

# Cultura, tradición y modernidad en Latinoamérica del siglo XXI

MARIO MAGALLÓN ANAYA

*Universidad Nacional Autónoma de México*

## MÁS ALLÁ DE LAS UTOPIÁS DE LA MODERNIDAD

El mundo actual ofrece más incertidumbres que certezas. En esta realidad se generan situaciones de angustia por la imposibilidad de plantear pronósticos sobre el futuro. Los grandes paradigmas o modelos sociales y culturales se desvanecieron. Después de poco más de sesenta años del inicio de la tercera era —la posindustrial o tecnocrática— encontramos grandes adelantos científicos y tecnológicos, progresos en las ciencias sociales y las humanidades, avances que ampliaron de manera especial los horizontes en el conocimiento de la naturaleza y de las relaciones humanas, sociales, culturales, pero que también negaron los principios de las utopías sociales, las formas esperanzadoras de un mundo mejor, más humano y comprometido con la libertad, la equidad, la justicia y la solidaridad.

Sin embargo, esto no debe resultar sorprendente ni novedoso si nos ubicamos desde horizontes diferentes a los planteados por las filosofías neopositivista, existencialista, marxista, neomarxista, anarquista, historicista, ontologista, posmoderna, estructuralista, poscolonialista, etc., desde donde se había venido buscando otros horizontes filosóficos, científicos y culturales para realizar investigación multi, inter y transdisciplinaria.

Actualmente se intenta construir un método diferente, el de la complejidad, con nuevas formas lógicas abstractas, con construcciones discursivas y teóricas abiertas, a diferencia de los procedimientos cerrados del resto de las corrientes filosóficas y científicas. Esta perspectiva está encaminada a describir los obstáculos, las vaguedades e incoherencias existentes en la supuesta lógica del conocimiento. Se incita un rol de la ciencia, uno de las humanidades y otro de la cultura transdisciplinaria. El método filosófico de la complejidad es un diálogo estimulador desde la cátedra, los ámbitos de la vida social, las 'ciencias duras' y las 'blandas' —como se ha dado en llamar a las ciencias sociales y humanas—.

En los campos de la literatura, las religiones, la historia y la antropología, se empieza a constituir un modo complejo de pensar la experiencia humana y se recupera el asombro ante el ‘milagro’ del conocimiento y el misterio, dualidad que asoma detrás de toda filosofía, ciencia o religión; que se une con la empresa humana en una aventura abierta al descubrimiento de nosotros mismos, de nuestros límites y posibilidades; reflexión *poiética*, creativa e imaginativa que busca nuevos horizontes, allí, donde el camino de la reflexión se angosta y se limitan los modos de pensar ideas utópicas vigilantes y de alerta en favor de la esperanza.

Hoy se viven realidades históricas, sociales, filosóficas, políticas, científicas, tecnológicas y cibernéticas que muestran la experiencia humana como algo necesariamente multifacético, donde la mente no existe sin cerebro, pero tampoco sin tradiciones y relaciones familiares, sociales, genéricas, étnicas, raciales; pues sólo existen mentes encarnadas en cuerpos y culturas, donde el mundo físico sólo es entendido como un mundo constituido por seres biológicos y culturales. Para Edgar Morin “la complejidad no es la clave del mundo, sino un desafío a afrontar, el pensamiento complejo no es aquél que evita o suprime el desafío, sino aquél que ayuda a revelarlo e incluso, tal vez, a superarlo” (1994: 24).

Las crisis de los paradigmas<sup>1</sup> de la sociedad y de la investigación científica nos colocan en la necesidad de realizar algunos ajustes. Las concepciones kuhnianas del desarrollo científico acumulativo originaron también alternativas metodológicas (véase Kuhn, 1976). No obstante, cuarenta años después de esa formulación, Kuhn (1989) reconoce que el desarrollo científico tiene al menos una modalidad no acumulativa, en este aspecto concuerda con la tesis de Bachelard (1972, 1973a, 1973b) en el sentido de que el avance de la ciencia no procede forzosamente por la acción y relación acumulativa sin que un nuevo descubrimiento o invención teórica produzca el corte epistemológico.

