



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE PSICOLOGÍA

La Ambivalencia en la Experiencia de la
Modernidad

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

Licenciada en Psicología

PRESENTA:

Mónica Carolina Rojano Moguel

DIRECTORA DE TESIS:

Mtra. María de la Luz Javiedes Romero

REVISORA DE TESIS:

Lic. Blanca Estela Reguero Reza



Abril 2009
CIUDAD UNIVERSITARIA



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mis padres y Andrés.

A mi familia y amigos.

A mis profesores.

A la UNAM.

Índice General

Resumen	4
Introducción	6
Preámbulo	12
La Modernidad	22
Esbozo de lo moderno	23
Modernización, modernismo y modernidad	26
Rasgos de la modernidad	30
La secularización como origen de la reflexividad, la racionalidad y la ciencia	30
La división del trabajo social como base del individuo, lo plural y lo heterogéneo	37
El papel de la urbanización en el nacimiento y la consolidación de los rasgos	41
Dos reflexiones	45
Modernidad y capitalismo	45
La cuestión posmoderna y la <i>posthistoire</i>	49
La modernidad como experiencia	54
La Experiencia Ambivalente de la Modernidad	57
La ambivalencia	58
Anotación sobre las posturas divalentes de la modernidad: optimismo y desesperanza	66
Pensar la modernidad como ambivalencia	71
La modernidad como riesgo	71
La ambivalencia como el caos inherente al orden moderno	76
La experiencia ambivalente y la modernidad	80
Reflexiones Finales	83
Referencias	90

Resumen

El propósito en este trabajo es argumentar cómo desde la ambivalencia es posible reconocer el papel del hombre como legislador del orden socio-histórico al que pertenece, al mismo tiempo que se construye a sí mismo y asume su compromiso y responsabilidad con su experiencia del mismo, es decir, con su modernidad. Como guía de esta investigación documental he formulado las siguientes preguntas: ¿Qué es la experiencia y cuál es su importancia para la psicología social?, ¿Qué es lo moderno?, ¿Cuál es la relación entre el entorno moderno, el espíritu moderno y la experiencia moderna?, ¿Cuáles son los rasgos de la modernidad como experiencia y bajo que procesos llegaron a serlo?, ¿En qué consiste la modernidad como experiencia?, ¿Qué es la ambivalencia para la psicología?, ¿En qué consisten las experiencias divalentes/parciales de la modernidad?, ¿Cuáles son las discusiones que abordan la Modernidad como ambivalencia? y ¿Cómo puede integrar la ambivalencia la experiencia de la modernidad y traducirse en compromiso y responsabilidad?

Para responderlas he consultado textos especializados, aprovechando el Sistema Bibliotecario de la Universidad Nacional Autónoma de México y Bancos de Datos disponibles como, Clase, Sipal, Tesiunam, Seriuam, Psychinfo, entre otros. El documento está organizado de la siguiente manera.

En la introducción se encuentra un breve recorrido histórico, único en este trabajo, que narra las condiciones que hicieron aparecer la modernidad, así como sus diferentes etapas y las características de cada una. Estas fases son tres: la modernidad como Edad Moderna, en la que los hombres experimentan la transformación de su entorno y sus relaciones sin poder dar cuenta del nuevo orden que se está generando, y se caracteriza por la ambigüedad. La segunda fase es el modernismo como modernidad tardía, y dado que su característica principal es la ambivalencia, existe la consciencia del mundo y el hombre moderno, así como la crítica y creación de proyectos alternos de modernidad, y el impulso a la revolución y el cambio social. La última fase, pertenece al siglo XX y se concibe como los orígenes de la Posmodernidad caracterizada por la indiferenciación y la enajenación

percibida hacia el mundo, es decir, la modernidad se percibe como ajena al hombre moderno, que en un intento por desligarse de ella se empieza concebir como posmoderno.

A continuación, en el Preámbulo, se contextualiza el marco donde debe posicionarse el trabajo, es decir, se define la psicología social en la que se circunscribe y se elabora la experiencia como categoría. En este apartado se define lo social de manera relacional, pues se entiende como algo que se da en la interacción entre individuos. Se aboga por una psicología social que estudie el vínculo entre el orden socio-histórico y la subjetividad, así como la reflexividad del mismo. Se describe la experiencia, la materia prima de la psicología social, como una acción emergente en un tiempo y espacio específicos, que además de ser relacional, social y reflexiva implica conciencia, interpretación, sentido. Se explica también porque la experiencia es la construcción así como la transformación del mundo y del sí mismo en el marco de lo cotidiano y lo plural.

En el primer capítulo, se revisa el término moderno a partir de su oposición con lo tradicional y su afinidad al cambio y el movimiento heterodoxo. Se diferencian los conceptos de modernización, modernismo y modernidad, y se describe la relación que existe entre ellos: entorno material, espiritual y experiencia. Se definen los rasgos principales de lo moderno: secularización, razón, ciencia, fragmentación, individuo, plural, heterogéneo, urbano. Se hacen tres aclaraciones referentes a tres discusiones en torno a la modernidad: el capitalismo, la posmodernidad y la *posthistoire*. Para terminar se describe en qué consiste la modernidad como experiencia.

En el segundo capítulo, se define la ambivalencia como la coexistencia de dos interpretaciones opuestas, y se describe como conflicto psicosocial que conlleva angustia, confusión, desorganización, incertidumbre, duda e indeterminación. Luego, se explican las tres maneras de resolverla: negándola y separando los contrarios en posturas divalentes, aceptándola con abnegación, y asumiéndola con compromiso y responsabilidad para el cambio. A continuación se describen y ejemplifican las visiones pastorales y contrapastorales de la modernidad, caracterizadas por el optimismo y el pesimismo enajenados respectivamente. Contraponiendo a estas visiones que apelan al quietismo, se retoman dos discursos de la modernidad que aceptan y parten de la ambivalencia para construir la libertad, la reflexividad, la crítica y la emancipación de la misma. Para finalizar, se retoma la experiencia ambivalente y se la vincula con la modernidad.

Por último, en las reflexiones finales o conclusiones, se busca cerrar la discusión hecha a lo largo del trabajo, abogando por la ambivalencia como compromiso reflexivo en la relación sujeto-mundo.

Introducción

Es un hecho conocido que a la época y la manera en que vivimos se le llama modernidad, y pese a nuestro aparente desconocimiento del tema, todos estamos familiarizados con este término. Digo desconocimiento por lo polisémico del término al que cada persona adjudica diferentes significados según sus propios prejuicios y dependiendo de “cómo le fue en la feria”, y digo aparente porque finalmente es una opción válida en tanto que sólo se puede dar cuenta de lo que se ha vivido.

La modernidad suele ser definida de muchas maneras: como una época, del siglo XVI hasta la fecha; como un proyecto, el progreso; como filosofía, la positivista; como ideología, como modelo económico, el capitalismo; como técnica, industrialización, etcétera. Por ello, y para entender de donde surge hay que entender cómo fue que se gestó. Dado la dificultad de consensar la fecha o siquiera el siglo en el que surgió la modernidad, expondré con brevedad las condiciones que condujeron al decline de su etapa anterior, es decir, la Edad Media, con el objetivo de contextualizar históricamente los orígenes de la modernidad. A la vez, retomaré las exposiciones que hacen Marshall Berman (1982/2006) y Peter Zima (1997a) sobre el desarrollo de la misma.

En el año 609 d.C., Mahoma comenzó a predicar una nueva religión, el Islam, y para el 708 no sólo el mundo árabe se había convertido a esta doctrina, sino que había conquistado desde el mar de China hasta el océano Atlántico. Si bien la expansión se contuvo, el mar Mediterráneo que antes comunicaba oriente y occidente se cerró y el comercio se detuvo, de tal manera que Europa tuvo que retraerse a sí misma y vivir de sus propios recursos. Por ello la Edad Media se caracteriza, entre otras cosas, por un sistema económico estancado: el feudal.

En el siglo XI, dos causas principales dieron pie a la eventual caída del régimen señorial: el crecimiento de la población y la revolución agrícola. A mediados de este siglo hubo un espectacular aumento demográfico (Le Goff, 1979). Esto llevó a la consecuente desocupación de muchos campesinos y todos ellos debían ser alimentados, vestidos y alojados. Por ello, se impulsó el desarrollo agrícola, se inventó el arado asimétrico con

ruedas haciendo más eficiente y rápida la producción de alimento. La población sobrante se agrupó en las ciudades episcopales, y una vez ahí se dedicaron a intercambiar artesanías por alimentos. Lo anterior, hizo necesaria la reapertura de Oriente para reestablecer el comercio y reactivar la economía. Así nacieron las Cruzadas y por su efecto el Mediterráneo se abrió de nuevo a la navegación occidental.

Entre los siglos XI y XIV, la población continuó creciendo a un ritmo acelerado, la gente sigue sin tener cabida en el campo, debe habitar las ciudades y éstas necesitan de comercio e industria para subsistir. El progreso económico y el interés por el conocimiento, las ciencias y el arte se reactivaron. En los siglos siguientes, el Renacimiento se propagó por Europa, rechazando lo medieval y retomando lo clásico: las culturas griega y latina. Sin embargo, con la expansión del Imperio Otomano y la caída de Constantinopla en 1453, el paso hacia Asia se cerró de nuevo y a consecuencia, en los siglos XV y XVI, comenzó la repartición del mundo.

Así, comienza la Edad Moderna, que es reconocida como el principio de la modernidad. Berman (1982/2006) ubica esta primera etapa desde comienzos del siglo XVI hasta finales del XVIII, abarcando hechos de gran trascendencia mundial. La Reforma Protestante, impulsada por Martín Lutero, dividió a Europa: el protestantismo dominó Alemania, Suiza, Holanda, Gran Bretaña y los Estados Escandinavos, mientras que España, Portugal, Francia y Europa Oriental permanecieron fieles a la iglesia católica. Paso siguiente, las revoluciones parlamentarias en los Países Bajos, se instaló la asamblea y se declaró la tolerancia religiosa. En Inglaterra se fundaron las primeras compañías por acciones: Indias Orientales y Occidentales, de Turquía, de África, etc.

La revolución inglesa, ocurrió en 1668, de manera “gloriosa”, sin derramamiento de sangre, tras la conciliación de las dos fracciones del parlamento: los *whigs*, burgueses liberales y puritanos, que exaltaban el trabajo, el ahorro y la disciplina, rechazando el ocio y el despilfarro, y los *tories*, terratenientes promonárquicos y conservadores (Pastor, 2003). Se redactó la Declaración de Derechos (Bill of Rights) para garantizar la libertad individual y la propiedad privada.

La ética puritana, la acumulación de capital, el desarrollo de un sistema bancario que facilitaba los préstamos y la inversión, un gobierno que defendía los intereses de la burguesía y el liberalismo económico, el aumento de la población y de los pequeños, medianos y grandes comerciantes, construyeron las condiciones para dar el paso definitivo al capitalismo industrial. En la segunda mitad del siglo XVIII, aunada al movimiento de Ilustración, tuvo lugar la revolución industrial. La fuerza humana y animal se sustituyó por máquinas y energía mecánica, el desarrollo científico impulsó grandes avances tecnológicos y el descubrimiento de nuevas fuentes de energía, finalmente, la artesanía se transformó en manufactura y la división del trabajo se agudizó.

