MULTIVERSO JOURNAL | ISSN: 2792-3681
Volumen 3, Número 5, Edición Julio-diciembre de 2023
https://doi.org/10.46502/issn.2792-3681/2023.5.5
Cómo citar:
Cazzato Dávila, S., & Núñez, M.A. (2023). Críticas racionales e irracionales a los modelos de modernidad racional instaurados en América Latina. Multiverso Journal, 3(5), 57-69. https://doi.org/10.46502/issn.2792-3681/2023.5.5

Críticas racionales e irracionales a los modelos de modernidad racional instaurados en América Latina

Rational and irrational critiques of the models of rational modernity in Latin America

Salvador Cazzato Dávila*
Manuel Alejandro Núñez**

Recibido el 14/04/2023 - Aceptado el 12/06/2023

Resumen

La racionalidad moderna desde sus inicios cartesianos ha fundado las bases de la conocida modernidad racional presente, esta premisa clave es fundamental para la elaboración de este artículo, cuya finalidad es sentar sólidas críticas como reenfoques científicos validos acerca de la modernidad actual. Tales críticas son de corte histórico -sociológico y epistemológico y, en su conjunto, pretenden ofrecer una solidez critica desglosando determinadas características y elementos de análisis que configuran la volátil y mutante realidad de Latinoamérica; poseedora de rasgos sui generis que ameritan ser abordados bajo lupas de diferentes disciplinas científicas como la sociología, historiografía, filosofía y demás. Ciertamente se acudió interdisciplinariamente a distintos métodos y enfoques científicos provenientes de los análisis, tanto sociológico como histórico/filosófico (fenomenología) seleccionados. Asimismo, se abordaron aspectos del tiempo pasado mediante el empleo del método deductivo como inductivo, con el propósito de establecer una serie de críticas de fondo al desarrollo histórico alcanzado por la modernidad racional y etnocéntrica que prepondera en la complejidad contemporánea. Se concluye que, la finalidad de este artículo estriba en aproximarse a la comprensión de los aspectos cambiantes relativos a la modernidad epistémica, que se torna sinuosa, difusa, y ambigua con respecto a la filosofía en sus diversos paradigmas.

Palabras claves: modernidad, paradigma, método crítico/analítico, método filosófico/social, América Latina.

Abstract

Modern rationality from its Cartesian beginnings has laid the foundations of the present rational modernity, this key premise is fundamental for the elaboration of this article, whose purpose is to establish solid criticisms as valid scientific refocuses on the current modernity. Such criticisms are of a historical-sociological and epistemological nature and, as a whole, intend to offer a critical solidity by breaking down certain characteristics and elements of analysis that configure the volatile and mutant reality of Latin

* Universidad de Zulia, Maracaibo, Venezuela. ORCID: https://orcid.org/0000-0003-3255-6700 Email: salvadorcazzato@gmail.com
** Universidad Rafael Belloso Chacín, Maracaibo, Venezuela. ORCID: https://orcid.org/0000-0003-4698-823X Email: manuelnunez@unisinu.edu.co

America; possessing sui generis features that deserve to be approached under the magnifying glasses of different scientific disciplines such as sociology, historiography, philosophy and others. Certainly, different methods and scientific approaches from both sociological and historical/philosophical (phenomenology) analyses were used in an interdisciplinary manner. Likewise, aspects of the past were approached through the use of the deductive and inductive method, with the purpose of establishing a series of fundamental criticisms to the historical development reached by the rational and ethnocentric modernity that prevails in the contemporary complexity. It is concluded that the purpose of this article is to approach the understanding of the changing aspects related to epistemic modernity, which becomes sinuous, diffuse, and ambiguous with respect to philosophy in its various paradigms.

Keywords: modernity, paradigm, critical/analytical method, philosophical/social method, Latin America.

Introducción

Europa como cultura occidental ha sido un marco referencial de paradigma univoco e imperativo cuando se examina y recapitula la historia mundial, especialmente lo alusivo al mundo occidental. Ese bastimento paradigmático tiene en la modernidad occidental uno de los pilares monolíticos fundamentales, cuyos alcances son groseramente ilimitados aun el "presente posmoderno", aun cuando se menciona en la publicidad académica de que estamos transitando de *una modernidad a una posmodernidad,* es inevitable no hacer referencia a la modernidad contemporánea y, además, a las críticas acérrimas que la sondean. Motivo por el cual la vigencia de la modernidad ha quedado en tela de juicio en Europa occidental.

Pero lo que ciertamente salta a la vista es que de dicha modernidad racional procedente de la filosofía positiva de Comte- todavía permanecen o prevalecen sustratos o aristas esenciales de ese modelo de pensamiento homogeneizador, los cuales tienen reflejos preclaros y distintivos en América Latina que se fundamentan en uno de sus pilares básicos: La facultad de seguir seduciendo a toda costa. Por tanto, no es azarosa la aseveración del francés Lipovetsky donde: "La seducción se ha vuelto un recurso omnipresente en el día a día del siglo XXI", Puesto que: "El mayor seductor del mundo...es el capitalismo" (Paredes, 2021, p.1).

Para entender cómo el presente moderno se desglosa o deconstruye es vital considerar que: capitalismo, modernidad y dinámicas de seducción son claves básicas para abordar los cambios que se puedan producir, estos procesos provienen desde el siglo XX. Esta clave del capitalismo es crucial y de manera combinatoria esta omnipresente en casi todas las actividades sociales de los hombres y las mujeres que destinan a las sociabilidades.

