

Dos Teorías sobre la Modernidad

Charles TAYLOR*

Antecedentes

Parece que en nuestra cultura existen, generalmente, dos maneras de interpretar el ascenso de la modernidad. Hay, en efecto, dos opiniones diferentes sobre lo que diferencia nuestra sociedad contemporánea de sus predecesoras. Según una de ellas, podemos observar la diferencia entre la sociedad occidental actual y, por ejemplo, la de la Europa medieval, como análoga a la diferencia entre la Europa medieval y la China e India medievales. En otras palabras, podemos interpretar la diferencia como una diferencia entre civilizaciones, cada una de ellas con su propia cultura. O bien, según la otra opinión, podemos analizar el cambio que se ha producido entre los siglos anteriores y la actualidad como una especie de “desarrollo” —como la desaparición de la sociedad tradicional y el ascenso de la moderna. Desde este punto de vista, que parece ser el dominante, las cosas se plantean de un modo muy distinto.

Quiero llamar a la primera de estas formas de entendimiento, cultural, y a la segunda, acultural. Usando estos términos, hago referencia a una acepción determinada de la palabra *cultura*, similar a la que se suele utilizar con frecuencia en antropología. Evoco la figura de una pluralidad de culturas humanas, cada una de las cuales tiene una lengua y un conjunto de prácticas que definen interpretaciones específicas de la personalidad, las relaciones sociales, los estados mentales y de ánimo, las buenas y malas personas, los vicios y virtudes y aspectos semejantes. Estos lenguajes son, a menudo, imposibles de traducir mutuamente.

Con este modelo en mente, una teoría *cultural* de la modernidad caracteriza la transformación que ha tenido lugar en el occidente moderno principalmente en términos de ascenso de una nueva cultura. El mundo atlántico contemporáneo es visto como una cultura (o un grupo de culturas íntimamente relacionadas) con sus propias interpretaciones de, por ejemplo, la persona, la naturaleza y el bien. Esta cultura puede ser contrastada con todas las demás, incluida su propia civilización predecesora (con la que, obviamente, todavía tiene mucho en común).

Por el contrario, una teoría *acultural* describe estas transformaciones como una operación neutra desde el punto de vista cultural. Con esto me refiero a una operación que no se define en cuanto a las culturas específicas que nos trae y a las que nos lleva, sino que más bien es vista como una que cualquier cultura tradicional podría llegar a sufrir. Un ejemplo de un tipo de teoría acultural, de hecho un caso paradigmático, podría ser uno que concibiese la modernidad como el desarrollo de la razón, definida de varias maneras: por ejemplo, el desarrollo del conocimiento científico, o la evolución de una actitud secular, o el ascenso de la racionalidad instrumental, o una infinitamente más clara distinción entre el reconocimiento y la evaluación. Si no, la modernidad podría ser explicada tanto en virtud de cambios intelectuales como de cambios sociales: se considera que las transformaciones, incluyendo las intelectuales, suceden como resultado de un aumento de la movilidad, de la concentración de la población, de la industrialización, y de fenómenos similares. En estos casos, se concibe la modernidad como un conjunto de transformaciones por las que todas y cada una de las culturas pueden pasar —y que probablemente todas ellas estarán obligadas a experimentar.

Estos cambios no se definen por su posición en una constelación específica de interpretaciones de, por ejemplo, la persona, la sociedad o el bien, sino que son descritos como un tipo de transformación que podría, en principio, servir como una “contribución” para cualquier cultura. Por ejemplo, cualquier cultura podría sufrir el impacto de la creciente conciencia científica, cualquier religión podría enfrentarse a la secularización, cualquier conjunto de conclusiones fundamentales podría ser desafiado por el desarrollo del pensamiento instrumental, cualquier metafísica podría ser desplazada por la división entre hecho y valor.

La modernidad, en este tipo de teorías, es entendida como derivada de una operación racional o social que es culturalmente neutra. Esto no supone decir que la teoría no puede reconocer buenas razones históricas que expliquen por qué esta transformación surge en una civilización antes que en otra, o por qué algunas pueden experimentarla más fácilmente que otras. Más bien, lo importante es que la operación está definida no en virtud de su específico punto de partida sino como una función general que puede tomar cualquier cultura específica como su contribución.

Analizando la diferencia desde otro ángulo, esta operación no se ve como si supusiese o reflejase una opción de un conjunto específico de valores humanos o interpretaciones entre otras. En el caso de las explicaciones sociales, se otorga el peso explicativo a los desarrollos históricos, como la industrialización, que tienen un impacto en los valores pero que, con frecuencia, no se considera que reflejen opciones específicas en este ámbito. Cuando se explica en términos de racionalidad, es visto como el ejercicio de una capacidad general, que sólo estaba esperando sus condiciones adecuadas para revelarse. Bajo ciertas condiciones, los seres humanos llegarán a ver que el pensamiento científico es válido, que la racionalidad instrumental vale la pena, que las creencias religiosas implican saltos sin garantías, que los hechos y los valores están separados. Estas transformaciones pueden ser favorecidas porque tenemos ciertos valores y entendimientos, pero pueden ser entorpecidas por la dominación de otros. No están *definidas* como la adopción de alguna constelación como tal; más bien, están definidas por algo que llegamos a ver relacionado con el contexto completo en el cual los valores y entendimientos son promulgados.

Debería ser evidente que las teorías dominantes de la modernidad durante los últimos dos siglos han sido de tipo acultural. Muchas han explicado el desarrollo de la modernidad, en parte al menos, por nuestra percepción de algo como el conjunto de supuestas verdades mencionadas aquí. Otras, han explicado los cambios, en parte, por desarrollos sociales culturalmente neutros, como el paso de Emile Durkheim de formas de cohesión social mecánicas a otras orgánicas y diferenciadas o la idea de “democracia como desarrollo” de Alexis de Tocqueville (con la que se refería a un empuje hacia la igualdad). Según la interpretación de Max Weber, la racionalización fue un proceso continuo que ocurrió dentro de todas las culturas de forma recurrente.

Pero, por encima de todo, las explicaciones de la modernidad en términos de *razón* parecen ser las más populares. Incluso las explicaciones sociales tienden a invocar la razón: se considera que transformaciones sociales como la movilidad y la industrialización provocan cambios intelectuales y espirituales porque empujan a las personas a perder los viejos hábitos y creencias —religión o moralidad tradicional— que se convierten entonces en insustituibles porque echan en falta el tipo de conocimientos básicos independientes que las creencias de la modernidad —tales como el individualismo o la razón instrumental— se supone que tienen.

Pero, se podría objetar, ¿qué pasa con las populares y extendidas teorías *negativas* de la modernidad, aquellas que la ven no como un logro sino como una pérdida o declive? Curiosamente, éstas también han sido aculturales a su manera. Para ver esto tenemos que ampliar un tanto la descripción anterior. En lugar de ver la transformación como un despliegue de las capacidades, las teorías negativas a menudo han interpretado la modernidad como una víctima en peligro. Pero éstas, con frecuencia, han sido precisamente concebidas aculturalmente. La modernidad se caracteriza por la pérdida del horizonte; por la pérdida de las raíces; por el orgullo desmesurado que niega los límites humanos y nuestra dependencia de la historia o de Dios, que confía ilimitadamente en los poderes de la frágil razón humana; por una trivialización autoindulgente que no tiene estómago para la dimensión heroica de la vida; etcétera.

La mayor parte del peso interpretativo en nuestra cultura, positiva o negativa, tiende a lo acultural. Las voces desde el lado cultural son menores aunque poderosas. Friedrich Nietzsche, por ejemplo, ofrece una lectura de la cultura científica moderna que la describe como motivada por una específica constelación de valores. Weber, además de ofrecer una teoría de la racionalización como una fuerza constante y culturalmente independiente, interpretó la ética protestante como un conjunto particular de preocupaciones religioso-morales que, sucesivamente, ayudaron a provocar el capitalismo moderno.

