

PATXI LANCEROS Y LAS FRONTERAS REVELADAS DE LO MODERNO. DE LA REVOLUCIØN A LA GLOBALIZACIØN

PATXI LANCEROS AND THE LIMITS REVEALED BY THE
MODERN. FROM THE REVOLUTION TO GLOBALIZATION

FERNANDO J. VERGARA HENR QUEZ*

RESUMEN

Este artículo presenta la conceptualización de “modernidad cansada” elaborada por el filósofo español Patxi Lancersos, concepto centrado en la transición histórica de la modernidad desde su fundación ilustrada y revolucionaria hasta su modulación global y retardaria. El cansancio se expresaría en su operatividad racional al interior de la tecnologización del proyecto moderno, cuestión cuyo origen es importante determinar.

Palabras clave: Modernidad, filosofía española, hermenéutica, globalización, tecnología.

ABSTRACT

This article presents the conceptualization of “tired modernity” elaborated by the Spanish philosopher Patxi Lancersos. The concept centers upon the historical transition of modernity from its enlightenment and revolutionary foundations towards its global modulation. Its weariness would be expressed in its rational operability within the technological processes of the modernity project, a topic whose origin is important to determine.

Keywords: Modernity, Spanish philosophy, hermeneutics, globalization, technology.

Recibido: 27.03.2008. *Aprobado:* 19.02.2009.

* Dr. © Filosofía Universidad de Deusto-Bilbao, España. Profesor Universidad Católica del Maule. Avda. San Miguel 3605, Talca-Chile. E-mail: fvergara@ucm.cl

LA MODERNIDAD entroniza diversas narrativas –revolución, libertad, desarrollo, democracia, bienestar, igualdad, globalización– levantando el “prometido reino sublimado de progreso”, expandido en una creciente e insospechada racionalización (Weber), en una radicalización de la subjetividad (Hegel), en una eficiente construcción de instituciones (Foucault) y en un enseñoramiento sobre la naturaleza y los hombres (Adorno & Horkheimer).

La narrativa de la promesa del proyecto moderno se sustenta en la tesis de que el progreso o emancipación subjetiva de la naturaleza objetiva habría articulado la universalidad del sujeto racional, teniendo como consecuencia la pluralidad de las conveniencias de los procesos teleológicos impulsores de la historia. Sin embargo, la gran narrativa de la promesa expresa también las modulaciones contradictorias y retardarias de la modernidad: desniveles de su *praxis* social, eje del saber científico, su *status* social de diferenciación, la exclusión del sujeto protagónico de la historia, reducción de los ámbitos culturales bajo el signo contradictorio de lo global como *ethos* totalizador, hastío ante la amenaza del nihilismo como ausencia de sentido, lóbreguez de los contornos valóricos y la potencia abrumadora de la desesperanza.

En lo siguiente, intentamos, por una parte, interpretar los matices de la propia metamorfosis moderna como proceso diferenciador ante lo distinto de sus tantos orígenes, lo múltiple de sus tantas versiones y lo diverso de sus tantos propósitos. Por otra, se intenta comprender el acaecer de las energías revolucionarias de la modernidad ilustrada desde la autoafirmación racional hasta su condición agónica, desde el énfasis de la razón moderna hasta el agotamiento cultural de la Ilustración en manos de la tecnología; desde la certeza del proyecto ilustrado hacia el debilitamiento de los vínculos narrativos vivificantes que le sostenían. En otras palabras, se asume aquí que el espacio temporal propio de la modernidad es otro espacio significativo como una suerte de complejo sistema trans-histórico revelado por sus límites: revolución y globalización.

Como eje sustantivo y facultad totalizadora de la modernidad, la razón opera tanto el propósito libertador respecto a su pasado histórico –la tradición judeocristiana occidental– como la apertura de un nuevo horizonte experiencial, hermenéutico, simbólico y genealógico articuladas dogmáticamente bajo el sino racional cuya dirección, ruta, huella y seña no se fundan *provisionariamente* –insistiendo en el presente– sino que *programáticamente* –insistiendo en el futuro–, en tanto que órgano de producción social de sentido.

Actualmente, la modernidad histórica transita por una fase tardía, pendiente con su origen, alerta por su presente, atenta para su futuro, y debido a tal condición se presenta como una plataforma en la que reposa el modo anoréxico del proyecto sociopolítico-intelectual ilustrado causado por los procesos incubados *por* y *en* la misma modernidad, a fuerza de la hegemónica reificación global del actual modelo económico neoliberal coherente a una persuasiva secularización del existir moderno con sus arquetipos simbólicos, regidos por las experiencias subjetivo/individuales y objetivo/sociales de bienestar y consumo, sucedáneas de satisfacción y consuelos de sentido.

Situemos que ya en el año 1994 Lyon se refería –escueta pero contundentemente– a la posmodernidad como el “agotamiento de la modernidad” (Lyon, 1996: 21), abriendo una perspectiva medial en el debate modernidad/posmodernidad cuando se anunciaba apocalípticamente su final, los preparativos de clausura y los trámites para su sucesión. En este contexto, surge un cierto consenso crítico que comparten autores como Lyotard con su posicionamiento de la ‘posmoderna’ condición de la cultura, Cioran y la “negación de la filosofía”, Baudrillard con una realidad como simulación y Vattimo y el pensamiento débil: expresiones de una razón discontinua, un conocimiento descentrado y un sujeto sin identidad referida a la totalidad.

Por su parte, la conceptualización de “modernidad cansada” propuesta por el filósofo español Patxi Lanceros entra a escena filosófica en pleno debate modernidad-*post*modernidad a mediados de la década de los 90, alcanzando madurez argumentativa y confirmación histórica en lo referente a la desnutrición de la modernidad debido justamente a la querrela en torno a su clausura, a las modulaciones y artilugios de autoconservación y a las advertencias de finalización, superación y reemplazo.