La capacidad de seducir una sociedad a otra es vetusta, y la modernidad racional del capitalismo no pierde ápice de oportunidad alguna en función de homogeneizar a los individuos, toda su potencialidad adquirida responde a aquella colonialidad epistémica/sociológica subyacente que se instauro desde las etapas de exploración española y portuguesa y se reprodujeron en los 'espacios' del Nuevo Mundo, cómo ya éstos traían consigo no solo un acervo cultural y una "sed de oro", sino que también llegaron con contenidos, saberes y un afanes mercantilistas unos más que otros como Lope de Aguirre. El binomio estas figuras 'exploradores/conquistadores' al encontrarse con un *Nuevo Mundo (américa)* se coligaba a una voluntad impertérrita por mercadear (comerciar) contribuyéndose a la tarea de difundir prácticas modernas que seducían direccionando sus potencialidades de 'conquista y apropiación de espacios' hacia variadas latitudes y longitudes que demarcan el continente.

En la medida que los saberes mercantilistas se desarrollaban se presentaban los primeros atisbos de las premisas fenoménicas moderas, las cuales luego –intrínsecamente– conllevaban un plano connotativo de s*educción cognitiva/sensorial/ filosófica* de las mismas (Paredes, 2021).

La construcción fenoménica del saber cognitivo occidental moderno se les atribuye a elementos como: el progreso, el orden, la ley y, en su conjunto, se constituyeron orgánicamente para poder permanecer durante múltiples décadas tal como ha acaecido. Constituye un reto paradigmático comprender que se sitúa en transición epistemológica a causa del desgaste societal que todo proceso humano afecta. Pero aún es un reto mayor cuando se trata de América Latina.

Por ser considerada habitualmente –de acuerdo a Innmanuel Wallerstein (América Latina) – parte del círculo concéntrico de la periferia inserta en la *teoría del sistema-mundo moderno* (2005), América Latina es precisada en un proceso de revisión continúa dirigido a *deconstruir,* descolonizar o des-modernizar lo instaurado y lo aprehendido del paradigma de la racionalidad epistémica moderna y las derivaciones filosóficas que se desprenden de la misma.

Modernidad, paradigma y racionalidad en los inicios del siglo XXI

La experiencia histórica de América latina, ha sido, sin lugar a dudas, demarcada en sentidos polisémicos, pero una de las premisas radica: en que hemos volcado nuestra mirada hacia Europa y hacia otros países ajenos cuando se trata de definir el papel primordial motorizado por nuestros Estados/nación, es frecuente observar que las experiencias políticas de éstos en América Latina ha sido enajenada y forzada a pensar y simbolizar una unidad cultural poco menos que creíble, pues sobre la base de una homogeneidad lingüística (el español) endeble si se quiere, se pretende uniformar una diversidad pluricultural que nos sobreviene con la fuerza de quinientos años de matices históricas arraigados y asentados desde la llegada de Colon.

Pérez señala con cognición que: "Hemos utilizado como referencia la política europea… la historia política oficial de América Latina ha sido una imitación de la historia política europea" Asegura (1997: 15). Esta idea-clave es y será el punto de entrada crítico que se ahondará con autores como De Sousa Santos en *Descolonizar el Saber, Reinventar el Poder* (2011) y Lander (2000), con tal de no seguir utilizando:

> El distanciamiento crítico eurocéntrico, a juicio de De Sousa Santos, es ciertamente un paso necesario para el nuevo milenio. Es relevante que la imaginación al cual echa mano De Sousa, corresponde sin embargo a una imaginación también "eurocéntrica" del acontecer social e ideológico latinoamericano. Pero ¿aquello es posible? Una descolonización del saber exige sin embargo una deconstrucción de los elementos que establecen una suerte de epistemología que ya no depende de los problemas exteriores sino de los propios. Una epistemología del Sur obedece a una problemática también del Sur. Una especie de solipsismo ideológico-social. (Lander, 2000: 24)

Los países *llamados del "primer mundo"* se han erigido como invaluables modelos categóricos a seguir, que recogidos por medio de un universo de imágenes y saberes comunes se extienden por una diversidad de espacios ahora conjugados por la mundialización y la globalización.

Pero es la percepción de lo moderno de estos espacios la que nos ocupa, puesto que en la medida que el tiempo sociológico –y de mediana duración– legitima prácticas, instituciones y saberes glocalizados en cada 'rincón moderno' de América Latina, se considera indispensable abordar los criterios y aristas que esta percepción ha cedido a nuestras realidades, siendo el raciocinio el criterio más útil de cuanto código se ha desprendido de su evolución. Es la magnificencia univoca de su esencia la que nos condujo a descreer en la *Colonialidad del Saber* para creer en la racionalidad, idea central enfatizada por Lander (2000).

Es cuando en todo este proceso de creer y descreer apenas nos damos cuenta de que no fueron absorbidos de manera crítica, pese a la cantidad de influjos, de prácticas y códigos que esta percepción aglutina bajo filosofías, códigos y paradigmas. (El sentido de esta idea clave será clarificado en un apartado subsiguiente).

En tal sentido, creer a fondo en la modernidad socavo las bases religiosas de aquella colonialidad que como paradigma fue instituido, máxime si los intereses de las elites de aquel entonces se vieron afectados por las consabidas ideas de la ilustración que resultaron motores de combustión que con su inercia luego empujaron las premisas políticas y sociales de dichas elites enquistadas tal como lo considera (Halperin, 1980).

La relevancia de estas ideas motoras no puede ser entendida sin considerar el sentido relacional que despertó los intereses al respecto de estos sectores de poder. El protagonismo brindado por esta corriente de pensamiento no podía ser desaprovechado y, obviamente, se asumieron como patrones a seguir en tanto –paralelamente– unos poises que reproducía una actividad simbólica capaz de imitar el fenómeno social teorético de dichas ideas motoras "instituidas en Latinoamérica". Puesto que imitar fue y es una práctica factible gracias a las propiedades de los códigos y premisas racionales de los sujetos sociales; éstas las instituyeron a un grado *poiesis* que reciclaría dichas "ideas motoras prestadas" acompañadas de un simbolismo que reforzase ese universo de sustratos modernos que nos permite comprender el ímpetu eventualmente insuflado al paradigma*** de la modernidad en América.