Por lo tanto, las teorías aculturales predominan. ¿Es esto malo? Yo creo que sí. Para ver por qué, tenemos que sacar a relucir más claramente qué destacan estas teorías y qué es lo que ocultan.

Las teorías aculturales tienden a describir la transición de la modernidad en términos de una pérdida de creencias y lealtades tradicionales. Esta pérdida puede ser vista como el resultado de cambios institucionales: por ejemplo, se interpreta que la movilidad y la urbanización erosionan las creencias y los puntos de referencia de la estática sociedad rural. O se puede suponer que la pérdida surge de la creciente operación de la razón científica moderna. El cambio puede ser valorado positivamente, o puede ser juzgado como un desastre por aquellos para quienes los puntos de referencia tradicionales eran valiosos y por aquellos para quienes la razón es demasiado estrecha. Pero todas estas teorías están de acuerdo en determinados extremos: las antiguas visiones y lealtades están erosionadas; los antiguos horizontes, se alejan, según la imagen de Nietzsche; el mar de la fe,

retrocede, siguiendo a Matthew Arnold. Esta estrofa de *Dover Beach* de Arnold refleja esta idea:

El Mar de la Fe

Estaba una vez, también, en su plenitud, y bordeaba las orillas de la tierra,

Yacía como los pliegues de un brillante corsé recogido.

Pero ahora solamente escucho

Su rugir melancólico, largo y en retirada,

Alejándose, hacia el aliento

Del viento nocturno, de los vastos bordes monótonos

Y de los desnudos guijarros del mundo¹.

El tono de esta estrofa es de lamento y nostalgia. Pero la imagen subyacente de la fe erosionada también podría servir para una historia optimista del progreso de una triunfante razón científica. Desde un punto de vista, la humanidad se ha despojado de un montón de mitos falsos y dañinos. Desde otro, ha perdido contacto con realidades espirituales cruciales. Pero en ambos casos, el cambio es visto como la pérdida de creencias.

Lo que surge proviene de esta pérdida. La historia optimista aprecia el predominio de una aproximación científico-empírica a las demandas que el conocimiento realiza de individualismo, libertad negativa y racionalidad instrumental. Pero éstos cobran importancia porque son lo que nosotros los seres humanos valoramos, normalmente, una vez que ya no estamos impedidos o cegados por creencias falsas o supersticiosas y por los ridículos modos de vida que las acompañan. Una vez que el mito y el error son disipados, aquéllos son la mejor alternativa. La aproximación empírica es el único camino válido para adquirir conocimiento, y esto resulta evidente tan pronto como nos liberamos de la esclavitud de una falsa metafísica. Recurrir cada vez más a la racionalidad instrumental nos permite obtener más y más de lo que queremos, y sólo estábamos persuadidos de hacer esto por prescripciones infundadas que nos limitaban. El individualismo es el fruto natural de la autoconsideración humana en ausencia de las ilusorias demandas de Dios, de la *scala naturae** o del orden sagrado de la sociedad.

En otras palabras, nosotros los modernos nos comportamos como lo hacemos porque hemos llegado a entender que ciertas demandas eran falsas —o, en una

lectura negativa, porque hemos perdido de vista ciertas verdades perennes. Lo que esta visión omite del cuadro es la posibilidad de que la modernidad occidental pueda estar potenciada por su propia visión positiva del bien —esto es, por una constelación de tales visiones entre otras disponibles— más que por el único conjunto viable después de que los viejos mitos y leyendas han sido echados por tierra. Esto oculta lo que allí pueda haber de una dirección moral específica hacia la modernidad occidental, más allá de lo que es dictado por la forma general de la propia vida humana, una vez que el error es puesto de manifiesto (o la vieja verdad olvidada): la gente se comporta como individuos porque es lo que hace de forma natural cuando ya no está constreñida por las viejas religiones, la metafísica y las costumbres, aunque esto puede ser visto como una gloriosa liberación o como un ciego atasco en el egoísmo, dependiendo de nuestra perspectiva. Lo que no puede ser visto como si fuese una novedosa forma de autoentendimiento moral, no puede ser definido simplemente por la negación de lo que le precedió.

Dicho de otra forma, lo que queda oculto es la posibilidad de que la modernidad occidental pueda estar sustentada por su propia visión espiritual original —esto es, y no una generada simple e incuestionablemente por una transición.

Antes de intentar decir si esto es bueno o malo, me gustaría especular sobre los motivos de este predominio de lo acultural. Un escenario de este tipo es comprensible cuando tenemos en cuenta que los occidentales han estado viviendo durante cientos de años la transición hacia la modernidad fuera de la civilización que solíamos llamar cristiandad. Es difícil sobrevivir a un cambio de ese momento sin tomar parte, y con este espíritu llegamos de forma bastante natural a explicaciones que son inmediatamente evaluativas, en un sentido o en otro. Ahora nada refleja el cambio de forma más correcta que la afirmación de que hemos comprendido a través de ciertas falsedades, así como la explicación de que hemos llegado a olvidar importantes verdades lo califica como un incuestionable error. Hacer unos juicios tan tajantes sobre la base de una consideración cultural presupondría la superación por nuestra parte de una compleja evaluación comparativa de la original visión de la modernidad, por encima de aquella de la cristiandad que la precedió, hacia una clara e inequívoca conclusión —lo cual no es una tarea sencilla si es que puede realizarse.

De hecho, ya que una teoría cultural supone el punto de vista en el cual vemos nuestra propia cultura como una entre otras muchas, y esto es en el mejor de los casos una adquisición reciente en nuestra civilización, no sorprende que las primeras afirmaciones sobre el cambio revolucionario fuesen aculturales. Por lo general, nuestros ancestros consideraban otras civilizaciones como integradas por bárbaros, infieles o salvajes. Habría sido absurdo esperar que los contemporáneos de la Revolución Francesa, de cualquier lado del espectro político, hubiesen visto el cambio cultural dentro de esta agitación política, cuando la verdadera idea del pluralismo cultural estaba todavía naciendo en los escritos de, por ejemplo, Johann Gottfried Von Herder.

Pero incluso cuando este punto de vista se convierte en más accesible, estamos persuadidos por nuestras adscripciones partidistas para negarlo. Esto se debe en parte a que una explicación directamente evaluativa (desde el punto de vista correcto) es más satisfactoria —tendemos a querer glorificar la modernidad o vilipendiarla. Y esto es en parte porque tenemos miedo a que una teoría cultural pueda hacer imposibles los juicios de valor. Esta idea es, en mi opinión, un error; pero error o no, aquí juega un papel.

Otro factor que ha empujado las teorías aculturales ha sido la moda por las explicaciones materialistas en la ciencia social y la historia. Con esto me refiero, en este contexto, a explicaciones que tienen miedo a invocar factores morales o espirituales a favor de (lo que se consideran) causas más sólidas y prácticas. Y por esto, los desarrollos a los que me referí más arriba —el desarrollo de la ciencia, el individualismo, la libertad negativa, la razón instrumental y otras llamativas características de la cultura de la modernidad— han sido explicadas con frecuencia como derivadas del cambio social, como subproductos de la industrialización, de la mayor movilidad o de la urbanización. Sin duda, hay importantes relaciones causales a las que se debe seguir la pista aquí, pero las consideraciones que las invocan frecuentemente esquivan totalmente el tema de si estos cambios de cultura y perspectiva deben algo a su propio e inherente poder como ideales morales. La respuesta implícita a menudo es negativa².

Por supuesto, los cambios sociales que se supone engendran la nueva perspectiva deben ser explicados, y esto exige recurrir a motivaciones humanas a no ser que supongamos que la industrialización o el crecimiento de las ciudades ocurren en completa ausencia de intención. Necesitamos alguna idea de qué es lo

que movió a la gente a empujar continuamente en una dirección —por ejemplo, hacia una mayor aplicación de la tecnología en la producción o hacia una mayor concentración de la población. Pero a lo que aquí se hace referencia es a motivaciones a menudo no morales. Con esto me refiero a motivaciones que pueden mover a la gente sin conexión alguna con ningún ideal moral, tal y como los definí anteriormente. Como consecuencia, con frecuencia encontramos estos cambios sociales explicados en términos de deseo de una mayor riqueza o poder, o en términos de medios de supervivencia o de control sobre otros. Por supuesto todas estas cuestiones pueden aparecer unidas a ideales morales, pero no necesariamente. Y, por lo tanto, una explicación basada en ellas está considerada como suficientemente sólida y científica.