Esta primera fase de la modernidad puede ser descrita como una etapa de transición definitiva del mundo premoderno al moderno. Berman (1982/2006, p. 2), lo describe de la siguiente manera: “las personas comienzan a experimentar la vida moderna; apenas si saben con qué han tropezado [...] tienen poca o nula sensación de pertenecer a un público o comunidad moderna [...]”. La transformación del mundo, despojó a las personas de referentes para describir el nuevo ritmo y condiciones de la vida cotidiana.

En un sentido similar, Zima (1997a), considera que el rasgo principal de la modernidad como Edad Moderna es la ambigüedad: todo se debate entre la bondad y maldad, la verdad y la falsedad, la esencia y la apariencia. Pese a la ambigüedad, se percibe y se confía en la eventual superación de ésta a través de la síntesis. La contraposición se resuelve y se disuelve, combinando las partes valiosas de cada contrario. La experiencia de la naciente vida moderna se construye retomando las ventajas de ambos mundos, el moderno y el premoderno.

A finales del siglo XVIII, tras la Independencia de las Trece Colonias y con el comienzo de la Revolución Francesa, comienza la segunda fase de la modernidad, marcada principalmente por las revoluciones. Se busca terminar con la monarquía absoluta y se instauran los valores declarados de nuestros tiempos: libertad, igualdad y fraternidad. La primera mitad del siglo XIX, se vive en pleno ambiente revolucionario. Las revoluciones de 1830 y 1845, buscan terminar con los restos del viejo orden y afianzar el lugar de la burguesía, evitar la restauración y sus retrocesos, y en menor medida, denunciar el malestar general de la sociedad obrera.

Los grandes imperios no occidentales empiezan a ceder su lugar y a reformarse con Europa y Norteamérica como modelos a seguir. La revolución rusa se empieza a gestar, el Imperio Otomano se moderniza, en Japón las Reformas Meiji dan por terminado el sistema feudal y China se ve obligada a permitir la entrada de manos extranjeras en sus tierras. Para finales del siglo, el mundo se envuelve en un aire nacionalista e imperialista y el Estado se instituye por completo.

El desarrollo del capitalismo y la segunda revolución industrial: la siderurgia, la industria química y la electroquímica, fomentan la idea de progreso como evolución, siempre hacia delante, hacia la verdad y la felicidad. Sin embargo, los efectos negativos de esta aceleración ya se dejan ver y la industrialización se siente como un proceso desigual. Así, nace el modernismo como crítica del mundo moderno, de su tecnología, su liberalismo económico, su inestabilidad, su fragmentación, sus contradicciones. El siglo XIX fue la cuna de los proyectos alternativos de modernidad: el socialismo y el anarquismo, principalmente en protesta al sistema capitalista, pero sin abandonar del todo el ideal de progreso como desarrollo.

Con todo esto sobre la mesa, “este público comparte la sensación de estar viviendo una época revolucionaria, una época que genera insurrecciones explosivas en todas las dimensiones de la vida personal, social y política. Al mismo tiempo, el público moderno del siglo XIX puede recordar lo que es vivir, material y espiritualmente, en mundos que no son en absoluto modernos” (Berman, 1982/2006, p. 3). Dado el paso y sin vuelta atrás, la gente ya no podía más percibir su mundo como una síntesis, el nuevo mundo es moderno y si se pueden reconocer las condiciones anteriores, es porque la diferencia ya está asentada y no puede ser negada. Incluso los vestigios de la vida premoderna pertenecen a lo moderno, no sólo están inmersos sino que sólo se pueden pensar y vivir desde él.

Siguiendo la lógica de Peter Zima (1997a), en el modernismo como modernidad tardía, al no existir la posibilidad de síntesis, la ambigüedad y la contradicción se reconocen como irresolubles, y se da el paso hacia la ambivalencia, ambivalencia que no puede ser superada. La unión de los contrarios es indisoluble y como dice Berman, se toma conciencia de que en este mundo todo está preñado de su contrario.

No repasaré ya, la historia del siglo XX, considero que ésta permanece fresca en nuestra memoria y en nuestra vida cotidiana, pues todavía la seguimos padeciendo. Sí retomaré la reflexión de Berman (1982/2006) sobre esta última fase de la modernidad, que para él carece de la sensibilidad de las críticas de sus predecesores inmediatos: “Me parece, no sabemos cómo utilizar nuestro modernismo; hemos perdido o roto la conexión entre nuestra cultura y nuestras vidas[...] Hemos perdido el arte de introducirnos en el cuadro, de reconocernos como participantes y protagonistas del arte y el pensamiento de nuestro tiempo”(pp. 10-11). La enajenación proclamada se ha asumido por completo, como dice Marx, “todos nuestros inventos y progresos parecen dotar de vida intelectual a las fuerzas materiales, mientras que reducen a la vida humana al nivel de una fuerza material bruta” (Berman, 1982/2006, p. 6), el hombre ha sido relegado de su propio mundo, el torbellino se ha salido de su control y lo arrastra, trata de mantener el paso con su mundo y éste se le escapa.

Zima (1997a) visualiza los eventos de este siglo como las raíces de la problemática posmoderna caracterizada por la indiferenciación: “Cuando quede de manifiesto que los valores aparentemente contrapuestos no existen porque son, en realidad, esencialmente idénticos, irrumpe la edad de la indiferenciación como intercambiabilidad de todos los valores” (p.49). No es difícil darse cuenta que el dinero como valor último y absoluto de las cosas, es por definición nihilista, y por lo tanto, confunde y trastoca todas las cosas, representando, como asegura Zima, el mundo al revés. Berman (1982/2006), lo ve de manera parecida, “aquí no hay ambigüedad: tradición – todas las tradiciones del mundo en el mismo saco –es igual a dócil esclavitud, y modernidad es igual a libertad”(p. 11).

En 1970, el modernismo resurgió en tres tendencias principales divididas por su actitud

hacia la vida moderna: afirmativa, negativa, marginada (Berman, 1982/2006). Los marginados intentan liberar el arte y el espíritu de las “impurezas y vulgaridades de la vida moderna” (p. 18), apelan al arte y el artista desligado del mundo. Los negativos, retomaron el modernismo como rebelión y tienden a proponer “como modelo de sociedad moderna una sociedad que en sí misma está exenta de problemas” (p. 19). Los afirmativos, que Berman reconoce como posmodernistas, asumen y se abren “a la inmensa variedad y riqueza de las cosas [...] que el mundo moderno produce inagotablemente [...] Nunca desarrolló una perspectiva crítica que pudiera clarificar cuál era el punto en que la apertura al mundo moderno debía detenerse y el punto en que el artista moderno debe ver y decir que algunos de los poderes de este mundo tienen que desaparecer” (pp. 21-22). Zima, por su parte y en el mismo sentido, sostiene que la posmodernidad es lo mismo una radicalización como una traición a la modernidad. Cabe aclarar que no es mi propósito, ahondar demasiado en los límites entre modernidad y posmodernidad.

Zima (1997a) dice claramente que no debemos entender, la modernidad, ni como ideología, visiones del mundo, ni estéticas sino como problemáticas sociales e históricas, pues ésta no existe como “cosa en sí”, sino como constructo, sólo percibimos la realidad como construida, y esto se hace en la vida diaria. Por ello mi interés principal no es hablar de la modernidad como filosofía, ideología, modelo económico, etcétera si no como una experiencia de problemáticas sociales e históricas. Esto lo retomo a la manera de Berman (1982/2006, p. 1) cuando dice: “hay una forma de experiencia vital –la experiencia del tiempo y el espacio, de uno mismo y de los demás, de las posibilidades y los peligros de la vida – que comparten hoy los hombres y mujeres de todo el mundo. Llamaré a este conjunto de experiencias la modernidad.” Experiencias que solemos pensar que disfrutamos o sufrimos como si fuéramos los primeros en hacerlo, cuando lo único nuevo para nosotros es la radicalización de sus rasgos.

Zima (1997a) asegura que la pregunta principal de la modernidad tardía, es la del sujeto y su identidad, supongo que de alguna manera es esta problemática la que me impulsa a elaborar este trabajo. Desde un principio, mi interés en la psicología recaía principalmente en la identidad, me intrigaba cómo es que formamos eso que nos da sentido de unidad como persona. Identidad que ahora prefiero pensar como reflexividad, reflexividad que nos permite construirnos y reconocernos como sujetos modernos.

Esta modernidad como experiencia, y en esto concuerdo con Berman (1982/2006) y Zima (1997a), se da en términos de ambivalencia. Sin embargo, retomaré la ambivalencia más como proceso psicológico, pues no sólo es la modernidad contradictoria en su base, sino que los sentimientos que despierta son ambivalentes. Este rasgo fundamental ha sido disminuido, a eso se refiere Berman cuando dice que en nuestros tiempos hemos perdido y abandonado nuestro modernismo. Mi propósito en este trabajo es argumentar cómo

desde la ambivalencia es posible colocarnos de nuevo en el mundo asumiendo nuestro compromiso y responsabilidad hacia él, y afrontándolo de manera crítica. Para comenzar, en el siguiente apartado reflexiono sobre la experiencia y su importancia para la psicología social.

Preámbulo

Sobre la importancia de la experiencia en la psicología social o desde donde leer este trabajo.

El hombre no es más que un nudo de relaciones.

Sólo las relaciones cuentan para el hombre.

Saint-Exupéry, Ciudadela

Al igual que Nigel Armistead (1983), me acerqué a la psicología social por el interés que me despertaban dos cuestiones fundamentales: cómo funciona la sociedad en la que vivo, y cómo llegué a ser el tipo de persona que soy. Es decir, mi pasión por la psicología social estaba más que nada ligada a la amplia problemática de la identidad, que siempre entendí como social, no el sentido de pertenecer a un grupo, sino como oposición a la conceptualización individual de identidad. Sin embargo, la psicología social dominante me dejó con una sensación de frustración y un no tan ligero sabor a indignación en su manera de abordar la temática, pues como bien explica Zúñiga (2002, p. 39) esa línea “es la de hija menor de una tradición experimentalista, norteamericana y construida en los años sesenta de guerra fría, contra todo lo que olera no sólo a socialismo, sino también a social”.

No es fácil explicar qué es la psicología social, pues al parecer existen muchas corrientes dentro de ella; menos aún, explicar que hace un psicólogo social; pero sobre todo es muy difícil explicar para qué es útil nuestra labor, cuando ésta no encaja dentro del estereotipo del psicólogo. Habrá quien cuestione por qué un psicólogo social se dedique al trabajo teórico aparentemente alejado del terreno social, como es una comunidad, una escuela, una familia o una organización; y más aún, cuando no necesariamente pretende plantear una estrategia para el cambio hacia el deber ser de la sociedad, y mucho menos elaborar una argumentación para naturalizar las formas sociales existentes. Por el momento sólo citaré a nuestro favor las palabras de Kurt Lewin: *no hay mejor práctica que una buena teoría*.

Esto no sólo afecta el reconocimiento hacia la labor del psicólogo social, sino que forma una corriente contra la que debe luchar continuamente, para mantener la convicción y el compromiso hacia su trabajo. No me refiero a que el motor indispensable de nuestra labor sea el reconocimiento, pues aunque éste no perjudica, no constituye lo fundamental de nuestra disciplina. Sin embargo, en tanto la crítica y el cuestionamiento sobre la importancia de nuestra labor sea generalizado y nos ronde continuamente, los momentos de duda y reafirmación serán recurrentes en nuestra profesión.