Es, por ello, que la tesis fenoménica de imitar se denota validada por la repetición frecuente de múltiples sustratos y pautas (Tecnè) (Entendida desde lo planteado entre ciencia y técnica según Habermas (2010) que fueron asumidas y establecidas por las sociabilidades humanas desde la colonialidad en América Latina, y pese a haber transitado América Latina por la oleada de movimientos pre-independentistas durante la traslación epistémica de lo premoderno hacia una nueva "modernidad (entendida como nueva intuición de la vida)" (Sazbòn refiriéndose a uno de las aportaciones de Mariátegui, 2001: 45). Por lo que emergencia de prácticas y de saberes prefabricados originarios de otras naciones conlleva el sentido intencional necesario de un modelo de pensamiento determinado.

La premodernidad dio paso a los códigos de la modernidad temprana sobre todo en la segunda mitad del siglo XIX (Pino, 1996). Impulsada por las elites de un modo intencional precave inferir cómo la transición a lo moderno no se estructuro sobre la base de intereses críticos reflexivos, sino que cada sujeto sociabilizando integraba los saberes de la tecnè, progreso y demás sometiéndolos a los procesos de *poiesis* postcoloniales y premodernos reproduciéndolos con una fuerza inusitada en las percepciones sociales americanas; intencionalmente fomentados por grupúsculos de las elites proclives a los saberes del progreso (Pino, 1996) y desarrollo moderno.

Para ese entonces, resulta inapropiado formular esquemas ideados fuera de la razón occidental, que desde un primer momento tuvo como impronta la exclusión social --como medio de legitimación-- de elites identificadas con códigos distintivos inequívocamente clasistas.

En la medida que se asentaba este paradigma de pensamiento, esa búsqueda racional que estaba acompañada de intereses prácticos se consagraba a través de una cadena de espacios sociales en América Latina, con contenidos de juicios y prejuicios colmados de esquemas fundados en la fuerza "exclusiva o excluyente" de la premisa racional y progresista que desbordaba la temporalidad del siglo XIX. La racionalidad progresista se tornaría inherente a casi todo discurso y logro perimetral resguardado por la modernidad invasora a la colonialidad próxima a sus 300 años.

Es notoria la magnificencia de su corriente de pensamiento que arropó bien a las miradas críticas diferenciadoras como actos contrarios que no obedezcan a esa racionalidad enjuta, aun cuando hubo

*** Para la revisión del proceso de evolución histórica del término paradigma y su posicionamiento actual en el vocabulario de quienes se interesan por los asuntos propios de la ciencia y su filosofía y, por las prácticas de sus protagonistas, es decir, los científicos, se hará la transposición del esquema propuesto por Michel Serres (1968), citado de González (2005, p. 17).

pensadores opuestos a la *poiesis* indistinta de estas pautas modernas sin haber pasado por el tamiz de una *racionalidad más crítica y de menos resistencia al cambio societal* (Barahona Arriaza, 2004).

Lo sorprendente del proceso sociocultural acotado –pese a haber sido examinado a menudo por historiadores y filósofos de la historia– es alcanzar a comprender la coexistencia cultural de "partes opuestas" de estas comunidades durante la colonia; aun cuando la colonialidad fuese llegando a la fase de lo postcolonial era cuesta arriba reconocer la pluralidad de: "…otros grupos elitescos que debatían o lograban poner en marcha sus proyectos de modernidad con fiereza" (Pino, 1996: 18). Pero que rebatían y pugnaban por abrirse paso a través de sus *ideas motoras* durante un acendrado periodo colonial que persistía a lo largo del siglo resaltado.

Ahora bien, es preclaro que la construcción de la colonialidad se complementa con la historia política de algunas naciones precisadas en América Latina, la edificación de lo colonial no fue demarcada por un diálogo compartido de saberes ni de sociabilidades pensadas desde la igualdad social. Por cuanto la estratificación de los sectores sociales había sido una constante sólida, no desaparecería con las avecinadas ideas motoras del republicanismo y las fuerzas emancipatorias perdurando en los lustros subsiguientes.

Las élites de poder –ahora republicanas– supieron engullir y asumir las fuerzas de estos cambios sociopolíticos de peso; cuando lograron manejar los espacios anteriores y los nuevos espacios y estructuras sociopolíticas en *strictu sensu* extraídos desde Europa occidental, los cuales eran instituidos abriéndose pasó por América Latina. Efectivamente esto se debía a que: "En Europa, los estados soberanos se convirtieron en espacios políticos…" (Pérez, 1997: 216).

La idea planteada, es un eje central ya que: "La onda expansiva de la modernidad ha venido alcanzado al mundo entero, conforme la cultura de Occidente moderno lo ha hecho" (Pérez, 1997: 220-221). La expansión impetuosa de la cultura occidental puede situarse en la preponderancia temporal del siglo XIX, sirviéndole de bisagra a la onda contenida de premisas del pensamiento moderno y de la mentalidad occidental/racional para instaurarse con ímpetu en los espacios públicos nacionales del sur global.

La expansión contundente de esta onda de premisas modernas no significaba que estuviese exenta de algún tipo de crisis que no la acompañase progresivamente en el desarrollo reciente de la cultura occidental. Aunque fuese contundente, arrastraba consigo aristas y fisuras que agobiaban o mostraban reflejos leves de la crisis por la cual transitaba la racionalidad mental de la modernidad, su recorrido histórico por ejes centrales y premisas como: el progreso, orden, avances tecnológicos y demás configuran un escenario que no estaba eximido de altibajos e indicios decadentes que demostraban las crisis que paulatinamente se tornaban recurrentes.

De forma que Martin-Barbero indicaría:

> La crisis de la racionalidad occidental abre camino a posibilidades alternas. La cultura en América latina puede construirse, entonces, desde sí misma, para empezar a ser ella en su identidad frente a la otra, a la sacralizada cultura occidental desgastada por la crisis de su proyecto histórico (1999: 240).