Incluso allí donde la libertad individual y el aumento de la razón instrumental son vistos como ideas cuyas atracciones intrínsecas pueden ayudar a explicar su ascenso, esta atracción es frecuentemente entendida en términos no morales. Esto es, el poder de estas ideas a menudo se entiende no en términos de su fuerza moral, sino como procedente de las ventajas que parecen ofrecer a las personas sin importar su perspectiva moral, sin importar incluso si tienen una perspectiva moral. La libertad te permite hacer lo que quieras, y la mayor aplicación de la razón instrumental te consigue más de lo que tú quieres, sea lo que sea³.

Es obvio que donde quiera que este tipo de explicación se convierta en culturalmente dominante, la motivación de explorar la visión espiritual original de la modernidad será muy débil; de hecho, la capacidad incluso de reconocer una cuestión como ésta se acerca a cero, y esto saca, de manera eficaz, las teorías culturales fuera de la agenda.

¿Qué hay de malo, si lo hay, en esto? Tres cosas: dos grandes errores en el juicio, que deberían ser, pensándolo bien, bastante evidentes para nosotros; y un tercer error más sutil, relacionado con el marco general en el que se despliega la historia humana.

El primer gran error

Creo que la modernidad occidental *está* basada en parte en una perspectiva moral original. Esto no quiere decir que nuestra consideración de ésta en términos de nuestra comprensión de algunas cosas sea completamente errónea. Al contrario, la

ciencia natural posterior al siglo XVII tiene una validez, y la tecnología que la acompaña una eficacia que ya hemos establecido. Y antes o después, todas las sociedades se ven forzadas a adquirir esta eficacia o a ser dominadas por otras (y por lo tanto, a haberla impuesto ante ellos de todos modos).

Pero sería un error pensar que podemos arreglárnoslas sólo con la teoría acultural. Esto no significa exactamente que otras facetas de lo que identificamos como moderno, como la tendencia a intentar separar el hecho del valor o el declive de la práctica religiosa, estén lejos de reposar en verdades incontestables que han sido finalmente descubiertas —como uno puede afirmar de la física moderna, por ejemplo. En occidente, la propia ciencia ha crecido en estrecha simbiosis con una determinada cultura, en el sentido en el que estoy utilizando este término aquí — esto es, como una constelación de interpretaciones de la persona, la naturaleza, la sociedad, y el bien.

Confiar en una teoría acultural es no entender todo esto. Se consigue una interpretación distorsionada de la modernidad occidental en uno de estos dos sentidos: por un lado, clasificamos erróneamente los cambios que reflejan la peculiar cultura del occidente moderno como el producto de un descubrimiento evidente o la consecuencia ineludible de algún cambio social, como la introducción de la tecnología. El declive de la práctica religiosa ha sido frecuentemente interpretado bajo esta perspectiva. Este error supone ver todo lo moderno como perteneciente a la Ilustración. Por otro lado, nos equivocamos totalmente al examinar determinadas facetas de la constelación moderna, íntimamente relacionadas con nuestras interpretaciones de la ciencia y la religión, que no nos parece que formen parte de la transformación hacia la modernidad. No consideramos que estén entre los espectaculares cambios que ha producido la civilización contemporánea y, a menudo, no somos capaces de ver incluso que ha habido cambios, considerando falsamente estas facetas como perennes. Éste es el destino usual de aquellas interpretaciones, en gran medida implícitas, de lo humano, que he agrupado bajo el término "identidad moderna"⁴, como las variadas formas de interioridad moderna o la afirmación de la vida cotidiana. Todos nosotros imaginamos con demasiada frecuencia que la gente siempre se ha visto a sí misma como lo hacemos los occidentales como, por ejemplo, en el respeto a las dicotomías como interno/externo. Y, de este modo, perdemos completamente de vista el papel que estas nuevas interpretaciones han jugado en el ascenso de la

modernidad occidental. Quiero hacer una afirmación de este tipo en las líneas que siguen en relación con el ascenso de la esfera pública moderna.

Y de esta forma, una teoría puramente acultural distorsiona y empobrece nuestra interpretación de occidente, tanto a través de la clasificación errónea (el error relativo a la Ilustración anteriormente comentado) como a través de un enfoque demasiado limitado. Pero los efectos de una teoría como ésta sobre la interpretación de otras culturas son aún más devastadores: la creencia de que la modernidad viene de una única operación universalmente aplicable impone un patrón falsamente uniforme en los múltiples encuentros de las culturas no occidentales con las exigencias de la ciencia, la tecnología y la industrialización. En la medida en que estamos confundidos por el error de la Ilustración, creemos que todas las culturas *tienen* que experimentar una serie de cambios culturales extraídos de nuestra experiencia —por ejemplo, la secularización o el desarrollo de formas atomistas de autoidentificación. En la medida en que dejemos sin examinar nociones de identidad occidentales, fracasaremos a la hora de ver cómo otras culturas difieren, y cómo esta diferencia condiciona crucialmente la forma en que ellas integran las características verdaderamente universales de la modernidad.

El segundo gran error

La visión de que la modernidad surge a través de la disipación de ciertas creencias religiosas y metafísicas infundadas parece implicar que los caminos de diferentes civilizaciones están destinados a converger. En la medida en que éstas pierdan sus ilusiones tradicionales, llegarán juntas a la perspectiva “basada en la racionalidad” que ha superado el desafío. El recorrido de la modernidad llevará a que todas las culturas se parezcan. Esto significa, por supuesto, que esperamos que acaben pareciéndose a occidente.

Esta idea de modernidad (en singular) como un punto de convergencia está en gran medida imbuida por la lógica de la teoría acultural. El “desarrollo” tiene lugar en las sociedades “tradicionales” a través de la modernización. Para este concepto de lo tradicional lo que importa no son las características específicas de las civilizaciones anteriores, que son muy diferentes las unas de las otras. Lo que es crucial es, justamente, que manteniendo a la gente dentro de un horizonte sagrado, una comunidad fija y una costumbre incuestionable, la tradición impide el

desarrollo. Frente a la abrasadora luz de la razón moderna, todas las sociedades tradicionales se parecen en su inmóvil noche.

Lo que nos ocultan es el “desarrollo”, concebido como el despliegue de nuestra potencialidad para asir nuestras dificultades reales y aplicarles la razón instrumental. El individuo instrumental de la perspectiva secular está siempre ya allí, preparado para presentarse cuando los impedimentos tradicionales disminuyan. El desarrollo tiene lugar a través de la modernización, que designa al conjunto de procesos culturalmente neutros, tanto de perspectiva (individuación, ascenso de la razón instrumental) como de instituciones y prácticas (industrialización, urbanización, instrucción masiva, introducción de mercados y estados burocráticos), que nos llevan a través de la transición. Esta perspectiva proyecta un futuro en el que todos nosotros emergemos juntos en una única y homogénea cultura mundial. En nuestras sociedades tradicionales éramos muy diferentes de los demás. Pero una vez que estos antiguos horizontes se han alejado, deberíamos ser todos lo mismo.

Una teoría cultural despliega una gama de perspectivas bastante diferente. Si la transición hacia la modernidad es como el ascenso de una nueva cultura, análoga a la conversión del Imperio Romano al cristianismo en los primeros siglos, o de Indonesia al islam después del siglo XIV, entonces, como en todos estos casos, el punto de partida dejará su huella en el producto final. Por lo tanto, el cristianismo estaba profundamente marcado por la filosofía griega, y el islam Indonesio es bastante diferente al resto del mundo islámico. De forma paralela, transiciones a las que reconocemos como modernidad, que tienen lugar en diferentes civilizaciones, producirán diferentes resultados, que reflejan sus divergentes puntos de partida. Es muy probable que las interpretaciones de diferentes culturas sobre la persona, las relaciones sociales, los estados de ánimo, el bien y el mal, las virtudes y vicios y lo sagrado y lo profano, sean diferentes. El futuro de nuestro mundo será uno en el que todas las sociedades experimentarán un cambio, de instituciones y de perspectiva, y algunos de estos cambios pueden ser paralelos, pero no convergerán porque nuevas diferencias surgirán de las antiguas.

