

# LA MODERNIDAD GLOBAL Y EL RETO DE LA CONSTRUCCIÓN DE UN NUEVO MUNDO<sup>1</sup>

Oliver Kozlarek

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Se ha dicho muchas veces que el rasgo distintivo de la edad moderna —esta que expira ahora ante nuestros ojos— consiste en fundar el mundo en el hombre. Y la piedra, el cimiento en el que se asienta la fábrica del universo, es la conciencia [...]

Octavio Paz (1995: 217).

Los debates en torno a la modernidad se encuentran en una fase de mucha efervescencia, y esto a pesar de todas las declaraciones sobre el supuesto fin de la modernidad. Esto se debe en parte a que es muy difícil pensar en una verdadera alternativa para el conjunto de ideas que se encuentran en el concepto de la modernidad y que siguen orientando las posibilidades y los límites de lo que en nuestro mundo se puede pensar y hacer. Cabe resaltar que el posmodernismo no logró convencer que había dejado el paradigma moderno atrás. Muchos piensan más bien que lo debemos entender como una forma moderna de la crítica a la modernidad en la cual se articula un doble desencanto: el desencanto con la *concepción temporal* del pensamiento moderno; esto es, la apuesta incondicional al progreso, aquello que llamé en otro lugar la “lógica temporal” de la modernidad (véase Kozlarek 2011), así como las experiencias del desencanto con las promesas no cumplidas de la modernidad, los fracasados intentos de hacer el mundo más libre y más justo.

También Néstor García Canclini escribió ya hacia finales de los años 80: “[...] concebimos la posmodernidad no como una etapa o tendencia que reemplazaría el mundo moderno, sino como una manera de problematizar los vínculos equívocos que éste armó con las tradiciones que quiso excluir o superar para constituirse” (García Canclini 1990: 23). En vez de entender a la modernidad como el *telos* único del proceso civilizatorio proyectado hacia el futuro, la modernidad es vista sobre todo por la crítica latinoamericana como un *conjunto de desafíos* que, si bien todas las sociedades del mundo comparten, es en esta parte del planeta donde se manifiestan de una forma muy particular. Vale la pena en este contexto citar a Octavio Paz porque pienso que es justamente en su obra en la que esta comprensión de la modernidad se expresa de manera ejemplar: “Después de la segunda guerra mundial, nos damos cuenta de que esa creación de nosotros mismos que la realidad nos exige no es diversa a la que una realidad semejante reclama a los otros. Vivimos, como el resto del planeta, una coyuntura decisiva y mortal, huérfanos de pasado y con un futuro por inventar. La historia universal es ya tarea común. Y nuestro laberinto, el de todos los hombres” (Paz 1998: 162).<sup>2</sup>

Pero pese a la globalidad del desafío de la modernidad, cada sociedad debe encontrar sus propias soluciones. Y, en efecto, parece existir una pluralidad de “proyectos de la modernidad” que podemos detectar en diferentes partes del mundo y no solamente en Europa o en Estados Unidos. En el artículo que presentamos a continuación, Nicola Miller nos presenta algunas muestras de estos “otros” proyectos de la modernidad que se empezaron a articular ya a principios del siglo XX en América Latina. Cabe resaltar que estas otras modernidades encontraron una orientación normativa en la tradición del humanismo occidental y en la Ilustración, pero también que éstas se distinguen claramente de los modelos europeos y norteamericanos. Miller insiste que de la tradición del pensamiento latinoamericano podemos aprender, entonces, que no existen solamente dos formas de reaccionar frente a los desafíos de la modernidad, a saber, la aceptación acrítica del modelo “occidental” y su rechazo radical, sino que las *experiencias históricas* concretas facilitaron modelos hasta hoy día por las ciencias sociales y las humanidades muy poco estudiados.

Esta es también la convicción de Saurabh Dube quien en su entrega para nuestro *Dossier* argumenta a favor de un programa de investigación

diferente de la modernidad. En vez de estudiar las estructuras institucionales y culturales, Dube propone centrar la investigación en la pregunta por los “sujetos de la modernidad”. También a Dube le queda claro que modernidad no es algo que resulta de una fórmula o receta universalizable, sino algo que se construye con y a través de procesos muy complejos en los que juegan papeles preponderantes la cultura así como las diversas experiencias de la modernización acumuladas por parte de los diversos sujetos sociales.