La crítica dirigida a la modulación de racionalidad ilustrada, tiene que ver con un cierto agotamiento en la operatividad de este tipo de racionalidad que, a su vez, genera un radical colapso en su funcionamiento: mantenimiento del proyecto occidental de modernización apoyado en los logros de la sociedad capitalista industrial, donde estos logros tengan una resonancia social en pos de un compromiso ciego metamorfoseando la confianza en una intuición trágica del principio fundamental de la modernidad, el progreso como modernización:

En el concepto de modernización [...] subyace una tensión casi de reminiscencia bíblica: la pérdida de un modelo humano, pero en este caso histórico social. También un tópico con tintes de tragicidad clásica: un sujeto del presente histórico, [exiliado y] condenado a su reparación casi



P. Lanceros

imposible, *heroica*. Una subjetividad [...] transida por el destino que borra ciegamente los propios antecedentes de su identidad. Es decir, en la experiencia de “testimoniar” desde la razón moderna objetivante el arribo de una “novísima vita” (de máquinas, metrópolis, gran producción) subyace la necesidad previa de una escena doliente, irrupcida, homicida, de un haz de imágenes de trasfondo estético-ético también abordadora de ese nuevo mundo, para poder entonces pronunciar a este último en términos de verdad objetiva [de un] proceso modernizador del mundo (el sistema productivo inscribiendo el *ethos* de la subjetividad que plasma una nueva historia humana) (Casullo, 1998: 71-72).

El cuestionamiento sobre la modernización se dirige en particular al concepto de razón deductiva y sistemático-funcional; sobre la posibilidad de fundar el conocimiento como asimismo el criterio de certeza para alcanzarlo; el optimismo fruto del uso positivo de la razón y de los éxitos del progreso; el despliegue de las ideas de una historia y sujetos únicos: “hoy, [...] ha dejado de ser evidente la tesis del progreso” (Campillo, 1985: 66).

El insumiso planteamiento teórico de Lancersos no se deja embaucar por las seducciones provenientes del debate –extenso, estéril, agotador– sobre los confines de la modernidad, los re-inicios de la ilustración y el advenimiento e instalación operativa de la posmodernidad. Y no lo hace por una sencilla razón: se mantiene en un difícil equilibrio argumentativo entablando un diálogo con el núcleo problemático de la modernidad –modo o estilo y cansancio– y con su revelación limítrofe cultural o enmarque filosófico –revolución y globalización–, manteniendo una relación desde la sospecha sobre su pasado, pasando por la certeza de su problemática vigencia hasta llegar a su crepuscular horizonte.

En una intuición intelectual coherente con los aires de la época, Lancersos postula que el debilitamiento de la modernidad se debe, fundamentalmente, a la misma modernidad que olvidó los propósitos de su difícil gestación, es decir, la modernidad está cansada de sí misma, de las imágenes que proyecta tanto de los márgenes que ha dilatado como de aquellos que aún no ha podido explorar y explotar satisfactoriamente. Se trata de una pérdida de propulsión en las energías movilizadoras con las que los ciclos temporales de lo moderno (*modernus*) han situado la historia; como asimismo, desgaste al interior de la tensión entre lo que podemos llamar, “meta” –expectativa– y “mecanismo” –experiencia– (Koselleck, 1993: 286-332).

El modo con el cual la modernidad ha modulado su discurso sobre la historia (lugar del sujeto en su devenir, la relación objetivada con la naturaleza, la promesa autoincumplida de progreso referente a la negligencia de su aparato crítico de revisabilidad pero, sobre todo, el desmedido patrón que

capitanea la proporción de desarrollo racional del *sujeto* con el desarrollo material de la *realidad*) es el carácter, estilo, condición y guiño con que la modernidad se ha presentado ante la historia.

La modernidad es el *modo* del progreso, es la epifánica expresión del desarrollo racional instrumental. Es el *modo* contundente, inapelable, pero viscoso, lábil y móvil que reclama una suerte de detención histórica en un presente que hace futuro sin mirar por su pasado: un eterno instante que absorbe sus presentes y sus pasados, incorporando una categoría temporal de significaciones peculiares, pues señala “la *novedad* o apunta a la *actualidad*, pero también a la *transitoriedad* del tiempo presente por comparación con la fijeza, con la escultórica o arquitectónica estabilidad del pasado ‘imitable’ [...] *De un modo u otro*” (Lanceros, 2006: 18).

Un estar móvil de modos en el tiempo: ése es el cuerpo de la modernidad. Un no-estar inmóvil de estilos en el espacio: ésa es la nervatura de la modernidad. Un irrepitable del tiempo presente del progreso: ése es el sentido de la modernidad. Una renovación de la infinitud del progreso: ése es el propósito de la modernidad.

Siguiendo estas imágenes, la modernidad opera una suerte de “superación del tiempo y desplazamiento del modo” (Lanceros, 2006: 19), es decir, maniobra una inimitable e inigualable superación histórica respecto a su pasado más próximo: un des-centramiento o ex-centricidad que arroja la expresión del núcleo moderno de un modo límite-modal de la proporción y medida como pivotes de la razón, de la acción, de la ética, de sus criterios morales y maneras de hacer, pensar, creer y decir sobre los múltiples modos que modulan la modernidad:

En la modernidad –en cada modernidad– hay una exhibición y una promoción de modo y de modelo, una idea o imagen de proporción y medida que se expone como adecuada y, en algunos casos, se impone como necesaria o como meramente obligatoria. Por ello cada modernidad, y cada proceso de modernización, muestran su pretensión de modelar y moldear (con violencia o astucia, por la persuasión o por la fuerza) el pensamiento y la acción, muestran su voluntad de definir *un* estilo (Lanceros, 2006: 19).

El agotamiento de la modernidad es respecto a su proceso de *legitimación socio-cultural* y no al proceso de validación o cercioramiento *autopoietico*. Al referirse a la condición de la modernidad, Lanceros acierta con su diagnóstico: la depotencialización de la legitimidad moderna. Este diagnóstico permitiría comprender la imposibilidad que ha manifestado la modernidad de forjar puentes entre el conocimiento, las artes, la ciencia, el mundo moral

y la experiencia que ella misma ha internalizado en el sujeto y proyectado en la realidad. En otras palabras, la ingeniería moderna-ilustrada ha carecido de la técnica para llevar a puerto la empresa de *conexión de límites*, pero sí de la arquitectónica de una razón progresista limitada:

Pero ¿dónde reside el “problema” de la técnica? Dónde puede estribar, dado que cada uno de los objetos técnicos, cuya existencia depende la construcción, no plantea ningún otro problema que el problema, técnico a su vez, de su mejora o inutilidad; por lo demás, en relación con la fundamental comprensibilidad de su plan de construcción, se trata de algo aporético. El contemplador de un árbol se encuentra ante una dimensión inabarcable y, como nos vemos obligados a creer hoy día, teóricamente inagotable; quien contemple una locomotora tiene ante sus ojos una cosa cuyos datos están guardados, en su totalidad, en las oficinas de diseño de una fábrica. [...] El problema de la técnica parece resultar de una suma de aquellos problemas que tienen que ver con los efectos *secundarios* de las prestaciones técnicas: el accidente de tráfico, el ruido de las máquinas, los escapes, los desperdicios, las aguas residuales de las instalaciones industriales, el “tempo” impuesto a nuestro trabajo por las máquinas y la desviación de los ritmos de vida naturales, la monotonía del trabajo industrial, etc. [sencillamente] son problemas inmanentes a la técnica, frecuentemente ya solucionados por la misma técnica, pero cuyas soluciones o no son todavía económicamente rentables o son poco importantes para el prestigio social, demorándose, por ello, su realización. Este tipo de problemática no puede ofrecernos el problema de la técnica, porque, al fin y al cabo, no hace sino dejarnos ver que el ámbito de las cosas y las prestaciones técnicas aún es demasiado poco técnico, quedándose detrás de sus propios principios (Blumenberg, 1999: 36).

Por *límites* entendemos las esferas moduladas por la modernidad (ciencia, moral, política, filosofía y arte) concentradas en la disipada “experiencia *de la* modernidad” (Berman, 1988:1). Y por *conexión* pensamos el diálogo históricamente desplegado, cuyo eje es la ‘modernidad *como* experiencia’, esto es, aquella experiencia dialógica que surge del subjetivo existir moderno, cuyas manijas son la *alteridad*, la *subjetividad* y el *estilo* siempre novedoso con que se desdobra la modernidad en inflexiones de ritmo irregular. Y justamente esa arritmia, esa intermitencia temporal es la clave interpretativa que revela que la crisis energética de la modernidad en tanto que experiencia y en tanto que paradigma, es resultado de la desmembración teórico-práctica y la materialización de la crisis en la idea de progreso:

Frente a unos y otros, lo típico o tópico de la modernidad, así designada por antonomasia y por autodefinición, es haber desplegado el modo so-

bre el tiempo, o haber anudado tiempo y modo para lanzar a ambos por la senda y en la dirección de la perfectibilidad del progreso (Lanceros, 2006: 20-21).

La configuración moderna de nuevos estilos tiene su aplicación en un reparto diferente de leyes, reglas, posibilidades y horizontes de sentido, instalando –en poco tiempo– una conciencia y ciencia modernas. ‘Irrupción’ y ‘novedad’ fueron las fuerzas transformativas e instaladoras del *nuevo modo* moderno de historia y cultura:

En acelerada secuencia se descubren nuevos territorios para la ciencia, la experiencia y la conciencia, nuevas posibilidades de producción, intercambio y comercio, de adquisición y dominación. Esos mil cursos diferentes tardarían –cuestión de tiempo– en articularse en un discurso coherente –cuestión de modo–. Tardarían en requerir y conquistar una nueva legitimidad, o en imponer su novedad como necesidad y como obligación, en presentar sus credenciales para convertirse en conciencia de época, en interpretación adecuada y autorizada del mundo. Se necesitarán para ello guerras y conflictos de otro tipo, discursos y métodos, experimentos, infinidad de debates e instituciones en los que tales debates adquieran prestigio y eficacia crecientes (conato de sociedad civil y de opinión pública autoconscientes); se necesitará una metáfora poderosa que sirva como esquema en el que se unifiquen tiempo y modo. Y se hallará una vieja palabra que, convenientemente renovada, certifica la corrección del proceso, la inevitabilidad del proyecto: *modernidad* (Lanceros, 2006: 22).

Se trata de la apertura histórica, del filón abierto por la modernidad, la vena por la que recorre el flujo que hace época y la veta de la cual se extraen los materiales con los que se

anudán indiscerniblemente y aspiran, uno [el tiempo] a la perpetuación y el otro [el modo] a la perfección. Así el modo se prolonga y se completa en el tiempo, y éste se llena de valor y sentido con la venia de aquel. La imagen de la evolución y el esquema del progreso, el dogma de la perfectibilidad y la devoción del futuro se convirtieron para la modernidad –¿hace falta repetirlo?– en las condiciones del pensamiento y de la acción. Gracias a ello *la* modernidad ha podido diferenciarse en mil modos y diferirse en el tiempo. Y ha podido dar la impresión de que el mismo modo se completa en el tiempo (Lanceros, 2006: 23).

Este esquema deviene clave interpretativa y clave compresiva de un nuevo tiempo de modulación binaria de proceso/progreso, evolución/perfección:

Desde ese momento (ese largo momento) la modernidad se convierte en el *modo* por excelencia: *únicamente aquí, precisamente así, justamente ahora, ya, inmediatamente*. Y se lanza al futuro en busca de la perfección: del mismo *modo* prorrogado, depurado, críticamente refinado (Lanceros, 2006: 23).

A su vez, este modo profesa un credo de perfectibilidad desplegado en el tiempo, haciendo historia, época, cultura y experiencia. Una experiencia que luego del erial visto por el ángel de la historia (Benjamin, 1990: 183), ha dejado a un planeta exhausto (de guerras de todo tipo y alcance), incapaz “de repetir con énfasis su discurso. Y ya no hay respuestas seguras, ya no existe aquella autosuficiencia convincente de la modernidad pletórica” (Lanceros, 2006: 23).

Lanceros aquí apuesta por una causa fundamental de tal cansancio: una modernidad esquizoide y presa de “la impaciencia frente a una promesa siempre diferida –cuestión de tiempo– [que] ha propiciado la rebelión contra el modo: precisamente por estar ambos, *desde el principio*, indiferenciados y confundidos. Esa rebelión, consciente de la inconsistencia, se hace llamar *post*-. Y quiere seguir siendo, en sus mejores conjugaciones y declinaciones, *modernidad*” (Lanceros, 2006: 23-24).