El cambio revolucionario de la ciencia se debe a los descubrimientos o invenciones de ciertas teorías, pero no necesariamente por acumulación y consensuación de una teoría científica. Es preciso aclarar que los paradigmas de las ciencias sociales no tienen el mismo reconocimiento que los de las ciencias naturales y mucho menos pertenecen a una sola comunidad científica; no se aplican únicamente a campos concretos de la investigación social o natural, también los usan las organizaciones sociales, políticas y culturales.

En las ciencias sociales, la consideración de los paradigmas alude, por su estructura y conformación teórica, a problemas sociales o humanos y, por consiguiente, en éstas no se pueden utilizar las metodologías y teorías científicas de las ciencias naturales, porque su objeto de estudio es

1 Para Kuhn, un paradigma es un modelo o patrón aceptado como modelo teórico, objeto de mayor articulación y especificación en condiciones nuevas, más rigurosas y formales (1976: 51).

el conjunto de las organizaciones, producciones sociales y hombres que, por su carácter, tienen en su constitución formas menos estables que las de las ciencias naturales, pero no menos necesarias; aunque hay algunos problemas de imprecisión en la elaboración formal de sus conceptos y categorías, e inconsistencias en la explicación teórica conceptual de la realidad humana, social, cultural, económica y política.

Estamos conscientes de que muchos de los paradigmas políticos, entre ellos la socialdemocracia, el Estado asistencialista, el Estado benefactor, la teoría keynesiana de desarrollo económico, el Estado nacional y social del Tercer Mundo, las teorías de la dependencia, el socialismo real y el actual neoliberalismo han tenido, o tienen, una cierta vigencia, a la vez que una función operativa y una caída.

Hoy, el proyecto neoliberal tiene bajo su control y servicio los métodos científicos experimentales, las ciencias y los métodos correspondientes al análisis de sistemas; además, cuenta con grandes pensadores y filósofos, dispone de métodos eficaces y muy sofisticados para el estudio de las formas y de las estructuras sociales, lo cual coloca a las sociedades rezagadas en una situación muy problemática. Estamos obligados, como estudiosos de las humanidades y de las ciencias sociales, a plantearnos interrogantes que propicien nuevos modos de investigación de los problemas sociales e individuales; a realizar una nueva aventura del pensamiento, que requiere creatividad e imaginación para reiniciar el estudio del mundo en que vivimos, de la sociedad y de los nuevos ideales humanos y humanistas que han de surgir y de las posibilidades prácticas para hacerlos efectivos.

En el estercolero de la historia del siglo XX y de principios del XXI, la humanidad no fue capaz de superar el imperio de la violencia; más bien, hizo de la guerra un despliegue sofisticado de aberraciones. Pareciera que la humanidad está destinada a auto-destruirse en un espectáculo grotesco y desgarrador, al colocarse en una situación en la que puede ir más allá del fin de la existencia humana y de la historia ante el permanente peligro de una guerra nuclear, allá donde todo ha llegado a su fin.

#### DE LA TRADICIÓN A LA MODERNIDAD DE NUESTRA AMÉRICA

En el ámbito cultural, particularmente de Latinoamérica, las sociedades se han visto jalonadas por la globalización de la cultura de los *mass media* —a través de los medios masivos de comunicación de cultura inmediateista y consumista—, que no tocan a profundidad lo eminentemente humano, sino que lo mediatizan.

La cultura, en la amplitud del término, es un producto humano que conforma a los hombres y que, a su vez, es conformado por ellos;

aquello que el hombre cultiva en el terreno de la naturaleza y que específica lo esencialmente humano, el resultado de la manipulación de la naturaleza y su transformación a través del trabajo. “El acomodo y la manipulación en las ineludibles relaciones del hombre con la naturaleza y los otros originan la cultura. La cultura como cultivo o manipulación del mundo natural, pero también como autocultivo, cultivo de sí mismo para actuar en relación con el mundo como naturaleza en relación con los otros” (Zea, 1993:1-2).

De la Grecia clásica a la modernidad, el significado de cultura ha ido variando: de lo aristocrático contemplativo griego, pasando por el Renacimiento —que la concibió como la formación del hombre en su mundo—, a la modernidad, que materializa el anterior principio para vincularlo a la vida cotidiana y secularizarlo, propiciando la actual idea de civilización.

