

¿Qué significa ser moderno para un latinoamericano del siglo XXI?

What does it mean to be modern for a Latin American living in the XXI century?

*Felipe Arocena**

Resumen: ¿Qué significa ser moderno para un latinoamericano del siglo XXI? La reflexión sobre esta interrogante será el objetivo central de este ensayo, aunque, a medida que avance, aparecerán otras que servirán como punto de apoyo transitorio: ¿qué es lo que suele entenderse por ser moderno hoy? ¿Qué ha significado ser moderno en la historia? ¿Cómo interpretó lo moderno la teoría sociológica latinoamericana? ¿Qué vínculos hay entre lo moderno, el desarrollo y el progreso? La tesis que se sostiene es que la tecnología es la fuerza principal que determina qué es y qué no es moderno o, como lo define el diccionario: qué es y qué no es “de nuestro tiempo”. No obstante, un latinoamericano moderno del siglo XXI es aquél que intenta ser parte del tiempo que le toca vivir y simultáneamente se pregunta por su propia identidad: ¿qué queremos ser?

Palabras clave: Moderno. Tecnología. Cultura. Colonialidad.

Abstract: What does it mean to be modern for a Latin American living in the 21st century? The rumination on this question will be the main objective of this essay. Although, as it evolves, other questions will appear to enrich its argumentation: what is usually understood by being modern nowadays? What has being modern meant in history? How Latin American sociological theory has comprehended the concept of being modern? Which are the links between modern, development and progress? The thesis I would like to defend is that technology is the main force that determines what is and what is not modern, or, as the dictionary defines it, what is and what is not part “of our times”. In spite of this, a modern Latin American of the 21st century is one who tries to be part of his time and simultaneously asks himself about its own identity: what do we want to be?

Keywords: Modern. Technology. Culture. Coloniality.

* Doctor en Ciencias Humanas por el IUPERJ (Rio de Janeiro, RJ, Brasil), profesor titular en la Universidad de la República, Montevideo, Uruguay <felipe.arocena@cienciassociales.edu.uy>.

Introducción

Afirma el polémico cirujano italiano Sergio Canavero, que ya se puede realizar el trasplante total de cabeza y esta posibilidad será algo habitual en algunos años. La operación consistiría en cortar las cabezas de ambos cuerpos de forma simultánea, luego unir los extremos de la médula con una sustancia especial que tendría propiedades para juntar los miles de nervios que la componen, finalmente los músculos, venas y arterias se coserían como es habitual. Después de la intervención, la persona debería permanecer en coma inducido durante un mes para que los órganos no se muevan y los cortes suturen bien. Por último, el paciente recibiría una sesión de choques eléctricos para estimular y fortalecer las nuevas conexiones. Al despertar, la persona tendría que sentirse de forma normal. El médico afirma que las técnicas ya existen, que sólo es cuestión de integrarlas y es en eso en lo que trabajará durante los próximos años. Para lograrlo pretende conseguir apoyo logístico y financiero para poder realizar el primer trasplante. Con este método, el cirujano afirma que personas con cuerpos en deterioro inexorable, como Stephen Hawking, podrían volver a vivir normalmente con su cabeza trasplantada. Frente a tal aspiración, parte de la comunidad médica dice que éstas no son más que fantasías sin fundamentos científicos. Otro sector de la comunidad plantea que enfrentaríamos también un problema ético, ya que de tener el paciente hijos, el padre biológico sería el donante muerto del cuerpo, no el cuerpo del que se trasplantó la testa.

Tan sorprendente como controvertido, este es un buen ejemplo del efecto de la revolución constante de la técnica y el conocimiento científico aplicado a la medicina. Efectivamente, cuando uno piensa rápidamente qué es ser moderno lo primero que a uno le viene a la mente es lo nuevo, la invención de algo que antes no se hacía, la búsqueda de la innovación, lo inédito, lo impensable hasta ese momento. La posibilidad de crear seres con cuerpos de una persona y cabezas de otra nos sitúa en el campo de la creación radical de algo completamente nuevo. La “técnica crea futuro”, sostuvo Octavio Paz y, aunque no sepamos adónde nos llevará depositamos en ella esperanzas de conseguir mejoras en nuestras vidas y en el mismo movimiento nos llenamos también de miedos y de dudas. ¿Quién será ese ser con físico de uno y cabeza de otro, que al reproducirse utilizará los genes del cuerpo, sin transmitir nada de la cabeza adquirida? ¿Es el tronco que adquiere una cabeza o la testa que adquiere un físico?

Se está cerca de crear vida artificialmente. De hecho ya se logró construir por computadora la totalidad del ADN de una bacteria que fue introducido

en una célula vacía de otra bacteria y se consiguió crear un organismo único completamente nuevo. En esta ocasión el recipiente de esa cadena genética era una célula viva, pero el organismo resultante es creado artificialmente al introducirle el cromosoma elaborado por el ordenador. Falta poco, muy poco, para que de materia inerte se consiga crear vida que se reproduzca por sí misma y esto nos llevará a una discusión completamente nueva de qué es vida. ¿La vida artificial es vida? ¿La llamaremos vida cuando una computadora la cree?

Por otro lado la nanotecnología abre un mundo completamente novedoso con robots que recorren el cuerpo humano capaces de actuar desde adentro sobre los puntos enfermos o de enviar imágenes. Con la nanotecnología los nuevos ejércitos consistirán en millares de pequeños aparatitos, minihelicópteros por ejemplo, que pueden ser transportados por un dron, soltados en algún lugar del enemigo de turno y, dirigidos por computadora, atacar la población como un enjambre de armas mortales del tamaño de un puño, disparar y luego regresar volando a la nave nodriza. ¿Cuántos inventos en nanotecnología se han producido en América Latina? ¿Cómo adaptar y adoptar nanotecnología desde una región en que algunos países tienen un presupuesto en investigación científica menor que el de una sola universidad estadounidense?

La especie humana continúa la colonización del espacio, se venden viajes turísticos a la luna y ya hay algún emprendimiento de venta de lotes lunares. Hay proyectos de crear colonias humanas allí o en los planetas cercanos y toda la información que se ha logrado sobre Marte con el aterrizaje del Curiosity avanza esta posibilidad.

Apenas menciono estos ejemplos para sugerir que la tecnología, como la fuerza gravitatoria de un agujero negro, nos marca el rumbo del futuro, pero sin tener dirección. ¿Quién puede dudar que de su evolución se derivan casi todas las maneras de entender eso que llamamos moderno hoy, que llamábamos hace un siglo y lo que denominaremos dentro de veinte años? Jürgen Habermas escribió hace décadas que la ciencia y la técnica no son neutrales, sino que su evolución depende de la ideología y que ellas mismas pueden ser vistas como ideológicas. Tenía razón en que la manera cómo evoluciona la ciencia y la tecnología dependen considerablemente de la potencialidad que tengan de producir ganancias económicas, porque las principales agendas científicas y tecnológicas están fuertemente flechadas por los recursos disponibles y éstos definidos por las grandes multinacionales para su conveniencia económica. No obstante, ¿quién limita o dirige la manera cómo evolucionan la ciencia y la técnica, lo que se descubrirá, aquello que se inventará? Nadie. Se intenta hacerlo, pero los esfuerzos aparecen como infructuosos. Por ejemplo, se prohibió aplicar la clonación a humanos, la técnica de crear

individuos genéticamente idénticos a partir de una célula viva, que la oveja Dolly popularizó. Está prohibida la experimentación de la clonación con humanos porque se esgrimen argumentos éticos o precautorios, ¿hasta cuándo? No parece que las limitaciones morales, o las dudas sobre si las consecuencias negativas puedan ser peores que las virtudes, la detendrán mucho tiempo más. Se incluyen protocolos éticos para firmar en los proyectos de investigación por los científicos, y eso es positivo, pero ¿cuál es su verdadero alcance? Actualmente se está construyendo en China una verdadera fábrica de clones llamada *Boyalife* en la ciudad de Tianjin que proyecta producir un millón de embriones clonados de ganado por año. Hay empresas en Estados Unidos que por algunas decenas de miles de dólares clonan mascotas, como Viagen y Perpetuate. Al contrario de Europa, que prohibió la clonación de animales, Estados Unidos la acepta y la empresa *Trans Ovo Genetics* ya clonó miles de animales y su carne y leche se ofrece en el mercado sin restricción.

