

Consumo de modernidades alternativas, de lo racional a lo técnico

Susana Raquel Barbosa (CONICET, UNMdP)

Historia y modernidad

El planteo de modernidades alternativas se relaciona con una idea de historia y una idea de modernidad. La historia concebida a la manera como Hegel lo planteara en sus *Lecciones de filosofía de la historia universal* se corresponde con la idea de concebir el proyecto ilustrado como un proyecto que se dio en Europa y que se liga al itinerario de la razón occidental. La historia concebida a la manera de una versión a contrapelo implica la posibilidad de una interpretación abierta de la historia, de una lectura que puede considerar al proyecto ilustrado, aún como fracaso. Si la modernidad es concebida como un proyecto consumado, en clave próxima a cómo Fukuyama interpretara la filosofía hegeliana de la historia, ello implica que la modernidad es un fenómeno unívoco con lo que toda posible discusión acerca de ella, se clausura. Si la modernidad en cambio es comprendida como un proyecto abierto e inconcluso, podemos comenzar a debatir sobre cómo lo cerramos, desde qué gestos e instalaciones ofrecemos a las generaciones que nos siguen, una mirada significativa y productiva.

Pero, ¿qué es la historia a contrapelo? Es una particular concepción de historia que, en la medida que compromete la noción del tiempo y la temporalidad, puede verse a sí misma como interrupción del tiempo. Pero avanza de a poco. En “Sobre el concepto de historia”¹, fragmento conocido como “tesis de filosofía de la historia”, Walter Benjamin se despacha contra el progreso, la linealidad, la razón y la necesidad. No le interesa alinearse en alguna corriente sensible que pueda comulgar con estas entidades pesadas de la discusión en torno a la historia, que, como plaga, se desparramaron en la modernidad. Benjamin elige presentar con la imagen de Paul Klee al *Angelus novus*, ese ángel que parece estar a punto de alejarse de algo que lo aterroriza. El ángel de la historia es el que con sus alas exageradamente abiertas hacia el futuro mira sin embargo para atrás, es el que, arrastrado hacia adelante por un huracán imparable desde el paraíso, querría detenerse a recoger los cadáveres y las ruinas que yacen bajo él. Pero es el huracán, enfurecido, el que como progreso irreversible, se envuelve en sus alas y le impide desplegarlas otra vez.

Si bien es equívoco inferir luego de estas imágenes que Benjamin detesta el progreso, es lícito seguir la afluencia de nociones y conceptos que completan las XVIII tesis de filosofía de la historia, para comprobar que extiende un manto de sospecha sobre las *teorías del progreso*. A Benjamin le interesa también el registro crítico de algunos gestos de la cultura de izquierdas de su época, las prácticas tecnocráticas y los engranajes de una anonimidad abstracta determinista. De estas prácticas y engranajes hay un producto, y es el borramiento del sujeto en la historia, es la anonimización de todo particular, de cualquier individuo, y también, la retracción del héroe, del santo, del sabio.

Pero, de qué hablamos cuando nombramos al progreso? Las teorías de la historia de Kant y de Hegel y la de algunos filósofos del programa de la *Encyclopedia* habían inundado la teoría filosófica de juicios y conceptos sobre el progreso. Lo sabemos por algunos libellos precríticos de Kant: el progreso puede avanzar hacia adelante, retroceder o quedarse en el mismo lugar, pero siempre, el costo de su puesta en movimiento, es grave. El ara sacrificial de las víctimas del progreso de la historia en su búsqueda de la libertad, desarrolla en Hegel la filosa razón astuta que, por la transfiguración que la enviste, es capaz de erguir su mirada impía; ella conoce en exceso el secreto de las pasiones de los grandes hombres. Su astucia le permite mirar a través del velo transfigurante los horrores más temidos por el ángel de la historia, que el progreso expande deslocalizadamente, alocadamente.

Cuando el progreso está en el centro de una idea de historia se relaciona siempre con una versión del tiempo. Walter Benjamin rechaza las teorías del progreso del idealismo alemán, del evolucionismo, del progresismo y del utopismo por un déficit que él encuentra en su mirada, el déficit de quien administra el presente como variable dependiente del futuro. Walter Benjamin es renuente a aceptar ese presentismo fijo, casi pintado.