He decidido comenzar este trabajo con un preámbulo sobre la perspectiva, en tanto visión de la posibilidad humana (Sedgwick, 1983, p. 28), de la psicología social en la que pretendo se posicione este proyecto. Este apartado pretende servir como marco dentro del cual se inscribe el trabajo y desde el cual debe ser entendido, esto no sólo para el lector sino para mí misma, pues será el andén al cual deberá mantenerse vinculado mi análisis; además, espero, sirva como una especie de advertencia para el lector, sobre lo que puede esperar de su lectura.

Por lo general, en la psicología social, se ha partido de una idea errónea de lo social, pues se adopta un punto de vista estático de la sociedad, donde es posible aislar al individuo de su situación y estudiarlo, negando con esto el carácter dinámico, evolutivo e histórico de lo social. Se retoma “una visión mecánica de lo *social* en función de los organismos entre sí, a la manera de las partículas y moléculas” (Armistead, 1983, p. 12) Se define lo social como un atributo del individuo en un grupo, que ya sea pequeño, grande, cercano, lejano, formal o informal; lo social siempre será visto como algo que depende del estar con más gente, pero que en último caso pertenece al individuo. Cuando lo social depende del número, es decir más de uno, por lo general se busca dividir lo social en sus partes más pequeñas (conducta X de un individuo) y de ahí se reconstruye lo social, sumando y sacando promedios de muchos individuos. Sin embargo, el todo no es igual a la suma de todas sus partes, y en esto radica la principal limitación de este tipo de estudios y perspectivas.

Entonces, qué es el todo de lo social, ¿en dónde están esas añadiduras del todo que no están en las partes sumadas? Si “lo social no es algo que ocurre cuando se junta la gente, sino algo más profundo, implicado en nuestros pensamientos e identidades” (Armistead, 1983, p. 19), no puede estar ni en el individuo ni en la sociedad como un ente abstracto, sino en los dos y en ninguno, es decir, en medio. Lo social pertenece tanto al individuo como a la colectividad, es algo compartido, la vida es en sí algo compartido, no vivimos aislados. Ni nuestras ideas, pensamientos e identidades son de nuestra propiedad, no son individuales sino que están en el ámbito de lo social, o sea, en medio. No hay algo así

como un afuera y un adentro del individuo, y mucho menos un individual por oposición a social.

En palabras de Ibáñez (citado en Zuñiga, 2002, p. 47) “Es preciso rechazar por lo tanto una serie de dicotomías clásicas, tales como la dicotomía objeto-sujeto, individuo-sociedad, teorías-praxis o mundo objetivo-mundo subjetivo. En efecto, ninguno de los que conforman estas dicotomías existen por separado y sólo pueden definirse relacionamente en función el uno del otro”. No hay individuo sin sociedad ni sociedad sin individuo, y sin entrar en un dilema del tipo el huevo y la gallina, decimos que ambos existen en medio y no como oposiciones de un continuo, ni paralela o simultáneamente, pues no están en principio separados. Son ambos o no es ninguno, pues no hay manera de ser sin el otro. Lo social no puede ser más que un todo, no tiene partes separables, es todo o nada, y en tanto que el hombre existe, repito: no puede ser más que un todo.

De ahí proviene la esencia social del psiquismo. El hombre entendido como un ser complejo es por definición social, por ello siempre me ha parecido que decir psicología social o identidad social, es en cierta forma un pleonasma. Hablar de psicología a secas es quitarle lo humano al hombre, pues el hombre es ser-en-el-mundo, “nada hay en él que no sea resultante de la interrelación entre individuos” (Quiroga, 2002, p. 3). En este sentido, el objeto de la psicología social, o mejor dicho, el objeto de mi psicología social, se encuentra en esa multiplicidad de procesos y relaciones que no sólo se afectan recíprocamente, sino que además se constituyen entre sí.

La psicología social, según Quiroga (2002, p. 2), estudia el nexo que se da entre el orden socio-histórico y la subjetividad. La dialéctica sujeto-mundo, donde el ser es productor de un orden social, material y simbólico, que a su vez lo alberga, produce e instituye; es un sujeto creador del orden social y del universo simbólico que es su escenario. La relación individuo-sociedad, de ninguna manera es una relación unidireccional, al contrario es una relación dialéctica: el individuo es tanto un producto socio-histórico como un creador de historia, es estructura y acción, reproducción y cambio (Golman citado en Zuñiga 2002, p. 47). Es precisamente:

En los avatares de esa confrontación entre la lógica racionalizante del sistema social y el deseo autorrealizante del individuo, afirma Crespo, se sitúa la reflexión sobre la identidad del sujeto, su acción y su conocimiento, que son los conceptos articuladores de la psicología social. Estos conceptos se desarrollan tanto en el marco de una teoría sociológica interesada por el punto de vista del actor como en el de una psicología interesada por los procesos de significación de la conducta. (Ovejero Bernal, 1999, p. 186)

De hecho desde nuestra disciplina, esta relación entre individuo y sociedad suele ser descrita en dos procesos diferentes que son en realidad uno mismo: la socialización y la

individuación. Cuando se habla de socialización, se dice que el sujeto no sólo por nacer es ya parte de la sociedad, para ello debe ser socializado. No es sino a través de la educación formal pero sobre todo informal, mediante los ritos en los que se da la bienvenida a un nuevo miembro de la sociedad y se le reconoce como tal, gracias a la adquisición del lenguaje y las costumbres, que la persona pasa a formar parte de la sociedad. En cambio, cuando se piensa en individuación el sujeto se percibe como un producto de la sociedad, que ante esta situación tan avasallante de lo social sobre el sujeto, debe diferenciarse del resto adquiriendo señas particulares que lo reafirmen como ser único, como si pudiera no serlo.

En realidad, hablar de procesos separados de socialización e individuación es caer de nuevo en concepciones dicotómicas. Estos procesos no son ni diferentes ni paralelos, son uno mismo. El sujeto debe empaparse de todo aquello que es común y compartido por las personas de la sociedad en la que nace para hacerse un individuo de la misma, de esta manera el sujeto se socializa e individualiza. Antes dije, retomando a Golman, que el sujeto es producto, creación, estructura, reproducción y cambio, pues ahora añado que puede serlo en tanto que es acción. El hombre es ser en la praxis, es decir, en el hacer; el ser es acción pues así como no puede ser no social tampoco puede ser sin hacer o actuar ¹. Ello permite que mediante la acción de compartir actué no sólo sobre aquello que comparte sino sobre sí mismo. Cada persona comparte y se hace copartícipe de lo común de manera diferente, compartir es diferenciarse. En el actuar se imprime la huella personal en lo compartido al mismo tiempo que se apropia lo común. Por ello, se dice que el sujeto conoce y se conoce porque actúa, y al hacerlo se constituye en su actuar. (Zúñiga, 2002, p. 45)

En calidad de actor podemos decir que el sujeto raramente tiene objetivos claros y proyectos coherentes, por el contrario, “sus proyectos son generalmente múltiples, más o menos ambiguos, más o menos explícitos, más o menos contradictorios” (Zúñiga, 2002, p. 45), pues estos se modifican, se definen, adquieren forma y se concretizan en la acción. De esta manera el actuar es ensayar y explorar las posibilidades de acción, es en otras palabras, experiencia. Sin embargo, la experiencia no radica en el actuar, está en el puente que hay entre la subjetividad y el actuar, entre la significación y el acto, entre teoría y práctica. Está al igual que lo social en medio, ni en el acto ni en el pensamiento. La experiencia es además enacción, es decir, una acción emergente:

Si nuestro conocimiento se encarna en nuestras adaptaciones activas, en nuestros esfuerzos por inscribir nuestra intención en la situación que nos es dada, la experiencia es: a) el proceso de transformación del mundo, b) el

¹No se debe caer en otra dicotomía común: praxis-teoría. De ninguna manera actuar debe oponerse a pensar, pues el pensamiento es en sí mismo una acción.

proyecto y el plan que guían este proceso, y c) la conciencia que se apropia de la acción en curso, evaluándola y utilizándola para generar nuevas experiencias. La experiencia es, así, historia concreta, constitución de actores y evolución de conciencia individual y colectiva... La experiencia es el espacio en tensión entre el ser consciente activo y su medio, entre un presente vivenciado y un futuro entrevisto, proyectado. Entre una conciencia de sujeto y su realización como actor. (Zúñiga, 2002, p. 49)

Por lo tanto, la experiencia es una relación transformadora del mundo, en la que se expresa la interacción de un ser viviente con su medio físico y social, y que implica un esfuerzo para cambiar una realidad dada y reorientarla a través de la conciencia y la interpretación de la situación y de uno mismo; es en conclusión un nudo de relaciones y conexiones del ser con su mundo.

El asumir “que las cosas son tal como son de forma inevitable en una sociedad industrial, más que como un producto de condiciones y valores sociales específicos que los individuos pueden cambiar, o al menos responder a ellos de forma diferente.” (Armistead, 1983, p. 19) radica en la experiencia. Es en ella, en su conciencia, en su interpretación, en su transformación, en su emergencia exploratoria que podemos llegar a ver nuestra relación con el mundo como algo que no está dado y que efectivamente puede vivirse de maneras alternativas. Si como Touraine (citado en Zúñiga, 2002, p. 55) llamamos sujeto “al deseo de ser un individuo, de crear su propia historia, de darle un sentido al conjunto de las experiencias de la vida individual” que se insertan en el escenario socio-histórico, llegaremos tal como lo hace él, a la conclusión de que el sujeto es un movimiento social.

Por ello, el psicólogo social debe prestar atención a las experiencias de los sujetos, a su naturaleza y a cómo se construyen en el tiempo (Armistead, 1983, p. 21). Debe cuestionarse sobre la capacidad de los sujetos para reconocer y gestar cambios, para innovar, para ser creativos y estar abiertos al cambio frente a los duelos y ante los nuevos proyectos. “Sin embargo, no será sólo el sujeto el interpelado... focalizar esa relación implica también analizar desde esta perspectiva, lo que constituye su escenario de experiencia, mundo de significaciones, de relaciones y procesos en los que debe posicionarse el sujeto.” (Quiroga, 2002, p. 4) La experiencia, así como el actuar y el carácter social, es inherente a la vida misma, y la vida se da en un medio, no en un vacío; por lo cuál siempre habrá que considerar no sólo al individuo, ni su escenario sino la relación entre ellos.

Es ingenuo querer estudiar y comprender al sujeto aislado, al escenario sin sujeto o peor aún la relación sin sujeto ni escenario (como roles universales), no se puede entender ninguno de ellos si no se toman en cuenta los tres, pues juntos hacen el todo necesario de lo social que implica la identidad entendida como reflexividad sujeto-mundo, es decir, como

conocer y constituirse mutuamente en la acción y la experiencia. En las cuales reside toda posibilidad de producción y creación, reproducción y cambio del individuo y su mundo a través del cambio en la relación que entre ellos existe. Como dice McDermott, (citado en Zúñiga, 2002, p. 48): “Vivimos hacia delante; tratando de llevar nuestra existencia a construir un horizonte de existencia más que otro. Y en la construcción de este proyecto, ¡Qué otra cosa podría ser la experiencia sino un futuro que está latente en un presente!”