Con el tiempo las culturas en América Latina intensificaron la búsqueda de marcos referenciales, o en todo caso, el reacomodo de identidades a sus regiones a partir de una crisis que estaba abanderada por un pre/racionalidad manida y repetitiva, dichas culturas ahora tenían recorridos que se habían quedados sin un paradigma de sostén, o peor aún, sin respuestas concretas frente a las exigencias de los cambios sociales de fondo que envolvían al continente.

Los cambios sociales que, por consiguiente, se convertirían en cambios culturales de fondo luego no avistaban bienestar en los destinos inconclusos o difusos en medio de las transiciones epistémicas de saberes de una colonialidad al surgimiento tempestivo de ciertos ideales y modelos republicanos de gobiernos que, en su mayoría, develaban una serie de cambios políticos de forma sin lograr introducirse en los sustratos socioculturales de fondo que se demandaban imperiosamente.

Si se plantease desde esta perspectiva, la descolonización del saber occidental y la cultura instalada racionalmente sería el camino obligatorio del ser latinoamericano a tomar, el más idóneo a seguir por cuanto considera replantear y recrear las aristas de dichos cambios y elementos instaurados desde la modernidad del *Welfare State* o "bienestar social y el progreso" divulgado de principios del siglo XIX.

Por lo antes mencionado al criticar con su habitual contundencia esa modernidad colonial/progresista enfocada en el "estado de bienestar conocido" deja en claro el cubrimiento de ciertas necesidades cognitivas/epistemológicas colocadas entredicho por su autoría cuestionadora.

Es cuando resulta apropiado esclarecer la necesidad de recorrer "nuevos caminos" vinculantes a ideas motoras independentistas que habían permeado determinados sectores sociales de arraigo colonial, que combatía presupuestos y practicas estamentales de sociabilidades que aún se concentraban con el "Antiguo Régimen" predominante categorizado por intelectuales clásicos. Para ese entonces, se difuminaba subyacente una *disposición de América hacia un modernismo sin modernidad* como lo infiere Corredor (1990).

Por cuanto ella centra su atención analítica hacia la comprensión de lo que la cultura representa en América Latina. La cual es factible si existen condiciones previas que las propicien y si se consideran rasgos etnográficos que le permitan al latinoamericano construirse desde sí mismo, desde una mismidad genuina sin la interferencia de elementos extraños a su propia existencia. (Corredor, 1990). A Partir de un corte antropológico-sociológico nos proponemos un examen culturalista rico en análisis de lo que connota ser latinoamericano, pero enfocado en tiempos históricos de meso plazo.

Este espectro de mediana temporalidad histórica refuerza la premisa sociológica de García (1999), quien asegura que la modernidad es y sigue siendo un proyecto en elaboración continúa. Porque aún –en algunos países de estas latitudes– se conservan códigos, nomenclaturas e ideas tanto del antiguo régimen colonial como de la presumida premodernidad presente durante el siglo XIX. (Esto todavía sucede en Colombia, Chile o Bolivia donde espacios culturales se vinculan a viejos códigos y saberes coloniales adscritos a estratificaciones verticales construidas por determinados sectores sociales de Latinoamérica).

Si bien, la cultura occidental nos ha impulsado a proseguir una aceleración histórica, tampoco deja de ser clave que la misma se ha erigido sobre los cimentos de un monologo tedioso; colmado de ideas y pautas autenticadas sobre identidades y praxis de otros países culturalmente opuestos, extemporáneos o completamente ajenos a los marcos referenciales y de contexto sociohistórico a los nuestros. Por supuesto, estas consideraciones fueron estudiadas en el pasado a menudo por autores de la talla de: J. Vasconcelos (La Raza Cósmica en 1925); J. Mariátegui (7 ensayos de interpretación de la realidad peruana); L. Zea (El Pensamiento Latinoamericano); A. Quijano (*Modernidad, identidad y utopía en América Latina.* Lima, Sociedad y Política en 1988.); E. Dussel (*Historia del Pensamiento Filosófico Latinoamericano, del Caribe y "Latino" (1300-2000)*; B. De Sousa Santos (*Descolonizar el Saber, Reinventar el Poder* (2011), entre tantos otros.

La aceleración histórica imprimida por la vanguardia del modernismo es más un efecto que una consecuencia trabajada o ganada por méritos, ya que la transición entre lo colonial y el modernismo adquirido por Latinoamérica fue abrupta, no es dubitativo pensar que obviamente se trata de un periodo de modernidad inconcluso o en plena construcción aun hasta el presente siglo. Por tanto, se ratifica en que

la acelerada etapa modernista que se propago por el continente no podía ser menos que una consecuencia, pero más un efecto de una irrupción no planificada y menos aún desarrollada reflexivamente por las distintas elites de poder que encabezaban a los países que la vanguardia penetro.

Intelectuales de esta talla de pensamiento reflexivo establecen señalamientos críticos, siendo la sorpresiva incapacidad de la tesis occidental de generar proyectos o propuestas propias de la nación, nos interesa solo mencionar una de estas incapacidades: es la de poder formular alternativas factibles que nos acerquen entre "nosotros" más que "volvernos ajenos entre nosotros" (Mariátegui, 1925). La tesis occidental de la "búsqueda moderna" (Quijano, 2000) como fin nos divorcia a través de sus claves epistémicas externas, desfasándonos cada día de las realidades envolventes; pero particulares desde sus raíces precedentes como pueblos, aunque correspondamos al provecho cultural de expresar una misma lengua.

A raíz de la naturaleza ajena del proyecto histórico moderno instaurado en la mayoría de las sociedades de América connota un degaste paulatino, concretar un fin consecuentemente "inalcanzable" que cuando se piensa o presupone que un país se aproxima al logro alguna variable opuesta intercede o trastoca la *modernidad inapropiada*, sucumbiendo inexorable a un estado de modernismo que se convierte en un atisbo de lo que podría ser un *Proyecto Moderno.*

Causa-efecto es lo que el modernismo desemboca en derrota constante, copiar modelos o proyectos que nos son ajenos desde nuestras raíces históricas no puede menos que desempeñarse en la ausencia de marcos referenciales propios con respecto a nuestras idiosincrasias como pueblos.