Pienso que estas dos propuestas abren un terreno de investigación sobre las realidades creadas por los diversos procesos de la modernización que puede ser muy fructífero. A partir de la sospecha de que efectivamente las experiencias con y en los procesos de modernización han sido y siguen siendo diversas, así como de que estas experiencias han producido “proyectos de modernidad” igualmente plurales, podemos resucitar la esperanza—ciertamente modernista—de que la construcción de un “mundo” para todos los seres humanos podría ser posible. Claro está que este nuevo megaproyecto de la modernidad no puede ser exitoso si repite los errores antes cometidos, por ejemplo por las así llamadas “teorías de la modernización” que propagaban una “condición monolítica” (Dube) en la cual todas las diferencias debían desaparecer en la fase final de los procesos modernizantes. Pero también se equivocaron aquellos que por su compromiso con la crítica al falso universalismo se dejaron llevar por el relativismo cultural.

El relativismo cultural es equivocado por dos razones: una antropológica y la otra histórica. Y pienso además que estas dos razones están intrínsecamente vinculadas y que se fusionan en lo que yo llamaría: una “conciencia del mundo”. La idea que quisiera desarrollar en los siguientes párrafos es, entonces, la siguiente: la modernidad representa una nueva “conciencia del mundo”. Su cometido no se limita al fortalecimiento de un nuevo tipo de racionalidad o a la subjetividad—como la mayor parte de las teorías clásicas de la modernidad argumentan—sino a algo más complejo: la construcción de nuevos *mundos* (véase Welsch 2012).

Encuentro en el concepto “mundo” un vehículo que permite comprender a uno de los rasgos existenciales más importantes de la vida humana, a saber, que todos los seres humanos, en efecto, construimos los mundos que habitamos. He aquí la razón antropológica que yo opondría al relativismo cultural.

La razón histórica en contra del relativismo cultural radica en lo que yo llamaría “modernidad global”; por primera vez en la historia de la humanidad todos los seres humanos compartimos el mismo mundo. Nos encontramos todos ante los mismos riesgos, pero también compartimos principalmente las mismas oportunidades.

La “conciencia del mundo” moderna contempla estas dos características desde hace algún tiempo, pero la modernidad global aún no satisface las consecuencias normativas que de esta conciencia resultan. Nos encontramos ante el reto de construir un mundo en el que todos los seres humanos nos podemos sentir en casa, sin tener que renunciar a lo que nos distingue.

En el primer paso quiero tratar de explicar a qué me refiero cuando hablo de “mundo”. En un segundo paso voy a mostrar que la construcción de mundos representa efectivamente una de las necesidades fundamentales para la vida humana. En el tercer paso me ocuparé de una particularidad de nuestro mundo actual que compartimos todos los seres humanos: el que llamaría la “modernidad global”. Quiero dejar claro que este mundo es un mundo desigual justamente porque las facultades de participar en la construcción de éste son todavía privilegio de algunos pocos. Una línea divisoria entre aquellos que sí poseen los recursos para participar en la construcción de este mundo moderno y aquellos que carecen de dichos recursos sigue siendo también en la actualidad aquella que resultó del colonialismo. Vivimos en este sentido en un mundo “poscolonial”. Finalmente, presentaré algunas reflexiones en torno a la necesidad de la construcción de un nuevo mundo en el que caben muchos mundos.

## **1. Las dimensiones del mundo: el ser humano en espacio y tiempo**

La mayoría de los diccionarios señalan que “mundo” combina tres elementos entre sí. Resumiendo puede decirse que denomina al hombre (en lengua germana: *wera*) en su existencia espacial-temporal. En ello, la ponderación de los aspectos espaciales y temporales puede resultar distinta. Un significado originalmente temporal se encuentra en formas más antiguas de la palabra, por ejemplo en *weral*, que podría traducirse como “era del hombre”.