Ahí radica la importancia de estudiar la experiencia, pues a pesar de que aún escribiendo volúmenes enteros sobre el dolor, el placer, etcétera, las experiencias en sí mismas siempre permanecerán siendo conocimiento de carácter personal (Fraser, 2003, p. 21) que deben ser aterrizadas en el ámbito de lo común, de lo compartido, deben ser referidas por medio de las habilidades simbólicas para la transformación y comunicación de las mismas. Las experiencias no sólo dan sentido al mundo social, lo proveen de orden y estructuras, que al mismo tiempo lo mantienen en movimiento. En este sentido, adquiere significado la aseveración de Bloor (citado en Zúñiga, 2002, p. 45): “el conocimiento es, para el sociólogo, todo lo que los hombres consideran conocimiento. Consiste en esas creencias en las que los hombres confían y con las que orientan sus vidas”. En otras palabras, la experiencia se encuentra en lo más cotidiano de la vida humana, y es ahí donde se inscribe la materia prima de nuestra ciencia.

Por ello, una de nuestras funciones como psicólogos sociales nos remite de nuevo a Fraser (2003, p. 23): la experiencia debe ser teorizada, no derivada de la teoría. Se “afirma así la identidad de la psicología social como crítica de la vida cotidiana, análisis científico de los mecanismos por los que las estructuras sociales organizan materialmente y otorgan significación a las experiencias de los sujetos [y viceversa]” (Quiroga, 2002, p. 2) Sin caer en el caso contrario, aquel de derivar la experiencia de la teoría, que implicaría naturalizar la relación sujeto-mundo, es decir, arrebatárle su carácter dinámico y creador.

Esto no significa que la teoría no tenga un impacto en la sociedad y que no ayude a su vez a constituir la experiencia. A la par de la reflexividad social² existe la reflexividad sociológica, que abarca todas las ciencias que se dedican a revisar y reflexionar sobre la sociedad, tal como la sociología, la psicología social, las ciencias políticas, la antropología, etcétera.. Es en este sentido que “el objeto social puede ser entendido como un sujeto colectivo que se piensa a sí mismo y se constituye y transforma en virtud de una acción que está condicionada, no totalmente pero sí en gran medida, por esa capacidad reflexiva.” (Ferreira, 2005, p. 1) Por lo tanto, pese a que la experiencia no debe derivarse de las ciencias, éstas sí la modifican por medio de su reflexión, conceptualización e interpretación, pues brindan parámetros que ayudan a la sociedad y sus individuos a darle significado.

²La llamo social en esta ocasión sólo por fines didácticos pues la reflexividad es el fundamento de lo social, por lo que decir reflexividad social es un pleonasma.

Las ciencias, así como el individuo, se encuentran inmersas y forman parte de un escenario mayor. La modernidad es, como lo llama Ovejero Bernal (1999, p. 184), el caldo de cultivo de las ciencias sociales modernas, y añade:

La sociología y las ciencias sociales son, según el propio , elementos inherentes de la reflexividad institucional de la modernidad. Uno de los ámbitos en que se plantea esta reflexividad es justamente el de la subjetividad, el de la interconexión entre las instituciones y la personalidad, entre las influencias universalizadoras y las disposiciones personales. En ese marco es, precisamente, en el que cobra sentido la psicología social, como saber reflexivo sobre la identidad y subjetividad socialmente construidas.

Si la psicología y la psicología social, son inherentes a la modernidad, quiere decir que son en principio necesarias para el sujeto moderno, que éste hace indispensable su existencia y que éstas a su vez lo fortalecen como individuo moderno que es. Por ello, la función de la psicología social es dual: dar cuenta de la reflexividad social y al mismo tiempo actuar de manera reflexiva sobre el individuo. Busca denunciar los modos de ser social, es decir, enunciar la dialéctica sujeto-mundo con el único objeto de denunciarla; no para indicarnos, como mencione anteriormente, el deber ser ni para trazarnos una guía o dirección de la acción, sino para desnaturalizarla, para dejar claro que es precisamente eso: una forma de ser, no la única.

Además de intentar naturalizar las relaciones sociales, otro error común en el que incurren las ciencias sociales, y que en cierta manera parte de y realimenta la naturalización, es el suponer que existe la objetividad en el investigador, y por lo tanto, en su trabajo. Ferreira (2005, p. 2) explica la ingenuidad de esa creencia:

El investigador social forma parte de la sociedad que trata de comprender, es un sujeto portador de las mismas cualidades que aquellos que integran lo que para él es su objeto de estudio. En consecuencia, reflexionar acerca de la sociedad supone para él reflexionar acerca de sí mismo en tanto que parte de esa sociedad. La reflexividad social implica como consecuencia la reflexividad sociológica: no puede haber interpretaciones neutras, objetivas, desinteresadas porque el investigador está constituido como sujeto por la sociedad de la que forma parte, y en consecuencia, actúa también condicionado por las representaciones y definiciones que como sujeto social tiene de las situaciones prácticas en las que toma parte.

No deben negarse las influencias ideológicas en la psicología social, pues ello implicaría negar al investigador como individuo reflexivo de la sociedad a la que estudia. Por ello, es tan difícil no sólo definir sino construir la psicología social, implica todo su ser, sus

acciones, sus creencias, sus sentimientos, sus posiciones políticas todo aquello que lo hace participe de la misma sociedad de la que pretende dar cuenta, de la que es producto y creador, y ante la cual no puede evitar tener juicios y preferencias, aceptar y rechazar, amar y odiar.

Retomo de nuevo a Armistead (1983, p. 7) cuando dice: “creemos que la psicología social debería dar algún sentido a nuestras experiencias y no lo da: nos sentimos decepcionados. [...] Aunque estamos de acuerdo en que la psicología social no puede ser nunca, ni debe serlo, una solución total a los problemas de la vida, no perdemos la esperanza de que pueda decir mucho más de lo que ha dicho hasta ahora.” Reconozco que el juicio es muy severo, existen en la psicología social muchos trabajos, posturas y reflexiones que enuncian y dan significado a la experiencia del hombre moderno, y es con ese fin que continuamos nuestra labor de construcción de una psicología social que nos permita decir más.

Por ello, y para contestar a la pregunta que da pie a este apartado ¿desde dónde leer este trabajo?, respondo: desde una psicología social cuyo objeto de estudio radica en la experiencia. Ante esto, surge una nueva pregunta: ¿qué es la experiencia? Antes que nada, cabe aclarar que “experimentar algo es, a la vez, experienciarme a mí mismo como sujeto de esa experiencia [...] Para el pensamiento que refiere la experiencia a la vida del hombre, en cualquier forma en que lo conceptualice, la vivencia de algo es incuestionablemente vivencia de alguien [...]” Sevilla (2003, p. 170) Quiero resaltar los siguientes puntos derivados de la cita anterior: el primero es que sin sujeto de experiencia no hay experiencia, el segundo es que no existe un sujeto a priori a la experiencia pues el sujeto es experiencia; por otro lado, la experiencia siempre implica un qué y un quién. Estos son inseparables, pues sin alguien que experimente no hay objeto de experiencia.

“Estamos así ante una experiencia en la que las diferencias entre sujeto y objeto y entre lo interno y lo externo quedan cuestionadas, pues hace patente preteóricamente al Dasein siendo-en-el-mundo” (Redondo, 2005, p. 91). Para ser hay que ser en el mundo, y para que exista un mundo de experiencia debe haber un sujeto de experiencia. En el discurso existencialista suele decirse que sin el hombre no hay un mundo para el hombre, pues “para tener por verdadero lo experimentado ha de estar implicado el ser humano, como conciencia o como ser-ahí que abre mundo sintiéndose, o encuentra al encontrarse” (Sevilla, 2003, p. 176) El mundo de experiencia no es una mera cuestión material, sino una relación en constante interpretación y por lo tanto requiere un sujeto, una conciencia, que la ponga en acción.

En este sentido, la experiencia también es una tríada, y como tal no puede si no ser un todo, donde los elementos en realidad no están separados. El sujeto se conoce a sí mismo al estar en relación con el mundo y conocerlo. De la misma manera, el mundo no es mundo si no hay alguien que lo construya como tal. La experiencia es una relación, una interacción

que es por definición reflexiva, es decir, donde los elementos se constituyen gracias a ese estar en relación y no pueden existir por separado. Por ello, la experiencia es algo social por definición, pues está en medio, ni en el mundo ni en el sujeto.

Ya se ha hablado sobre el quién de la experiencia, ese sujeto o conciencia del mundo, ahora cabe hacer una aclaración referente al qué de la experiencia. Bien dice Hegel (citado en Sevilla 2003, p. 183) “cierto que [hay objetos que] no se experimentan sensiblemente, pero sin embargo y en general todo lo que está en la conciencia se experimenta”. Es decir, todo con lo que el sujeto entabla relación es objeto de experiencia, todo aquello que pueda ser apropiado por la conciencia en la acción, de lo que se pueda emitir un juicio, dar un sentido y una interpretación. Esto incluye, por supuesto, las categorías con las que define y describe sus interacciones con objetos abstractos y no palpables, y con las que por lo general se tiende a construir relaciones incluso más profundas que aquellas con objetos concretos y materiales. El hombre, en palabras de Saint-Exupery (1992), es un nudo de relaciones, siempre está en relación, no puede ser si no se relaciona, por lo que todo es para él objeto de interacción y por lo tanto de experiencia, incluso él mismo.

Debido a que la experiencia está en medio y es una acción, siempre será emergente y al serlo siempre será reflexiva, pues posee un “carácter constituyente, no sólo de la conciencia para la experiencia, si no de la experiencia para la conciencia. El momento auto-referencial de la conciencia, para Hegel, no es una realidad dada, sino un devenir de posiciones, cambiantes en el proceso mismo de experiencia, que él concibe como un proceso formativo.” (Sevilla, 2003, p. 174) La experiencia es enacción, es una potencialidad que se concreta en dos momentos: en el mismo instante en que lleva a cabo la acción, cerrando el universo de posibilidades, y en el momento retrospectivo en que se interpreta y se le da sentido, reabriendo el universo de posibilidades. Ambos igual de reflexivos, pues la experiencia, su sujeto, su objeto y su relación se constituyen tanto en la praxis como en la interpretación y reinterpretación de la praxis, que son a su vez parte de la praxis.

Además, la “experiencia [puede ser vista] como un devenir de posiciones entre un qué de la experiencia, que es un acontecer de la multiplicidad, y un quién, que no es menos plural, y vive un continuo proceso de cambio cuya dirección no está fijada de antemano (puesto que de proceso formativo, sólo cabe hablar retrospectivamente)”. La emergencia hace que la experiencia sea transformadora, mientras que la subjetividad le da un carácter plural. “El quién de la experiencia puede ser nombrado como sujeto, agente o paciente, pero nunca como sustancia; y, sobre todo, sin pensarlo como unicidad, esto es, como única posición de experiencia.” (Sevilla 2003, p. 175) No existe una forma única de vivir, y aunque la experiencia esta en medio y su marco contextual es compartido, ésta se manifiesta en una manera de sentir, interpretar y dar sentido al mundo personal Es al sujeto singular a quien corresponde la experiencia de libertad y de sentido de la acción, incluso cuando éstas se

vivan de manera colectiva. Por ello, “nuestra experiencia del mundo [...] representa las cosas como siendo de cierta manera [...] el contenido de la experiencia puede no reflejar lo que realmente está ahí” (Harman, 2003, p. 266). La experiencia nos permite entender los procesos de significación del mundo, no pretende ni puede dar cuenta de cada uno por separado.