Así, en lugar de hablar de modernidad en singular, deberíamos mejor hablar de “múltiples modernidades”.

La creencia en la modernidad como convergencia no es solamente fruto de una teoría acultural. Así como la consideración de la transición hacia la modernidad como nuestro “llegar a ver” ciertas cosas contiene una verdad parcial, hay aquí *cierta* indudable convergencia que se deriva de la marcha triunfal de la modernidad. Una teoría viable sobre las múltiples modernidades debe ser capaz de relacionar el empuje de la uniformidad y las fuerzas que provocan las diferencias.

Desde un punto de vista, la modernidad es como una ola, fluyendo y tragando una cultura tradicional tras otra. Si entendemos por modernidad, entre otras cosas, los cambios que traen la transición tratados aquí —el surgimiento de una economía industrial de mercado, de un estado organizado burocráticamente, de diferentes tipos de normas populares, entonces este progreso es, de hecho, como una ola. Los primeros dos cambios, si no el tercero, son en cierto sentido irresistibles. Quienquiera que fracase al tomarlos, o al tomar algún buen equivalente funcional, perderá participación en el poder y será absorbido y forzado a experimentar estos cambios de todos modos. Fue una apreciación estricta de estas relaciones de poder la que impelió a las élites japonesas en la era *Meiji*, por ejemplo, a emprender una modernización preventiva. El destino de otras sociedades asiáticas que no habían sido capaces de modernizarse fue un elocuente alegato para esta política. Hay buenas razones en las relaciones de fuerza para una marcha hacia delante de la modernidad definida de este modo.

Pero la modernidad vivida desde dentro, como lo fue, es algo diferente. Los cambios institucionales que acabamos de describir siempre sacuden y alteran la cultura tradicional. Hicieron esto en el desarrollo original en occidente, y han hecho esto en todas partes. Pero fuera de aquellos casos en los que la cultura original resulta bastante destruida, y la gente muere o es asimilada por la fuerza —y desgraciadamente el colonialismo europeo tiene varios casos de este tipo, una transición exitosa implica que la gente encuentre recursos en su cultura tradicional que, modificados y traspuestos, les permitan enfrentarse a las nuevas prácticas. En este sentido la modernidad no es una única ola. Sería mejor, como acabo de sugerir, hablar de modernidades múltiples, como las culturas que emergen en el mundo para hacer aparecer los cambios institucionales que las hacen diferir, de forma importante, unas de otras. Así, una modernidad japonesa, una modernidad india, y los diferentes tipos de modernidad islámica, se situarán al lado de la gama de modernidades de las sociedades occidentales, que también están lejos de ser uniformes.

Desde esta perspectiva, podemos ver que la modernidad —la ola— puede considerarse como una amenaza para la cultura tradicional. Continuará siendo una amenaza externa para aquellos profundamente comprometidos en contra del cambio. Pero hay otra reacción, la de aquellos que quieren aceptar alguna versión de los cambios institucionales. Frente a los conservadores, no quieren rechazar estas novedades; quieren, por supuesto, evitar el destino de aquellos aborígenes que han sido engullidos y transformados por poderes externos. Lo que están buscando es una adaptación creativa, sirviéndose de los recursos culturales de su tradición, que les permitiría enfrentarse con éxito a las nuevas prácticas. En resumen, quieren hacer lo que ya se ha hecho en occidente. Pero imaginan, o presienten, que esto no puede consistir simplemente en copiar las adaptaciones de occidente. Por definición, la adaptación creativa utilizando recursos tradicionales tiene que ser diferente en cada cultura. Apoderarse simplemente de la modernidad occidental no puede ser la respuesta. O, dicho de otra forma, esta respuesta acerca demasiado la posibilidad de ser engullidos. Ellos tienen que inventar la suya propia.

De este modo, hay una llamada a la diferenciación sentida por las élites que provocan la modernización que corresponde a algo objetivo en su situación. Por supuesto, esto forma parte de los antecedentes del nacionalismo. Pero, el simple hecho de que se pretenda una adaptación creativa no asegura que se consiga. Y algunas de las fórmulas que han sido propuestas aparecen, en retrospectiva, como prácticamente inviables; como, por ejemplo, la idea propuesta por el gobierno de Ching en China después de la Guerra del Opio, que puede interpretarse más o menos como “tomaremos su tecnología y conservaremos nuestra cultura”. Hay momentos en los que los que impulsan la modernización empiezan a no poder distinguirse de los conservadores enemigos del cambio.

Este tipo de resistencia da como resultado lo que Rajeev Bhargava ha llamado soluciones “*patchwork*”⁵, que intentan fijar las nuevas prácticas que confieren poder a un estilo de vida inmutable. Pero estas instituciones y prácticas casi siempre requieren nuevas disciplinas, nuevas interpretaciones de los organismos o nuevas formas de sociabilidad. Sólo tenemos que pensar en lo que se necesita para participar como empresario en la moderna economía de mercado, o el tipo de coordinación racionalizada que requiere la burocracia moderna para ver que esto es así. La verdadera adaptación creativa puede modificar una cultura existente para

hacer que, por ejemplo, el espíritu empresarial exitoso y la organización burocrática, en lo sucesivo, formen parte de su repertorio. Esto, generalmente, no puede tener lugar sin profundos cambios en los modos de vida anteriores.

Lo importante de la tesis de las modernidades alternativas es que estas adaptaciones no tienen que ser, y generalmente no serán, idénticas para todas las civilizaciones. De hecho, algunas cuestiones convergen, mientras que otras divergen. Puede ser tentador decir que las instituciones y las prácticas convergen, mientras las culturas buscan nuevas formas de diferenciación. Pero esto sólo puede ser una primera aproximación, porque, de hecho, las formas institucionales, también serán con frecuencia diferentes.

Tomemos el ejemplo que acabamos de mencionar del espíritu empresarial. Es una condición para la participación exitosa en una economía de mercado, incluso una condición para el crecimiento económico y, por lo tanto, para la riqueza y/o el poder. Pero es evidente que las culturas empresariales de Japón, de las sociedades chinas, y de los grupos y castas comerciantes de la India difieren entre ellas y también de los occidentales. De hecho, las culturas comerciales difieren incluso entre las sociedades de la región atlántica, como ha argumentado de forma persuasiva Francis Fukuyama⁶. Pero, con las culturas también se presentan diferencias de forma: en el tamaño de las empresas, en la base de la confianza dentro de ellas y en sus procedimientos. Estas formas y culturas tendrán más o menos éxito según las circunstancias, y pueden, de este modo, seguirse de cerca unas a otras e incluso tratar de imitarse, pero esto no significa que puedan converger o que converjan.

Tenemos que recordar que lo que requiere la ola de la modernidad no es que surjan instituciones idénticas sino funcionalmente equivalentes. El "mínimo común", por ejemplo, está compitiendo con éxito en el mercado internacional. Más de un tipo de empresa y de cultura de negocios lo hacen posible. Una sociedad dada puede adoptar, incluso debe hacerlo, el modo para el que tiene los recursos culturales. Ésta es la esencia de la adaptación creativa⁷.

Si esta perspectiva de la divergencia en la convergencia es correcta, entonces podemos ver cómo la confianza exclusiva en una teoría acultural nos incapacita para la que posiblemente sea la tarea más importante de las ciencias sociales en nuestros días: comprender toda la gama de modernidades alternativas que están

en marcha en las diferentes partes del mundo. Esto nos encierra en una prisión etnocéntrica, condenados a proyectar nuestras propias formas sobre todos los demás, felizmente ignorantes de lo que estamos haciendo.