Otras fuentes resaltan el aspecto espacial. El mundo es en este sentido primordialmente la “Tierra, el espacio de vida del hombre”, como lo explica el *Duden* (1999:4479). El *Oxford English Dictionary* atribuye a *world* el siguiente significado: *the earthly state of human existence; this present life* (1989:554). Aquí se combina una conciencia temporal –es decir, orientada hacia la actualidad– de simultaneidad con el aspecto espacial de la limitación terrestre del espacio de vida humano. Por tanto, las dimensiones de la “conciencia del mundo” son sobre todo tres: el hombre (o bien, los hombres), la Tierra (el espacio de vida de los hombres) y la era actual, en la cual los seres humanos llegamos a la conciencia no sólo de nosotros mismos sino de nuestro mundo en común. La “conciencia del mundo” coincide en este sentido con una conciencia del hombre de sí mismo, lo cual aquí significa ante todo también: la relación de *todos* los hombres en espacio y tiempo. Al mismo tiempo me parece pertinente sospechar que este descubrimiento del mundo no solamente coincide con el del ser humano, sino ambos acontecimientos resultan del hecho de que los mundos que los seres humanos habitamos se vuelven problemáticos. La conciencia del mundo en la época moderna es, entonces, una consecuencia de la problematización de los mundos en la época moderna.

## **2. Una teoría antropológica-social del mundo**

Podemos partir de la idea de que el mundo no es un dato natural que el hombre constata únicamente y al que se adapta con mayor o menor éxito. Más bien se trata también de una construcción humana. Ello no implica que la respectiva construcción<sup>3</sup> del mundo sea completamente arbitraria. Sigo aquí la “teoría histórico-genética de la cultura” de Günter Dux (cfr. Dux 2005). El sociólogo alemán demuestra que la construcción mental-cultural de mundos, si bien no puede reducirse a principios biológico-antropológicos, no es independiente de éstos. Dux denomina los mundos mental-culturales que construyen los seres humanos, “organizaciones de conexión” de la evolución biológica que no se presentan de manera desconectada de ésta pero que se distinguen por un alto grado de “autonomía constructiva”. La teoría de Dux permite argumentar tanto contra reducciones socio-biológicas

como contra ideas radicalmente relativistas respecto de la cultura. La construcción mental-cultural de mundos no predestina en cualquier cultura en términos de contenido las mismas expresiones, ni tampoco la “autonomía constructiva” parece constituir la posibilidad de pasar completamente por alto ciertos principios antropológicos.<sup>4</sup> No obstante, el grado de contingencia es suficientemente grande para saber que hay otros mundos posibles.

Siguiendo la pregunta por los principios funcionales de un mundo puede mantenerse la idea de que son determinantes para la facultad de conocer y actuar del hombre. Sin el mundo construido por él mismo el hombre no estaría en condiciones de actuar con sentido. Dice Dux: “La organización de un mundo se determina, con otras palabras, por un interés totalmente pragmático: precisamente aquél de construir un mundo relevante para la acción” (Dux 2005:76).

Sin embargo, lo dicho anteriormente hace constar también que incluso la construcción del mundo es interesante desde la perspectiva de la teoría social, más exactamente: de la teoría de la acción, porque debe entenderse como proceso de acción humana. Los mundos no se hacen *para* la acción, sino a través de ella.

Puesto que su facultad de acción no se hereda genéticamente, cada individuo tiene que volver a aprenderla durante su evolución ontogenética. Ciertamente, los mundos se sedimentan en el respectivo legado cultural que se actualiza en el proceso de apropiación del mundo. Es decir, la construcción de un mundo debe entenderse, por regla general, también como el proceso de *re*-construcción de tradiciones. No obstante, se debe a la “autonomía constructiva” el hecho de que las tradiciones no determinen los contenidos del respectivo mundo de manera absoluta. O sea, no es que las tradiciones se copien simplemente sino que su tratamiento es siempre más o menos contingente. Ante este trasfondo, todas las sociedades humanas habrían de entenderse como sociedades “postradicionales”. En ellas se reconstruyen tradiciones, pero de igual manera son reorganizadas y reinterpretadas, criticadas y, no en último término, “inventadas” (Hobsbawm/Ranger 1983).  
Escribe Dux:

La constatación de que el proceso de adquisición de las formas de organización mentales, socioculturales de la existencia comienza siempre y en todas partes en

la ontogénesis temprana de los miembros de la especie, no valdría nada si fuera cierto lo que fue hasta hace poco la opinión común y que a veces sigue siendo defendida hoy en día: a saber, que todo conocimiento es transmitido –impuesto, por así decirlo– por la generación anterior a la siguiente. [...] Los miembros posteriores de la especie siempre inician de nuevo el proceso constructivo, y siempre lo hacen a partir de una situación cultural cero de su condición antropológica (62).