El eje problemático consiste en el conflicto de afanes de una modernidad diferenciada y de una *posmodernidad* indiferente, la primera: impulsar ciegamente su proyecto de modos haciendo tiempo; la segunda: intentar incorporar modos de cualquier tiempo. En medio está el sujeto que experimenta su tiempo *de un modo u otro* –quizás ya no importe cuál– como formulación, relato mágico, operativo, sistémico y funcional de *la* promesa de un porvenir mejor. Lanceros, irónicamente cuestiona la situación del sujeto moderno, que ya ha desalojado del paraíso, también ha sido desheredado de la promesa, y esta expulsión es la pérdida de fe en los metarrelatos, que ahora, con sus retazos de sentido y significado urda

la alternativa [...] en pensar de otro modo: no ya para ganar sino para no perder el tiempo. *Y porque no hay tiempo*. [...] Porque el tiempo ya no salva, porque el paraíso ha sido abolido también en el futuro, es preciso rescatar los restos de mil naufragios: instantes (Benjamin), *otras* modernidades (Baudelaire). Es preciso rescatarlos en su radical contingencia, y modificarlos. Hablar *de otro modo* los lenguajes que ya no piden prórroga ni se entregan al futuro (perfecto) sino que exigen libertad, justicia, dignidad, verdad... Entregándose a alguno de esos ideales (de la razón y no sólo de ella), tal vez haya alguien que pueda salvarse. O no perderse del todo (Lanceros, 2006: 25).

Pero Lanceros nos advierte que el problema no es *el tiempo*, sino la descreencia en la potencia del tiempo y en su capacidad de incorporar tal fuerza en los modos como soporte teórico-práctico por excelencia, pero que ahora no ofrece respuestas, sino que expulsa contradicciones y cuestionamientos en su afán por certificar la contingencia de *todos sus modos*. Y aquí está la interpretación del cansancio de la modernidad, de la fatiga de sus modos, de su fractura en el tiempo: “[La] quiebra de un modelo que apostó a la eternidad y ahora muestra su desvalimiento, su vulnerabilidad. Pero el *fracaso* no es acabamiento, ni fin, ni muerte. El fracaso, como el naufragio [...] deja restos [que] siguen interrogando [e] inquietando” (Lanceros, 2006: 25-26).

Rasgos/restos que son el legado de una modernidad que Lanceros llama ‘vieja modernidad’, una modernidad vetusta, cansada, gastada, que hace nuestro presente que se expone a quizás ser otra cosa –por ejemplo, *posmoderna*– frente, por, con, para, contra otros:

Quizás la modernidad ya no nos protege con su aura ni nos ampara con sus promesas. Pero tampoco nos seduce un prefijo. La apuesta y el reto no son ya ganar tiempo sino pensar y actuar de otro modo. O modificar –sin garantías, sin la coartada de ningún absoluto– los modos que nos instruyen en este tiempo. *De un modo a otro, de un modo u otro. No de cualquier modo* (Lanceros, 2006: 26).

El equilibrio dialéctico (postura, compostura e impostura) de Lanceros, cobra aún más fuerza cuando el eje interrogativo se funda en el prefijo *post-* que se expresa en la idea de *dilatación crítica* de la modernidad: “La postmodernidad piensa la modernidad pensando a la vez (*en*) lo que nos separa de ella. El prefijo (*-post*) es el signo de un espacio-tiempo diferido, y tal vez difer(i)ente” (Lanceros, 2000: 15).

Este filón abierto, como lo hemos llamado, que difiere en lo teórico y que *se* difiere en lo práctico como reacción a la razón instrumental, se sirve de las grietas de la razón moderna. En lo filosófico surge un serio trastocamiento al interior de las polaridades ‘mundo exterior’ y ‘mundo interior’, ‘naturaleza’ y ‘conciencia’, ‘objetividad’ y ‘subjetividad’. Kant entrega la soberanía absoluta al sujeto moderno por sobre los sentimiento defendidos por Rousseau, soberanía que gobernará en una secuencia histórica desde el siglo XIX hasta el XX, que conectan al idealismo, romanticismo, historicismo, incluso la fenomenología y al existencialismo, en su crítica de las ciencias naturales como patrón de racionalidad y la defensa de otro tipo de razón que tome al ‘hombre’ como punto de partida. En lo científico, el surgimien-

to de la geometría no euclidiana, que en manos de Riemann sirve de antea-
la a la teoría de la relatividad de Einstein; a las investigaciones en electro-
magnetismo; a la propagación de la luz y a la termodinámica, todos los cua-
les tendrán como fruto la mecánica cuántica de Planck, el cálculo de proba-
bilidades y el principio de indeterminación trabajados por Heisenberg, los
que terminan por debilitar los cimientos fundamentales de la física
newtoniana: el carácter absoluto e infinito del espacio y del tiempo, como
también la continuidad de la materia y la energía. Estas innovaciones impli-
can que la observación empírica no arranca de individualidades u objetos
externos y estables, sino que surgen de las mismas condiciones de observa-
ción y los mismos instrumentos de medición son los que determinan el
carácter del fenómeno observado. Asimismo, estas innovaciones, teniendo
como eje la razón instrumental, tendrán como contexto las transformacio-
nes sociales que hicieron posible el surgimiento de tales novedades y se al-
zan como determinantes en la evaluación de la situación de la racionalidad
moderna.

La modernidad es nuestro pasado más reciente y nuestro presente me-
nos flamante, y como tal aún le pertenecemos y ella nos pertenece *aún*, pues
esta “no es un descubrimiento, sino una herencia, no es una elección sino
un destino. La modernidad es la plataforma que nos sostiene o el declive
por el que nos deslizamos” (Lanceros, 2000: 21).

Por su parte,

la tardomodernidad [o *posmodernidad*] que nos cobija, la que nos sos-
tiene y nos instruye, se oculta como realización (o se autodeclara incom-
pleta) y así se prolonga como promesa: monótonamente [...] induce a
pesar que sólo son posibles la reiteración y la experiencia dentro de los
límites establecidos (Lanceros, 2000: 22).

Es el resultado de dos siglos de debate sobre la fundación, consolidación,
declive y superación de la modernidad y, como tal, produce cansancio, has-
tío y penuria. No obstante, es la motivación de la sensibilidad tardomoderna
que nos anima, pero también nos inquieta, pues los límites de la moderni-
dad, sus postrimerías, no suponen una solución (al menos hasta hoy). Un
‘optimismo moderno ilustrado’ y un ‘pesimismo moderno post-ilustrado’
son los puntos polares en los que se expresa la fórmula representativa ilus-
trada de ‘libertad’, ‘igualdad’ y ‘fraternidad’ frente a la fórmula distintiva
postilustrada de ‘fragmentación’, ‘individualismo’ y ‘secularización’.