La tercera premisa fundamental

La visión de *Dover Beach* reduce nuestra comprensión de la modernidad occidental y nos ciega ante la diversidad de nuestro mundo. Pero también nos da una perspectiva falsa y distorsionada de la transición. Nos ofrece una lectura del ascenso de la modernidad en términos de la disipación de ciertas creencias, ya sea como su causa fundamental (explicaciones racionales) o como concomitante inevitable (explicaciones sociales). Lo que se escapa del horizonte de *Dover Beach* es la posibilidad de que lo que nos diferencia principalmente de nuestros antepasados sea no tanto nuestras creencias explícitas como lo que yo quiero llamar entendimiento de fondo contra el cual nuestras creencias son formuladas.

Aquí recojo una idea del trabajo de Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, Ludwig Wittgenstein y Michael Polanyi, desarrollada recientemente por John Searle y Hubert Dreyfus⁸. La idea es que nuestras creencias explícitas acerca de nuestro mundo y de nosotros mismos son sostenidas en contra de un entendimiento de fondo no formulado (y quizás en parte no formulable), en relación con el cual estas creencias adquieren el sentido que tienen. Estas interpretaciones adoptan una variedad de formas y tipos que abarcan una serie de cuestiones. Por un lado, el fondo incorpora cuestiones que *podrían* ser formuladas como creencias pero que no están funcionando como tales en nuestro mundo (y que no podrían funcionar *completamente* como tales a causa de su ilimitada extensión). Tomando el ejemplo de Wittgenstein en *On Certainty*: normalmente no tengo la creencia de que el mundo comenzó hace sólo cinco minutos, pero en todo momento en el que me cuestiono las cosas trato al mundo como si estuviese allí desde tiempos inmemoriales⁹. De forma similar, yo no tengo comúnmente la creencia de que un gran foso no haya sido excavado delante de mi puerta, pero trato al mundo de este modo cuando salgo por la mañana para ir a trabajar. En mi forma de tratar con las cosas está incorporado este entendimiento de fondo de que el mundo es estable y ha estado allí mucho tiempo.

Por otro lado, tengo este tipo de entendimiento de mí mismo como un agente con ciertos poderes, de mí mismo como un agente entre otros agentes, en cierto

sentido, solamente en parte en igualdad de condiciones explícitas con ellos. Y quiero añadir: un agente que se mueve en determinados tipos de espacios sociales, con conciencia de cómo ambos, yo y esos espacios, habitamos el tiempo, con un sentido de cómo ambos, yo y ellos, nos relacionamos con el cosmos y con Dios o lo que sea que yo reconozca como la(s) fuente(s) del bien.

Con lo que he añadido aquí, he entrado en un territorio controvertido. Mientras que quizás todo el mundo puede estar fácilmente de acuerdo con los tipos de entendimientos de fondo que cité de Wittgenstein, y es bastante obvio que tengo determinada conciencia de mí como un agente, la idea de que diferentes tipos de pertenencia social, diferentes interpretaciones del tiempo y, más aún, de Dios, del bien y del cosmos pueden ser parte del entendimiento, puede suscitar resistencia. Esto es porque podemos creer fácilmente que tenemos un entendimiento de fondo en las dimensiones inevitables de nuestras vidas como agentes, funcionando en un mundo físico y social. Pero cuando llegamos a nuestras supuestas relaciones con Dios, el bien o el cosmos, con seguridad estas cuestiones sólo entran en nuestro mundo tras haber sido instaladas en la cultura de nuestra cultura, y deben entrar en forma de creencias que nos han sido transmitidas.

Pero, de hecho, esto no funciona así. Por supuesto, en cualquier cultura teísta habrá *algunas* creencias sobre Dios, pero nuestra conciencia de un dios y nuestra relación con él, estará también formada por ejemplo, por la forma del rito, el tipo de rezo que se nos ha enseñado, lo que hayamos aprendido de las actitudes de la gente piadosa e impía, etc. Algo parecido sucede con los diferentes tipos de espacio social. Puede haber algunas doctrinas formuladas sobre la naturaleza de la sociedad y las clasificaciones jerárquicas que la constituyen que son explícitamente dadas para nuestra observancia, pero también venimos a entender “volúmenes” enteros en la manera en que somos educados —por ejemplo, para mostrar deferencia a determinada gente o en determinados momentos y lugares. Una interpretación social se incorpora a lo que Pierre Bourdieu llama nuestro “*habitus*”, las formas en las que se nos enseña a comportarnos, que se convierten en irreflexivas y son realizadas sin pensar¹⁰.

Tenemos bastante experiencia sobre la sociedad y también tenemos bastante experiencia sobre nuestro entorno físico principalmente, no porque tengamos cierto mapa de ambos en nuestra cabeza, sino porque sabemos cómo tratar la gente diferente y las situaciones diferentes de manera adecuada. En esta experiencia hay,

por ejemplo, una actitud hacia los mayores que les hace acreedores de una cierta dignidad. Lo que hace que esta actitud sea sentida como una orden todavía no puede ser explicado detalladamente: puede no haber una palabra para *dignidad* en el vocabulario de la tribu. Pero sea lo que sea lo que queramos expresar posteriormente con esta palabra, ya está en el mundo de los jóvenes, que se inclinan de ese modo tan particular y se dirigen a sus mayores en un tono suave y con un lenguaje adecuado. La *dignidad* está en su mundo en el sentido de que ellos tratan con dignidad, responden con dignidad, la veneran o la ofenden. Como tal no está formulada en una descripción y, por lo tanto, no figura en una creencia explícita. El hecho de que exista en su mundo es parte de su entendimiento de fondo.

Dios o el bien pueden figurar en nuestro mundo de maneras similares. Moverse alrededor de las doctrinas expresadas será una intensa penumbra de entendimiento adquirido e incorporado. Podemos, imaginativamente, extender el ejemplo del párrafo anterior. Supongamos que una de las cosas que hacen que los mayores merezcan respeto es precisamente que ellos están más cerca de los dioses. Entonces, lo divino que nosotros reverenciamos a través de esas personas ancianas también estará, en parte, en nuestro mundo a través de nuestro conocimiento sobre cómo tratarles. Estará en nuestro mundo a través del correspondiente *habitus*.

De hecho, de la discusión anterior podemos extraer tres niveles de entendimiento. En primer lugar, está el nivel de la doctrina explícita —sobre la sociedad, lo divino y el cosmos. En segundo, está el nivel de lo que yo llamo, siguiendo a Bourdieu, el *habitus* o entendimiento incorporado. En tercero, en algún lugar entre estos dos niveles hay un nivel que puede ser llamado (con cierta inquietud, porque es un término semánticamente forzado) el simbólico. Quiero decir con esto que cualquier entendimiento es expresado en los ritos, en los símbolos (en el sentido cotidiano) y en las obras de arte. Lo que existe en este nivel es más explícito que el mero gesto o la acción adecuada, porque el rito o la obra pueden tener una dimensión mimética o evocadora y, por lo tanto, referirse a algo que imitan o evocan. Pero esto no es categórico en el tímido terreno de las formulaciones doctrinales, que pueden ser sometidas a las demandas de la lógica, dar pie a un metadiscurso en el que son examinadas a su vez, etcétera.

Podemos ver por qué podría ser un gran error pensar que lo que nos distingue de nuestros antepasados premodernos es principalmente un conjunto de creencias de ellos de las que nosotros nos hemos despojado. Incluso si queremos ver, como en la visión de *Dover Beach*, su época como una época de fe que nosotros hemos perdido, podría ser muy erróneo pensar en esta diferencia en términos de doctrinas que ellos aceptaban y que nosotros no. Porque bajo el nivel doctrinal hay al menos otros dos: aquél del entendimiento de fondo incorporado y aquél que, aunque alimentado por el *habitus* da nombre al nivel simbólico. Además de la interpretación doctrinal de la sociedad, está el incorporado en el *habitus*, y un tipo de imágenes hasta ahora no formuladas en la doctrina, para las cuales cogemos prestado un término usado con frecuencia por los escritores franceses contemporáneos: *l'imaginaire social* —que podemos llamar el imaginario social.

