes regionales; también se están desarrollando dentro de las fronteras de las democracias liberales constitucionalmente establecidas (Benhabib, 2006).

Segundo. Modernidad en crisis

Es posible plantearse hoy el tema de la crisis de la modernidad desde posiciones filosóficas, teóricas, políticas e incluso estéticas, lo que provoca una lectura ambigua sobre el problema, pues la rapidez y simultaneidad en la comunicación de los saberes nos presenta temas aparentemente novedosos y de escasa consideración como si tuviesen un efecto de *nuevos conocimientos*, lo que termina por ocultar la riqueza histórica de su reflexión y su discusión y oscurece el hecho mismo de que la modernidad en crisis es un signo que se remonta a la génesis de lo moderno y lo acompaña desde siempre.

Por ello, es posible afirmar que en el presente vivimos la reaparición de una cuestión irresuelta, y quizá imposible de resolver; es decir, habitamos una época donde la sensibilidad y la creatividad humana enfatizan más la incertidumbre frente a sí misma y al mundo, que pensar desde creencias compartidas en la irrefutabilidad de las mismas, para operar sin vacilaciones, a partir de ellas, sobre la realidad (Casullo, 2004).

Sin embargo, más allá de esta afirmación es posible también señalar que como nunca en el transcurso de los últimos doscientos años de cultura capitalista, resulta tan evidente la vivencia del hombre con la crisis de valores, razones, discursos, relatos y conocimientos fundantes; de tal forma que eso que podría denominarse como crisis de la modernidad constituye actualmente un estado evidente de nuestra cultura donde quedan involucradas

diversidad de expresiones, experiencias y temores que confrontan *las promesas del presente* y ejercen una crítica a sus verdades.

Fue durante el siglo XVII, según puede recuperarse en la crónica de la historia de las ideas, donde se plantean con claridad y por primera vez las visiones que anticipaban las crisis con que nace la modernidad; a saber, discernimiento científico entre certeza y error, metodologías analíticas, esquemas de sistematización y, sobre todo, ese nuevo punto de partida formulado por *Descartes* que hace del sujeto pensante el territorio único, donde habita el *Dios de los significados* del mundo: la *Razón*, frente a las ilusiones de otros caminos y que corona en el siglo XVIII, el de la Ilustración, los fundamentos del mundo moderno.

La agenda del proyecto de la modernidad, que se fundamenta en un núcleo intelectual constituido por un conjunto de articulaciones filosóficas, fue por primera vez cuestionado y relacionado con la racionalidad por Hegel, al construir la noción de *subjetividad* con ayuda de los conceptos de *libertad* y *reflexión*, y con sus cuatro connotaciones básicas, portadoras de subjetividad, a saber, individualismo, derecho a la crítica, autonomía de acción y filosofía idealista, como comprensión propia y última de la modernidad.

Hegel señaló a Kant como el responsable de “instalar la razón en el trono supremo del juicio, antes de lo cual todo aquello que reclamara validez precisaba ser justificado” (Habermas, 1987); dentro de esta afirmación, queda claro que el contenido racional del proyecto de la modernidad se constituye por la conciencia de sí mismo, la autorrealización auténtica y la autodeterminación en solidaridad; es decir, en palabras de Hegel, la racionalidad estaba centrada en el sujeto y a partir de ahí se proponía definir los criterios con los que la modernidad debía crear sus propias normas a partir de sí misma, por medio de los recursos de la razón y sin tomar criterios de ningún modelo de otra época.

Con el advenimiento del proyecto de la modernidad, cualquier desarrollo filosófico posterior –del ser, de la sociedad y de la naturaleza– quedaría bajo la guía de la razón y vendría informado por una particular filosofía de la historia entendida como un progreso en

la realización de la razón y la libertad; se trataba sin duda, de la construcción de un proyecto *político* en el sentido más amplio del término, convirtiendo al liberalismo en la filosofía social y política dominante y en la única corriente de pensamiento y de práctica, cuyas bases, que son las propias del proyecto de la modernidad, se resumen en primer lugar, en un *individualismo* que declara la primacía moral de la persona frente a cualquier colectivo social; en segundo término, un *universalismo* que afirma la unidad moral de las personas y deja en importancia secundaria a los elementos históricos y a las formas culturales; y finalmente, un *igualitarismo* que confiere a todas las personas un estatuto moral idéntico y niega la relevancia de toda diferencia, política o legal, en relación con el valor moral entre los seres humanos (Gray, 1986).

Tercero. Cultura y diversidad

Diversidad, diferencia, alteridad, pluralismo, inconmensurabilidad, multiculturalismo; son todos ellos, conceptos o expresiones que han aparecido en gran parte de la filosofía del siglo XX; con todas sus diferencias, constituyen signos de lo que Heidegger denomina *Stimmung*; ése algo amorfo que todo lo invade, que deconstruye, desestabiliza y que provoca ruptura y también resistencia a todas y cada una de las modalidades abstractas de universalismo y racionalismo.