El componente libertario de la modernidad se ha vuelto contra ella mis-
ma, pues liberarse de la modernidad es el sueño de la *posmodernidad* o, al

menos, su pensamiento predilecto o *pathos*-motriz y el sueño de la modernidad es la liberación racional del sujeto. La Ilustración y todo su hiperventilado entusiasmo con que su programa/promesa comprometió, hoy suena a malestar respecto a sus modos y estilos, a su teoría y *praxis*:

Se trata más bien de evaluar el grado de persistencia y adecuación de las conductas modernas (tanto teóricas como prácticas) en un contexto como el actual, más diferenciado y complejo, menos proclive al optimismo ilustrado. Para lograr tal propósito es preciso cobrar una cierta distancia. Eso es precisamente la postmodernidad: un lapso de indeterminación, un espacio para la interrogación irónica, una oportunidad para la *interpretación* (Lanceros, 2000: 186).

Lanceros introduce una clave interpretativa que tiene que ver con que la *posmodernidad* es el signo de una ‘impertinencia hermenéutica’, una entrada interpretativa que guiará la comprensión de la configuración moderna de la fisonomía epocal contemporánea. La *posmodernidad* sería el espacio abierto de la interpretación, pero ¿sobre qué? ¿Sobre la cultura, la sociedad, la religión, el arte, sobre el sujeto, la política, etc.? Al parecer, sobre todo aquello y las relaciones interpretativas que surgen de ello.

Interpretar los modos de la modernidad, sus variaciones de tono con que se han ensayado sus himnos de avance y sus himnos de fracaso tienen un elemento común, compartido y permanente: la idea de *revolución*. Una revolución en el entusiasmo del sujeto moderno ante la promesa pseudodivina de ‘ser como dioses’, de su orgullo cognoscitivo, esperanzado en lo racional y de que esta esperanza depende de una modulación temporal ilimitada donde el relato histórico-fundacional deviene cántico de iniciación: “La historia queda convertida en proyecto, el hombre en permanente sujeto revolucionario, la filosofía en adecuado instrumento crítico” (Lanceros, 2006: 32).

Se trata de la interpretación de revolución como ritual de ‘transubstancialización’ de la historia hacia ‘lo constantemente y siempre más nuevo’, es decir, tránsito de un *pathos revolucionario de entusiasmo* que, en la sobreabundancia de sus transformaciones y progresos, deviene en *pathos globalizador de desánimo* frente al fracaso de la promesa siempre aplazada, convenientemente prorrogada y consecuentemente desgastada:

La modernidad ha recibido varias denominaciones. Cada una de ellas elige un rasgo y lo convierte en clave de bóveda de la construcción moderna: edad de la razón o de la ciencia, de la burguesía, de la industria o del capital. O “época de las revoluciones”. Si esta denominación es más

acertada –más comprensiva– es porque la revolución, su metáfora y su mito, su cuento y su cuenta (todavía pendiente, siempre pendiente), ha atravesado tiempos y ha colonizado espacios: ha habido revolución del pensamiento y del método, de la ciencia y de la técnica, revoluciones políticas y sociales, revolución industrial, revolución burguesa, revolución proletaria. Hasta una –interminable– revolución conservadora. Cada país tiene su revolución (algunos promiscuos, tienen varias), casi cada mes celebra una (marzo, julio, octubre...), casi cada estación: la magia de la revolución hace que incluso el invierno se convierta en primavera (Lanceros, 2005: 41-42).

En un giro propositivo sobre los nexos entre revolución y modernidad, Lanceros sitúa el relato moderno de revolución como un mito que “se enuncia y se escribe. Se *re-cita*. Y la cita que retorna, que en cada recitado se renueva, es siempre la misma y siempre otra. Diferente y diferida [como la modernidad], crea espacio y da tiempo..., al tiempo [para recorrerlo como] un paisaje transitable” (Lanceros, 2005: 44) por los sujetos modernos que responden a un llamado, a una cita con la revolución, y ella, “solicita y esquiva, no es que no llegue, es que no *acaba de llegar*” (Lanceros, 2005: 44). La revolución impone una mecánica de sentido y dirección que daba *lugar y tiempo* (Lanceros, 2005: 47) a la modernidad.

La modernidad es un relato fundacional sobre las energías racionales que mueven al ser humano: un nuevo espíritu inunda al sujeto moderno de razón como un todo por una “modernidad demasiado autosatisfecha” (Lanceros 2005: 109) por el aplazamiento de su promesa de progreso, liberación, democracia que hace experimentar la dicotomía entre la “promesa de la razón” y la satisfacción de las “demandas de sentido” (Lanceros, 2005: 116) que expresan la incompatibilidad de discursos, criterios, esperanzas e ideas de la humanidad.

La modernidad es un proceso de cambio cultural, de metamorfosis en las disposiciones, en las pautas normativas y/o descriptivas y en sus formas de producción y modos de vida. Es el ámbito de tensión entre el pasado, el presente y el futuro que representa “el litigio entre lo viejo y lo nuevo –entre tradición y progreso, si se quiere–, forma parte del patrimonio, agónico y polémico, de la modernidad en todas sus fases” (Lanceros, 2005: 116), desde aquellas fundacionales y fortificadas hasta las actuales agónicas, cansadas por el paso de un tiempo que le es esquivo:

la modernidad contemporánea no es ya (o no es sólo) futuro y promesa; *es ya pasado o es también pasado*. Es ya herencia y testamento, es tradición y rutina. Es, tal vez como los viejos ídolos abolidos, residuo y su-

perstición. Y también ella, como todo y como todos, es sometida a procesos de acoso y derribo; también ella es amenazada por disoluciones y evaporaciones, por licuefacciones y liquidaciones (Lanceros, 2005: 163).