Una vez que la modernidad como parte del proyecto de dichas sociedades logre quedar instituida en el campo expresivo de las costumbres y pautas del ser latinoamericano. Puede inferirse la preñez moderna de voluntades de cambios tanto en sus formas como en transformaciones de fondo destinadas a las esencias de ser latinoamericano de acuerdo a cada país que se aborde glosando a Martin-Barbero (1999).

Replanteamientos críticos acerca de ciertos contenidos significativos de una modernidad en plena construcción

Tanto la tesis de la modernidad como sus sistemas categoriales deben ser reexaminadas desde la medida de un presente histórico continuo, mirados críticamente desde una modernidad en proceso (García, 1999) que debe interrogarse con frecuencia acerca de los cambios constantes y transformaciones imparables que con cada etapa los seres humanos le imprimen con sus acciones y los vivencian.

Es Perogrullo estar al tanto que la modernidad muta para lograr ajustarse y re-adaptarse a esos mismos cambios raudos en el presente, por eso "no pasa de moda", representa la fascinación de lo que significa lo *Fashions*. Lo efímero de su saber o modelo escasamente dialógico es lo que impera. La modernidad se torna mutante también porque es nuestra forma de pensar o apropiarnos de lo real, de la multiplicidad de aristas del conocimiento o de los saberes que la nutren. Dichas aristas también develan representaciones sociales de lo real, reconfigurándose gracias a las formas de expresión con cada "moda" que emergente a modo de *poiesis* recalcó.

Es oportuno recapitular el término categorial de modernidad desde sus inicios historiográficos:

> El concepto exacto de "modernidad" se impuso en el último cuarto del siglo XIX, habiendo transcurrido ya cuatro siglos del período que debía abarcar, sostiene Koselleck. Durante este período la caracterización de los tiempos de uno mismo abarcaba lo nuevo sin reconocerle a eso carácter época, ya por un entendimiento de lo histórico como repetición de estructuras, ya como imposibilidad de que acaeciera algo fundamentalmente nuevo antes del fin del mundo. Para entender el tiempo

> moderno como modernidad hay que conferir un sentido enfático a la novedad, de manera que el tiempo propio se determine en oposición al pasado y, sobre todo, respecto al futuro. Koselleck repara en que la palabra tiempo era reservada para caracterizar la época moderna y no otras. (Pérez, 2017: 23)

Por lo demás, es importante acotar que la categoría de Modernidad se contrapone a lo pretérito, que toda temporalidad "epocal" que no aporta nada nuevo "al presente" se determina en sí mismo o per se cómo fuera del ámbito de lo moderno. Su oposición desgrana que todo pasado "fue, pero no es en el ahora"; el futuro no se corresponde –en un puente– con respecto al pasado, la modernidad significa una ruptura épocal, una escisión temporal preclara entre pasado y presente. Consiste en una Modernidad Etnocéntrica y fluida porque está reservada meramente para el tiempo presente; y éste es cambiante de acuerdo a la naturaleza instituida por los sistemas filosóficos prevalentes por la hegemonía que se represente en cada período o momento histórico dado.

Una hegemonía fundada en la racionalidad de lo moderno que priva de libertades interpretativas o analíticas a quien se inserta en su predominio pensamiento, siendo una modernidad que mira y se emplea "para sí" obviando, a menudo, cualquier relación de provecho o de aporte que provenga del pasado que representa "lo que atrás debe quedar" *(*Significados pasados apuntados por Salazar (2022). Es una modernidad etnocentrista desprovista de la capacidad de reconocimiento de algún elemento o rasgo pretérito en función del presente sistémico/epistémica envolvente.

La mirada etnocéntrica negativa es un mecanismo propio de la dinámica compleja de la modernidad racional instaurada por las elites ilustradas y burguesas hace dos siglos, de acuerdo a las posiciones como José Mariátegui (en Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana) entre otros. Con el objetivo de que esta modernidad fuese fluida resulta necesario que se adapte y se readapte en pleno proceso continuo, en su transcurrir se mimetiza sufre una metamorfosis recurrente debido a su misma naturaleza difusa y fluyente a partir del entendimiento de los caracteres de los estadios y las plateadas transiciones filosóficas de Augusto Comte. (Es consabido que uno de los pioneros centrales del positivismo recae en esta figura histórica).

A lo sumo, Pérez asegura sociológicamente que:

> El concepto de modernidad, por añadidura, cambia con el tiempo en la medida que surgen nuevos órdenes de observaciones que reinterpretan las de primer orden, como en su momento señalaron autores como Niklas Luhmann y Peter Wagner. Se trata de un nuevo modo de entender el ser histórico que, basado en una nueva concepción de su propia posición respecto al tiempo, muda en su propio transcurrir, idea que encierra cierta armonía en sí misma. (Pérez, 2017: 13)

Así pues, el carácter cambiante de la modernidad es, orgánicamente, funcional, dado que se transforma en una constante histórica que tiende irreversiblemente a sumar "progreso" con miras al futuro, aunque siempre atribuido y vinculante al paradigma científico dominante establecida desde hace dos siglos. Asimismo, "La pujanza del paradigma científico dominante en un momento histórico dado y de sus alternativas críticas –si las hubiere- también modula los significados, como hacen las ideologías a las que se asocia y enfrenta el paradigma" (Pérez, 2017: 13).

Es menester recalcar que el examinado paradigma epistemológico de la modernidad es, en sí mismo, una representación de lo social, cuyas expresiones son múltiples siendo la ambivalencia y la ambigüedad unas de principales dinámicas globales como puntualiza Bauman (1997). A lo largo de los últimos dos siglos, el paradigma de la modernidad se ha expresado en distintas fases y momentos históricos lo que reitera la usanza de diferentes maneras –que siempre son cambiantes–, las mismas se reproducen mediante formas de retroalimentación con su propio lenguaje y sistemas categoriales.