La modernidad, en términos políticos, encuentra sus fundamentos después de la segunda mitad del siglo XVIII en la carta de la Declaración de los Derechos Universales, contenida en la *Constitución de los Estados Unidos de América* y, sobre todo, en la gran divisa de la Revolución Francesa: “Igualdad, libertad y fraternidad”. Este último principio se ha confinado al campo de las bondades humanas, al terreno de lo privado, ante la imposibilidad de convertirlo en fundamento de derecho y de obligación ciudadana. En cambio, los primeros dos, libertad e igualdad, constituyen el debate de los estados y de los sujetos sociales en los últimos lustros, por ello se ha planteado la posibilidad de crear un nuevo orden multilateral, que, sin embargo, aún hoy es incapaz de garantizarlos.

Los postulados de la Declaración de los Derechos Universales y de la Revolución Francesa se han convertido en demandas universales que requieren atención urgente, no se puede ya eludirlos, y menos utilizar el recurso de la inocencia. No es posible convertir las elaboraciones teóricas discursivas sobre la realidad social e histórica —que demandan soluciones inmediatas— en simples planteamientos ideológicos o en utopías inalcanzables. En este sentido, tienen razón los posmodernos cuando señalan que la modernidad no ha aprendido a distinguir la diferencia entre superación y aniquilamiento. Cabe aclarar que la modernidad, más allá de lo que han señalado distintos intelectuales y políticos, no ha rendido todos sus frutos, por ello no podemos abandonarla en el desván de las cosas viejas de la historia, sin antes hacer un balance de la vigencia de algunos de sus errores y de sus no pocas cualidades.

El dilema de la modernidad no está resuelto. Gran parte de los conflictos ideológicos tiene que ver con la lectura que las sociedades hacen de las ideas heredadas de la modernidad. Por ello, Latinoamérica y el

Caribe han sido el terreno privilegiado para la experimentación de las ideas importadas y el campo de entrenamiento de las naciones exportadoras de modernidad. Ahora, a pesar de su resistencia a seguir siendo el conejillo de Indias de las distintas ideologías, la región quiere realizar su propio proyecto e incorporar a éste aquello que le ha dado presencia y especificidad, a partir de la confluencia de lo importado con las tradiciones propias, ya que éstas aportan simbolismos, imaginarios sociales, ideas, representaciones, visiones del mundo y de la realidad que conforman su identidad, la cual los defiende de las amenazas ideológicas del exterior y de lo desconocido. Esto no quiere decir que debemos enclausrarnos, porque las identidades latinoamericanas, sus relaciones nacionales e internacionales, desde hace tiempo, están abiertas al diálogo, a la comunicación y al entendimiento.

Existe la conciencia de los riesgos que eso implica, pero también de que ninguna cultura florece en la soledad y en el aislamiento, en el silencio, al contrario, cortadas de la vida de la comunicación y del intercambio las culturas se empobrecen y extinguen. El pasado no es renunciabile; y por más asimetrías que se hayan originado, la única posibilidad de nuestras sociedades es la de reconocer que vivimos en un mundo que no se inicia con nosotros, pero que ha de incluirnos como interlocutores históricos. Para ello es fundamental emitir una voz audible y comprensible en el diálogo, una cultura viva y válida por la riqueza de sus diferencias y sus particularidades, precisamente aquella que se nutre en el reconocimiento y en la recreación de las tradiciones (Flores, 1992: 79-80).

El diálogo y la comunicación son un método que enriquece y arraiga nuestros valores culturales, que implica la conciencia de lo que somos y lo que queremos ser, sin que ello cancele las tradiciones propias. Es la conciencia de 'nosotros' y del mundo, de la relación con los otros; producto de un proceso histórico que descubre la situación de dependencia y plantea la alternativa para superarla. Esto es posible en el diálogo consigo mismo y con los demás, porque un verdadero diálogo une a los hombres para transformar su realidad, cualquiera que ésta sea. El diálogo y la intercomunicación son una exigencia humana que expresa al ser del hombre. Diálogo de *logos* múltiples que posibilita el planteamiento de un proyecto común, reconociendo las diferencias, en el entendido de que "no hay diálogo verdadero si no existe en los sujetos un pensar verdadero. Pensar crítico que no aceptando la dicotomía mundo-hombres, reconoce entre ellos una inquebrantable solidaridad" (Freire, 1976: 106).