El escritor japonés Kazuo Ishiguro en su novela *Nunca me abandones* (2005) incluye en su trama una serie de personajes jóvenes que van a una escuela de internos y han sido creados por el estado inglés a través de la clonación para ser los proveedores de órganos de los humanos. Ellos tienen una vida normal, hacen deportes, se inician en el sexo, estudian y esperan resignados el momento en que serán llamados a cumplir la función para la que fueron creados: morir para salvar de la muerte a otros humanos donándoles sus órganos. Aparte de los dilemas de la propia clonación, la trama de la novela nos interpela a preguntarnos si nosotros mismos no actuamos de la misma manera resignada. No somos clonados, pero todos estamos en la misma fila de la muerte, nos tocará antes o después, mañana, el mes que viene, o dentro de cincuenta años, pero nos tocará. Simplemente mirémonos: ¿cómo estamos vestidos, qué celulares usamos, de qué serie televisiva hablaremos al salir, qué comeremos, en qué vehículos nos desplazaremos? ¿Cuántos de nosotros nos rebelamos para intentar vivir con la intensidad y libertad que merece nuestra única vida, cuántos simplemente nos resignamos a ser clones?

“Nuestro mundo, nuestras vidas, están siendo moldeadas por las tendencias contrapuestas de la globalización y la identidad”; esta es la primera oración del libro escrito por Manuel Castells (2001) titulado *El poder de la identidad*, de la trilogía *La era de la información*, uno de los emprendimientos más ambiciosos de las ciencias sociales en las últimas décadas. Es en esa dialéctica entre una fuerza globalizadora a la que le marca el ritmo el vértigo tecnológico y la pregunta de quiénes somos (qué queremos ser), donde, desde mi punto de vista, resulta más interesante situarse para reflexionar en torno a

la pregunta central que orienta las ideas que siguen: ¿qué es ser moderno para un latinoamericano del siglo XXI?

Tres interpretaciones de ser moderno

El diccionario de la Real Academia Española afirma que la palabra moderno viene del vocablo latino *modernus*, que significa de hace poco, o reciente, y define el adjetivo moderno como “perteneciente o relativo al tiempo de quien habla o a una época reciente”. El término ha sido rastreado hasta el siglo V cuando fue utilizado para diferenciar un presente cristiano de uno pagano y romano. En el Renacimiento comienza a usarse la palabra moderno en castellano e italiano con el significado de “lo de ahora, lo actual”, para diferenciarse de la Edad Media, pero todavía sin estar cargado del sentido positivo que adquirió después, ya que el modelo renacentista se remitía a la antigüedad clásica griega. A partir de la llegada de los europeos a América comienza a hablarse de la Época Moderna, precisamente para distinguir un período inaugurado por la circunnavegación de la tierra, del período anterior caracterizado por una representación errónea y parcial del planeta. Es que casi al mismo tiempo también Copérnico en 1543 anuncia su teoría de que el universo no es heliocéntrico sino que la Tierra es la que gira alrededor del Sol. No hemos experimentado desde entonces como humanidad un dislocamiento cognitivo y existencial semejante a estos dos, que el planeta era redondo y que era éste el que orbitaba. El mismo dislocamiento que habrán experimentado en la conquista las civilizaciones precolombinas con la desestructuración de toda su cosmología y su sentido del ser.

Si bien la palabra moderno fue utilizada en diferentes momentos de la historia europea asociada a la percepción de una nueva época que se contraponía a otra antigua, es recién en el siglo XVII que comienza a resignificarse con un sentido orientado al futuro que se consolida en la Ilustración del siglo XVIII. Lo moderno dejó de ser apenas una manera diferente de vincularse con lo antiguo, o de interpretar lo clásico, y se redefinió vinculándolo en primer término con el mundo verdadero y libre de prejuicios equivocados que fuera capaz de descubrir la ciencia; y en segundo lugar, con la capacidad de la razón para organizar la vida de los hombres de la manera más justa. Explota aquí la fé en el progreso como religión laica y surge la denominación de modernidad para caracterizar la sociedad europea, que se contrapuso al resto del mundo, clasificado en el mismo movimiento, como más atrasado o tradicional. Lo moderno adquiere así dos de sus rasgos más característicos de los últimos tiempos: que es mejor y superior que lo atrasado y que lo encarnan las sociedades europeas, percibidas como las más avanzadas y las que orientan

el progreso de la humanidad. Pero esta fé cuasi religiosa en el progreso y en la modernidad, si bien relativizada por los románticos, un movimiento contracultural minoritario, se ve cada vez más cuestionada por pensadores como Friedrich Nietzsche, sociólogos como Max Weber y libros como los de Oswald Spengler. El desastre de la primera guerra mundial da el golpe de gracia a la ley del progreso, la segunda guerra y la explosión atómica la entierran, y las críticas de la modernidad se hacen tan comunes como su defensa. Estamos atravesados ahora en una cacofonía de discursos posmodernos, antimodernos, premodernos y modernos, pero todos incluyen el término moderno (Küng, 1989; Habermas, 1988; Paz, 1986; Arocena, 1991).

Retomemos la definición más aséptica de la Real Academia Española que, dijimos, define lo moderno como perteneciente a nuestro tiempo, relativo al momento de quien habla; ésta tiene la virtud de no estar cargada de sentido positivo, puesto que el tiempo de quien habla puede ser peor o mejor que el anterior, aunque tiene la carencia de que no sabemos mucho cuál es ese tiempo, cómo es, qué lo singulariza de otros tiempos. Para calificar qué es ser moderno deberíamos, entonces, interpretar cuál es nuestro tiempo, o el tiempo de quien habla, el de ustedes. ¿Pero vivimos en el mismo tiempo todos nosotros? ¿Los mexicanos viven en el mismo tiempo que mis compatriotas uruguayos del sur? ¿Los latinoamericanos vivimos todos en un mismo tiempo que podríamos describir y explicar? ¿Y nuestro tiempo es el mismo que el de los millones de sirios que en este momento están refugiados en el Líbano subsistiendo de manera tan precaria? Depende, depende del nivel de análisis en que nos ubiquemos.