¿Qué importancia tiene ver el cambio como algo más que doctrinal? La importancia radica en que, de otro modo, podríamos tener una visión muy distorsionada de él. Cuando la gente se enfrenta a un cambio en las creencias, cambia sus visiones entre las posibilidades ya formuladas. Antiguamente pensaban que Dios existía. Pero formulando esta creencia eran bastante conscientes de que había otra opción; de hecho, con frecuencia ellos son conscientes de que otros han optado por la opción atea, de que hay argumentos a favor y en contra de ella, etcétera. Ahora, cuando ellos optan por el ateísmo, se mueven dentro de posiciones que ya estaban en su repertorio, entre puntos que ya estaban dentro de su horizonte.

Pero algunos de los principales cambios en el entendimiento incorporado y el imaginario social alteran el propio repertorio e introducen nuevas posibilidades que no estaban antes en el horizonte. Esbozaré ahora lo que esto supone en relación con el ascenso de la esfera pública. La modernidad implica la llegada de nuevos tipos de espacio público, que no pueden ser explicados por los cambios en las visiones explícitas, ya sean creencias de hecho o principios normativos. Más bien, la transición implica en cierta medida la definición de nuevos espacios posibles, situados fuera del repertorio de nuestros antepasados, y más allá de su imaginario social. La consecuencia de ver estos cambios como alteraciones de creencias (de hecho, o normativas) es que, inconscientemente, hacemos a nuestros ancestros muy similares a nosotros. En la medida en que nos vemos a nosotros mismos distintos de ellos en la *creencia*, les vemos teniendo el mismo repertorio doctrinal que el nuestro, solamente que ellos eligen de forma diferente dentro de él. Para

darles el mismo repertorio, tenemos que alinear su entendimiento adquirido y su imaginario social con el nuestro. Equivocadamente, les hacemos, en este sentido, nuestros contemporáneos y subestimamos gravemente la naturaleza y el alcance del cambio que dio lugar a nuestro mundo.

Por lo tanto, una teoría acultural tiende tanto a hacernos perder la visión original del bien implícita en la modernidad occidental, como a subestimar la naturaleza de la transformación que dio lugar a esa modernidad. Estas dos desventajas parecen estar relacionadas. Algunos de los cambios importantes en la cultura, en nuestra interpretación de la personalidad, del bien, etcétera, que dieron lugar a la original visión de la modernidad occidental, sólo pueden ser vistos si nos centramos en los cambios fundamentales en el entendimiento adquirido y en el imaginario social que han tenido lugar en los últimos siglos. Ellos tienden a desaparecer si allanamos estos cambios, si damos demasiada importancia a nuestra base y a nuestro imaginario frente al de nuestros antepasados, y si nos concentramos en las creencias de ellos que nosotros ya no compartimos.

Por supuesto, estas conexiones tendrán que hacerse detalladamente, y no hay espacio aquí para ello. Simplemente, para dar una idea de lo que implican, podría invocar el entendimiento moderno y la realidad (ambos están relacionados) de una esfera pública de debate abierto e intercambio a través de los medios de comunicación. Esto está considerado como una característica esencial de cualquier sociedad madura y legítima —tanto, que los regímenes dictatoriales y totalitarios tienden a tratar de simularla, ofreciendo nuevos programas supuestamente objetivos, editoriales en periódicos del partido que pretenden ser la comunicación de la opinión de alguien, manifestaciones “espontáneas” y cosas por el estilo.

Ahora, la moderna esfera pública es una extraña clase de realidad que está muy bien considerada. Se supone que es un espacio de discusión que relaciona, en principio o potencialmente, a todos, aunque muchos de sus participantes nunca lleguen a coincidir en el mismo lugar. Este espacio tiene que ser sustentado por un tipo particular de imaginario social, uno que es, en muchos aspectos, bastante diferente de los modos premodernos de imaginario, y que tiene mucho que ver con el entendimiento específicamente moderno del tiempo secular y de la simultaneidad¹¹. De todas formas, quiero afirmar que un estudio más conciso lo demostraría. Creo que un estudio de este tipo revelaría exactamente cómo nuestra

comprensión de nuestras relaciones con la sociedad, el tiempo, el cosmos, el bien y Dios, han sido transformadas con la llegada de nuestra era.

Si esta transformación es verdad, entonces podemos ver lo inadecuadas y erróneas que pueden ser las consideraciones aculturales. En el sentido que yo le doy al término, éstas son explicaciones de la modernidad occidental que la ven, no como una cultura entre otras sino, más bien, como lo que surge cuando se hace pasar a cualquier cultura "tradicional" a través de determinados cambios (racionales o sociales). Según esta visión, la modernidad no es específicamente occidental, aunque pudiera haber comenzado en occidente. Por el contrario, es esa forma de vida hacia la que todas las culturas convergen en la medida en la que tienen que pasar, una detrás de otra, esencialmente, por los mismos cambios. Estos pueden ser vistos principalmente desde el punto de vista intelectual, como el desarrollo de la racionalidad y de la ciencia; o pueden ser vistos, principalmente, en términos sociales, como el desarrollo de ciertas instituciones o prácticas: una economía de mercado o formas racionalizadas de administración. Pero en ambos casos, los cambios en parte son entendidos como la pérdida de creencias tradicionales bien porque son socavadas por el desarrollo de la razón bien porque son marginadas por el cambio institucional.

Incluso las explicaciones sociales asumen que estas creencias adolecen de falta de justificación racional, ya que el efecto disolvente del cambio social se basa en la mentira, en el sentido de que altera pautas que hicieron posible agarrarse a estas antiguas creencias a pesar de su falta de base racional. Por ejemplo, la continuación de un tipo de vida estático y agrícola, en gran parte gracias a los caprichos del clima, supuestamente hace que ciertas creencias religiosas parezcan verosímiles, pero éstas pierden su razón de ser una vez que los humanos ven lo que es tener el destino en sus propias manos gracias al desarrollo industrial. O, una sociedad fundamentalmente inmóvil lleva a los individuos a ver su destino estrechamente relacionado con el de sus vecinos, e inhibe el desarrollo de un individualismo que florece de forma natural una vez que esas constricciones se disipan.

La teoría acultural tiende a ver el proceso de modernidad como uno que implica, entre otras cuestiones, la pérdida de creencias y costumbres que no tienen mucha justificación racional, dejándonos una perspectiva en la que muchos de sus elementos pueden ser vistos como hechos estrictos y residuales: que somos

individuos —esto es, seres cuyo comportamiento, en última instancia, debe ser explicado como individuos, viviendo en un tiempo profano, que tenemos que extraer lo que necesitamos para vivir de la naturaleza, y a quienes nos conviene por lo tanto ser instrumentalmente racionales al máximo, sin podernos permitir ser desviados de este objetivo por las creencias metafísicas y religiosas que refrenaban a nuestros ancestros¹². La racionalidad instrumental exige una actitud científica a la naturaleza y a la vida humana.

En el corazón de la aproximación acultural está la opinión de que la modernidad implica nuestra percepción de ciertas pizcas de verdad sobre la condición humana, aquellas a las que acabo de referirme. En cierto modo, está justificado que hablemos de nuestra comprensión de la verdad cuando tenemos en cuenta la revolución de la ciencia natural que comenzó en el siglo XVII. Pero el error de la aproximación acultural es agrupar todas las supuestas pizcas de verdad sobre la vida humana en el mismo saco, como si estuviesen respaldadas de la misma forma por la ciencia, es decir, en pie de igualdad con la física de partículas¹³.

He estado argumentando que éste es un error crucial. Da una imagen falsa de nuestros antepasados, y distorsiona el proceso de transición de ellos a nosotros. En particular la visión del cambio como el declive de ciertas *creencias* oculta las grandes diferencias en el entendimiento de fondo y en el imaginario social de las diferentes épocas. Además, implica una especie de etnocentrismo del presente, ya que los seres humanos siempre prefieren sus creencias explícitas frente a las de fondo, y en el contexto de un imaginario, fracasan en percibir el diferente valor de la involuntaria atribución de lo suyo frente a lo nuestro. Ésta es la clásica proyección etnocéntrica, que hace buena pareja, y de hecho está conectada, con la incapacidad para percibir las diferencias en nuestro mundo contemporáneo.