Son expresiones que encontramos como reacción a las tendencias dominantes de la filosofía occidental, tanto en escuelas de pensamiento filosófico divergentes, como la filosofía postempírica inglesa o norteamericana de la ciencia, hasta el postculturalismo europeo; su objetivo consiste en enfrentar lo que Richard Rorty denomina la tradición cartesiano-lockiana-kantiana de la epistemología moderna; pero también la tradición metafísica occidental es cuestionada, como sucede con autores como Nietzsche, Heidegger y Derrida.

Lo que a juicio nuestro se desvela detrás de estas expresiones, es uno de los problema más antiguos y persistentes del pensamiento occidental, es decir, el problemas del “uno” y los “muchos”, del “yo” y el “otro”, de la “identidad” y la “diferencia”; problema que subyace e

impregna la diversidad, la multiplicidad y la absoluta contingencia con que nos enfrentamos en nuestra vida cotidiana.

Si se argumenta que la tendencia dominante de la filosofía y la metafísica occidentales privilegian y valoran la unidad, la armonía, el orden y la totalidad, frente a la multiplicidad, la contingencia, el caos, la particularidad y la singularidad, resulta entonces viable formular preguntas como las siguientes: ¿existe alguna unidad fundamental que integre esta multiplicidad?, ¿existe un *uno*, un *eidos*, un *algo* universal, alguna forma o género que pueda ser considerado como esencial para esta diversidad de particulares?

Habría que buscar respuestas en varios niveles de análisis, pues el problema del *uno* y los *muchos*, de identidad y diferencia se presenta no sólo en la filosofía y la metafísica; aparece también en la ética, la política, la religión y por supuesto, en la cultura.

Recordemos que fue nuevamente Hegel quien trató de manera exhaustiva de elaborar una solución a este problema en su *Fenomenología del espíritu*, cuando elabora la dialéctica de lo que sucede cuando una “voluntad universal” o un universalismo abstracto se manifiesta sin que ningún otro poder se le pueda resistir y donde la exigencia de una libertad universal abstracta conduce necesariamente a su destrucción (Bernstein, 2001).

Más allá de la filosofía, desde campos simbólicos y momentos antinómicos, como los que caracterizan al campo cultural, *diferencia* expresa no sólo un rechazo ontológico del sujeto tradicional, del *cogito* de la filosofía occidental, expresa sobre todo un compromiso ideológico por las minorías en política, sexo, lenguaje, raza o género; *diferencia* es aquí un instante de lo *posmoderno*, por utilizar la expresión de Jean Francois Lyotard, una especie de explosión de la episteme moderna –al estilo de Michel Foucault cuando habla de *unmaking* (*deshacimiento*), explosión en la que la razón y su sujeto –como guardián de la unidad y del todo– se fragmentan en pedazos; para después apoyarnos en Fredric Jameson, cuando ve en este rechazo de una razón totalizante, la posibilidad de un concepto nuevo, dialógico de totalidad, al hablar de una unidad no violenta de lo múltiple, una especie de nueva relación por vía de la diferencia, inaugurando por así decirlo, la

construcción de una nueva relación entre cultura y política, hasta alcanzar en Cornelius Castoriadis un impulso hacia la *autotrascendencia de la razón* como parte de un proyecto histórico de seres humanos diferentes y desiguales.

Analizar esta circunstancia requiere observar la dinámica social que apenas si hemos comenzado a comprender, donde la integración global avanza al mismo paso que la desintegración social y cultural; donde por cierto, no es la primera vez en la historia de la humanidad que los intentos de homogeneización social, cultural y económica encuentran resistencia, subversión, protesta y resignificación (Benhabib, 2006).

En esta primera década del nuevo milenio, la cultura se ha convertido en sinónimo ubicuo de identidad, un indicador y diferenciador de la identidad; y aunque la cultura siempre ha sido un indicador de la diferencia social, lo que llama ahora mismo la atención es que los grupos sociales que actualmente se constituyen alrededor de diversos indicadores identitarios, exigen su reconocimiento legal por parte del Estado con el propósito de preservar y proteger sus especificidades culturales.

Desde el surgimiento de la modernidad occidental, la economía capitalista y la visión científica y racionalista del mundo han alterado en forma radical el significado original de cultura, aquel que representaba los valores, significados y símbolos compartidos por un pueblo, y que en conjunto expresaban su propio “espíritu”, diferente del de otros pueblos; hasta llegar a una postura dominante hoy en día, basada en una concepción igualitaria de la cultura surgida de la antropología social de Bronislaw Malinowski y Claude Lévi-Strauss entre otros, y que defiende la idea de la totalidad de sistemas y prácticas sociales de significación, representación y simbolismo que poseen una lógica autónoma y propia que surge y se reproduce en el seno de la cultura.