Describir y explicar *nuestro* tiempo es exactamente lo que intentó hacer Marshall Berman en su libro *Todo lo sólido se disuelve en el aire: la experiencia de la modernidad*, escrito originalmente en 1982. Ser moderno, afirma, es reconocernos viviendo en un tiempo de aventura y poder, crecimiento y modificación del mundo material, transformación personal y alegría; todo esto al mismo tiempo de que somos concientes de la amenaza de destrucción del planeta, de aniquilación de nosotros mismos y de negación de lo que creemos que sabemos. Ser moderno es percibir que “todo está impregnado de su contrario”, y “que todo lo que es sólido se disuelve en el aire”. Este espíritu o experiencia del tiempo y espacio sería “*compartido por hombres y mujeres de todo el mundo*”, y por eso borra fronteras geográficas, de clase, de género, de raza, de religión y de ideología y “en ese sentido, se puede decir, que la modernidad une a la especie humana. No obstante, es una unión paradójica, una unidad de desunión: ella nos lanza a todos en un torbellino de permanente desintegración y cambio, de lucha y contradicción, de ambigüedad

y angustia” (Berman, 1989, p. 15). Ese ser moderno del que se ocupa Marshall Berman está directamente vinculado a una serie de transformaciones de la sociedad que se denomina modernización y que incluye, entre los aspectos más destacables: el desarrollo de la ciencia y el lugar ínfimo que ahora sabemos ocupamos en el universo; la industrialización y el desarrollo de la producción por las revoluciones tecnológicas; la explosión demográfica y la movilidad hacia las ciudades desde el campo; la revolución de las comunicaciones en todas sus dimensiones; los movimientos sociales de masas rebelándose ante los poderes; el capitalismo que ha alcanzado la escala global. Este proceso de modernización ha creado una red “de la cual *nadie puede escapar*”, nadie, ni siquiera alguien “que viva en el rincón más remoto del mundo” (Berman, 1989, p. 35). Como ven, el autor ofrece una respuesta clara y contundente a las últimas preguntas que formulé: todos viviríamos en un mismo tiempo que él describe a su manera.

Otro antropólogo, de origen francés, Bruno Latour, quien ha dedicado parte de su trabajo a reflexionar sobre el tema, coincide en que esa experiencia está estrechamente asociada a la manera como percibimos el tiempo. En su libro *Nunca fuimos modernos: ensayo de antropología asimétrica*, escrito en 1991, afirma que “con el adjetivo moderno se designa un régimen nuevo, una aceleración, una ruptura, una revolución del tiempo. Cuando las palabras ‘moderno’, ‘modernización’, ‘modernidad’ aparecen, definimos por contraste un pasado arcaico y estable [...] y un combate en el que hay vencedores y vencidos”. Pero cada vez más nos sentimos incómodos utilizando estos términos porque “ya no podemos designar la flecha irrepitable del tiempo ni atribuir un premio a los vencedores”. Y “nuestra confianza en la modernización ya no suena muy afinada ni en arte ni en economía ni en la política ni en la ciencia ni en la técnica”, por eso “la voluntad de ser moderno parece vacilante, en ocasiones hasta pasada de moda” (Latour, 2007 p. 27). Caemos entonces en la tentación de ser antimodernos y abandonar los dos pilares de la modernidad, que, siempre según Latour, serían la lucha por disminuir la explotación del hombre por el hombre y el esfuerzo por avanzar en el conocimiento de la naturaleza para tener mayor control sobre sus manifestaciones imprevisibles. Pero este autor nos sorprende con un giro inesperado, nos propone, luego de definir de esa manera qué es ser moderno, que el problema principal de la modernidad es que en realidad quienes se percibieron parte de ella nunca fueron modernos, ni lo podrán ser ellos u otros, porque todos somos seres humanos limitados. Según mi interpretación, lo que nos quiere decir Latour es que el proyecto de la modernidad es irrealizable. El moderno se propuso como meta desenmascarar cómo en el mundo antiguo o premoderno los

prejuicios, las tradiciones, las religiones, los mitos y la magia confunden la comprensión de la naturaleza y legitiman las desigualdades ilegítimas de riqueza, de poder y de prestigio. La paradoja es que las personas que viven en el llamado mundo moderno siguen ellas mismas orientándose por valores premodernos. Por ejemplo, ¿no están sus decisiones de compra orientadas por un pensamiento mágico? ¿su comprensión del mundo no continúa informada por una metafísica religiosa?, y ¿no nos hemos dado cuenta de que los científicos descubren e inventan de acuerdo a sus intereses particulares y que además legitiman sus verdades dentro del sentido de ciertos paradigmas siempre históricos y cambiantes? Los modernos también confían o desconfían de los políticos no por la racionalidad de lo que dicen sino por su carisma, su imagen y su gestualidad en la televisión; los modernos compran las cubiertas de automóviles de cierta marca porque creen que se deslizarán tan rápido y suave como las panteras; beben una bebida alcohólica porque piensan que estarán poseyendo a la mujer o al hombre que asociaron en su publicidad.¹ Y, lo más descarado de todo, el moderno está convencido de que el dinero es la propia felicidad y organiza toda su vida en torno a ¡un fetiche! Puede tener razón Latour, nunca los modernos fueron modernos ni lo podrán ser porque son seres humanos finitos que morirán y siempre se preguntarán qué hay del otro lado de la vida, sin saberlo nunca; son seres humanos con sentimientos que no pueden controlar con la razón, y están condenados a la parcialidad de sus pasiones, a la subjetividad de los inconcientes, a los recortes del mundo que hacen sus lenguajes y a las finitudes de la historia. Por razones bien diferentes a las de Berman, también Latour cree que todos vivimos tiempos semejantes, y aquello que los modernos creían que los distinguía tan claramente de los no modernos, se ha disuelto también. Porque todos los seres humanos tenemos las mismas limitaciones, nunca nadie fue realmente moderno.

Una tercera manera de interpretar qué es ser moderno la podemos encontrar en la lúcida reflexión de Octavio Paz. En su libro *Los signos en rotación y otros ensayos*, de 1983, el mexicano escribió: “La época moderna –ese período que se inicia en el siglo XVIII y que quizás llega ahora a su ocaso– es la primera que exalta el cambio y lo convierte en su fundamento. Diferencia, separación, heterogeneidad, pluralidad, novedad, evolución, desarrollo, revolución, historia: todos esos nombres se condensan en uno: futuro” (Paz, 1986, p. 350). Y éste, el futuro, para los modernos es mejor que el pasado, está cargado de signo positivo y por eso lo denominan progreso.

¹ Un excelente análisis del apelo al pensamiento mágico y animista en la propaganda se puede encontrar en el libro de Roy Wagner, *The invention of culture* (1981), particularmente en su apartado “The magic of advertizing”.

Seremos capaces, piensan los modernos, de solucionar los problemas del presente en el futuro porque las ciencias de la naturaleza nos ayudarán construyendo un conocimiento más acertado de los fenómenos físicos y por eso produciremos más y mejor. Y las ciencias de la sociedad nos permitirán inventar organizaciones cada vez más justas y eficientes propiciando mayores libertades para los individuos y menores desigualdades. De la mano de las ciencias integramos la capacidad de corrección del rumbo a través de la crítica, porque también la “modernidad es sinónimo de crítica y se identifica con el cambio [...] es el despliegue de la razón crítica que sin cesar se interroga, se examina, y se destruye para renacer de nuevo. No nos rige el principio de identidad ni sus enormes tautologías, sino la alteridad y la contradicción, la crítica en sus vertiginosas manifestaciones” (Paz, 1986, p. 356). Pero estamos en problemas porque “en los últimos tiempos los hombres empiezan a ver con terror el porvenir y lo que apenas ayer parecían ser las maravillas del progreso hoy son sus desastres. El futuro ya no es el depositario de la perfección, sino del horror. Demógrafos, ecologistas, sociólogos, físicos y genetistas denuncian la marcha hacia el futuro como una marcha hacia la perdición. Unos prevén el agotamiento de los recursos naturales, otros la contaminación del globo terrestre, otros una llamarada atómica. Las obras del progreso se llaman hambre, envenenamiento, volatilización. No me importa saber si estas profecías son o no exageradas: subrayo que son expresiones de la duda general sobre el progreso”, concluye Paz (1986, p. 362-3).