El historiador historicista es ahora colocado en el banquillo. Es el historiador que apuesta por un tipo de historia, la que sostiene un narrador único, omnisciente; y es fiel a una modalidad de historiografiar, la de captar la unidad del acontecimiento, la de seguir la saga de un protagonista, el héroe. El historiador historicista establece empatía con el vencedor. “Los dominadores de cada época, dice Benjamin, son los herederos de aquellos que alguna vez vencieron. Por lo tanto, la empatía por el vencedor estará siempre del lado de los que han dominado en cada época”². Y quién juzga al historiador historicista? El

materialista histórico, o Benjamin. Luego de este litigio la tesis de filosofía de la historia N° VII puede finalizar con esta afirmación: “No hay nunca un documento de la cultura que no sea, a la vez, uno de la barbarie. Y así como el documento no está libre de la barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión por el cual ha pasado de uno a otro. En la medida de lo posible, el materialista histórico se aparta de tal transmisión. Considera que es su tarea cepillar a contrapelo la historia”.

Acaso podamos cerrar esto último con el siguiente sumario: el progreso tiene un costo grave, las teorías del progreso parecen ignorar la gravedad de tal costo, la idea de la historia moderna está, por excelencia, involucrada con el historicismo, el historicismo se caracteriza por hacer historia de vencedores.

Siguiendo a Nietzsche, Walter Benjamin propone cepillar la historia a contrapelo y esta tarea implica resolver intempestivamente, o contra los tiempos, la asunción de los acontecimientos; hay que ignorar la época, hay que desestimar un presente en tanto dado. Este presente determinado, dado, es lo único que interesa al historiador historicista; y ello porque este historiador sacraliza ese presente para hacer una ciencia del pasado inerte. Para Walter Benjamin el pasado no es algo muerto, así como la historia no es un relato unitario; el pasado puede asirse vívidamente, puede, a contrapelo, interpretarse desde otras miradas. Hasta aquí entonces, he planteado no una sino dos maneras de ver la historia, una cerrada y consumada, la idealista absoluta, y otra abierta y en obra, todo lo cual significa que existe no una manera de asir nuestra modernidad, sino dos o varias más. Qué implicancias pueden abrirse, para nosotros, desde esta perspectiva? Creo que a la proliferación de teorías impuestas que pretenden una interpretación unívoca de nuestra modernidad podemos oponer una recuperación propia de nuestro pasado.

Políticas de la postmodernidad

Tal es el título con el que Agnes Heller y Ferenc Fehér agrupan sus ensayos de crítica cultural³ en los que dan cuenta de una serie de rasgos de la postmodernidad que vamos a tomar en cuenta. Veamos el primero de ellos. “La postmodernidad no es un periodo histórico ni una tendencia (cultural o política) con características bien definidas. La

postmodernidad puede entenderse, en cambio, como el tiempo y espacio privado-colectivo, dentro del tiempo y espacio más amplio de la modernidad, delimitada por los que tienen problemas o dudas con la modernidad, por aquellos que quieren someterla a prueba, y por aquellos que hacen un inventario de los logros de la modernidad, así como de sus dilemas no resueltos”⁴. A partir de estas afirmaciones, podemos concluir que lo posmoderno se instala como *posición*⁵ y ello significa que no es algo definido espaciotemporalmente sino que es algo a partir del momento en que me coloco o posiciono como evaluador crítico de los logros de la modernidad, a partir de que puedo contemplar el mundo como “una pluralidad de espacios y temporalidades heterogéneos”.

Otro rasgo de peso que resulta ser de inquietud política es el proceso por el cual Europa se petrifica en museo. Si bien Europa representó la voluntad de universalidad de un proyecto expansivo, mientras duró su dominio se tentó con la autopercepción de que era superior, y mucho, a otras alternativas culturales. “Los europeos no sólo han creído que su cultura era superior a las demás, y que las otras eran inferiores, sino que han sostenido que la 'verdad' de la cultura europea es en la misma medida la-verdad-todavía-oculta (y el *thelos*) de otras culturas, pero que a estas últimas aún no les ha llegado el momento de descubrirla”⁶. La campaña filosófica, cultural y política en contra de la etnocentricidad fue también, una campaña a favor de la postmodernidad. A partir de esta museificación de Europa, podemos avanzar con la afirmación de que América es mucho más de lo que viera Hegel en ella.