Inusitadamente, América Latina ha construido, por medio de sus historias ambiguas o no, sus propios significados, contenidos y códigos socioculturales preminentemente ambiguos y ambivalentes y en torno a una modernidad clasificada como alternativa, inusual y con desobediencia frente a la rigidez estructural del paradigma científico de la Modernidad instalado en los consabidos centros del saber/conocimiento de Europa y EE. UU., básicamente.

En este sentido, hay que reconocer que no es una misma modernidad, que no responde a una sola dinámica porque los cambios continuos han devenido en mutaciones (conceptuales o no) que sustancian esta aseveración preliminar. América Latina se ha subrogado a fenómenos sociales poco habituales con respecto al paradigma científico europeo, está en proceso permanente desgastando o modificando ciertos códigos o elementos de la modernidad occidental originada en los *centros de saber englobados*.

Razón por la cual: "Las estructuras sociales y conceptuales de la modernidad están en plena trasformación. Se trata más bien de una mutación en nuestra forma de concebir el conocimiento y en nuestra concepción del mundo y de nosotros mismos" (Najmanovich, 2007: 72). Cuando se analiza la trasformación de estos elementos de la modernidad occidental precisada en estos epicentros del saber se corroboran parte de la metamorfosis nuestra forma de concebir el mundo y el conocimiento que la permite estructurar nuestra filosofía de vida en el presente continuo que nos rodea y envuelve.

Una de las *mutaciones fundacionales* que la soporta la conforma la racionalidad o razón epistémica procedente de la lógica occidental, sus mutaciones son dinámicas o tienden a ajustarse a las situaciones complejas o simples que se presentan en el devenir de cada sociedad. En esta ocasión nos referimos a las críticas provenientes de la impositiva racionalidad del pensamiento positivo que esta predeterminada teleológicamente por las elites.

Es decir, las críticas racionales destinadas a la modernidad finge ser una revisión constructiva de las múltiples falencias que la condenan a un presente continúo colmado de críticas reiteradas, cuando más bien *la crítica racional a la modernidad es una forma subrepticia de insuflarla o repotenciarla* (Márquez, 1997) sin llegar, por ningún motivo, a resquebrajar sus cimentos epistémicos-filosóficos. Además de convertirse en una crítica ficticia nada más alejado que de la concepción que haya podido imprimirle las tesis de construcción filosófica de F. Hegel, L. Feuerbach, F. Engels, K. Marx u otros.

Si se parte de que los cambios insertos provienen de lo moderno son productos de la misma critica racional, lo cual es erróneo concebirlo así, porque la modernidad –en proceso y desde adentro– no puede ser considerada como un paradigma o fenómeno digno de ser examinado desde una transformación *ad hoc.*

Lo planteado nos conduce por cuestionamientos epistemológicos que inciden la percepción sobre lo que se entiende por moderno, resultando en un cariz tornasol cuando los estudiosos del tema se percatan de los quiebres o fallas que residen en los sistemas de pensamientos como la categoría progreso, cuyo desencanto epistémico y fenomenológico no da cuenta a plenitud de las problemáticas sociales. Más aun, para quienes elaboramos críticas de fondo más allá de las falencias interminables que de reojo se precisan en el asiduo paradigma de la modernidad.

Puesto que las críticas de fondo implican a la modernidad paradigmática en debates que ameritan replantearnos acerca de esa publicitada "doble crisis" de la modernidad, con la cual Morin, acierta en advertir cómo la crisis de la idea de objeto y la crisis de la idea de elemento (Morin, 1981). En ambos ámbitos, se develan variados replanteamientos críticos que ponen en tela de duda ese entramado de significados distribuido en: "…sistema, parte, unidad, vínculo, organización, se han vuelto problemáticos" (Najmanovich, 2007: 3).

A raíz de nudos problemáticos, estos términos también deben ser sujetos a revisión porque criticar a la modernidad pasa por conocerla y adentrarse en su amplitud, conocer las esencias y sustratos que la han potenciado, pero principalmente la arquitectura categorial y focal que la han constituido en un sinuoso y cambiante proceso de conocimiento, motivo por el cual Najmanovich no desvía su atención del aspecto que: "…es preciso reformular y reconfigurar completamente nuestro sistema categorial y nuestras formas de producir sentido para poder comprender la potencia y la extensión de la noción de "redes dinámicas" (Najmanovich, 2007: 3).

Hasta hace veinte años o más las redes o redes dinámicas formaban parte de esos sistemas categoriales que, en vez de *revisarlas críticas y fundacionalmente*, en palabras como sociedad en red y otras que validaban la modernidad como un fenómeno inacabado y vigente. Pues, Red aun es un vocablo operativo que refunda a la modernidad desde de un proceso de cambio formal que pone entredicho el enfoque colocado desde lo moderno, cuando éste es planteado como la panacea tecnológica idónea para los procesos de los seres humanos en sociedad.

Es menester acotar que acepciones como esta y otras deben re/examinadas cuando terminan por afirmar la estrechez de los constructos discursivos modernos o no, los cuales vienen a ocupan un lugar prominente en el *fértil debate de la modernidad s*egún Martin (1999).

De forma que replantearse la modernidad configura una atinada confrontación en sentido plural y diverso, porque conforma un examen necesario de las diferentes significaciones, formas y complejidades del saber-hacer que aun perduren en la cotidianidad de sociedades modernas, puesto que los esquemas empíricos/epistémicos se repiten y licuan una y otras veces más, por lo que representan esquemas colmados de sistemas categoriales repensados que lo sustentan como los enunciados: Progreso, tecnocracia, países desarrollados, tercermundismo y los que no lo son, así como los que pertenecen a la OCDE (*Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos*) o no por ejemplo, etc. Una vez que vocablos se convierten en esquemas de significados que complejizan ese debate de fondo que persiguen hegemonizar los planteos teóricos con tal de darles lugares que se reflejan en las diversas prácticas dinámicas modernas e institucionales como: Políticas públicas, gestión social, reingeniería, etc.