Entre estas tres maneras diferentes de entender qué y quién es ese ser moderno existen evidentes confluencias: un hombre o mujer que vive en el cambio continuo, que sufre las incertidumbres de la permanente contradicción de la crítica, pero que es capaz de vibrar con la aventura de la creación innovadora y el vértigo de la aceleración; un ser que se abre completamente a la experimentación científica y rompe las cadenas de la repetición obligada, pero que convive con su Némesis que ha perdido el sentido de su vida y se esclaviza al mercado de la sociedad de consumo.

Berman percibe una modernización planetaria que llega a todos los rincones del mundo y que deposita por doquier ese universo cultural de contradicciones, incertidumbres, evanescencias, disoluciones, aventuras y posibilidades. Latour nos advierte que el sueño de la modernidad es irrealizable, se siente muy incómodo utilizando el término moderno porque está cargado de un sentido de progreso, de victoria, y de autoconfianza que ya no se sostiene porque quienes construyeron la modernidad también crearon un mito y por eso mismo son equiparables a todos los humanos de diferentes épocas y sociedades, atrasadas, tradicionales y modernas. Y Paz nos habla

del fin del progreso, de la amenaza del futuro y de la misma dialéctica de la Ilustración que se convierte ella misma en barbarie. A pesar de todas las contradicciones y las críticas, los tres coinciden en que ello no debe arrastrarnos hacia una posición antimoderna, porque sería renunciar a dos pilares modernos en los que todavía creen: el valor de combatir las desigualdades ilegítimas entre los hombres y el valor de la ciencia intrínsecamente asociada a la crítica.

El proyecto de la Ilustración: sociedades tradicionales y sociedades modernas

Es bastante acertado y aceptado ubicar el origen de lo que se ha denominado sociedad moderna en las dos revoluciones europeas del siglo XVIII: la revolución política francesa y la revolución industrial inglesa. Junto con las sociedades modernas que se gestaban surgieron las disciplinas que se propusieron entender cómo funcionaban esas sociedades, cuáles eran sus estructuras, en qué se diferenciaban de las sociedades que había antes de las revoluciones a las que, como vimos que ocurrió en otros periodos históricos, se las pasó a definir como antiguas. La interpretación del impacto de los cambios de la revolución industrial y de la revolución política burguesa sobre el ser humano y sobre las sociedades dio origen a la sociología. Desde sus fundadores iniciales como Comte y Marx, pasando por la segunda generación que construyó el corpus analítico como Durkheim, Weber, o Simmel, los principales esfuerzos apuntaron siempre a entender las mutaciones entre las que pasaban a ser denominadas sociedades tradicionales y las sociedades modernas. ¿Cuáles eran los rasgos más definitorios de una sociedad moderna? ¿Qué se podía esperar de la nueva vida que inauguraba esta sociedad europea distinta? ¿Cuáles eran sus fortalezas, cuáles sus debilidades?

Sería imposible resumir las respuestas a estas preguntas pero al menos veo necesario para mi argumentación destacar algunos puntos centrales. Carlos Marx fue el más moderno de todos ellos y no creo traicionar su pensamiento al inscribirlo como fiel heredero de la Ilustración. Construyó buena parte de su interpretación centrándose en el análisis del nuevo sistema económico capitalista que se estructuraba en torno a dos sujetos centrales y nuevos en la historia: aquellos que eran los propietarios de los medios de producción y aquellos que no los poseían y debían vender su fuerza de trabajo, o sea la burguesía que sustituía la aristocracia y el proletariado que reemplazaba a los siervos. Los intereses antagónicos entre ambas clases llegarían a un conflicto que potencialmente podría superarse en una nueva revolución comunista. El capitalismo fue su rasgo definitorio de lo que emergía como sociedad

nueva y moderna, y de éste surgiría la última etapa sin clases sociales de la sociedad comunista, cuya semilla ya estaba plantada. Este es el esqueleto de la gran narrativa marxista que orientó a los modernos de izquierda: había un diagnóstico para la revolución y una línea de futuro cimentada en la filosofía de la historia y el progreso.

Con un espíritu de fondo bastante cercano a Marx ubico a Augusto Comte, uno de los llamados fundadores de la sociología, y contemporáneo de Marx (recordemos que Marx nació en 1818 y murió en 1883 y Comte nació en 1798 y murió en 1857). Comte también fue creador del positivismo, otra filosofía de la historia que dividía la evolución de la humanidad en tres etapas sucesivas: la teológica, la metafísica y la positiva, que sería la última. La primera era la del mundo dominado por la religión, la segunda la regida por la filosofía de la Ilustración y la tercera por la ciencia. Como equiparaba la sociedad a un organismo vivo, propuso que el orden debía obtenerse al aceptar que cada grupo ejerciera las funciones para las que estaba capacitado. Los científicos y los filósofos a las tareas de gobierno (la cabeza) y el resto de la sociedad a las demás tareas: el comercio para algunos, el trabajo físico para otros (el cuerpo); algo muy parecido a la organización de las castas hindúes en la India, sistema al que admiraba por su estabilidad, aunque del que seguramente conocía poco y nada. De esta manera Comte solucionaba las dos tendencias principales de su época: el caos de la Francia posrevolucionaria debía cesar en un orden conservador y jerárquico de la sociedad, y la ciencia liberarse de todas las trabas religiosas para garantizar el progreso y el crecimiento económico. Aquí está la otra gran narrativa moderna: manteniendo el conflicto social bajo un orden político estable los avances del conocimiento científico auguraban una sociedad completamente nueva: justa, próspera, crítica y sobre todo, ordenada.

Se definieron así dos grandes maneras de entender el futuro de la humanidad y en ambas Europa era la avanzada, el lugar de lo moderno, en aquello en que los otros se convertirían, en el modelo donde aprender, en el patrón al que todas las otras sociedades seguirían. Las sociedades modernas para ambos pensadores, Marx y Comte, no eran apenas diferentes de las antiguas y los modernos no eran apenas hombres de su tiempo; las sociedades modernas eran la etapa superior de la historia de la humanidad, toda ella, y los hombres de esas sociedades eran superiores en mentalidad a todos los otros. Es posible afirmar que los dos encarnaron en buena medida lo que se ha denominado el proyecto de la Ilustración (Cassirer, 1950; Bauman, 2013). Ser moderno era en ese entonces entender la filosofía de la historia, interpretar el tiempo que vendría y ayudarlo a cristalizar.

Durante el siglo XVIII [...] con las ideas mitificadas de 'progreso' y de un estado de naturaleza en la trayectoria humana [se consolidan], los mitos fundacionales de la versión eurocéntrica de la modernidad. Esto dio pie a la peculiar perspectiva histórica dualista/evolucionista. Así todos los no europeos pudieron ser considerados, de un lado, como pre-europeos y al mismo tiempo dispuestos en cierta cadena histórica y continua desde lo primitivo a lo civilizado, de lo irracional a lo racional, de lo tradicional a lo moderno, de lo mágico-mítico a lo científico. En otras palabras, desde lo no europeo/pre-europeo a algo que en el tiempo se europeizará o 'modernizará' (Quijano, 2000, p. 225).