Lo que esta alteración ha provocado en la mayor parte de la política cultural actual, es una extraña mezcla entre la perspectiva antropológica sobre la igualdad democrática de todas las formas de expresión y el énfasis romántico en las características únicas e irreductibles de cada una de esas formas (Benhabib, 2006), propuesto por Johann Herder en su

concepción de *Kultur* frente a la obsolescencia del viejo contraste con *Zivilisation*, problema cargado de prejuicios y por fortuna ya superado, pero que sin embargo supone que cada grupo humano posee algún tipo de cultura, y que las fronteras entre estos grupos pueden ser fácilmente especificados.

Ante esta situación, surgen visiones conservadoras que sostienen que las culturas deben preservarse para mantener separados a los grupos, pues la hibridación cultural genera conflicto e inestabilidad, evitando así un “choque de civilizaciones” (Huntington, 1996); pero también visiones progresistas que sostienen que las culturas deben ser preservadas para enfrentar los modelos de dominación y daño simbólico que producen algunas culturas dominantes sobre otras.

Como sea, desde nuestro punto de vista, ambas visiones comparten premisas equivocadas al describir que las culturas son totalidades claramente delineables, lo que provoca una definición reduccionista de la cultura, que no compartimos porque se corre el riesgo de configurar la idea de cultura como la propiedad de un grupo étnico o de una raza, provocando una caracterización de las culturas como entidades separadas al enfatizar su carácter definido y su homogeneidad interna.

En todo caso, para finalizar esta discusión por el momento, entendemos la cultura en una perspectiva más abarcadora e integral, *multiculturalista* o *comunitarista* por así decirlo; que propone una relación intercultural entre grupos humanos en nombre de la libertad y la justicia y no de una elusiva preservación de las culturas; que se entienda como una constante creación y recreación de fronteras imaginarias entre “*nosotros*” y el/los “*otros*”, donde el “*otro*”, *diferente a nosotros*, siempre está dentro de *nosotros* y es uno de *nosotros*, no en un juego de palabras, sino de intenciones.

Esta perspectiva en realidad se acerca a los movimientos actuales por el reconocimiento entre los individuos y los grupos, y sus esfuerzos por negar la condición de “otredad” en la medida en que ésta se cree que implica falta de respeto, dominación y desigualdad; porque

precisamente en la actualidad se lucha por el respeto, la autovaloración, la libertad y la igualdad manteniendo sentido de sí mismos.

Esto último está provocando cambios de paradigmas en la teoría política hoy y surgen así nuevas políticas de reconocimiento cultural, fundamentadas en los sobresalientes trabajos de autores como Homi Bhabha, Seyla Benhabib, Charles Taylor, Nancy Fraser y Will Kymlicka; en conjunto, están generando un debate actual para resaltar la novedad y el carácter distintivo de la nueva política de la identidad y de la diferencia, que desde la cultura confirma la idea de una modernidad en crisis y el paso a una necesaria *erade* convivencia humana basada en una ética global del reconocimiento.

Podríamos concluir tratando de compartir y proponer algunos elementos para la articulación de lo que podría denominarse un nuevo *universalismo ético* (Benhabib, 2006), globalmente multiculturalista y plural que se vislumbre como una posibilidad y una necesidad; que supere la interpretación de las culturas como totalidades herméticas y que, por el contrario propicie una comprensión e interpretación del *otro*, de los *otros* desde el espacio que ocupamos para que las fronteras de la comunidad se extiendan tan lejos como nuestros intentos permanentes de comprender, interpretar y comunicarnos con quienes son diferentes de nosotros en un imperativo diálogo intercultural.

Bibliografía

BENHABIB, Seyla. (2006). *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires: Katz Editores.

BERNSTEIN, Richard. (2001). *Incommensurabilidad y alteridad a revisión*. En *Cultura y Modernidad*. Barcelona: Editorial Kairós.

CASULLO, Nicolás. (2004). *El debate modernidad-posmodernidad*. Buenos Aires: Retórica Ediciones.

GRAY, John. (1986). *Liberalismo*. Minnesota: University of Minnesota Press.

HABERMAS, Jürgen. (1987). *El discurso filosófico de la modernidad*. Cambridge: The MIT Press.

HAVEL, Václav. (1985). *A conscience slumbers in us all*. Discurso de Graduación pronunciado en la Universidad de Harvard el 8 de junio de 1995. Harvard: CTK National News Wire.

HUNTINGTON, Samuel. (1997). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós editores.