En la experiencia se hacen patentes los rasgos habituales del estar, del marco de la vida humana en su conjunto. Cada nueva experiencia construye al sujeto, al mundo y el saber de cada uno, en palabras de Sevilla (2003, p. 175): toda experiencia es ya una forma de saber. Experimentamos en dos sentidos que pueden ser en realidad uno mismo, viviendo y ensayando. Vivimos a través de la experiencia, pero también es cierto que todo acto es un ensayo, es una forma y un intento de vivir. La experiencia es nuestra forma de conocer y aprehender la vida desde la cotidianidad. No se puede permanecer distanciado de la experiencia pues se encuentra en lo más familiar y natural de la vida del hombre, y reflexionarla y estudiarla implica estar comprometido con ella.

Para finalizar, retomo a Berman (1982/2006, p. 1) quien sin dar una definición de la experiencia deja ver lo que para él implica: una vivencia “del tiempo y el espacio, de uno mismo y de los demás, de las posibilidades y los peligros de la vida”. En otras palabras, la experiencia se da en un marco espacio temporal, es decir, material y compartido; es reflexiva pues el sujeto de experiencia es a la vez objeto de su propia experiencia y de la de los demás; es plural y emergente pues está en el ámbito de lo posible, es una potencialidad; por último, es ambivalente, ya que el énfasis que pone en la posibilidad, en la potencialidad deja un cierto sabor a esperanza, acompañado inmediatamente de la amenaza, de la angustia y del miedo de los peligros de la vida. Esta parte final de las palabras de Berman, nos habla de su propia experiencia, del propio sentido e interpretación que él hace de su vivencia del mundo.

A manera de resumen, la experiencia se da en la interacción y por lo tanto es social y reflexiva; implica conciencia, interpretación y sentido; es enacción, es decir, acción emergente; y en consecuencia, se da en términos de construcción y transformación tanto de aquello que se experimenta como del sujeto de experiencia; por lo que se da en el marco de la cotidianidad y la pluralidad. Tomando en cuenta lo anterior y recalando que la experiencia no sólo construye al sujeto sino al objeto, y así como en épocas anteriores existieron diferentes tipos de experiencias, llámense clásica, medieval, etcétera, hoy, al hablar de modernidad como experiencia debemos remitirnos a ese vivir compartido de un tiempo y un espacio interpretado por quienes lo transitamos bajo la categoría de modernidad. Por ello, en el primer capítulo se abordará el tema de la modernidad como experiencia.

La Modernidad

Como he mencionado desde el principio de este trabajo, la modernidad más que un proyecto, una época, un modelo económico. . . es una experiencia. Es ante todo una manera de vivir y una forma de interpretar la vida. Si bien, implica ciertas condiciones materiales de la vida, su riqueza está precisamente no en las condiciones mismas sino en cómo éstas se reflejan, se construyen y reproducen en el sentir de la gente que las transita. En palabras de Guitián Galán (2008, p. 9):

Sea como sea, y sin pretender dar una definición precisa del concepto de modernidad, se puede comenzar diciendo que esta noción no sólo designa al tiempo actual, sino que también implica una relación llena de inquietudes, agitaciones ante el tiempo presente que se expresan en torno al interrogante de por qué el hoy es tan distinto del ayer, pero no vista como una nostalgia del pasado, sino como conciencia de pertenencia a un tiempo específico y, sobre todo, como voluntad de dar un sentido a nuestro mundo.

La palabra modernidad evoca tantas y tan variadas imágenes en las mentes de las personas que la viven, conduciendo incluso a significados opuestos y contradictorios, en ello se perciben la riqueza y variedad de las interpretaciones. Pese a que es imposible dar una definición total y concreta sobre la modernidad, lo que no es objetivo de este trabajo, sí podemos decir algo, puesto que es nuestra, sobre la representación del mundo que nos da, y aún más importante, sobre el sentido que tiene nuestra experiencia dentro de ese mundo, es decir, sobre el papel que tenemos en la constitución de nuestro mundo.

En este capítulo revisaré el concepto de modernidad, visto desde el marco de interés de este trabajo, es decir, desde la experiencia. En primer lugar, repasaré el significado del término moderno a partir de su oposición a lo tradicional, así como las implicaciones que esto tiene para el estilo de vida nombrado y construido a partir de él. Después, diferenciaré tres términos surgidos del anterior para definir y dar sentido a nuestra época: modernización, modernismo y modernidad. Además, definiré y describiré los rasgos de la modernidad implicados en la experiencia cotidiana, tales como: la secularización, la

racionalidad, la cosificación de la naturaleza, la función de las ciencias, el ideal de progreso, la fragmentación, la pluralidad, el individuo y la urbanización. A continuación retomaré, de manera muy breve, dos discusiones en torno a la modernidad: la de su relación con el capitalismo y la de la posmodernidad y la *posthistoire*. Por último, resumiré las implicaciones de pensar la modernidad como experiencia.

Esbozo de lo moderno

La palabra moderno viene del latín *modernus* que significa que ha sucedido recientemente, justo ahora, apenas, hace poco. El término fue aplicado por primera vez por el Papa León I en el año 440 d.C, tras la consolidación del papado. Hecho que marcó la culminación del largo proceso de centralización del poder en la iglesia, y con el que se logró posicionar la representación institucional del catolicismo, es decir, la Iglesia, como la verdad simbólica del cristianismo. (Pozas Horcasitas, 2006). De esta manera “el presente oficialmente cristiano, nombra al pasado religioso grecorromano y pagano que le dio origen, como tradición: como cosmovisión de un pasado superado” Habermas (citado en Pozas Horcasitas, 2006).

Por ello, el primer significado de lo moderno se perfila por su oposición a la tradición, palabra que también deriva del latín (*traditio*) y que significa comunicación o transmisión de noticias. La tradición “nombra la permanencia del pasado en el presente, por medio de ceremonias, ideas, sentimientos compartidos y valores relacionados con la vida de un individuo, un grupo o sociedad, que reitera a través de las costumbres, la densidad subjetiva de la cultura socialmente introyectada como una forma de sentir y de pensar por sus miembros y concebida como patrimonio productor de identidades” (Pozas Horcasitas, 2006, p.46)

No es difícil ser moderno, en palabras de Guitán Galán (2008, p. 27) : “Generalmente siempre se es moderno, en toda época, desde el momento en que pensamos más o menos como nuestros contemporáneos y de forma un poco distinta de nuestros predecesores y sin embargo, podríamos decir, que se mantiene un cierto aire de familia, se mantiene una misma actitud.” Esa misma actitud, ese aire de familia, es decir, aquello que permanece, los restos, lo que queda del pasado es la tradición, y por oposición, lo moderno puede ser entendido como cambio. La tradición, de acuerdo con la connotación que le da lo moderno, se refiere a lo establecido, a lo convencional, a las costumbres, nos remite a la identidad como algo soportado en las relaciones comunitarias fijas y estables, como una mera repetición de lo colectivo, donde no hay mucho rango para la innovación.

La tradición, es la comunicación que da paso a la reproducción de una sociedad, y cuando lo moderno se le opone adquiere, antes que nada, el carácter de una ruptura generacional.

Ruptura, que no necesariamente implica, aunque por lo general así se dé, una división estricta entre jóvenes y adultos. Este cambio generacional supone un cambio en los valores y expectativas que las personas tienen sobre la vida. Lo moderno, es en realidad algo muy natural pues radica en el margen de innovación para la producción de nuevos significados que hay en toda reproducción de una sociedad. Reproducción no se refiere a una mera copia fiel y estricta de un estado anterior, reproducción es movimiento, dinamismo, innovación y creatividad.

La importancia de lo moderno no está en la esperanza que los sujetos tienen de un futuro posible y distinto a lo que marca la tradición, sino en la valorización positiva de que lo nuevo es mejor a lo anterior, de que siempre será bueno romper con significados y formas antiguas de comunicación para generar e instituir nuevas normas de comportamiento, y sobre todo, en la creencia de que tradición es algo que requiere ser superado, como si por ello lo nuevo implicara su superación. Lo moderno no es el cambio, sino la necesidad del cambio.

Los contenidos de la tradición, aquellos que deben ser superados, no son necesariamente el pasado de la modernidad, es decir, no son algo previamente establecido, sino que se definen una vez que el cambio se ha dado. Pozas Horcasitas (2006, p. 47) lo explica así: la modernidad “constituye los contenidos de su diferencia a partir de los elementos, que en un momento dado, constituyen los rasgos funcionales de lo ya pasado, que permiten a la sociedad moderna elaborar el expediente de la sociedad tradicional”. Lo moderno, se instituye al auto nombrarse como tal, como la superación de algo que considera caducado, y construye su identidad en la negación y diferenciación de los rasgos de la tradición que supera.

Un ejemplo de lo anterior nos lo brinda la historia misma, pues pese a que el término moderno fue usado por primera vez para consolidar a la Iglesia frente a un pasado de paganismo, más tarde el Iluminismo, que por su nombre mismo se opone a su historia inmediata calificándola de oscura, niega la Iglesia y su dominio para dar paso a la Edad Moderna, y al mismo tiempo reafirma, para consolidar la diferencia, el pasado Grecorromano, es decir, se retoma un pasado antes rechazado. Existe una relación diferenciada con el tiempo social. Por un lado, se nombra la tradición, lo viejo, lo caduco, la temporalidad negada; y por el otro, lo clásico, que es una temporalidad identitaria, aquello que sin ser contemporáneo es actual. Así, bajo la lógica de: el enemigo de mi enemigo es mi amigo, que mejor manera de diferenciarse de la tradición que retomando algunos contenidos que ésta rechazó para formar su identidad.

El paradigma de la modernidad se funda en la diferenciación de lo tradicional y lo nuevo, donde lo nuevo adquiere mayor valoración en la representación social, donde lo nuevo es una aspiración y lo viejo, aunque no todo lo viejo, un motivo de vergüenza. La modernidad

tiene un doble pathos: la afirmación de lo nuevo y el rechazo a lo pasado. Se afirma lo moderno, es decir, lo actual como criterio de valor, orientación, dirección, sentido e identidad, pues se le reconoce como apertura, como libertad. Mientras que lo tradicional acarrea la imagen de lo cerrado, lo restringido a pautas de conductas establecidas, a las costumbres, a la repetición de las formas de ser del pasado, que por haber funcionado en el pasado adquieren un carácter sagrado que impide transgredirlas y limita la posibilidad de la acción. Retomando una frase ya citada de Berman (1982/2006, p. 11): “todas las tradiciones del mundo en el mismo saco, [son] igual a dócil esclavitud, y modernidad es igual a libertad.”

Ya que lo moderno es un juego de afirmación y negación en el que su auto-representación supone la construcción de la identidad del Otro, es en sí mismo un acto reflexivo que implica el reconocimiento del Otro, aunque sea para su negación. Y dado que además, descalifica a su Otro, es decir, su tradición, de falta de libertad, cada nuevo contenido de lo moderno se basta sí mismo en su actualidad. En palabras de Boedi (1989, p. 29) “En la modernidad, cada tiempo es así; conserva siempre el mismo nivel de consumada realización, es decir, no le falta nada por lo que se deba recorrer afanosamente así mismo en una malvada eternidad, que lo obligue a lamentar el pasado o lo lleve a desear abstracta o utópicamente un futuro indeterminado.”