Entre las muchas estructuras que cambiaban diferenciando las sociedades feudales de las capitalistas, hay algunas que fueron destacadas. La primera y más importante tiene que ver con la concepción del mundo; éste ya no es el reflejo de lo que debía ser, sino lo que es. Por poner un ejemplo: la desigualdad social en la tierra ya no era el reflejo de la desigual distancia de los hombres con el dios del más allá. Por eso el primer y más importante de los derechos de la revolución francesa fue el de la igualdad de todos los hombres independientemente del lugar de su nacimiento. Esto nos remite directamente a la creciente importancia que ya venía adquiriendo el individuo desde el Renacimiento en relación al grupo social o a su comunidad que finalmente se plasma en la libertad individual como el otro de los fundamentos básicos de esa sociedad moderna en gestación. Durkheim se refiere a esto al sostener que uno de los principales cambios arquetípicos entre las sociedades tradicionales y las sociedades modernas es un cambio relacionado con la creciente división social del trabajo. El individuo moderno de Durkheim se encuentra en principio libre, pero mucho más sólo aunque viva en la ciudad. Como además la cultura religiosa se debilitó por el secularismo, pasaron a ser características crónicas de las sociedades modernas la anomia y la alienación. Más libertad, pero más anomia; más derechos individuales pero menos cohesión. Este hecho no pasó desapercibido para ningún sociólogo y todos vieron cómo la relación entre el ciudadano y la sociedad se volvía mucho más lejana y débil que la que existía entre el individuo y la tradicional comunidad, más pequeña, más estable, más familiar, pero más represora, menos innovadora y jerárquicamente estructurada en función de la cuna como un sistema de castas sin movilidad social.

Siguiendo con este esquema teórico y mental construido en torno a la historia de una parte de Europa y extrapolado al conjunto de los habitantes del planeta, las ciencias sociales elaboraron varias tipologías para sintetizar las características sobresalientes que tendría este hombre moderno en contraposición con el hombre tradicional y atrasado. Una de las más sencillas y potentes, que dio origen a muchas otras, es la de Talcott Parsons. Según

este sociólogo estadounidense: i) el hombre de las sociedades tradicionales, atrasadas o subdesarrolladas tiende a orientar su acción basándose en valores y normas particularistas, mientras que en el moderno tienden a prevalecer las normas universales (por ejemplo el primero tiende a desarrollar una comprensión específica de lo que pasó en su entorno particular, el segundo tiende a inscribir esa comprensión en leyes generales); ii) en el hombre tradicional se otorga importancia central a las cualidades adscriptas que una persona trae desde su lugar de nacimiento mientras que el moderno tiende a reconocer y valorizar la capacidad y los méritos que logra alcanzar (por ejemplo el primero priorizará en la distribución de roles económicos las relaciones de parentesco y el segundo tenderá a valorar más la preparación de la persona para la tarea a desempeñar); iii) en el hombre tradicional las relaciones sociales se sustentan en la afectividad de su grupo más pequeño mientras que en el moderno se basan en la neutralidad afectiva impuesta por la muchedumbre de los grupos ampliados de las sociedades y las ciudades (por ejemplo en una estructura burocrática no es posible prestar atención privilegiada a quién me simpatice más, sino que el funcionario debe actuar sin ira y con imparcialidad); iv) la mentalidad del hombre tradicional tiende a interpretar los fenómenos de manera difusa asociándolos a causalidades poco probables, y el hombre moderno tiende a ser más específico y preciso (por ejemplo en el primer caso la sequía puede ser interpretada como el castigo de algún ser sobrenatural mientras que en el segundo se buscará la explicación dentro de su propio nivel físico tal vez descubriendo que los vientos no trajeron nubes de las zonas más húmedas); v) y finalmente la quinta orientación general que distinguiría al hombre de las sociedades tradicionales de las modernas es que mientras en las sociedades tradicionales las personas están autocentradas en su propio grupo en las sociedades modernas existiría una orientación de la conducta que toma en cuenta el interés de la colectividad y no apenas el interés privado (por ejemplo el gobernante moderno debería actuar priorizando el bien público y no los intereses de su grupo de pares) (Parsons, 1971; cf. Peet, 1999).

Este conjunto de cinco variables: la orientación del valor particularista versus la universalista; la definición de los individuos según su adscripción o su capacidad de logro; la afectividad versus la neutralidad afectiva en su relación con los otros; la difusividad versus la especificidad en la interpretación de los fenómenos; y la autororientación versus la orientación hacia la colectividad, formarían los diferentes ADN del hombre tradicional y del moderno.² A esta

² Aunque pueda parecer innecesario, es importante aclarar que en ningún caso esta tipología puede interpretarse de forma simplista y categórica; cada una de las cinco variables definen extremos, o ideales que en la realidad aparecen superpuestos, contradictorios y mezclados.

cadena central de diferencias de “orientaciones para la acción social” se la puede complementar con varias series de oposiciones tan extendidas como se quiera. Por ejemplo los sociólogos Alex Inkeles y David Smith escribieron un libro en 1974 titulado: *Convirtiéndose en moderno: cambio individual en seis países en desarrollo*, y propusieron las siguientes diferencias entre el hombre tradicional y el hombre moderno. i) El hombre tradicional tiene dificultad para recibir nuevas ideas, el moderno es mucho más receptivo a las nuevas experiencias; ii) el tradicional se basa en la repetición y el moderno está orientado al cambio; iii) el tradicional está interesado en el entorno más local, el moderno en el mundo exterior a su círculo y es cosmopolita; iv) el tradicional rechaza diferentes opiniones, el moderno las toma en cuenta; v) el tradicional no está interesado en información novedosa el moderno está ávido de ella; vi) el tradicional está orientado hacia el pasado el moderno hacia el presente; vii) el tradicional está interesado en el corto plazo el moderno valora la planificación de más largo plazo; viii) el tradicional no tiene confianza en las personas de afuera de su familia el moderno confía en la calculabilidad y la capacidad de las personas para cumplir con sus obligaciones; ix) el tradicional sospecha de la tecnología y el moderno valora las capacidades tecnológicas; x) el tradicional venera la religión y lo sagrado el moderno la ciencia y la educación; xi) el tradicional busca las relaciones clientelísticas el moderno respeta la dignidad de los otros; xii) el tradicional es particularista y el moderno universalista.

Es cierto que estas tipologías simplificadas de científicos sociales renombrados en su época nos resultan hoy a muchos reduccionismos analíticos insostenibles para comprender realidades cada vez más complejas, contradictorias, y cargadas de matices. Nos damos cuenta, como Latour, de que el llamado mundo moderno está completamente interseccionado por el tradicional y que el tradicional está completamente cargado de lo moderno. Y nos damos cuenta también que todas estas tipologías están impregnadas de eurocentrismo, que tienen poca utilidad fuera de la perspectiva evolucionista, y que responden a la mirada colonial europea que se enaltece apropiándose de ciertos valores como si fueran exclusivos. Pero, ¿cuántos de nosotros no echamos mano de ellas constantemente para denunciar actitudes políticas antidemocráticas de tal o cual líder político? ¿Cuando criticamos conductas discriminatorias y cuestionamos valores reaccionarios que glorifican un pasado inexistente, no las invocamos? ¿No nos basamos en ellas cuando nos enervamos ante la ineficiencia y proponemos planes de estudio para fomentar la innovación y la creatividad? ¿Cómo nos libramos de estas tipologías eurocéntricas? ¿Cómo justificamos usarlas a veces y rechazarlas al mismo tiempo, porque indefectiblemente las utilizamos frecuentemente?