La dinámica moderna se impone ante la resistencia del mundo y de la historia –al menos en alguna proporción y lugar–, que en sus movimientos supera en velocidad a la misma modernidad y aleja a las ‘terminales’ o ‘estaciones’ de destino –*libertad, igualdad, fraternidad*–, fijándolas en *sus* espacios y en *sus* tiempos, mientras pasivas sufren las secuelas del movimiento incesante de este mundo. A este movimiento o conjunto de múltiples procesos se ha denominado *globalización*, como un “conjunto de múltiples procesos que estratifican los movimientos –que estratifica por medio de movimientos–, que configura un mundo de distintas velocidades; un mundo en el que *es un valor poder elegir la movilidad*” (Lanceros, 2005: 165). Movilidad como estrategia de sobrevivencia o táctica de flujos acomodaticios en una modernidad que se presenta ‘reblandecida’, ‘desgastada’, ‘flexible’ y ‘adelgazada’ en sus estructuras ‘sólidas’. Para Lanceros *globalización* es sinónimo de una modernidad que “desde sus inicios [...] puede interpretarse como una verdadera revolución [...] de la movilidad, los flujos, los intercambios y los desplazamientos: como la evaporación de *todo lo sólido*” (Lanceros, 2005: 166-167).

La conceptualización de “*globalización*” se presenta en la historia como una

voz ubicua, cuya semántica ha superado el ámbito económico-tecnológico para ocupar las dimensiones de la sociedad y la política, de la religión y la cultura [se ha convertido en una suerte de] etiqueta-contenedor de fenómenos dispares que se suman y se yuxtaponen o palabraclave ilusoria, fórmula *passe-partout* [“llave maestra” o “comodín”] apta para denotar tanto la exaltación de lo “nuevo” como su radical negación (Marramao, 2006: 12-13).

Un concepto intempestivo, pero siempre presente como apertura –libertad económica– de inversión, de producción, venta y compra con mínimo riesgo y restricción gubernamental, posibilitada gracias al cruce entre los procesos políticos, económicos y tecnológicos que renuevan las energías progresistas de la Ilustración y acreditan la presencia de un fenómeno económico, cultural y comunicacional que transforma la organización, distribución y forma del poder. No se trata sólo de un factor más de transformación de la fisonomía social contemporánea, sino que es *el* factor que moviliza y determina el curso, destino y experiencia espacio-temporal de nuestra

sociedad, que independiente del proyecto moderno ilustrado y de su esfuerzo teórico, se alza como el resultado de la revolución tecnológica en el ámbito de la economía y de la información.

Movilidad que no respeta límites ni supone ‘remanso’ de continentes de seguridad ni “mecanismos de seguridad y defensa, de protección y de estabilidad, que configuran un espacio –e instituían un tiempo– en que *lo sólido* y *lo sólito* (lo acostumbrado, lo habitual) se imponían a *lo insólito*, a *lo insolente*: a la penetración de lo extraño, de lo alógeno corrupto y contagioso, a la circulación de lo imprevisto y tal vez desestabilizador” (Lanceros, 2005: 167) que hiciera peligrar el curso de su variación histórica:

La modernidad [...] destruyó, desde el *principio* (en todos los sentidos del término) muchas barreras, tanto horizontales como verticales. No sólo completó un proceso de ‘conquista planetaria’ sino que alteró las jerarquías tradicionales y problematizó las otrora invulnerables garantías religiosas. La palabra y la acción cambiaron de fundamento y de horizonte. Y el progresivo paso de la *teo-logía* a la *tecno-logía* propició otra historia de la salvación. No ya una *teodicea* sino una *tecnodicea*: de la que todavía parecemos devotos; o de la que ya hemos hecho apostasía (Lanceros, 2005: 168).

La modernidad es, en este sentido, modulación móvil de erosión y fragmentación de *todo lo sólido*, desarticulando los ‘bloques’, los ‘equilibrios’ y articulando las ‘fracturas’ sociales y culturales desplegando una variada carta ético-moral como también las estéticas. Nos referimos a la globalización en términos de ‘sombra’, de una lóbreguez que dificulta la prosecución y seguimiento de los fundamentos ilustrados, de la vigencia del modelo –económico, social, político– estrangulando la prolongación del programa. Síntoma de una asfixia cuyo nudo es el *mercado*, metáfora presente y recurrente en la historia a la hora de interpretar la dicotomía entre poder y saber, entre tener y desear, entre compartir y pactar, pues el “mercado ha alcanzado una real hegemonía al instituirse como referente universal, en el momento en el que se ha convertido no sólo en ámbito, sino en conjunto hegemónico de fuerzas, es preciso reparar en todos los efectos que produce: demográficos y ecológicos, culturales, sociales y morales, políticos” (Lanceros, 2005: 178) que tiene como continente a una

modernidad [que] ha sido el momento y la ceremonia de manumisión del mercado, en la teoría y en la práctica; y el comienzo de su hegemonía, de su penetración en todos los espacios de la sociedad y de su posición de dominio: la inauguración de una nueva *aetas* [tiempo vital] marcada,

en estos momentos, por el declive de los ámbitos cultural y político y por la simultánea capacidad de decisión y creación –casi omnímodas– del mercado (Lanceros, 2005: 182).

La globalización –que “*dice y hace* [con un lenguaje propio y una acción autónoma]- post-racional que no cabía en pre-visiones racionales de la modernidad en declive” (Lanceros, 2005: 212)– se formula metafóricamente como *casino global* o aldea global, tercera ola, mcdonalización, Disneylandia global, tecno-cosmos, nueva Babel, *shopping center* global, sociedad amébrica (que expresa una nueva configuración en la era de la economía mundializadora, de las finanzas y de las informaciones) y la de *fundamentalismo del mercado* (que manifiesta la ideología que apuesta por un sistema de aperturas y clausuras interesadas, financiadas con servidumbre, mano de obra barata, una docilidad e incondicional sumisión), manifiesta la “gran mentira”, la falacia de la autorregulación neoliberal que

parece bendecir, todavía, a un mercado de dimensiones globales que pretende operar más allá de toda regla; y la enigmática mano invisible parece ser la esquivia distribuidora de suertes que, como la lotería de Babilonia, no se cuentan en moneda sino que algunas se gozan y muchas se sufren en las biografías (y en las biológicas) individuales y colectivas (Lanceros, 2005: 184).