Otro rasgo pertenece al prefijo “post” y compromete el tema de la historia que mencionamos supra. Este “estar después” de la modernidad genera un particular énfasis político sobre el presente, así como sobre “el pasado del presente” y “el futuro del presente”. Curiosamente, este rasgo reconduce a la filosofía política hegeliana, a sus *Fundamentos de la Filosofía del Derecho* y a la polémica conciliación de lo real y lo racional, a la *posthistoire*. La interpretación de la posthistoria como negación de la historia rechaza la historia universal hegeliana y también sus leyes y sus principios; la posthistoria reduce la historia a temporalidad, con lo cual, afirman Heller y Fehér, “la conclusión sociológica que ha de extraerse de esta premisa es la comprensión de lo social como artefacto”⁷. Esta cuestión sociológica en apariencia inocente, puede sin embargo constituir la plataforma para diversos autoritarismos, pero, y aquí se instala una paradoja salvífica,

“sin embargo, la relativización del universalismo puede también proporcionar una sólida base para el discurso 'libre de dominación' habermasiano entre culturas diversas”. La recuperación de lo social como artefactual entonces, instala una bifurcación, la posibilidad del horror pero también la de la redención.

La creciente preocupación por el estatus del modernismo como cultura es otro rasgo que interesa consignar. Para Féréhc Fehér “fue tan sólo ayer cuando aceptamos el modernismo como cultura occidental *suis generis*, y hoy oímos decir a Bürger que la *avantgarde* está bajo una presión constante. Se la acusa de haberse vendido al museo e incluso de haberse convertido ella misma en un museo. Esta última acusación representa al modernismo como un volcán extinguido”⁸. Estos reclamos sugieren que el modernismo es otra forma de dominación y que una *avantgarde*, tras ascender al poder, deviene una elite osificada. Los postmodernistas son parricidas pero los postmodernos, como regla general, evitan matar al padre como venganza por haberse institucionalizado; aún cuando ellos prefieran instalar distancia respecto del padre, los postmodernos están atrapados en la incomodidad de esta situación de “estar después”.

Lo racional y lo técnico

Esta aclaración de mi exposición no alude a un tránsito de lo racional a lo técnico *sensu strictu*, más bien se refiere a una pregnancia de lo racional en la modernidad y de lo técnico en la postmodernidad.

Andrew Feenberg es el principal referente de la filosofía de la técnica, no sólo porque ha sabido estilizar su propuesta desde la filosofía clásica en diálogo con la teoría crítica, sino porque también ha establecido intercambio con los estudios sociales de la ciencia y la técnica y también con una militancia que pregona cambios sociopolíticos radicales. Al pensador canadiense le interesa especialmente el lado político de la técnica, interés que pudo hacer fructificar en la teoría general de la instrumentalización.

Esta teoría toma ventaja de ciertas propuestas acerca de la técnica que Feenberg⁹ denomina esencialistas y que se enfrentan a las teorías constructivistas. Las primeras se organizan en torno a la pregunta que inquiere por el qué (o esencia) de la técnica y

proviene de la filosofía y las segundas se organizan en torno al cómo y proceden de los estudios sociales de la técnica. La particularidad de la teoría de la instrumentalización radica en aprovechar la propuesta desde la esencia (*qué*), pero reformulando la idea misma de esencia y aprovechar también el *cómo* de la sociología de la técnica.

Nos interesa detenernos en el tema de la esencia para lo cual tomamos la propuesta de la instrumentalización secundaria de Feenberg para trocar el agorerismo heideggeriano y habermasiano de un futuro negro para el género humano a causa de una tecnología opresora, en una mirada que da la espalda a la idea de tecnología como destino.

Si la pregunta por la técnica en Heidegger se topa con la esencia de la técnica y con la interpretación del encuadre, la misma pregunta en Habermas supone una idea de técnica tan platonizante como la anterior. En uno y en otro caso se trata de concepciones sustancialistas del fenómeno de la técnica; hay un *qué básico e indestructible*, axioma éste que posibilita una definición de la tecnicidad de lo técnico, de su esencia. Desde la Grecia antigua, desde antes de Sócrates con Parménides la esencia es por definición lo invariante, fijo, estático. Y desde la Academia de Platón, a la esencia se asocia la idea, no como representación sino como el ser en tanto forma y como tal, eterno. Tanto Heidegger como Habermas, inscritos en diferentes tradiciones inmediatas de referencia –hermenéutica y postmarxismo- pertenecen sin embargo al suelo compartido del Occidente conceptualizador que fija, determinantemente, las características de las cosas con esencias invariantes. Con dialéctica o sin ella, ambos, Habermas y Heidegger, tienen certeza de que la técnica y su esencia entran en una teoría con delimitaciones claras y explícitas. Y esta certeza acaso fuera la responsable de confirmar el gran prejuicio filosófico contra lo concreto en el campo de la filosofía de la tecnología.