En América Latina las teorías de la modernización y del desarrollo compraron entero el paquete modernizador y concluyeron que la región se encontraba en pleno tránsito entre los dos polos y que caminaba a *convertirse en moderna*, como lo dice el título del libro mencionado antes. El exponente más inteligente de esta manera de ver las cosas fue sin dudas el ítalo argentino Gino Germani, quien en uno de sus libros clásicos *Sociología de la modernización: estudios teóricos, metodológicos y aplicados a América Latina*, publicado en 1969, sostuvo que América Latina estaba en tránsito entre un mundo tradicional y uno moderno y analizó ese movimiento a través del proceso de modernización en tres áreas básicas: la economía, la política y la sociedad. En la primera ponía énfasis en la industrialización y la diversificación de la matriz productiva, cuya contraparte debería ser la disminución relativa del peso de la producción primaria sin valor agregado; en la política señalaba el necesario proceso de institucionalización democrática con partidos políticos más sólidos y la desaparición de los populismos fuertes que evitasen las tentaciones dictatoriales; y respecto a la modernización social enfatizaba tres procesos fundamentales: la urbanización demográfica, la expansión de los medios de comunicación y la universalización de la educación que, los tres sumados, transformarían la matriz cultural produciendo individuos más seculares, más racionales, más innovadores y emprendedores y sociedades más igualitarias.

El esquema analítico era bastante sencillo: así como las sociedades europeas habían pasado del feudalismo al liberalismo en su base política, del mercantilismo al capitalismo en su sistema económico, de la comuna hacia el individualismo en su organización social, y de una cosmovisión religiosa a una secular en su legitimación cultural, las sociedades latinoamericanas seguirían esa evolución. Este tránsito entre el atraso de los países latinoamericanos hacia la modernidad se llamaba modernización, la modernidad era el estadio de los países europeos y era el modelo excluyente; era el futuro, que, como una fuerza irresistible, nos atraía. La solución teórica para explicar nuestro fracaso radicaba en que ese movimiento entre el atraso y la modernidad había comenzado mucho más tarde en América Latina que en el mundo llamado moderno. A esta espina dorsal de la teoría, luego se la complementaba con un sinfín de particularidades locales y regionales incluyendo distintas historicidades, configuraciones demográficas diversas, recursos económicos variados, y antecedentes coloniales heterogéneos que acercaban la gran explicación, o el macro relato, a las especificidades nacionales.

La otra macro teoría que explicaba el atraso latinoamericano era la de la dependencia. A pesar de todas sus variaciones siempre me interesó más el producto original que sus adaptaciones. El libro *Dependencia y desarrollo en*

América Latina, de Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto fue publicado el mismo año que el de Germani, también en 1969. Desde esta perspectiva se cuestionaba la fuerza que impulsaba el tránsito modernizador. Ese trayecto entre el atraso y la modernidad estaba siendo interrumpido conscientemente por los países que ya se habían modernizado porque vivían de frenarlo. América Latina proveía los recursos materiales baratos y la mano de obra a bajo costo, imprescindibles para mantener funcionando el círculo de producción de bienes de consumo con alto valor agregado que los países ricos le vendían de vuelta. Había que romper ese círculo perverso, esa dependencia, para que efectivamente ocurriera el tránsito del atraso a la modernidad. Esa era la clave diferente y esa clave era política porque se debía modificar la estructura de poder. Para esto se precisaba una movilización social que confrontara el poder económico internacional y a sus brazos locales que eran las burguesías cipayas nacionales.

Si bien durante varias décadas dependencistas y modernizadores se disputaron certezas opuestas nunca me parecieron contradictorias. Si soslayamos lo que llamé la clave política para destrabar la modernización, la interpretación de Cardoso y Faletto era la misma que la de los modernizadores. Y lo era porque la sociología entera se había gestado bajo esos postulados y los sociólogos latinoamericanos tenían formateada la cabeza con sus clásicos europeos: con el pensamiento de Weber, Durkheim, Marx, de Tocqueville, Simmel y de los estadounidenses como el mencionado Parsons. Estos y la disciplina que inventaron tuvieron el propósito común de entender esa brutal metamorfosis social entre el antiguo régimen y la modernidad, que a veces se daba a través de la revolución política, como en Francia, pero no siempre de la misma manera (Nisbet, 1977).

¿Es usted un subdesarrollado?

¿Qué sentiría usted, un latinoamericano del siglo XXI, si la o lo llamaran una persona subdesarrollada? ¿Cómo reaccionaría si alguien le dijese que su hijo o hija, hermana o hermano, es una persona subdesarrollada? Probablemente se sentiría profundamente ofendido y agredido y, en el mejor de los casos, se preguntaría en base a qué argumentos lo definen como un ser subdesarrollado. ¿Qué ser humano adulto tiene el derecho y la arrogancia de calificar a otro adulto semejante como un ser incompleto, alguien a quien le falta desarrollarse? Esto ya no es aceptado ni siquiera para individuos que presentan disfuncionalidades físicas o psicológicas o intelectuales, a los que actualmente llamamos personas con capacidades diferentes, sustituyendo las viejas calificaciones de minusválidos, discapacitados o deformes. Menos

aún se puede justificar en el presente que existan grupos de personas con algunas características físicas particulares que sean superiores a otras; las razas superiores e inferiores desde el punto de vista de sus capacidades intelectuales no existen. El racismo científico y el darwinismo aplicado al campo social están muertos y bien enterrados después de los delirios de grandeza nazistas. ¿Por qué seguimos utilizando entonces el término subdesarrollo para calificar los países de Latinoamérica? ¿Por qué continuamos aceptando que algunos países sean calificados como desarrollados (léase maduros, completos, avanzados, modernos) y otros como subdesarrollados (léase atrasados, incompletos, infantiles)?

Ningún ser humano, grupo, sociedad, o país puede ser tan arrogante como para creer que es capaz de dominar mejor que otro todos los aspectos de la vida humana, haber alcanzado mayores niveles de justicia, logrado representaciones estéticas más sublimes, construido una relación con la naturaleza armónica y sistemas de interpretación del mundo más verdaderos que otros. Habría que ser muy obcecado, obtuso e ignorante como para continuar creyendo que en una sola cultura todas estas cosas pueden darse juntas. Habría que ser muy cínico como para permanecer ciego y sordo ante las carencias que tienen todas las diferentes formas de organización de los seres humanos, incluida la que uno pertenece: injusticias indignantes, valores fútiles, intolerancias, equivocaciones. Y habría que ser muy poco curioso como para no dejarse sorprender y conmover por aquellas manifestaciones de la vida humana que lograron excelencia y que podemos encontrar en todas las culturas: ansias de una vida buena, ciertas representaciones míticas de lo humanamente inasible, obras materiales que cortan el aliento por su belleza, singularidad o creatividad.