El problema que surge tiene que ver con la confianza –extremadamente ingenua– de la presunta autorregulación, que de manera hegemónica *exige* e *impone* reglas políticas a las estructuras estatales, y a través de una red global informatizada, alcanza atribuciones para legislar, regular, autorizar y resolver los movimientos omnipresentes de manera interesada, pues “*exige libertad y seguridad* para sus propias transacciones [lo que produce] *inseguridad y falta de libertad globales*” (Lanceros, 2005: 184), fórmula que ha impuesto una

semántica propia, un idiolecto que altera el significado de palabras como *necesidad* y *justicia*. O que reduce drásticamente el sentido de términos como *libertad* y *seguridad*. Ha delimitado el campo de lo posible y ha decretado imposibilidades teóricas y prácticas: empleo estable, atención sanitaria garantizada, escuela pública, subsidios de paro, enfermedad y jubilación, equilibrio ecológico, etc. (Lanceros, 2005: 185).

‘Imposibilidades’ que hablan de las aspiraciones sociales que las instituciones políticas debieran asumir como su objeto de pensamiento y acción:

Son las teorías y las instituciones políticas las que han de garantizar el sentido pleno y la posibilidad práctica de la justicia, la libertad, la igualdad y la seguridad. Y han de garantizarla frente a la acción disolvente del mercado (y su fundamentalismo particular), que erosiona cualquier sistema de garantías, y frente a la reacción redentora de otras instancias (culturales, nacionales, religiosas) que se ofrecen como cobijo alternativo a la intemperie, como cimiento, clausura y cerco desde los que resistir a las mareas ocasionadas por los flujos globales (Lanceros, 2005: 185).

El lugar que debe ocupar la política, aquella de la *co-acción* y de la *obligación*, una política consciente de su propia *in-trascendencia*, es decir, de su falibilidad, contingencia y artificialidad, es frente a la ‘acción disolvente del mercado’ por la ‘reacción absorbente de los refugios culturales’:

En el mundo de la economía globalizada y de las culturas localizadas, es la política la que corre el riesgo de caer abatida entre el fundamentalismo del mercado y los varios fundamentalismos comunitarios. Es también la política la única esfera potencialmente abierta al concurso de todos: sin previa declaración de patrimonio, sin previa profesión de fe (Lanceros, 2005: 190).

La modernidad, decíamos más arriba, es la modulación de un nuevo ‘dogmatismo’ cuya profesión es el progreso y cuya misión es la sustitución de lo trascendental por lo inmanente, lo teo-lógico por lo epistémico, lo criatural por lo subjetivo. Sustitución basada en *relatos eminentes*

que pretenden descripción ‘objetiva’ del mundo y sus procesos, de la realidad natural, histórica y social. Pero, a la vez e indisolublemente, son portadores de esperanzas y miedos colectivos: sobre ellos descansan (o se con-mueven) las posibilidades de la autopercepción individual y colectiva. [Además estos relatos] se pretenden totales y absolutos [como] verdades omnicomprensivas y omniexplicativas. [Finalmente y en una] aparente contradicción con las anteriores, es que esos relatos y sus categorías rectoras han llegado a nuestra modernidad tardía y cansada desgastados y heridos. Las viejas devociones modernas, las que fueron defendidas con la ira sagrada en sus prolegómenos, han experimentado una (quizá inevitable) degeneración. Se cumple en ellas una especie de constante histórica: las creencias toman en sus inicios un decidido impulso que las confiere forma de *epopeya*, sufren una inflexión crítica que hace de ellas *tragedia*, y finalmente padecen un desgaste que acaba convirtiéndolas en *parodia*” (Lanceros, 2005: 195-196).

Con este ‘dogmatismo’, Lanceros se refiere a aquellas instituciones, hábitos y narraciones adquiridos por la modernidad, que “heredó *todo menos la*

fe [...] incondicional que aseguraba [...] la hegemonía o el monopolio normativos. La epopeya moderna se inicia en ese ‘todo’ y en ese ‘menos’” (Lanceros, 2005: 197). En esta operación se expresa la clave de la *distancia*, de la *identidad* y de la *diferencia* con que se piensa la modernidad crepuscularmente. En el caso de la modernidad, la ‘fe en la razón’ y en sus prolongaciones funcionales, se han vuelto vulnerables a la réplica histórica, perdiendo reservas para su universalidad y normatividad, despoblando el ‘paraíso de las profecías racionales’ o ‘ideales de la razón’ moderna, dejando el terreno preparado –al menos eso es lo que esperamos filosóficamente– a la interpretación y a la crítica, acciones y actitudes que remiten a la pregunta por el sentido en cuanto “*sentido-de-ser*” (Lanceros, 2005: 202):

La pregunta, históricamente desplegada nos obligaría a la elaboración de una ‘arqueología’ [...] que mostrara los desplazamientos del fundamento en el lenguaje, las instancias que han ocupado el centro del pensamiento y del discurso y a las que se habría confinado, o de las que se habría demandado, una *embajada* de sentido. Así la naturaleza (*physis* la llamaban los griegos) en los albores del decir filosófico que todavía hoy nos convoca. Así el *dios*, como condensación y desplazamiento del sentido (sentido de la vida, sentido del mundo, sentido-de-ser), como metáfora y metonimia; o *la razón* en la época moderna, último avatar de un *logos* que no admite en su cometido de dar sentido a lo que hay y a lo que en el haber deviene (Lanceros, 2005: 202).

Tales representaciones hegemónicas y totalizadoras de sentido, también fueron sometidas a escrutinio crítico y hoy nos evocan e interpelan ante la certeza de que el *sentido* administrado por la globalización lo sostiene un sistema presuntamente autorregulado por su propia lógica de desarrollo generando, a su vez, su propia necesidad y universalidad, bajo la configuración de una alianza entre economía y tecnología. Ambas detentan la pretensión de delimitar el espacio lógico y legal con un despótico dialecto que construye realidad –mundo– y se alza como una re-configuración del ser, del pensamiento y de la acción:

Configuración del ser y trama de sentido. Eso pretende ser la tecnología, elevada al rango de razón universal, de razón y sentido de(1) todo. O, más bien, la coalición tecnológico-económica. A la *ontoteología* [un mundo de valor y sentido determinado por Dios...] y la ‘*onto-ratiología*’ moderna [un mundo de valor y sentido determinado por la razón], sucedería ahora una *ontotecnología*. Una época en la que las categorías del pensar-decir (en expresión de E. Trías) técnico definirían la realidad y conferirían legitimidad tanto al discurso como a la acción (Lanceros, 2005: 204).