Es este prejuicio, precisamente, el punto que intenta desafiar Andrew Feenberg con el esfuerzo por ofrecer una idea alternativa no sólo de técnica sino de esencia de la técnica. Curiosamente la esencia de la técnica a lo Feenberg tratará de asir su socio-historia y de no isolarla de sus contextos políticos, económicos, culturales. Se trata de una concepción de esencia que atiende al enclave histórico del que proviene y que se abre, a la vez, a horizontes de futuros muy diferentes de los avizorados por las teorías referidas. En términos de la teoría filosófica de la tradición esta formulación no está lejos de ser tomada como una *contradictio in terminis*. Pero ubico la intención de Feenberg para desalentar la

consideración precedente: quiere volver productivo el diálogo de sordos entre una teoría filosófica estancada en cuanto al campo de la tecnología y los resultados de la evolución de los estudios sociales de la ciencia y la tecnología.

Para cerrar

Hemos planteado dos maneras de ver la historia y luego sugerimos el lugar desde donde tal operación era posible, la postmodernidad. Y hemos convocado a Agnes Heller y a Ferenc Fehér para colocar en la mesa sus políticas de la postmodernidad. Podemos mencionar ahora una “apropiación localizada”, y afirmar que con relación a los discursos de los años '70 no se ha avanzado mucho más que en la firme convicción de que es imposible algo local en sentido absoluto. Aquí podemos acudir a una teoría de la innovación y a otra de la recepción. Desde esta última, sabemos que no hemos receptado sin más sino que incorporamos el *plus* de nuestra tarea de desincorporación o desagregación de las partes ensambladas de las teorías de apropiación, y desde una teoría de la innovación admitimos que hemos gravado nuestro propio cuño en la teoría filosófica externa o hemos copiado creativamente.

Sabemos por estudios de los '80 que nuestra modernidad es inconclusa, para lo cual no necesitamos que Habermas nos convenza, porque la cotidianidad de nuestro mundo-vida es una evidencia de peso y porque hay otras teorías interpretativas estadounidenses (como la de Berman) y latinoamericanas (como la de Bruner) capaces de describir una modernidad que en el cono sur asume modelizaciones y modulaciones de heterogeneidad y asimetría que, si bien pueden resumirse con expresiones descriptivas como 'modernidad periférica' o 'postmodernidad periférica', con ellas no se comprenden ni se superan.

Proponer una modernidad alternativa es intentar sustraerse a visiones colonizantes o prehibridadas; es admitir que los procesos de modernización en su peculiaridad local abrieron la posibilidad a modernidades alternativas¹⁰.

¹ W. Benjamin (1991), “Über den Begriff der Geschichte” en *Gesammelte Schriften*, editada por R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser, Frankfurt, Suhrkamp, Tomo I, 2: 691-704. En castellano, Walter Benjamin (2009) *Estética y política*, trad. T. J. Bartoletti y J. Fava, Las Cuarenta, Buenos Aires: 135-158.

² W. Benjamin, (2009): VII 143.

³ Ágnes Heller/Ferenc Fehér (1994), *Políticas de la posmodernidad. Ensayos de crítica cultural (Postmodern Culture and Politics 1988)*, trad. Montserrat Gurguí, Península, Barcelona.

⁴ Agnes Heller/Ferenc Fehér, “La condición política postmoderna”, en A. Heller/F. Fehér (1994): 149-162.

⁵ Para este término me inspiro en la producción de mitad de los ochenta de Laclau y Mouffe.

⁶ Ferenc Fehér, “La condición de la postmodernidad” en Agnes Heller/Ferenc Fehér (1994): 9-24.

⁷ Agnes Heller/Ferenc Fehér, “La condición política postmoderna”, en Agnes Heller/Ferenc Fehér (1994): 154.

⁸ Ferenc Fehér, “La condición de la postmodernidad” en Agnes Heller/Ferenc Fehér (1994): 11.

⁹ A. Feenberg (2000), “From Essentialism to Constructivism: Philosophy of Technology at the Crossroads” en E. Higgs, D. Strong and A. Light eds., *Technology and the Good Life*, Univ. of Chicago Press.

¹⁰ A. Feenberg (1995), *Alternative Modernity: The Technical Turn in Philosophy and Social Theory*, Los Angeles: University of California Press.