Si lo anterior es correcto, ¿por qué seguir aceptando que América Latina, ese conjunto de países y naciones tan diversas que se extiende entre dos continentes y un istmo, que se ubica parte en el hemisferio norte y parte en el sur, que tiene todos los climas posibles, todas las razas, todos los ecosistemas y en donde la vida humana floreció hace tantos miles y miles de años, es una región subdesarrollada? ¿Es que desde América Latina no surgieron algunas de las mitologías y cosmogonías más elaboradas y bellas, como la maya y la inca? ¿No han salido de allí mucho más recientemente artistas que transformaron la cultura contemporánea como escritores, pintores y músicos? ¿No se conserva allí la mayor reserva vegetal de la humanidad, no están allí todavía los yacimientos de agua potable más voluminosos, uno de los recursos naturales más escasos y valiosos en el futuro? ¿No es una de las regiones que tomada en su conjunto presenta los índices medioambientales

más sustentables? ¿No fueron allí domesticados y cultivados buena parte de los alimentos que comen los seres humanos, como la papa y el maíz? En base a qué, entonces, seguimos reproduciendo el concepto de que América Latina es una región subdesarrollada? ¿Porque es menos rica que otras? Pero si esto fuera lógico entonces un individuo pobre sería subdesarrollado en relación a quien tiene más dinero; absurdo e inaceptable. ¿Porque tiene menos tecnología para dominar por las armas a otros países? Si fuera esta la razón deberíamos pensar que los espartanos eran más desarrollados que los atenienses (la cuna de la civilización clásica) porque los derrotaron en la guerra del Peloponeso, o que la barbarie alemana de la segunda guerra mundial era más desarrollada que Francia.

¿Por qué continuamos reproduciendo que América Latina es subdesarrollada? La explicación debe encontrarse en la lógica de la colonización. Una lógica basada en la estrategia de desvalorizar al conquistado, que habrá sido exitosa cuando el colonizado la adopte y crea en ella hasta hacerla suya. Su mayor triunfo será cuando el colonizado se sienta inferior y quiera ser igual al colonizador, reconociéndole superioridad y ansiando imitarlo. La lógica de la colonización continúa así mucho después de la conquista y se mantiene viva incluso con la independencia política de los países cuando las élites quieren volverse imágenes de Próspero.³ Los latinoamericanos vivieron avergonzados del color oscuro de la piel de la mayoría de la población, intentaron europeizarse adoptando instituciones surgidas del viejo continente para un contexto completamente diferente, político, social, cultural y social.

Esta línea argumentativa puede rastrearse en una lista larga de autores previos de diversas procedencias geográficas como Frantz Fanon (1982), Richard Morse (1982), Leopoldo Zea (1992), y la perspectiva más reciente de los estudios decoloniales de autores como Enrique Dussel, o Aníbal Quijano (2000), entre otros. Intenta, sin embargo, no caer en una posición maniquea antiimperialista y anticolonialista, apenas exaltando las virtudes del antes colonizado y las execraciones del antiguo colonizador. Sería tropezar en un error muy similar al de la lógica del colonizador el querer amplificar las ventajas y potencialidades de América Latina (como lo suelen hacer algunos movimientos nacionalistas y chauvinistas que la glorifican) y magnificar los

³ Próspero es el nombre del duque de Milán en la obra de Shakespeare *La Tempestad*. Desterrado, desembarcó con su hija Miranda en una isla desierta, pero la isla no estaba deshabitada porque allí vivía Calibán, otro ser humano, aunque el europeo le negase a ese ser supuestamente deforme e incompleto, tal estatus. Para el milanés era un subdesarrollado. Tenía, no obstante, suficiente humanidad como para intercambiar ADN con la joven, crear descendencia y maldecir al padre en su propia lengua aprendida. Calibán no quiso ser como su colonizador. *La Tempestad* es una buena alegoría de la colonización.

desastres del mundo rico maldiciéndolo como Calibán (como lo hacen los movimientos antiimperialistas con una estrategia demonizadora y caduca de la década del sesenta).

Quiero expresar la convicción de que América Latina, y en particular América del Sur, no es apenas el enfermo al que hay que curar, el subdesarrollado al que hay que enseñar, el lugar de la corrupción que hay que sanear, el atrasado que debe convertirse en moderno. Obviamente que hay problemas serios, como en todos lados, que pueden ser genéricos o específicos a algunos países de la región (narcoguerrilla en México y Colombia, corrupción sideral en Brasil, saturación ambiental en Santiago de Chile y otras megalópolis, populismo insostenible en Venezuela, racismo histórico en todos los países, por mencionar algunos). También hay significativos aspectos que presentaban dificultades extremas en muchos países pero que en los últimos años han sido tratados de una manera inteligente, por lo menos interesante, cuando no fuertemente exitosa (disminución de la pobreza, mayores niveles de igualdad, reconocimiento de indígenas y afrodescendientes, políticas de igualdad de género, acceso a la salud, universalización de la educación primaria, fin de las dictaduras, entre muchos otros).⁴ Los últimos diez años han sido muy beneficiosos en prácticamente todos los países latinoamericanos y se ha conjeturado de que estamos en el momento histórico de la región. La democracia política es absolutamente predominante, se han acabado las dictaduras, las economías crecieron a ritmos desconocidos, la pobreza disminuye año a año, la desigualdad se atenúa, no hay más guerrillas salvo en Colombia, los indígenas y los afrodescendientes construyeron suficiente poder como para obtener el reconocimiento de sus derechos avasallados, las mujeres continúan avanzando en su arduo camino hacia la igualdad de derechos.

Conclusiones

Comencé este trabajo con varios ejemplos que la revolución constante de la tecnología y la ciencia hicieron ya realidad o que es altamente probable que se alcanzarán en breve: un hombre con cuerpo de uno y cabeza de otro, la creación artificial de vida, la colonización del espacio, la nanotecnología y

⁴ Ha sido frecuente el reconocimiento internacional del altísimo nivel de desarrollo del arte latinoamericano con músicas como el tango, el samba y la salsa; con compositores como Astor Piazzola, Tom Jobim o Abel Carlevaro; escritores como Juan Carlos Onetti, João Guimarães Rosa o Juan Rulfo; con pintores como Joaquín Torres García, Frida Kahlo; ensayistas como Gilberto Freyre, Ezequiel Martínez Estrada u Octavio Paz, entre tantos y tantos otros. Lo mismo puede decirse del fútbol con tres países sudamericanos que tienen más copas mundiales que todos los europeos juntos. Pero estas áreas parecen no incluirse en la calificación de subdesarrollo y han sido mucho más tratadas a lo largo del tiempo.

ejércitos miniaturizados. Afirmé que como una fuerza de gravedad de la que no parece posible escapar, la tecnología determina en buena medida qué es y qué no es moderno o, como define el diccionario, qué es y qué no es “de nuestro tiempo”. La aceleración que deriva de la tecnología se hace concreta en las comunicaciones y la globalización, en la creación incesante de objetos que se destruyen, en la aparición de nuevas ideas a las que dialéctica e inmediatamente se le oponen otras, en la calesita de estéticas anuales devoradas por modas efímeras; la aceleración de la vida incluso se percibe en la competencia de valores morales alternativos que se disputan en la globalización planetaria.