Esta proyección apoya el *whiggismo* implícito de la teoría acultural según la cual los modernos han llegado a ver las pizcas de verdad. Si piensas en los premodernos funcionando con el mismo entendimiento de fondo que los seres humanos modernos —esto es, como individuos instrumentales, y catalogamos su interpretación de Dios, del cosmos y del tiempo multidimensional como creencias mantenidas contra éste fondo, entonces estas creencias aparecen efectivamente como arbitrarias y faltas de justificación, y no sorprende que los cambios sociales las desbanquen. Pero creo que un examen del ascenso de la esfera pública

mostraría que esto no es lo que sucedió. No es que nos desprendiésemos del lote completo de creencias injustificadas, abandonando un autoentendimiento implícito que siempre había estado allí, para funcionar por fin libres de ataduras. Más bien, una constelación de entendimientos implícitos de nuestra relación con Dios, el cosmos, otros humanos y el tiempo fue sustituida por otra en una mutación multifacética. Ver las cosas de esta manera no sólo nos ofrece una mejor visión de lo que pasó, sino que también nos permite entendernos mejor a nosotros mismos. En la medida en que pensemos que nuestros autoentendimientos implícitos son los del ser humano universal, en la medida en que fracasemos en darnos cuenta de sus contrastes con los otros, tendremos un entendimiento incompleto y distorsionado de él. Este es siempre el precio del etnocentrismo.

Desde un punto de vista enclaustrado dentro de cualquier cultura, otras culturas parecen extrañas. Sin duda, nosotros también pareceríamos extraños —así como blasfemos y licenciosos— a nuestros ancestros de la Edad Media. Pero hay un coste particularmente alto en el desconocimiento propio que va unido al etnocentrismo de lo moderno. Las pizcas de verdad de la teoría acultural incorporan un individualismo metodológico con frecuencia irreflexivo, además de una creencia en la omnicompetencia. Impelido por ésta última, sus protagonistas están con frecuencia tentados a identificar nuestra percepción de las pizcas de verdad como una especie de descubrimiento basado en la ciencia. Pero los descubrimientos de la ciencia natural son de hecho neutros —verdades que son o que están “libres de valores”, cuyo valor puede ser posteriormente atribuido por los seres humanos pero que en sí mismos están desprovistos de significado moral. Pertenece a la gama de tales hechos “naturales”, como el hecho de que somos individuos impelidos a aplicar la razón instrumental, maximizando nuestra ventaja cuando no estamos disuadidos de hacerlo por creencias infundadas¹⁴.

Ahora, esto hace perder de vista dos importantes conexiones. En primer lugar, el camino en el cual nuestro entendimiento implícito de nosotros mismos como agentes siempre nos sitúa en cierta relación con los otros. Por la propia naturaleza de la condición humana —sólo podemos definirnos a nosotros mismos en relación con los otros, aquellos que nos educan y aquellos cuya sociedad llegamos a considerar como constitutiva de nuestra identidad, nuestro autoentendimiento siempre nos sitúa entre los otros. Los emplazamientos difieren enormemente, y entender estas diferencias y su cambio es la esencia de la historia.

Podemos ver un buen ejemplo de lo que esto implica en el esbozo especulativo que ofrecí más arriba sobre el ascenso de la esfera pública. Ésta, y otros modos similares de figuración social, están estrechamente relacionados con el ascenso del individualismo moderno. La explicación que me gustaría ofrecer nos permitiría ver el ascenso de esta nueva identidad individual como ligada inextricablemente a los nuevos entendimientos de tiempo y sociedad. El individualismo es una cara de la moneda; en la otra cara, están los nuevos modos de imaginario social.

Por el contrario, una visión alternativa muy extendida estima que el individualismo implica una identidad completamente autoreferencial; una en la cual los agentes son conscientes de, y se centran en primer lugar, en ellos mismos y sólo posteriormente descubren una necesidad de, y determinan su relación con, los otros. El ser humano del “estado de naturaleza” fue, de hecho, un componente importante del temprano imaginario moderno, pero no debemos cometer el error de entender a la gente que lo imaginó bajo su propia luz. El individualismo moderno es coincidente con —de hecho es definido por— un nuevo entendimiento de nuestro emplazamiento entre los demás, uno que otorga una gran importancia a la acción común en tiempo profano y, por lo tanto, a la idea de uniones fundadas consensualmente, que recibe una gran influencia del mito del “estado de naturaleza” original y del contrato social. El individualismo no es sólo una retirada de la sociedad, sino un nuevo concepto de lo que la sociedad humana puede ser. Pensar en él como una mera retirada es confundir el individualismo, que siempre es un ideal moral, con la anomia del fracaso.

Asimismo, nuestra comprensión de nosotros mismos siempre incorpora cierto entendimiento del bien y de nuestra relación con él. Aquí también hay diferencias radicales. El bien puede ser concebido teísticamente, o como en el cosmos (como la idea del bien de Platón). Pero también puede entenderse que reside en nosotros, en la dignidad inherente a la persona humana como un ser racional, por ejemplo, como la encontramos con Immanuel Kant. Cualquiera que sea la forma en que se entienda, la noción de una identidad humana sin un sentido de este tipo nos acerca al inimaginable límite del fracaso total¹⁵.

De hecho, todo esto está doblemente ocluido. Ver la evolución del individualismo instrumental como el descubrimiento de un hecho natural no implica simplemente proyectar nuestra base sobre nuestros ancestros. Además, la

perspectiva naturalista, científicista, que genera este error ha sido fuertemente intrincada con la epistemología fundacionalista y representacional que desciende de Descartes y Locke. Esta epistemología ha suprimido todo reconocimiento de la base. Concibe nuestro conocimiento del mundo como si consistiese en representaciones explícitas, particulares. Esto significa que no sólo proyectamos nuestra propia base hacia atrás, sino que también invisibilizamos este error reprimiendo toda conciencia de la base como tal¹⁶. La colonización etnocéntrica del pasado no puede ser traída a la luz porque incluso los propios términos en los que podría aparecer han sido suprimidos.

La propia idea de un individuo que podría llegar a ser consciente de sí mismo y, sólo entonces, posteriormente, o al menos de forma independiente, determinar qué importancia tienen los otros para él y qué aceptará él como bueno, pertenece a la fantasía fundacionalista post-Cartesiana. Una vez que reconocemos que nuestros pensamientos explícitos sólo pueden ser considerados en contraste con un sentido de fondo de quiénes somos y dónde estamos en el mundo y entre nosotros y en un espacio moral, podemos ver que nunca podemos estar sin alguna relación con los puntos de referencia que ya he enumerado: el mundo, los otros, el tiempo, el bien. Esta relación puede, de hecho, variar en la medida en que nos movemos de una cultura o época a otra, pero no puede simplemente desmoronarse. No podemos estar sin *cierto* sentido de nuestra situación moral, *cierto* sentido de nuestra interconexión con los otros.

La afirmación naturalista del descubrimiento de pizcas de verdad implícita en la teoría acultural, pierde todas estas conexiones. Cuando las viejas creencias metafísicas y religiosas se desmoronan, encontramos como algo neutro el hecho de que somos individuos instrumentales y necesitamos extraer de otro sitio nuestros valores y fundamentos aceptables para la asociación con otros. Por el contrario, quiero describir el cambio como nuestro movimiento desde una densa constelación de entendimiento de fondo e imaginario social hacia otra, poniéndonos las dos en relación con los otros y con el bien. Nunca hay un autoentendimiento atomístico y neutral; sólo hay una constelación (la nuestra) que intenta crear el mito de este autoentendimiento como parte de su imaginario. En esto consiste la esencia de una teoría cultural de la modernidad.