Sin embargo, todo lo que alguna vez fue moderno, ahora es convención, y es en este sentido que Octavio Paz (Pozas Horcasitas, 2006) dice que la modernidad, no es más que la tradición de la ruptura.

La modernidad es una tradición polémica que desaloja a la tradición imperante cualquiera que ésta sea; pero la desaloja sólo para un instante después ceder el sitio a otra tradición que, a su vez, es otra manifestación momentánea de la actualidad. La modernidad nunca es ella misma... Ni lo moderno es la continuidad del pasado en el presente ni el hoy es hijo del ayer: son su ruptura, su negación. Lo moderno es autosuficiente: cada vez que aparece, funda su propia tradición.

Lo moderno, como ya se mencionó, implica un principio dinámico de aceleración pues una modernidad sólo puede ser remplazada por otra, y en este sentido, se puede decir que la modernidad es consumista en su base y desde su origen, consume modernidades convirtiéndolas en tradiciones. Existe además, una velocidad por nombrar, nombramos nuevas tendencias, asignándoles nuevos contenidos de identificación (afirmación) y nuevos contenidos de tradición para rechazar. La velocidad del cambio moderno se percibe en el hecho de que "mientras en el pasado los cambios y los descubrimientos se veían obligados a atravesar el purgatorio del descrédito y del desconocimiento antes de convertirse en materia de actualidad, realizando la desagradable experiencia de un periodo más o menos

largo de invernación, hoy no alcanza a germinar a tiempo y son inmediatamente cortejadas, asediadas y encapsuladas por los insomnios rituales que preceden a la conservación reproductiva de la cultura, entendida como norma y como modelo" (Marramao, 1990, pp. 62-63).

Este es el signo más característicos de lo moderno, el ritmo de su "tiempo que se renueva incansablemente, que renace juguetonamente a cada momento, abierto a lo nuevo, a lo posible..." (Boedi, 1989, p. 29). Y en este sentido, el presente parece ser el principio rector que da contenido a la idea del tiempo, suponiendo una aparente liberación de las referencias históricas específicas, pues opone presente e historia. Oposición aparente pues la ruptura no existe: lo moderno es autosuficiente sólo en el discurso, pretende autodefinir su pasado y romper con él, pero en la negación está el vínculo. Al haber un vínculo necesario entre pasado y presente, presente y futuro, pasado y futuro, lo moderno más que ruptura implica una transición, y por ello, más que la tradición de la ruptura es la tradición de lo nuevo.

"El presente se concibe como una transición hacia lo nuevo y vive en la conciencia de la aceleración de los acontecimientos históricos y en la esperanza de que el futuro será distinto." (Habermas citado en Guitán Galán, 2008, p. 36) A eso se reduce el supuesto distanciamiento intransitable entre el pasado como espacio de experiencia concreta y el futuro como horizonte de expectativas: a un presente como experiencia del paso del tiempo, que además de eterno es actual, que siempre está siendo realizado, que nunca deja de ser realizado. El presente, ese que es tan importante para lo moderno, es un momento efímero y eterno al mismo tiempo, un lapso de transición que ata al pasado y al futuro. Es el instante donde el pasado en vez de ser embalsamado se renueva a sí mismo para que su futuro se conserve infiel a la tradición (Boedi, 1989, p. 30). Es además, un momento, o mejor dicho el momento de acción y libertad del sujeto para tomar parte en la producción y reproducción de la sociedad y sus significados, es el momento para ser modernos.

A partir de la lógica de lo moderno, entendido como cambio, innovación con una connotación positiva de superación, se han derivado tres términos utilizados para definir el tiempo en el que vivimos: modernización, modernismo y modernidad.

Modernización, modernismo y modernidad

En el lenguaje coloquial, modernización y modernidad se usan como sinónimos, mientras que modernismo se utiliza para denominar corrientes artísticas. Sin embargo, como mencioné al principio de este capítulo, la modernidad como experiencia implica más que

las condiciones materiales de su época. Por ello, es necesario diferenciar estos términos para conocer las implicaciones de cada uno y las relaciones que establecen entre sí.

Por lo general en sociología, por modernización se entiende, el proceso de transformación de una sociedad tradicional, rural, agraria en una secular, urbana e industrial (Modernization and industrialization, 2002). Se establecen así, las diferencias básicas entre una sociedad tradicional y una sociedad moderna. En la primera, el peso social recae en el grupo o comunidad, pues a partir de ellos se definen los derechos y privilegios de gremios, además, no existen instituciones diferenciadas ni especializadas, pues todo lo manejan la Iglesia y el Estado en una relación tan estrecha que parece no existir distinción, al menos en la práctica, entre ellas. En cambio, la sociedad moderna tiene como unidad básica al individuo, por lo que se rige por reglas generales que pretenden ser iguales para todos³ y sus instituciones son altamente diferenciadas y especializadas.

Modernizar, en este sentido, se entiende como industrializar y por lo tanto su proceso además de dinámico es inestable y tiene un desarrollo irregular donde no hay estado de equilibrio. Los efectos de la industrialización se experimentan en el ámbito material, pues lo que cambian en primer plano es nuestro entorno. No sólo las instituciones se especializan, sino también los espacios se diferencian según sus funciones: en un lado el trabajo, en otro la casa y la familia, en otro la escuela, en otro la religión, etcétera, y sin embargo, todos permanecen aglomerados. El entorno se adecúa a las necesidades de la industria, facilitando los cambios tecnológicos que enmarcan, diseñan y adornan el escenario de nuestras vidas cotidianas.

El problema cuando se equipara modernidad y modernización es que la primera se llega a definir como el proceso de hacer más racional y eficiente la esfera económica de subsistencia que conlleva y permite la industrialización (Vázquez, Falcón y Meyer, 2007) reduciendo el concepto a una categoría económica. Debemos preguntarnos entonces, si la modernidad es algo que nos remite únicamente al entorno y las condiciones de vida materiales. De nuevo nos encontramos ante un dualismo entre mente y cuerpo, que Berman (1982/2006, p. 129) describe de la siguiente manera:

Nuestra visión de la vida moderna tiende a dividirse entre el plano material y el espiritual: algunos se dedican al modernismo, que ven como una especie de espíritu puro que evoluciona de acuerdo con sus imperativos artísticos e intelectuales autónomos; otros operan dentro de la órbita de la modernización, un complejo de estructuras y procesos materiales –políticos, económicos y

³Iguals para todos relativamente, pues siempre, en la teoría y en la práctica, han existido derechos diferentes para diferentes grupos de individuos dependiendo del género, la raza, la edad, etcétera.. Sin embargo, la igualdad de los derechos se ha ido refinando, disminuyendo las diferencias, dejando sólo las que varían de acuerdo a las etapas de desarrollo (infancia, juventud, vejez) puesto que éstas son comunes a todos los hombres, sin importar su raza, nacionalidad, sexo, etc.

sociales- que, supuestamente, una vez que se ha puesto en marcha, se mueve por su propio impulso, con poca o nula aportación de mentes o almas humanas. Este dualismo, que impregna la vida moderna: la mezcla de sus fuerzas materiales y espirituales, la íntima unidad del ser moderno y del entorno moderno.

De esta manera, nos encontramos con que la modernización, es decir, los procesos sociales que mantienen el cambio acelerado del entorno, la ciudad, el estado, los sistemas de comunicación, la economía, y los intereses políticos, enajenan al hombre de su medio. Le hacen sentir lo que Berman denomina la *vorágine* de la vida moderna, el cambio incesante donde el individuo parece no tener ni lugar, ni voz, ni manos en el devenir del mundo, donde está destinado a dejarse llevar por la inercia del mundo.

Es necesario retomar el modernismo y no perder de cuenta, que si bien se refiere primordialmente a corrientes artísticas, éstas se dan en un contexto social. El modernismo debe entenderse como el conjunto de obras artísticas, ya sean arquitectónicas, literarias, visuales o plásticas, que en su creatividad manifiestan un sentido del mundo característico de un entorno material en constante industrialización. Para Berman el modernismo no sólo se encuentra en el arte, sino en la cultura y la sensibilidad, abarca las ideas y visiones que hacen del hombre sujeto y objeto de la modernización, que le dan “el poder de cambiar el mundo que está cambiándose, abrirse paso a través de la vorágine y hacerla suya.” (1982/2006, p. 2)

Si la modernización enajena al hombre de su entorno, el modernismo le permite reapropiárselo. No podemos hablar de modernización y modernismo como entes separados, pues aunque sean diferentes conceptualmente, no puede darse uno sin el otro. Siguiendo la lógica de las tríadas, en este caso, el tercer elemento es la modernidad que se da como la dialéctica que existe entre los primeros. La modernidad implica economía, política, arte, cultura y sensibilidad, y no puede reducirse a ninguno de ellos. La experiencia en sí, la vivencia en la que se construye material y espiritualmente este sentido del mundo como aceleración, dinamismo, como necesidad de cambio es la modernidad. En este sentido la modernidad es ambivalente pues posiciona al sujeto, lo hace transitar entre la enajenación y la reapropiación de su mundo. Se caracteriza por la escisión entre el espíritu moderno y el entorno modernizado, la cual es una fuente primaria de angustia y reflexión, sin embargo, esto se retomará en otro capítulo.

Baudelaire, en su ensayo *El pintor de la vida moderna*, dice lo siguiente: “por modernidad entiendo lo efímero, lo contingente, la mitad del arte cuya otra mitad es eterna e inmutable [...]el momento fugaz y todas las sugerencias de eternidad que contiene” (citado en Berman, 1982/2006, p. 131) La modernidad es una experiencia por excelencia puesto que su momento es el presente con todas las posibilidades de transformación que implica

pero también con las de reconstrucción, pues en él se crea y se conserva el orden social, tanto sus condiciones materiales como las espirituales. El presente es ese instante fugaz que siempre está en el pasado y en lo eterno pues es continuo, y su ámbito es lo cotidiano.

Por su parte, Marx citado en la misma obra (p. 83) describe la modernidad con el hecho fundamental de que “todo lo sólido se desvanece en el aire, todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas”. La modernidad, implica cambio constante y acelerado del entorno y los valores del hombre, dejándolo desposeído de referentes fijos, obligándolo a ser reflexivo de su mundo y de sí mismo, a reflexionar sobre las relaciones y cómo a través de ellas se construye el entorno, los otros y uno mismo, a dar cuenta de la experiencia de este mundo, a tener conciencia de él. Por ello, Berman, asegura que la modernidad se tiene “en la medida en que capta el aspecto y el sentimiento de su propia época”.

Esta modernidad es consecuencia de todo un proceso histórico descrito brevemente en la introducción de este trabajo, es más directamente producto de una revolución dual. Por un lado, una revolución política y social, que surgió de la independencia de las 13 colonias y la revolución francesa, donde la legitimidad pasó a ser del pueblo en vez de pertenecer a Dios y la monarquía. Por otro lado, la revolución económica, que gracias a la institución de la ética protestante del trabajo facilitó la revolución industrial.