Aun cuando el entramado de lo moderno no ofrezca salidas novedosas como soluciones concretas a las situaciones-problemas que se le presenten al Estado nacional o las necesidades puntuales de la población, por ejemplo, la modernidad sigue su curso, *la modernidad se devanea entre ambigüedades, toda vez que pensada desde adentro lo moderno se revierte, en proceso, a sí mismo* (Bauman citado por: Moreno, 2011).

De manera que es de imperiosa necesidad revisar de fondo la modernidad como paradigma así la apelliden "critica", porque aun cuando sea tildada de critica la misma no brinda fiabilidad a categorías o constructos que culminan por ser vacuos en lo discursivo, o en todo caso refuerzan su grado epistémico; que, por *snob*, terminan por validar la habitual frecuencia de su propia existencia en nuestras vidas. Luis Salazar conjuga verbos e ideas necesarias en razón de lo planteado:

> Vivimos seguramente un momento crítico de la modernidad y de los procesos de modernización que se expresa en una verdadera crisis de los marcos tradicionales de referencia teóricos y culturales. Ello explica al parecer las modas posmodernas y las reacciones fundamentalistas, que de un modo o de otro, apuestan en contra de los ideales mayores de la modernidad. Requerimos por ello de concepciones teóricas renovadas, capaces de asumir tanto la «*lección de los clásicos*» (Bobbio), como la impresionante y compleja experiencia de la vida social y política contemporánea. Necesitamos renovar nuestras concepciones sobre la modernidad y la modernización mismas, recuperando y reconstruyendo críticamente como su eje fundamental la idea de una racionalidad razonable, en proceso de construcción, abierta, plural y necesariamente compleja. (Salazar, 2022: 93)

Puesto que se necesitan con urgencia concepciones teórico-prácticas renovadas en torno a las críticas de la modernidad y los procesos de modernización que se nucleen alrededor de las vastas experiencias de las personas en su vida social y política contemporánea, se necesitan reconstruir dichos procesos repensando en las praxis habituales reproductoras de códigos y adjetivos modernizantes, tales como: el subdesarrollo, progreso, tecnología de punta, biotecnología, reingeniería, IA, etc. Estas clasificaciones discursivas se tornan en elementos reproductores de replanteamientos de formas de pensamiento moderno-positivas competentes que permiten prolongar las dinámicas implicadas con este paradigma hegemónico de la Occidentalidad.

Ante este panorama hegemónico, lo cierto es que se necesita una racionalidad "*menos razonable*" "menos impositiva" que amerite aperturas para poder construir apropiaciones humanas distintas, abiertas a pluralidades diversas y de suma complejidad como las que nos atañen en este cambiante mundo de vida inclusivo. De modo que la existencia de estos códigos y sistemas de categorías del entramado de la modernidad deben *desmodernizarse,* deben ser reconstruidos desde el reenfoque de una modernidad sin una racionalidad monolítica y hermética que razonablemente esté abierta hacia otros nortes axiológicos y deontológicos como los principios del respeto humano, la corresponsabilidad, los acuerdos interculturales comprometidos más con el ser humano y menos con ese *logoscentrismo* (Márquez, 1997), impertérritamente ajeno a los desafíos paradójicos e incluso de nuevas formas de instituirse la humanidad concomitante y de cohabitante en nuestra complejidad Latinoamérica actual como reafirma Dussel (2018).

El desafío de revisarse para desmodernizarse incita a desestructurar para resignificar códigos y marcos epistémicos con el propósito de alcanzar metas tangibles, que sean conmensurables en ingenio con iniciativas propias, que no solo se destinen a imitar o regurgitar saberes relativos a modelos positivistas desvencijados en axiomas desgastados provisionalmente desde hace doscientos años atrás.

Es simple por una parte, porque imitar es un acto humano en sí que lo hace sentir en un mundo de vida mutante, modificaciones que han sido absorbidas por Las Venas de América Latina a fin de parafrasear al crítico Eduardo Galeano, pero será la dinámica de emular u optimizar saberes, sistemas de pensamientos y praxis cotidianas dentro de las culturas regionales de América Latina la que nos instiga a ser mejores humanos en evolución, cuya necesidad de superarse reedita la intención de desarrollar enfoques propios que nos induzcan a renovarnos desde la pluralidad multívoca y nos exhorte a preguntarnos: ¿Aún nos conviene mantener este entramado occidental compuesto por constructos y premisas como el progreso positivo y la racionalidad univoca?.

Ambos tanto el progreso universal como la racionalidad univoca universal nos han delimitado como seres sociales, es indispensable generar otros escenarios (entramados) de saberes y marcos de conocimientos menos tóxicos no únicamente por una voz sapiente y demarcada por la virulenta razón universal.

El resultado inédito de lo planteado es el zumo de un acto reflexivo referido a la impostergabilidad histórica de imitar menos para transitar por intelectos inacabado de creatividad y adaptación de cuestionamientos constructivos que posibiliten apropiaciones y formas de encaminarnos por los propósitos primarios de una América repensada y reenfocada a partir de una concepción verdadera de un *Nuevo Mundo*. Un mundo relativamente descontaminado en menor grado de odios y rencores que carcomen la *armonía autóctona* de aquellos pueblos indígenas que fueron objetados por la única voz del cristianismo occidental (de un único Dios) y de una colonialidad con el puño europeo permeando cada hebra de las culturas que exterminadas u orilladas de sus propios territorios.