Es decir, los mundos se construyen cada vez de nuevo. Y –podríamos añadir– igual de importante que el hecho de contar con un mundo es contar con un mundo *propio*, esto es: un mundo que los actores individuales y colectivos en cuestión han creado y que no es impuesto. En este sentido más importante que la originalidad de estos mundos es su autenticidad, es decir, la posibilidad de poder tomar decisiones en la construcción de los mundos. Como vamos a ver en la siguiente sección, en esto radica el problema “epistemológico” que históricamente arraiga en el colonialismo y que la crítica “poscolonial” no se cansa de denunciar (véase por ejemplo: Castro-Gómez 2009).

Pero regresemos a Dux. Otra consecuencia de su teoría es precisamente que los mundos que los seres humanos construimos son sensibles a las contingencias históricas. Más aún: en ellos se sedimentan experiencias históricas. Esto significa también que las experiencias históricas que se sedimentan en mundos influyen en las competencias de acción, o bien definen el marco dentro del cual pueden actuar los individuos.

Aquí ya podemos ver que una teoría social que se centra en el concepto del “mundo” promete estar en condiciones de poner a prueba algunos de los supuestos convencionales que importunan los debates de teoría social. Si el actuar humano es influido por un mundo y al mismo tiempo constituye un mundo, se hace implausible una división demasiado rígida entre *structure* y *agency*. “Mundo” y “acción” se salen de esta lógica porque el actuar constituye un mundo pero al mismo tiempo depende del mundo ya existente.

De manera parecida son las cosas con respecto a la convencional separación entre el *individuo* y la *sociedad* (comunidad, etc.). El “mundo” es un medio en el cual la sociedad y el individuo se encuentran y al mismo

tiempo se separan. Es, no en última instancia, la “autonomía constructiva” la que procura la tensión entre sociedad e individuo.

Finalmente, una teoría social que eleva en concepto central al “mundo” permite un tránsito más flexible entre la micro y la macro-sociología. Los mundos se construyen en contextos de acción tanto menores como mayores y se presentan en diferentes escalas. Los hombres nunca vivimos en un único mundo. Estos mundos diferentes pueden complementarse, empalmarse o cuestionarse mutuamente. Estas modalidades de relación entre diferentes planos de los mundos de los que los actores pueden participar simultáneamente, así como las preguntas por cómo actúan cada vez en ellos, plantean nuevas demandas metodológicas que las ciencias sociales y las humanidades podrán cumplir sólo al dedicarse a los aspectos culturales con mayor claridad de lo que ocurre hasta la fecha. En todo caso, el contacto con las ciencias culturales es imperativo. Al mismo tiempo tienen que comprenderse a sí mismas como un proyecto cultural que contribuye a proponer e implementar construcciones de mundos. Por tanto, constituyen también procesos de acción que crean mundos relevantes para la acción, y no son meros instrumentos para registrar estos mundos desde la perspectiva de un observador desinteresado.

En el presente texto no pretendo seguir profundizando los aspectos más bien propios de teoría de la acción, de una teoría social enfocada en el “mundo”. Aquí se tratará de la dimensión macro-sociológica y más concretamente – como ya busca dar a entender el título– de las implicaciones relativas a la teoría de la modernidad. Mi propuesta del concepto “Modernidad” representa antes que nada un cierto tipo de racionalidad, una peculiar conciencia del mundo. Al hacerse el mundo consciente se problematiza.

### **3. El colonialismo como partero del “Nuevo Mundo”**

Ante este trasfondo me parece imprescindible mantener como punto de partida el que los procesos históricos de todas las sociedades confluyen desde hace alrededor de 500 años de una manera antes desconocida. Comenzaron a interconectarse a partir del momento del “descubrimiento del Nuevo Mundo”, pero particularmente de la “expansión europea” y esto significa: del



colonialismo. Sin embargo, la frase del “descubrimiento del Nuevo Mundo” puede tomarse en nuestro contexto casi literalmente. Los sucesos y procesos a los que dicha palabra se refiere, de hecho hacen necesaria la construcción de un “mundo nuevo”. Ahora bien, el enorme reto que hasta la fecha no ha sido cumplido implica que este “mundo nuevo” tiene que devenir, por primera vez en la historia de la humanidad, un mundo de y para *todos* los seres humanos.