Tomando esto en cuenta, Pozas Horcasitas (2006) asegura que las ideas centrales y proyectos institucionales de la modernidad pueden ser agrupados en tres. El político incluye el ideal de libertad e igualdad, apela a la autonomía ciudadana, los estados nacionales, la democracia. El económico se sustenta en el capitalismo y la industrialización, sus medios son la tecnología para la producción, y su fin la ganancia y la acumulación de capital privado. El social toma como base la familia judeocristiana, las clases y estratos socioeconómicos, la división social del trabajo y por ende, el individuo. Sin embargo, dado que la modernidad es una experiencia, no se puede hablar de proyectos institucionales, pues implicaría que existe una línea trazada sobre la cual se desarrolla y le quitaría el carácter de acción emergente y reflexiva. Por ello, en lo sucesivo de este trabajo se hablará de los rasgos de la modernidad, es decir, características inherentes a la experiencia moderna.

A partir de lo anterior y de la revisión del término moderno procederé a definir algunos rasgos de la modernidad: la secularización y la institucionalización de la razón humana como nuevo centro del orden, la consecuente separación antagónica del hombre y la naturaleza, el papel de la ciencia como manipulación de la naturaleza, el ideal de progreso y desarrollo, la fragmentación con el individuo como base de lo plural y lo heterogéneo, y la creciente urbanización del entorno. Cabe aclarar que a pesar de seguir una exposición lineal, de ninguna manera estos rasgos mantienen relaciones causales entre sí, pues

simultáneamente y con realimentación positiva entre ellos gestaron y siguen nutriendo el desarrollo de la modernidad como experiencia.

Rasgos de la modernidad

La secularización como origen de la reflexividad, la racionalidad y la ciencia

Para iniciar con la descripción y definición de los rasgos, comenzaré exponiendo un proceso, que es a su vez un rasgo fundamental en el desarrollo de la modernidad: la secularización. Su raíz proviene del latín *saecularis*, *saeculum* usada en el derecho canónico para referirse a la laización de las propiedades de la Iglesia. El primero en usar el término fuera de ella fue Longueville durante las negociaciones de la Paz de Westfalia en 1648 con las que se ponía fin a las guerras de los 30 y los 80 años (Marramao, 1998), ambas con trasfondos religiosos derivados de la Reforma y la Contrarreforma⁴, precisamente con el propósito de nombrar la expropiación de algunos territorios que pertenecían a la Iglesia. Sin embargo, el proceso que permitió llegar a este punto, se venía gestando desde mucho antes.

Como se mencionó anteriormente, el renacimiento, como inició de la Edad Moderna, se edificó mediante la reafirmación de los ideales clásicos del hombre conocedor, filósofo curioso del mundo y la vida, y la negación de la Iglesia y sus estatutos, su oscurantismo, y sus acusaciones de herejía hacia el conocimiento y su difusión. Era necesario romper con esos prejuicios y tradiciones para ir más allá, para indagar al exterior y al interior del hombre. Al negar a Dios como centro del universo, el hombre se liberó y dio rienda suelta a su razón. Sin embargo, esto no se dio como una política deliberada, sino que surgió de las necesidades económicas de la época convirtiéndose más tarde en un sentimiento generalizado que permitió la laización del hombre y el consecuente nacimiento del hombre moderno.

En la transición de la Edad Media al Renacimiento, junto con la formación de las primeras ciudades preindustriales, el comercio cada vez más próspero y la consolidación de una nueva clase social que vendría a reorganizarlas todas, comenzó la transformación de

⁴La guerra de los 30 años librada principalmente entre Francia y Alemania, se desencadenó inicialmente de conflictos religiosos a causa de la conversión alemana al protestantismo; mientras que la guerra de los 80 años librada entre España y los Países Bajos (que en ese entonces pertenecían al imperio español), y particularmente el territorio de Flandes, derivó de la represión que Carlos V impulsó a través de la Inquisición al calvinismo, así como del rechazo de los flamencos a su sucesor, su hijo, Felipe II. (Le Gof, 1979)

los valores sociales del hombre. El cambio fundamental se inició ante la posibilidad de acumular pequeñas fortunas mediante el comercio, obteniendo así derecho a adquirir propiedades diferentes a las heredadas. De esta manera se trastocó el orden social preestablecido, bien lo expresó Eneas Silvio al referirse a la Italia renacentista diciendo: "Italia siempre gozándose en lo nuevo. Ya nada queda de estable [...] de los criados, con gran facilidad salen los reyes [...]" (citado en Martín, 1976, p. 115)

Al alterarse el orden social que durante siglos se creyó inamovible por suponerse determinado por Dios, la idea de destino, tan fija en la mente de las personas como para calmar el potencial de cambio en pensamiento, palabra, obra u omisión; empezó a disminuirse para ceder su lugar al libre albedrío. "Lo que en un tiempo era destino ahora llega a ser un conjunto de elecciones. El destino se ha transformado en decisión. Y esta multiplicación de elecciones la experimenta a nivel preteórico innumerables personas comunes, con escaso o ningún interés por la reflexión sistemática" (Berger citado en Marramo, 1998, p. 127) Ésta es la semilla de la modernidad, "el momento en que la legitimidad incuestionada de un orden social preordenado divinamente declina, cuando aquello que se había visto como inmutable deja de ser dado por supuesto, cuando se cuestiona el carácter predado de las visiones trascendentes, mostrando la sociedad moderna, desde su inicio, su grado de reflexividad" (Guitán Galán, 2008, p. 30)

Una vez demostrado en los hechos la posibilidad de traspasar los límites de la posición social, las personas comienzan a actuar con espontaneidad, y en su misma espontaneidad siguen rompiendo esquemas, comprueban con sus actos su propia capacidad para trastocar el orden preestablecido. Esto no sólo fomenta una actitud reflexiva sobre el entorno social y sus normas, también debilita el sentido de comunidad. Las normas sociales de la Edad Media tenían carácter de mandatos divinos, sin embargo, eran en gran parte sostenidas por los miembros de la comunidad, ya que la mayoría creía en ellas, las respetaba, demandaba su cumplimiento a los demás y a sí mismo y las inculcaba a las nuevas generaciones. En este sentido, la religión era para la comunidad el sentimiento de colectividad que le daba cohesión y la definía, era la simbolización del mismo grupo social, su conciencia y su expresión.

Cuando las normas son cuestionadas, confrontadas y quebrantadas, ese sentimiento de colectividad disminuye para dar paso a una nueva forma social. Tal sucede que en este caso esa nueva forma social iba encaminada precisamente a demeritar la colectividad en función de lo personal. Por ello, la "secularización indica el paso del estadio de la comunidad al de la sociedad, de un vínculo fundado en la obligación a uno fundado en el contrato: de la voluntad sustancial a la voluntad electiva." (Marramao, 1998, p. 121) La espontaneidad con que las personas actuaban en el periodo de transición se torna en libre albedrío, se "coloca a la acción humana frente a la responsabilidad y la elección, en

una situación de incertidumbre delimitada en los dos extremos por la uniformidad de la racionalización y por la pluralidad de los mundos-de-la-vida" (Marramao, 1998, p. 127)

Esto fue posible gracias a desacralización, es decir, a la profanación de lo sagrado, lo que Berman (1982/2006) retomando a Baudelaire y Marx, describe como la pérdida de la aureola, cuya función es precisamente la de mantener la separación esencial entre lo sagrado y lo mundano, que consiste en que lo sagrado es incuestionable. Durkheim (citado en Dobbelaera, 1994, p. 10) lo expresa de la siguiente manera: "la prohibición de la crítica [...] prueba la presencia de algo sagrado". Por el contrario, la desacralización o secularización posibilita la crítica, el conocimiento, el cambio y el control. Una vez abierta la posibilidad de cuestionar lo sagrado, sucede lo que Weber describe como desencantamiento del mundo, se dejan atrás el misterio, la magia y el milagro; y se pierden los parámetros que se tenían para describir, conocer y transitar por el mundo.

Los extremos a los que anteriormente se refirió Marramao: la uniformidad de la racionalización y la pluralidad de los mundos de vida, coexisten en la modernidad. Por un lado, la desacralización fomentando el espíritu crítico y reflexivo del hombre no sólo permitió profanar lo sagrado sino que también generó la diferenciación institucional⁵, fragmentando el mundo de la vida y nutriendo el nacimiento del individuo moderno para el que cada cabeza es un mundo. Así, se inició la creación de variados estilos de vida:

La situación de certidumbres comunitariamente garantizadas y plausibles del cosmos religioso de las sociedades tradicionales es reemplazada en la edad moderna por una situación de incertidumbre donde el individuo -inmerso en las esferas diferenciadas del relativismo ético- está obligado a emigrar incesantemente de una estructura de plausibilidad a otra: el mundo externo se hace más problemático y el mundo interno más complejo. Frente a los supermercados de los estilos de vida y de las agencias de significado que han ocupado el lugar del cosmos homogéneo de la religión tradicional, la herejía consiste en el imperativo de elegir, en la imposibilidad de evitar la decisión: y esta elección es por definición arbitraria, precaria, provisional. (Marramao, 1998, p. 126)

Las decisiones son siempre provisionales puesto que no son inamovibles, en el transcurso del destino al libre albedrío, está la sintomática inclinación y habilidad para cambiar, ese gusto por el cambio tan característico del hombre moderno.

Por otro lado, la misma desacralización, al cuestionar la fuente primordial de normas sociales, la religión, que durante siglos fue el centro rector de la vida del hombre, dejó

⁵El proceso de secularización permitió la eventual separación de la Iglesia y el Estado, a partir de la cual la legitimidad del gobierno no surge de la legitimidad celestial aprobada por la Iglesia. De la misma manera, ocurrió la laización de otras funciones, por ejemplo de la educación.

un vacío que fue reemplazado por el culto a la razón, cuyo punto culminante se dio en la Ilustración. Lo que empezó como la posibilidad de elegir, se convirtió en libertad y responsabilidad, sin embargo, esa misma libertad fue limitada por el imperativo de la actitud crítica, entendida como razón. De esta manera no sólo se profanó lo sagrado, sino que también se permitió sacralizar lo profano. Por ello, “en la modernidad se va a expresar una ruptura con esa fundamentación trascendente y con la reivindicación de la realidad social no como un orden determinado por Dios, sino por un diseño racional del hombre” (Guitán Galán, 2008, p. 29). El control social pasó de ser moral y religioso a ser racional, es decir, técnico y burocrático.

No es acertado pensar que la secularización y su consecuente debilitamiento de la Iglesia y fortalecimiento de la razón equivalen al decline de la religión; al contrario, la religión sufrió una transformación, adecuándose al nuevo tipo de hombre. La experiencia religiosa así como la mayoría de las experiencias pasaron del plano colectivo al personal. Es en este contexto que Luckmann habla de la religión invisible como una forma de religión no especializada institucionalmente que se construye de manera privada. En el mismo sentido, Yinger (citado en Dobbelaera, 1994, p. 99) asegura que "en vez de preguntar si una persona es religiosa, debemos preguntar cómo es religiosa". De ninguna manera, debe entenderse la secularización como un proceso que surge, concierne y afecta únicamente a la religión:

La pérdida moderna de la fe no tiene orígenes religiosos, no se puede remontar a la Reforma y a la Contrarreforma, los dos grandes movimientos religiosos de la época moderna, y su radio no se circunscribe solamente a la esfera religiosa. Más aún, incluso si admitiésemos que la época moderna comenzó con un súbito e inexplicable eclipse de la trascendencia de la fe en un más allá, de ello no se sigue en modo alguno que esta pérdida haya arrojado a los hombres al mundo. Al contrario, la evidencia histórica demuestra que los hombres modernos no fueron proyectados hacia el mundo, sino hacia sí mismos. (Arendt, 1958/2002, p. 282)

La reflexividad, como se dijo previamente, es un síntoma de la secularización y por lo tanto de la modernidad. Pues cuando “todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de haber podido osificarse. Todo lo sólido se desvanece en el aire, todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas.” (Marx citado en Berman, 1982/2006, p. 7) El hombre de la Edad Moderna tuvo que construir una nueva simbolización de su entorno físico y social, pero con un sentido de comunidad disminuido, tuvo que hacerlo desde sí mismo, tendiendo a "reducir todas las experiencias, tanto en relación con el mundo

como en relación con todos los seres humanos, a experiencias entre el hombre y sí mismo" (Arendt, 1958/2002, p. 282), y por lo tanto, velándolas a través de la preocupación y el interés de sí mismo.