Lanceros, por medio del uso de la expresión ‘saber quién manda’, posiciona el antiguo problema de *arché* griego, del fundamento y del principio en esta nueva reconfiguración paradigmática abierta por la tecnología: saber quién manda es saber quién impone los lenguajes, quién determina y define las conceptualizaciones y significaciones, quién impone los modos y las modas; Dios o la naturaleza, la razón o la técnica. En esta exigencia identitaria, la modernidad tiene un protagonismo central –no de nostálgica reacción, pues las innovaciones son aún más radicales que las incorporadas por la modernidad inaugural–: “La tecnología (y la economía que la protege y la ampara) no es una mera secuela de la razón moderna; constituye una nueva disposición del pensar, el decir y el actuar” (Lanceros, 2005: 206).

Si la *industria* y la *técnica*, la *mecanización* y la *tecnificación* fueron las figuras con que la razón moderna articuló al *logos* como instrumento de decisión de fines, la tecnología levanta una suerte de reino o dominio en el que se destaca la *lógica* y el *formalismo*, como estructuras de pensamiento donde se determinan los medios conceptuales –aspecto teórico–, las operaciones, los cálculos, y las relaciones y encadenamientos necesarios para establecer la verdad. Este aspecto teórico reduce el pensar humano a un mero instrumento organizador. Además, se alza el reino de la *técnica* que determina los medios físicos –aspecto práctico– con el fin de alcanzar concretamente un objetivo. De este aspecto práctico se reduce la acción humana a un trabajo técnico organizado. La cuestión es que la *tecnología* se impone como un “conjunto de discursos y prácticas que tiene pretensiones de radical autonomía; y pretensiones de totalidad explicativa y tal vez normativa [y lo hace] en el momento en el que la fe en la razón se desvanece como tal fe, en el momento en que ya no promueve el múltiple impulso entusiasta” (Lanceros, 2005: 209) de una modernidad triunfante.

La modernidad se revela extralimitada, pues el curso de lo técnico se emancipa de su misión instrumental, creando su propio discurso y lógica, colonizando espacios, instaurando una nueva realidad, imponiendo un nuevo lenguaje y, con él, una nueva interpretación del mundo y de nosotros mismos. Un lenguaje que “interpreta lo real, que lo crea. Lenguaje ontológico (*ontotecnológico*) que hace ser” (Lanceros, 2005: 211), es decir, espacios de comunicación y ámbitos de acción. Este lenguaje –cosmovisión o visión de mundo–, este tecno-dialecto que fluye en la economía planetarizada con su lógica de expansión en red de mercado, habla de una “totalización postracional que no cabía en las pre-visiones racionales de la modernidad en declive” (Lanceros, 2005: 212). Este declive de la modernidad es el retiro, es el repliegue suspensivo de la época de la razón, que da paso a la creativi-

dad vertiginosa de la globalización que escribe la realidad y dibuja el horizonte con caracteres tecnológicos. Escritura e ilustración de un nuevo discurso o relato fundacional con el cual el ser humano se comprende y comprende su entorno a partir de un nuevo “lenguaje-mundo, de un relato-sentido, y no de una suma, o incluso de una multiplicación de las posibilidades pragmáticas del paradigma moderno y de todos sus sintagmas” (Lanceros, 2005: 222). La tecnología no sólo transforma el mundo material, sino que los discursos comprensivos (ahora en tensión analítica e interpretativa) de tal transformación y, por ende, cambian los medios y los fines a los que aspirar. La tecnología con su poder de explicación e intervención es la ‘racionalidad concreta’ como poder-*hacer ser* que ha reemplazado a la moderna razón carismática, vinculante y universal, imponiéndose como figura del *logos*.

La globalización fusiona mercado y tecnología, sistemas económicos y simbólicos, transferencias racionales y comunicativas, esferas de pensamiento y de acción, de resistencia y de obediencia. En fin, opera la ilusión tecnocrática, ahora tecnoeconómica, de un mundo organizado burocráticamente por una racionalidad traducida en imagen colectiva de la verdad y de la objetividad. Operaciones que han terminado por enterrar los discursos revolucionarios de la modernidad jovial, que ahora desgastada y cansada ve cómo se instala un lenguaje global de “dominación sin participación, de [...] legalidad sin legitimidad” (Lanceros, 2005: 234).

Nos referimos, más arriba, por tardomodernidad como una plataforma de sostenimiento del *modo anoréxico* de la modernidad, que hace referencia a un caminar noctámbulo de la revolución, del sentir trasnochado del torbellino social inaugurado por la Ilustración y que la revolución que instala la época o era moderna reposa en un movimiento de inercia ante las tensiones del sistema tecnoeconómico de la globalización.

Nosotros (no todos, pero bastantes), lectores apóstatas de los relatos/promesas modernos y de las profecías/visiones *post*modernas, in-creídos de sus ofertas ya no caemos seducidos por la perplejidad, y por ello buscamos la comprensión del “cuerpo” y “nervatura” modernas, su significado vacilante y planteamos la pregunta que hilvana sus voces, sus máscaras, sus figuras y símbolos anacrónicos en tiempos por su ocultamiento, pero sincrónicos y simultáneos como líneas indisolubles de representación, con la perspectiva/expectativa que nos farfulle su sentido y dirección; nos declare sus proporciones y promociones, limitaciones y aperturas; nos delate sus modelos y diseños, certezas y errores; nos revele sus pendientes e inacabadas intenciones.

REFERENCIAS

- Benjamin, Walter. 1990. *Discursos interrumpidos I*. Buenos Aires: Taurus.
- Berman, Marshall. 1988. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Madrid: Siglo XXI.
- Blumenberg, Hans. 1999. *La realidad en que vivimos*. Barcelona: Paidós.
- Campillo, Antonio. 1985. *Adiós al progreso*. Barcelona: Anagrama.
- Casullo, Nicolás. 1998. *Modernidad y cultura crítica*. Buenos Aires: Paidós.
- Koselleck, Reinhart. 1993. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- Lanceros, Patxi. 2000. *Verdades frágiles, mentiras útiles. Éticas, estéticas y políticas de la postmodernidad*. Guipúzcoa: Hiria.
- . 2005. *Política mente. De la revolución a la globalización*. Barcelona: Anthropos.
- . 2006. *La modernidad cansada. Y otras fatigas*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Lyon, David. 1996. *Postmodernidad*. Madrid: Alianza.
- Marramao, Giacomo. 2006. *Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización*. Buenos Aires: Katz.