La ingeniería genética no solo hizo posible la clonación, la decodificación del genoma humano y los avances para intervenir sobre genes defectuosos revolucionarán aún más la vida sustituyendo los genes que producen enfermedades de la misma manera como corregimos un texto escrito con un procesador de computadora que sustituye, por ejemplo, las letras *i* sin tilde por otras con tilde. Se podrá sustituir el gen que produce Alzheimer, o autismo, o células cancerosas y tendremos un plan eugenésico de la humanidad simplemente interviniendo embriones o fetos mejorando su ADN. El movimiento de transhumanismo busca, como desde hace tanto tiempo, la superación de la muerte y ya mañana habremos duplicado la esperanza de vida hasta los 140 años.

Guardo para el final un breve comentario sobre el área que está recibiendo más atención, investigación y recursos. Me refiero a los avances en inteligencia artificial y la posibilidad de una explosión de superinteligencia. El filósofo Nick Bostrom, quien dirige el Instituto para el Futuro de la Humanidad de la Universidad de Oxford en Inglaterra, es uno de los especialistas más reputado mundialmente en este tema. Sostiene en su último libro publicado en 2014 que el 90% de los investigadores en esta materia creen que máquinas con el mismo nivel de inteligencia humana serán un hecho para el año 2075 y la mitad cree que esto será antes, en 2040. Pero el paso siguiente sería el verdaderamente decisivo, el momento en que máquinas, organismos o estructuras combinadas, alcancen una inteligencia infinitamente superior a la de los humanos; una inteligencia tan superior como la distancia que puede haber entre un *sapiens* y una hormiga. Este paso sería casi inmediatamente posterior al de la creación de inteligencia artificial de nivel humano y es a eso a lo que se le llama superinteligencia y representaría un salto evolutivo en el que la especie humana ya no sería dominante.

El proceso de globalización fue posible porque la revolución de la tecnología efectivamente llegó a todo el planeta; aunque haya excluidos e

incluidos, ya nadie está por fuera de él, como vimos que afirmaron Marshall Berman, Octavio Paz o Bruno Latour. No obstante, a pesar de que este tiempo llegó a todo el mundo a través de las redes de comunicaciones que envuelven al planeta como el interior de una pelota de golf, ¿se puede afirmar que el mundo es más homogéneo que antes y que transita el camino imaginado por la Ilustración, aquel del atraso a la modernidad? La respuesta en este caso, al menos por el momento histórico, parece ser un enfático no y por eso mencionamos la premisa de Manuel Castells que el contrapunto entre la globalización y la identidad caracteriza nuestro tiempo: el mundo es al mismo tiempo cada vez más parecido y al mismo tiempo más heterogéneo, más moderno y al mismo tiempo diferente de la modernidad europea. “Las sociedades de todo el mundo, que se están haciendo paulatinamente más modernas, no por ello se vuelven más semejantes”, escribió John Gray en su libro polémico *Al Qaeda y lo que significa ser moderno* (2004, p. 156). Lo mismo percibió Carlos Monsiváis al interpretar la relación entre México y Estados Unidos: “ante el impulso de la americanización, los mexicanos, cada uno a su manera, harán caso del consejo de Sédar Senghor: asimilar sin asimilarse” (Monsiváis, 1993, p. 516). Traduzco a Monsiváis y Senghor, y esta es la respuesta más cercana y concisa que puedo ofrecer para responder la pregunta del título de estas líneas: un latinoamericano moderno del siglo XXI es aquél que intenta ser parte del tiempo que le toca vivir y simultáneamente se pregunta por su propia identidad: ¿qué queremos ser? Igual de importante es interrogarnos por los grados de libertad que tenemos para acercarnos a lo que queremos ser y esto en caso de que sepamos qué queremos ser. Es que si alguno de los casos que analicé hasta aquí son más que plausibles en el corto tiempo, experimentaremos un dislocamiento existencial aún de mayor magnitud que el del Renacimiento europeo. El poeta John Donne lo expresaba de esta manera en 1611 en su poema “Una anatomía del mundo”: “The sun is lost, and the earth, and no man’s wit/Can well direct him where to look for it” (El sol se perdió, y la tierra, y ningún saber humano/puede orientarnos hacia dónde buscar).

Referencias

AROCENA, Felipe. *La modernidad y su desencanto: modernos, posmodernos y neoconservadores*. Montevideo: Vintén Editor, 1991.

AROCENA, Felipe; DE LEÓN, Eduardo; MERQUIOR, José Guilherme. *El complejo de Próspero: ensayos sobre cultura, modernidad y modernización en América Latina*. Montevideo: Vintén Editor, 1993.

- AROCENA, Felipe; BOWMAN, Kirk. *Lessons from Latin America: innovations in politics, culture, and development*. Canadá: University of Toronto Press, 2014.
- BAUMAN, Zygmunt. *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*. México: FCE, 2013.
- BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- BOSTROM, Nick. *Superintelligence: paths, dangers, strategies*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- CARDOSO, Fernando Henrique; FALETTO, Enzo. *Dependencia y desarrollo en América Latina*. México: Siglo XXI, 1969.
- CASSIRER, Ernst. *Filosofía de la Ilustración*. México: FCE, 1950.
- CASTELLS, Manuel. *La era de la información: el poder de la identidad*. v. 2. México: Siglo XXI Editores, 2001.
- FANON, Frantz. *Los condenados de la tierra*. México: FCE, 1982 [1963].
- GERMANI, Gino. *Sociología de la modernización: estudios teóricos, metodológicos y aplicados a América Latina*. Buenos Aires: Paidós, 1969.
- GRAY, John. *Al Qaeda y lo que significa ser moderno*. Barcelona: Edhasa, 2004.
- HABERMAS, Jürgen. La modernidad, un proyecto incompleto. In: Foster Hal (Ed.). *La posmodernidad*. México: Editorial Kairós, 1988. p. 19-36.
- INKELES, Alex; SMITH, David H. *Becoming modern: individual change in six developing countries*. Cambridge: Harvard University Press, 1974 <[10.4159/harvard.9780674499348](https://doi.org/10.4159/harvard.9780674499348)>.
- ISHIGURO, Kazuo. *Nunca me abandones*. Barcelona: Anagrama, 2005.
- KÜNG, Hans. *Teología para la posmodernidad*. Madrid: Alianza, 1989.
- LATOUR, Bruno. *Nunca fuimos modernos*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.
- MONSIVÁIS, Carlos. ¿Tantos millones de hombres no hablaremos inglés? (La cultura norteamericana y México). In: Guillermo Bonfil (Org.). *Simbiosis de culturas: los inmigrantes y su cultura en México*. México: FCE, 1993. p. 455-516.
- MORSE, Richard. *El espejo de Próspero*. México: Siglo XXI Editores, 1982.
- NISBET, Robert. *La formación del pensamiento sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1977.
- PARSONS, Talcott. *The social system*. Glencoe: Free Press, 1971.
- PAZ, Octavio. *Los signos en rotación y otros ensayos*. Madrid: Alianza, 1986.
- PEET, Richard. *Theories of development*. New York: The Guilford Press, 1999.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: Edgardo Lander (Org.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: Clacso, 2000.
- RIVERA, Raúl. *Nuestra hora: los latinoamericanos en el siglo XXI*. Chile: Pearson Educación de Chile, 2010.

WAGNER, Richard. *The invention of culture*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

ZEA, Leopoldo. *Discurso desde la marginación y la barbarie*. México: FCE, 1992.

Recibido el: 25 nov. 2016

Aprobado el: 14 jul. 2017

Autor correspondiente:

Felipe Arocena

Constituyente 1502

11200 Montevideo, Uruguay