Al pasar revista a la historia de los últimos 500 años, constatamos que difícilmente exista otra cadena de acontecimientos que ha sido tan importante para la “integración” del mundo de todos los hombres como el colonialismo. El historiador alemán Wolfgang Reinhard dice: “[El colonialismo] puede reclamar en realidad que haya convertido los muchos mundos de los hombres en última instancia en un solo mundo en el que vivimos hoy en día” (Reinhard 2008:375).

Al mismo tiempo, es la causa de que, si bien todos los hombres de la Tierra compartimos un mundo, este mundo no se ha convertido, pues, en el mundo *de* todos los seres humanos. El colonialismo ha negado a muchos seres humanos a participar en la configuración de este mundo y de esta manera les ha negado su condición de humanos. Excluidos de la creación del mundo nuevo, los colonizados estuvieron “condenados” (Fanon 1961) a existir en un mundo que crearon otros.<sup>5</sup> Consecuentemente, la experiencia colonial y poscolonial culmina en un sentido de una profunda enajenación del mundo. Así escribe Fanon: “Yo llegaba al mundo ansioso de encontrar un sentido a las cosas, mi alma henchida del deseo de estar en el origen del mundo, y hete aquí que yo me descubría objeto entre otros objetos” (Fanon 1973: 90).

Tampoco la cadena de sucesos de la descolonización –primero a finales del siglo XVIII, principios del siglo XIX en América y, finalmente, después de terminar la Segunda Guerra Mundial, en África y Asia– ha podido modificar de golpe esta circunstancia. Actualmente seguimos viviendo en un mundo en el cual los potenciales de acción en nuestro mundo común y las posibilidades de co-gestión están repartidos de manera desigual. Los diagnósticos que constatan sólo diferencias económicas entre las sociedades del Norte y las del Sur, no se corresponden con la complejidad de esta problemática. Y las explicaciones que buscan fijar las diferencias en los retrasos de evolución de las sociedades “todavía no modernas” ante las sociedades “modernas”, se

quedan aún más chicas. Aquí parto del supuesto de que todos vivimos en un mundo “poscolonial”; esto significa en primera instancia: en un mundo, en el cual la mayoría de las personas –sobre todo aquellas que viven en lugares anteriormente colonizados– no han logrado la autonomía sobre los procesos de la construcción del mundo globalmente compartido que yo llamaría “Modernidad global”. Los “mundos” que habitan estas personas en las sociedades “periféricas” siguen siendo impuestos por los “centros”. Esta distribución desigual de posibilidades de acción y de configuración se hace patente, entre otras, en las ciencias sociales y culturales. Aunque se están anunciando tendencias de cambio, podemos seguir afirmando que la preparación cultural e intelectual de las experiencias con y en la modernidad global parece ser todavía un privilegio de Europa y de Norteamérica. Las voces procedentes de las anteriores partes coloniales del mundo apenas se están tomando en cuenta.

Sin embargo, en este contexto sería también importante llamar la atención sobre la circunstancia de que no sólo son las sociedades coloniales las que sufren por el colonialismo. Es un hecho, por ejemplo, que las dos guerras mundiales del siglo XX fueron también consecuencias del colonialismo o bien del imperialismo. Con seguridad existe en este ámbito la necesidad de más investigaciones, aunque en este texto no podemos discutir con mayor detalle este tema.

Al mirar nuestro mundo actual a través del prisma conceptual del poscolonialismo, también se hace dudoso si los conflictos a menudo declarados “culturales” o “religiosos”, que supuestamente perturban la unidad presuntamente armónica del “mundo único”, en realidad tienen causas culturales o religiosas. De modo alternativo a estos patrones explicativos podría afirmarse que en estos casos se libran más bien “luchas por el reconocimiento”. La cultura y la religión son, por tanto, no los detonadores de esos conflictos sino recursos en las luchas de aquellos que hasta la fecha han sido excluidos de la configuración del mundo común de todos los seres humanos.

El que estas luchas no pocas veces escalan en excesos de violencia no debe disculparse pero tiene que entenderse adecuadamente. También en este caso una estrategia “poscolonial” podría revelar lo que por las nubes de conceptos

falsos ha quedado invisible. Quien lee a Frantz Fanon, comprenderá porque no podemos esperar de personas antes colonizadas que realicen los valores “occidentales”, pues en las experiencias históricas de esas personas dichos valores jamás han tenido papel alguno. “Lo que él [el hombre poscolonial, Kozlarek] vio en su tierra, es que impunemente se le puede aprehender, golpear, matar de hambre” (Fanon 1981:37).