En este ambiente solidario, comunicativo y dialógico se debe buscar romper con las posturas racistas, xenofóbicas, y abrir los espacios a una relación humana con los otros, como iguales en la diferencia entitaria.

Esto plantea la necesidad de superar la ideología de la opresión y, así, lograr la unión mediante actos culturales que establezcan, especifiquen y diferencien lo propio de lo ajeno.

Se requiere una acción cultural que capacite a sus productores para reconocerse a sí mismos como creadores de cultura, pero sin negar a los otros. La acción cultural debe entenderse como una forma sistematizada y deliberada, cuya incidencia en la estructura social pueda mantenerla tal y como está —si esto fuera posible— o de confirmar en ella algunos cambios o, en su defecto, transformarla por completo.

La cultura, las tradiciones y la modernidad en Latinoamérica y el Caribe se presenta como un proceso de recreación e invención, porque éstos han sido los rasgos que caracterizaron —incluso de forma no consciente— a los seres humanos en esta zona. De la política a la filosofía se ha buscado caminos en los que la democracia no esté reñida con la libertad, la justicia social y la igualdad. Principios de la modernidad que no se han alcanzado en la mayoría de nuestros países, salvo en pequeños aspectos. Por lo que deberíamos reconsiderar el pasado y sus tradiciones para generar la posibilidad de un futuro que sea transformado y enriquecido por las acciones de los hombres.

El sabernos dependientes no implica aceptar nuestra incapacidad de producir cultura. Al contrario, como lo demuestra la historia, las relaciones de dependencia han hecho posible la manifestación de una identidad cultural.

La crisis de nuestro tiempo abarca al mundo entero, con sus sociedades y sus hombres. Los valores que daban relativa seguridad sin equivocación ya no coinciden con las necesidades de nuestros días. Se requiere cambiar, rehacer, ajustar, trastocar, invertir o crear nuevos valores que coloquen, por encima del interés económico, lo humano y la vida, porque ésta debe ser ahora una preocupación planetaria. Ya no es, como hace cinco siglos, la crisis de una sociedad concreta (la europea), sino la de todas las sociedades (véase Zea, 1981: 179). Las sociedades humanas y las relaciones han sufrido una especie de terremoto social, político, económico, tecnológico. Nunca había sucedido algo parecido, ya no se trata de cambios de orden regional, sino mundial.

La crisis cuestiona lo válido y sustentable de la modernidad como fuente de progreso y desarrollo humano; más aún, los principios de la racionalidad que la justificaron. Nadie había imaginado un mundo con más de 7 000 millones de seres humanos, con el problema de la brecha entre países ricos y pobres, con el abismo de PNB per cápita entre las naciones ricas y pobres, el cual aumentó a un ritmo inusitado. En el presente, naciones con 15 por ciento de la población mundial disfrutaban un PNB de más de diez mil dólares per cápita, lo cual es cinco veces el promedio mundial y 55 veces el promedio de 3 500 millones de perso-

nas: más de la mitad de la humanidad, cuyo PNB per cápita es menor a quinientos dólares. Un síntoma evidente de este desequilibrio mundial se puede observar en la gran oleada de inmigrantes de los países pobres a los opulentos. Lo más increíble es que, gracias al extraordinario triunfo de la ciencia y de la tecnología, por vez primera en la historia cabe la posibilidad de hacer inhabitable el planeta.

La crisis en la que estamos inmersos no es específica de ésta o aquella economía, sistema político o ideológico, sino de carácter general. Así, se trata de una crisis de las antiguas y modernas religiones tradicionales de Occidente; de las ideologías que abrevaron del Siglo de la Ilustración, así como del liberalismo y el socialismo en sus diversas versiones. Nuestro drama —cualquiera que sea nuestra participación— se representa en un teatro que nos es extraño, en un escenario que apenas podemos reconocer, y el curso de cambios escenográficos impredecibles, inesperados, que no comprendemos cabalmente (Hobsbawn, 1992: 53).