* Charles **TAYLOR** es actualmente profesor de Derecho y Filosofía en la Universidad de Northwestern (Evanston, Illinois) y profesor emérito en el Departamento de Filosofía de la Universidad de McGill (Montreal, Canadá). Ganó el Templeton Prize 2007. Lleva años trabajando sobre temas de teoría social y política relacionados con el multiculturalismo, la secularización y las modernidades alternativas. Su última obra publicada es *A Secular Age*, Harvard University Press, 2007.

Traducido por **Iker ZIRION LANDALUCE** y **Amaia ARETXALDE UGARTETXE**.

NOTAS:

¹ ARNOLD, Matthew, *Dover Beach*, Merrill, Columbus, Ohio, ps. 21-28.

² Por supuesto, para cierto Marxismo vulgar la respuesta negativa es bastante explícita. Las ideas son el producto de los cambios económicos. Pero gran parte de la ciencia social no Marxista actúa implícitamente sobre premisas similares, y esto a pesar de la orientación de algunos de los grandes fundadores de la ciencia social, como Weber, que reconoció el papel crucial de las ideas morales y religiosas en la historia.

³ El individualismo ha sido utilizado, de hecho, en dos sentidos bastantes diferentes. Por un lado es un ideal moral, un aspecto sobre el que ya hemos discutido. Por otro, es un fenómeno amoral, algo parecido a lo que entendemos por egoísmo. El ascenso del individualismo en este sentido es comúnmente un fenómeno de ruptura, cuando la pérdida de un horizonte tradicional deja a la mera anomia en su despertar, y la gente se las arregla por su cuenta. Es, por supuesto, catastrófico, confundir estos dos tipos de individualismo, que tienen causas y consecuencias completamente diferentes. Esta es la razón por la que Tocqueville distingue cuidadosamente el individualismo del egoísmo.

⁴ Véase TAYLOR, Charles, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, 1980.

⁵ Comunicación oral para el seminario sobre modernidades alternativas celebrado por el Centro para los Estudios Transculturales, Delhi, diciembre de 1997.

⁶ Véase FUKUYAMA, Francis, *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, Free Press, New York, 1995.

⁷ He estado definiendo aquí la adaptación exitosa en términos de un reto funcional —como enfrentarse a las demandas del crecimiento económico y del poder militar. Pero también podemos examinar estas soluciones desde otra perspectiva. Para muchos de nosotros la modernidad también puede tener cierta fuerza normativa que gira alrededor de determinados bienes como la libertad, la igualdad y el respeto a los derechos humanos. Desde este punto de vista las adaptaciones funcionalmente exitosas pueden ser malas. El Chile de Pinochet fue un impresionante éxito económico, durante un tiempo al menos. Existe alguna evidencia de que los regímenes más horribles —nazismo, bolchevismo— acabaron teniendo una escasa capacidad de adaptación o incluso siendo autodestructivos. Pero es difícil creer que esto suceda siempre. Incluso en los mejores regímenes de la tierra existen injusticias y modos de exclusión.

Uno puede imaginar otro tipo de búsqueda de una modernidad alternativa, una que pudiera llevar a cabo su promesa normativa de un modo más completo. Ésta es una importante cuestión —de hecho, una de las más importantes— en nuestro tiempo. Pero las dos cuestiones son evidentes: ¿podemos crear una modernidad alternativa normativamente superior? ¿puede haber una pluralidad de modernidades culturalmente diferentes? Deberíamos añadir que el intento de encontrar respuestas positivas a la segunda cuestión debería estar sometido a las condiciones normativas que plantea la primera. No todo modo de peculiaridad cultural está, por lo tanto, justificado ni es bueno.

⁸ HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1927; MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945; WITTGENSTEIN, Ludwig, *Philosophically Investigations*, Basil Blackwell, Oxford, 1953; POLANYI, Michael, *Personal Knowledge*, Harper, Nueva York, 1958; SEARLE, John, *Intentionality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983; y DREYFUS, Hubert, *What Computers Can't Do*, Harper, Nueva York, 1979.

⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig, *On Certainty*, Basil Blackwell, Oxford, 1977, ps. 260 y siguientes.

¹⁰ Véase BOURDIEU, Pierre, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977 y BOURDIEU, Pierre, *Le sens pratique*, Minit, Paris, 1980. "On pourrait, déformant le mot de

Proust, dire que les jambes, les bras sont pleins d'impératifs engourdis. Et l'on n'en finirait pas d'énumérer les valeurs faites corps, par la substantiation qu'opère la persuasion clandestine d'une pédagogie implicite, capable d'inculquer toute une cosmologie, une éthique, une métaphysique, une politique, à travers des injonctions aussi insignifiantes que 'tiens-toi droit' ou 'ne tiens pas ton couteau de la main gauche' et d'inscrire dans les détails en apparence les plus insignifiants de la tenue, du maintien ou des manières corporelles et verbales les principes fondamentaux de l'arbitraire culturel, ainsi placées hors des prises de la conscience et de l'explicitation." BOURDIEU, Pierre, *Le sens pratique...* p. 117.

¹¹ Hay una interesante discusión sobre esto en ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities*, Verso, Londres, 1991, ps 28-31.

¹² Este desarrollo de la racionalidad instrumental es lo que con frecuencia se describe como secularización. Véase, por ejemplo, ALMOND, Gabriel y POWELL, G. Bingham, *Comparative Politics: A Developmental Approach*, Little, Brown, Boston, 1966: "El jefe de un poblado en una sociedad tribal actúa, en gran medida, con un conjunto de objetivos dados y con una serie dada de formas para obtener esos objetivos que se han desarrollado y han sido sacralizados por la costumbre. La secularización de la cultura es el proceso a través del cual las orientaciones tradicionales y las actitudes dan lugar a procesos de toma de decisiones más dinámicos, incluyendo la recopilación de información, la evaluación de la información, el diseño de medidas alternativas a tomar, la selección de una determinada acción entre las diferentes posibles y los medios con los cuales se prueba si una determinada medida está produciendo o no las consecuencias que se pretendía", ps. 24-25. Y más tarde: "la aparición de una orientación pragmática y empírica es un componente del proceso de secularización", p. 58.

¹³ Incluso Ernest Gellner, que está a años luz de la sofisticación de las groserías de Almond y Powell se coloca a sí mismo en el terreno acultural, por sus interesantes percepciones de la modernidad como una nueva constelación. Él hace esto relacionando lo que yo estoy llamando las supuestas pizcas de verdad con lo que él llama el avance cognitivo en un único paquete. La moderna constelación desencadenó la ciencia, y esto, en su opinión, parece conceder el mismo estatus epistémico al paquete completo. "La especialización, la atomización, la racionalidad instrumental, la independencia del hecho y el valor, el desarrollo y la provisionalidad del conocimiento, están todos relacionados unos con otros". Véase GELLNER, Ernest, *Plough, Sword and Book*, University of Chicago Press, Chicago, 1989, p. 122.

¹⁴ Así, Gellner incluye "independencia del hecho y el valor" en su paquete junto con "desarrollo y provisionalidad del conocimiento", *Ibidem*.

¹⁵ He tratado de razonar este punto con mayor extensión en TAYLOR, Charles, *op. cit.*, capítulos 1-4.

¹⁶ He tratado la naturaleza de esta epistemología moderna y su supresión del base en TAYLOR, Charles, "Overcoming Epistemology", en BAYNES, Kenneth, BOHMAN, James y MCCARHY, Thomas (eds.), *After Philosophy: End of transformation?*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1987 y TAYLOR, Charles, "Lichtung oder Lebensform", en *Der Löwe spricht...und wir können ihn nicht verstehen*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991.

* N. del T.: La *scala naturae* (literalmente "escala de la naturaleza") es una idea recurrente en la historia de la biología que proviene de ideas asociadas a doctrinas, como la de Aristóteles o la del neoplatonismo, que conciben el mundo como un conjunto de entidades ordenadas jerárquicamente, de forma lineal, continua y progresiva según sus grados de complejidad y perfección.