Esta cultura de la violencia como legado del colonialismo está todavía muy presente en nuestro mundo poscolonial. La praxis cotidiana de violencia no terminó con la independencia formal. Por el contrario: como Octavio Paz nos enseñó, siguen estando vigentes las patologías sociales procedentes de la época colonial –que al menos en el caso de México ha quedado 200 años atrás– y en la mayoría de las sociedades poscoloniales no son sino disimuladas por guerras de independencia y revoluciones. Esto no quiere decir que las anteriores estructuras coloniales continúen sin rupturas. Los conceptos como “neocolonialismo” o “neoimperialismo” carecen de la necesaria competencia explicativa, aunque tal vez no estén completamente injustificados. Pero el problema no radica en que haya nuevos o viejos poderes coloniales que vigilan que continúe la “colonialidad del poder” (*coloniality of power*) (cfr. Quijano 2000), sino que en muchas sociedades antes colonizadas se reproduce una gramática de relaciones interpersonales que se estableció allá en la época del colonialismo. Ante este trasfondo considero la obra de Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, como una aportación paradigmática de una crítica a la modernidad desde la perspectiva poscolonial. En ella está en primer plano no la continuidad de estructuras de poder coloniales sino de las formas que determinan cómo interactúan los seres humanos (Kozlarek 2011b).

El colonialismo no sólo infraccionó a una moral universal al no respetar los derechos de las personas colonizadas (cfr. Beuchot 1996) sino que creó formas de sociabilidad en las que la violencia e injusticia son reproducidas a través de patrones de conducta cultural e institucionalmente muy arraigados. Ante este trasfondo parecen muy abstractas las demandas de una moral que se apoya en valores universales. Porque el problema no radica en que las sociedades, culturas y religiones antes colonizadas no tengan lugar para tales valores sino que a pesar de todo pueden persistir *prácticas* sociales que tienen como consecuencia la reproducción de violencia e injusticia.

Debido a que hoy en día el poscolonialismo se difunde muy rápidamente en términos discursivos y que se puede observar una especie de “viraje poscolonial” dentro del *mainstream* de las ciencias sociales y culturales (*cfr.* Bachmann-Medick 2006), empezamos a acostumbrarnos a una comprensión de la modernidad de la que ya no pueden eliminarse las experiencias coloniales y poscoloniales. Sin embargo, hay que preguntar qué es lo que podemos aprender de esta perspectiva cambiada hacia la modernidad. Aquí parto de la idea de que el origen colonial del mundo actual no debe ser motivo para argumentar contra un mundo común de todos los seres humanos, como lo reclaman precisamente algunas de las voces poscoloniales en el concierto de las actuales teorías sociales. Por el contrario: en vista de los múltiples problemas y conflictos que amenazan a nuestro mundo en el sentido planetario, sería irresponsable una decisión en contra de una conciencia englobante del mundo. La cuestión es: ¿cómo es posible construir un mundo que *todos* los seres humanos puedan aceptar como su mundo propio?

#### **4. La construcción de mundos multidimensionales**

La pregunta por el mundo que tendremos que construir es la pregunta central de nuestro tiempo. Tal vez es y ha sido siempre el desafío central de la modernidad. La dificultad para encontrar una respuesta a esta pregunta consiste en que no puede existir una sola respuesta. Todas las sociedades deben encontrar sus *propias* respuestas.

Pero queda igualmente claro que los mundos así contruidos deben ser multidimensionales. Me refiero aquí nuevamente a algunas ideas que he encontrado sobre todo en la obra de Octavio Paz (véase Kozlarek 2011: 261 y ss):

1. Indudablemente, los mundos a construir tienen una dimensión local y regional.
2. Sin embargo, ya no es posible vivir al margen de la dimensión global del mundo. Estamos viviendo en tiempos en los que los asuntos humanos se entrelazan cada vez más a nivel planetario. “Modernidad como conciencia del mundo” expresa antes que nada intuitivamente esta realidad.
3. Finalmente, y obviamente como consecuencia de lo antes dicho, los mundos modernos exigen una revisión de la dimensión humana. El hecho de que todos

los “hombres” somos “por primera vez en nuestra historia, contemporáneos de todos los hombres” (Paz 1998: 177) implica —como ya lo dijo Hannah Arendt (Arendt 1958)— que el humanismo hasta este momento abstracto se convierte en una tarea práctica. “¿Cómo lidiar con la humanidad del otro?” es la pregunta central en las vidas cotidianas de cada vez más seres humanos.