La idea ilustrada del progreso parece conducir a la renuncia del sentido de la historia, que limite y reduzca la visión de la actualidad y de su devenir inmediato. La concepción de Fukuyama coincide con la de los posmodernos sobre el discurso del fin de la historia, al aceptar como definitiva la situación actual, que conduce a la pérdida del sentido de la historia.

Esto se opone a la modernidad y a su apuesta por la razón, principalmente porque en ella la historia no se concibe como un producto de la irracionalidad y del acaso; porque la razón intenta encontrarle un sentido a la historia y, al mismo tiempo, busca racionalizar las pasiones que mueven a ésta. El concepto de 'progreso de la modernidad' ha quedado desintegrado (véase Le Goff, 1991: 213-233); si existe, es meramente científico y disciplinario. A lo que no puede renunciarse es a la defensa de los derechos humanos.

Es necesario darle la vuelta a la modernidad y convertir en un recurso algunos de los principios válidos, no alcanzados; pero, no en un objetivo único de la existencia. Se trata de hacer coherentes, y relacionar creativamente, las tradiciones en un mundo de permanente cambio. Es preciso reformular nuestra visión de progreso, aprender a ver de nuevo el mundo, a leer nuestras circunstancias con la conciencia de sabernos precedidos y acompañados por la herencia espiritual y artística de Latinoamérica y el Caribe.

Sin menoscabo de la diversidad, los latinoamericanos tenemos un origen común: el choque de culturas y tradiciones con una modernidad que, sin ser originaria de nuestras tierras, se ha arraigado ya entre nosotros y forma parte de nuestra identidad cultural. Recuperar las tradiciones desde la modernidad no puede ser la repetición de modelos pasados, porque no existen dos épocas iguales, ni grupos humanos que empleen

las mismas palabras y la sintaxis para expresar exactamente lo mismo. En esto radica lo vital de la identidad de las diversidades culturales.

A principios de la segunda década del siglo XXI y del tercer milenio, la cultura de la dominación alcanzó un desarrollo inimaginado. Fue una cultura de dominio cultural y político a través de la ciencia, la técnica y el amedrentamiento expresado en la Guerra Fría. Fue una cultura que promovió la indiscriminada explotación de la naturaleza, la cual se empieza a volver contra sus manipuladores y amenaza con arrastrarlos por cambios y desequilibrios originados por la ambición de éstos. Los beneficiarios de la cultura de la dominación viven de los réditos de la explotación material y humana. Los países emergentes, que no la alcanzaron, deberán renunciar a ella para impedir la catástrofe de la humanidad y la cultura.

## REFERENCIAS

- Bachelard, Gastón (1972), *La formación del espíritu científico*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Bachelard, Gastón (1973a), *La filosofía del no. Ensayo de una filosofía del nuevo espíritu científico*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Bachelard, Gastón (1973b), *El compromiso racionalista*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Flores Olea, Víctor (1992), "Cultura, tradición y modernidad", en *Las Américas en el horizonte del cambio II*, México, UNAM/FCE/Conaculta.
- Freire, Paulo (1976), *Pedagogía del oprimido*, México, Siglo XXI.
- Hobsbawn, Eric J. (1992), "Crisis de la ideología, la cultura y la civilización", en *La situación mundial y la democracia I*, México, UNAM/FCE/Conaculta.
- Kuhn, Thomas S. (1976), *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, col. Breviarios, 213.
- Kuhn, Thomas S. (1989), *¿Qué son las revoluciones científicas? Y otros ensayos*, Barcelona, Paidós.
- Le Goff, Jacques (1991), *Pensar la historia*, Barcelona, Paidós Ibérica.
- Morin, Edgar (1994), *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa.
- Zea, Leopoldo (1981), *Latinoamérica en la encrucijada de la historia*, México, UNAM.
- Zea, Leopoldo (1993), "Visión Iberoamericana 2000" (foro), en *IV Naturaleza y cultura*, México, versión mecanográfica.

MARIO MAGALLÓN ANAYA. Investigador de tiempo completo en la UNAM, se ha especializado en estudios sobre América Latina. Es autor de más de una docena de libros, pertenece al Sistema Nacional de Investigadores.