Conclusiones

La modernidad racional actual aún conserva potencialidades epistémicas y filosóficas que ameritan ser reexaminadas y reenfocadas en sus análisis. Ésta no está en un estado de desafuero o erosionada del todo cuando se escucha decir que "estamos en tiempos posmodernos". Puesto que la modernidad contemporánea se reelabora porque se repiensa y recrea con cada momento histórico que transita, no se desvanece en solo una etapa o era pretérita, se reconoce en su facultad de fluidez fenoménica al ser trazada por los individuos por "nuevos caminos".

La modernidad epistémica actual recorre sendas fenoménicas no transitadas antes, es un estadio que se reedita con cada página temporal que el siglo XXI escribe a través de sus actores principales: los seres humanos. La modernidad actual se torna etnocéntrica necesita ser revisada desde múltiples ángulos y con el acompañamiento teórico-práctico de diversos pensadores para ser comprendida desde la diversidad de los enfoques o métodos académicos (como Cualitativo) o desde lo Transdisciplinario o lo Interdisciplinario que ameriten *deconstruir* las aristas, sustratos, pautas y códigos paradigmáticos que le posibilitan regenerarse a la facultad de mutar y readaptarse cotidianamente.

Aun cuando la misma se reelabora y es objeto de la reingeniería humana todavía permanece suspendida en un pasado no tan remoto por cuanto su mirada/factor etnocéntrico predomina para quienes analizan "posmodernamente" los contextos de interacciones humanas, sociedades precisadas en espacios donde la posmodernidad pierde sentido o no se sabe nada de ésta porque su carácter etnocéntrico lapida toda procura de *deconstruir* la fluidez fenoménica con que se desempeña eficazmente.

Lo posmoderno y lo premoderno son inexistentes si solo la mirada inherente puesta es etnocéntrica, la calidad de su pensamiento de ruptura con la obsolescencia del pasado no la abandona, esta provista de fortalezas epistémicas provenientes de una razón "unívoca y genuina" prácticamente inalterable en sus sustratos esenciales.

Asimismo, (deconstruir nuestras realidades) y desmodernizar implica utilizar una multiplicidad de enfoques (Trans e interdisciplinarios) que le brindan mejores aportaciones de fondo a las ventanas temáticas entre los entramados de lo premoderno-moderno y posmoderno o viceversa. Con el propósito de acercarnos en mayero esencia a lo significa ser-epistémico/moderno latinoamericano.

Referencias Bibliográficas

Barahona Arriaza, E. (2004). Teoría de la racionalidad y crítica social en Theodor W. Adorno utopía y razón dialéctico-estética en su filosofía. Madrid: Universidad Complutense. https://hdl.handle.net/20.500.14352/55981

Bauman, Z. (1997). Modernidad y Ambivalencia. Barcelona: Anthropos.

Corredor, C. (1990). Modernismo sin modernidad. Modelos de desarrollo en Colombia. Revista Controversia, (161), 11-85. https://doi.org/10.54118/controver.v0i161.1123.

De Sousa Santos, B. (2011). Descolonizar el Saber, Reinventar el Poder. Montevideo: Ediciones Trilce.

Dussel, E. (2018). Entrevista de la Revista Politikón: "Donde hay un oprimido es necesaria una filosofía de la liberación" realizada el día 14 de julio de 2018, en Buenos Aires.

García, N. (1999). La globalización imaginada. Buenos Aires: Paidós.

González, F. (2005). ¿Qué es un Paradigma? Análisis Teórico, Conceptual y Psicolingüístico del Término. Investigación y Postgrado, 20(01), 13-54.

Habermas, J. (2010). Ciencia y técnica como "ideología". Madrid: Editorial Tecnos.

Halperin, T. (1980). Proyecto y construcción de una Nación (Argentina de 1846- 1880). Buenos Aires: Fundación Biblioteca Ayacucho.

Lander, E. (2000). La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Buenos Aires: Colección Sur CLACSO.

Mariátegui, J.C. (1925). Peruanicemos al Perú. Serie de artículos escritos por José Carlos Mariátegui, sobre temas nacionales, publicados en su mayoría, en la sección "Peruanicemos al Perú" de la revista Mundial, desde 1925 hasta 1929. Lima: El Andariego.

Márquez, Á. (1997). Modernidad y postmodernidad Entre el humanismo histórico y la razón escéptica. Ágora, (11), 123-132.

Martin-Barbero, J. (1999). La globalización en clave cultural: Una mirada latinoamericana. Guadalajara: Conferencia impartida en el Departamento de Estudios culturales del ITESU.

Moreno Fernández, A. (2011). La ambigüedad de la modernidad según R. Girard. Violencia, religión y sociedad. Daimon Revista Internacional de Filosofía, (54), 61-76.

Morin, E. (1981). El Método: La naturaleza de la naturaleza. Vol. 01. Madrid: Ediciones Catedra.

Najmanovich, D. (2007). El desafío de la Complejidad: Redes, cartografías dinámicas y mundos implicados. Utopía y Praxis Latinoamericana, 12(38), 71-82.

Paredes, N. (2021). Gilles Lipovetsky: "El mayor seductor del mundo no es una geisha ni una supermodelo, es el capitalismo" En: BBC Mundo: https://www.bbc.com/mundo/noticias-55798087

Pérez, A. (1997). Globalización, ciudadanía y política social en América Latina. Tensiones y contradicciones. Revista Venezolana de Análisis de Coyuntura, 04 (01), 301. https://doi.org/10.54642/rvac.v4i1.11194.

Pérez-Agote. J. (2017). Re descripción del concepto clásico de modernidad. Revista Sociología Histórica, (07), 11-40.

Pino I., E. (1996). Ideas y Mentalidades de Venezuela. Caracas: Editorial Alfa.

Salazar, H. (2022). Modernidad, Ideología y Lenguaje: La semántica de la representación de mundo. Revista de Filosofía, 39(Especial), 26-60. https://doi.org/10.5281/zenodo.6413274.

Wallerstein, I. (2005), Análisis de sistemas-mundo. Una introducción, 2a. edición, México, Siglo XXI Editores.