Cabe resaltar, por último, que las ciencias sociales y las humanidades deben jugar un papel protagónico en la construcción de este mundo nuevo. En ellas se sedimentaron tradiciones del pensamiento crítico, facultades hermenéuticas así como de traducción que son indispensables para el éxito de esta tarea.

### Bibliografía

ARENDR, Hannah, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago/London, 1958.

BACHMANN-MEDICK, Doris, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Rowohlt, Hamburg, 2006.

BEUCHOT, Mauricio, “La metafísica y Latinoamérica (los límites del relativismo cultural)”, en Mauricio Beuchot, *Interpretación y realidad en la filosofía actual*, UNAM, México, 1996, pp. 111-128,

CASTRO-GÓMEZ, Santiago, “Filosofía, ilustración y colonialidad”, en Enrique Dussel, et al. (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y ‘latino’*, Crefal/Siglo XXI, México, 2009, pp. 130-153.

DUX, Günter, *Historisch-genetische Theorie der Kultur*, Velbrück, Weilerswilt, 2005.

FANON, Frantz, *Les damnés de la terre*, François Mapéro (Cahiers libre núms. 27-28), París, 1961.

\_\_\_\_\_, *Piel negra, máscaras blancas*, Abraxas, Buenos Aires, 1973.

GARCÍA CANCLINI, Néstor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México, 1990.

HOBBSAWM, Eric/Terence Ranger, et al., *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

KOZLAREK, Oliver, *Moderneals Weltbewusstsein. Ideen für eine humanistische Sozialtheorie in der globalen Moderne*, Transcript, Bielefeld, 2011.

\_\_\_\_\_, “Octavio Paz: en el laberinto de experiencias (post-) coloniales”, en *Devenires*, año XII, No. 23, Morelia, Michoacán, México, 2011b, pp. 60–80.

KOZLAREK, Oliver/JörnRüsen/Ernst Wolff (eds.), *Shaping a Humane World. Civilizations – Axial Times – Modernities – Humanisms*, Transcript, Bielefeld, 2012.

PAZ, Octavio, “El laberinto de la soledad”, en: *Octavio Paz, Obras completas 8. El peregrino en su patria: Historia y política de México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998, pp. 43-191.

PAZ, Octavio, “El arco y la lira”, en: *Octavio Paz, Obras completas 1. La casa de la presencia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995, pp. 189-288.

QUIJANO, Anibal, “Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America”, en *International Sociology*, 15(2), 2000, pp. 217-234.

REINHARD, Wolfgang, *Lebensformen Europas. Einehistorische Kulturanthropologie*, C.H. Beck, München, 2006.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty, *Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Harvard University Press, Cambridge, Mass./London, 1999.

WAGNER, Peter, *Modernity as Experience and Interpretation. A new Sociology of Modernity*, Polity, Cambridge/Malden, 2008.

WELSCH, Wolfgang, *Homo mundanus. Jenseits der anthropischen Denkform der Moderne*, Velbrück, Weilerswist, 2012.

## Notas

<sup>1</sup> Agradezco el apoyo de CONACyT a mi proyecto “Modernidad, Crítica y Humanismo” así como a la *Berendel Foundation*. Primeras ideas en torno a los temas que se discuten en este trabajo se encuentran también en la introducción del libro *Shaping a Humane World. Civilizations – Axial Times – Modernities – Humanisms* (Kozlarek/Rüsen/Wolff 2012).

<sup>2</sup> Por parte de la sociología esta comprensión de la modernidad como un conjunto de retos la ha desarrollado en los últimos años sobre todo Peter Wagner (Wagner 2008).

<sup>3</sup> Cuando aquí hablamos de “construcción”, nos referimos a la construcción de mundos de significación “mental-culturales”.

<sup>4</sup> En este contexto me parece especialmente relevante el hecho de que Dux insiste en que en las condiciones de su teoría histórico-genética es imperativo mantener la idea de un sujeto responsable y, dentro de ciertos límites, autónomo como actor.

<sup>5</sup> Gayatri Chakravorty Spivak utiliza en este contexto el concepto de *worlding*, entendido como actividad que privilegia a las sociedades colonizadoras (cfr. Spivak 1999:212).