Tres son los principios modernos fundamentales derivados de la secularización: la acción electiva, es decir, la decisión individual, la diferenciación institucional progresiva, y el reconocimiento y legitimación del cambio. Gino Germani (1969, p. 15) describe la secularización como un "proceso compuesto por tres tipos de cambios: a) cambio de la estructura normativa predominante que rige la acción social y las actitudes internalizadas correspondientes, predominio o extensión creciente de la acción electiva y disminución correlativa del campo de aplicación prescriptiva, b) especialización creciente de las instituciones y surgimiento de sistema valorativos específicos y relativamente autónomos para cada esfera institucional, c) institucionalización creciente del cambio (por sobre la institucionalización de la tradición)" Predisponiendo, así, la secularización como proceso necesario, aunque no suficiente, para la existencia de la sociedad moderna, pues a partir de ella se derivan otros rasgos de la modernidad.

La secularización permitió el paso de la reflexividad entendida como tradición, es decir, como continuidad del pasado, a la reflexividad entendida como cambio y razón. Así, la razón se erige como crítica sistemática del universo y ante el mundo desencantado que dejó la secularización, es la encargada de darle un nuevo sentido, de poner orden en las relaciones del hombre con el mundo y con sus semejantes. La razón, que en un principio ayudó a desmitificar la visión religiosa del mundo, pasa a ser la base para la reapropiación reflexiva del mismo, sistematizando el conocimiento para ser utilizado en el cambio activo de la realidad. De esta manera, la razón se torna instrumental, se convierte en la herramienta del cambio, cuyo deber es orientarlo.

Además, pese al decline de la explicación religiosa del mundo, no se modificó la concepción de que el ser humano es la obra máxima la naturaleza, tanto que puede posicionarse por encima de ella. Sin embargo, la argumentación es distinta, si antes lo era por concesión de Dios ahora lo es por sus propios méritos, es decir, su inteligencia, en la cual el hombre se presume como el más desarrollado y evolucionado. De la misma manera, si antes Dios dijo al hombre que dispusiera de los animales y las plantas por su mandato, ahora el hombre lo sigue haciendo pues dos frutos de su intelecto: la razón instrumental y la técnica científica, le permiten conocerla, aprehenderla y, en consecuencia, manipularla a su disposición.

Incluso se radicalizó esta idea, pues poco a poco se hace general el entendido de que: "el hombre es libertad, el mundo no humano, necesidad; el hombre es posibilidad trascendencia; el mundo, realidad, facticidad: el hombre es foco de actividad dirigida a los objetos; el mundo, su correlato" (Villoro citado en Guitán Galán, 2008, p. 30) El hombre, en su renovado antropocentrismo ya no se concibe como parte de la naturaleza sino como

oposición. Tras vivir siglos atemorizados por ella, el hombre debe dominarla para terminar de conquistar su recién adquirida libertad, hombre y naturaleza se vuelven antagonistas. El nuevo hombre debe construir un entorno físico y social radicalmente nuevo para vaciar el contenido del viejo mundo. En otras palabras, el hombre moderno necesita un entorno moderno, y para edificarlo debe sobrepasar las barreras del mundo natural empezando por conquistar la noche. Guitán Galán (2008, p. 33) describe este proceso y su consecuencia inevitable, de la siguiente manera:

La pérdida de centro, el resquebrajamiento de la estructura cósmica y social que daban su sitio al hombre, la separación entre los dos reinos: el mundo natural objeto de contemplación y transformación por el hombre, y el mundo humano que consiste en un conjunto de libertades individuales destinadas a construir con su acción su propio mundo, nos conducen al tránsito a la modernidad y con ella a la idea que empieza también a crecer lentamente en el seno de la época anterior y que va a expresar el cambio en la figura del mundo: la ciencia.

A través de la ciencia el hombre, rompe “el círculo de su implicación emocional con la naturaleza, se distancia, y va convirtiendo los sentimientos de miedo, angustia o impotencia, en problemas formulados de tal modo que pueda conjeturar teóricamente soluciones aplicables relevantes” (Sevilla, 2003, pp. 186-187). La naturaleza se cosifica y su conocimiento, así como todo uso legítimo de la razón se institucionaliza en las ciencias a las que, entre otras misiones, se les asigna el objetivo de encontrar la explicación racional del mundo, de la sociedad y del hombre. Además, respaldados por “la idea de que la realidad puede ser atrapada matemáticamente para el propósito de autopreservación articula una actitud de dominio y control de mundo” (Beriaín citado en Guitán Galán, 2008, p. 35) Por ello, en el mundo moderno, la ciencia tiene la función reflexiva de generar, aplicar y regular el cambio.

Así, el naciente gusto por el cambio sumado a la creciente valoración de la razón instrumental como fuente de legitimidad del conocimiento y el decreciente valor de la naturaleza, contribuyen a generar el ideal del cambio científicamente controlado. Cabe mencionar que a esta “experiencia del acelerado y dirigido cambio social, del crecimiento económico acumulativo y de la cada vez mayor disposición de tecnología sobre el entorno natural, subyace la idea de progreso o de evolución social” (Habermas citado en Rohbeck, 2000).

La secularización al incitar el gusto por el cambio, altera la idea del tiempo: si antes, siguiendo los valores cristianos, el tiempo redimía, ahora el tiempo regenera⁶. El tiempo implica movimiento, y por lo tanto, cambio. Por ello, “prevalece también la opinión de

⁶Un ejemplo directo de la importancia de la idea de tiempo regenerado nos lo da el simple hecho del

que la continuidad de la modernización, de un crecimiento sostenido, de un desarrollo continuo en cualquier esfera institucional, sea ésta económica, política o en la esfera de la organización social, está asegurada, después del salto preliminar, después de la transición inicial de una sociedad premoderna a una sociedad moderna, por el hecho mismo de ese salto.” (Eisenstadt, 1970, p. 326) Es decir, se adopta la idea de que el simple hecho de cambiar implica una mejora, relacionada con lo que Marramo (1998) llama U-cronía o “la expectativa de una mejora indefinida e ilimitada”. El progreso es la valoración de todo lo nuevo como positivo.

Sin embargo, pese a que el hombre moderno no puede liberarse de este ideal, y como síntoma de la misma reflexividad moderna, existen diferentes posturas en torno al progreso. La primera es la idea ilustrada del progreso que implica un siempre hacia delante, y por lo tanto, valora el progreso como algo esencialmente positivo. Cuando esta postura toma conciencia de los aspectos negativos, los entiende como consecuencias secundarias indeseables y eventualmente corregibles. Siempre colocará los efectos positivos por encima de los negativos. Aún así, reconoce una ambivalencia, que se da entre el acoplamiento de una civilización cada vez más técnica y económica, y un mejoramiento moral de los individuos: pues aunque “el transcurso real de la historia, no ofrece ningún punto de apoyo para la esperanza de un mejoramiento moral de la humanidad, debe permanecerse fiel a este fin por razones primordialmente éticas”. (Rohbeck, 2000)

La segunda postura del progreso es la interpretación negativa, constituida por las interpretaciones críticas del progreso con énfasis en la crítica de la razón instrumental. Esta postura es en realidad una llamada de atención sobre la razón humana. Esta, se advierte, no sólo sirve a los buenos afectos sino que también es vehículo de los intereses egoístas de los mismos, además suele producir lo contrario de lo que pretendan sus buenas intenciones originales. Tal es el caso de pensadores como Rousseau y Marx, que pese a poner en evidencia las contradicciones del progreso, nunca dudan de la capacidad de progresar permanentemente, pues perciben el progreso como una capacidad natural del hombre. En este sentido la idea de progreso es insuperable para el hombre moderno, pues, el progreso es la legitimación del cambio. Incluso, el interés moderno por la educación nace de “una concepción social específica del progreso, a saber, la fe en la realización y la liberación personales gracias a la adquisición del conocimiento” (Guitán Galán, 2008, p. 110)

Hasta este momento, los rasgos expuestos han sido presentados de manera lineal. Esto se debe a que, en cierto sentido, tanto la razón, la ruptura con la naturaleza, el surgimiento la ciencia y el consecuente ideal de progreso derivan del proceso de secularización. Sin

surgimiento y la aceptación de la tesis de evolución biológica. Tesis que a su vez sostiene la creencia de evolución social, en la que se basa el ideal de progreso.

embargo existen otros dos procesos, la división social del trabajo, y la urbanización, que son inseparables del de secularización, y que por lo tanto poseen y comparten la misma importancia en el desarrollo de la modernidad, por lo que necesitan ser descritos por separado junto con sus respectivos rasgos derivados.

La división del trabajo social como base del individuo, lo plural y lo heterogéneo

Lo moderno, como ya se dijo, se instituye por oposición a la tradición, esa comunicación que constituye las bases de la reproducción de su sociedad asegurando la permanencia de sus rasgos gracias a la construcción de identidades entorno a ellos. Pues bien, una de esas tradiciones ha sido quebrantada desde los inicios de la modernidad de una manera irreparable, pues el individuo moderno surge ante la ruptura de los antiguos lazos comunitarios de identidad, según los cuales, ésta se construía entorno al oficio familiar, el apellido paterno, la religión materna, y el lugar de origen.

Esta ruptura tiene su base, además de la secularización, en un fenómeno social estudiado ampliamente por Durkheim (Guitán Galán, 2008): la división del trabajo social. Como se ha retomado desde el principio de este trabajo, un hecho muy importante para la transición de la Edad Media a Edad Moderna fue el crecimiento exponencial de la población que obligó a las personas a dejar el campo, agruparse en las ciudades y emplearse en actividades diferentes a las familiares. Los siervos recién liberados por el exceso de población, llegaban a las ciudades con la fuerza de trabajo como su única propiedad, o en el mejor de los casos con sus herramientas de trabajo.

Al llegar a las ciudades las personas, tenían dos opciones: ser adoptados por un gremio, en el que no sólo se les inculcaría un oficio sino que protegería sus habilidades laboriosamente adquiridas de la competencia; o trabajar como jornaleros, es decir, empleándose en cualquier actividad que hiciera falta. Dado que para los agremiados la única manera de ascender a maestro era ser bueno en el oficio, debían tener conocimiento de la totalidad del mismo, esto fomentaba una alegría servil hacia el oficio y relaciones fraternales y patriarcales entre los miembros del gremio. Por otro lado, los jornaleros se empleaban en la naciente industria, no adquirían ningún oficio, sentían indiferencia hacia su trabajo y su relación con el patrón era, ante todo, monetaria. Sin embargo, "Al mismo tiempo la industria se convirtió en un refugio para los campesinos porque los gremios los excluían o les pagaban muy mal, del mismo modo que antes lo gremios de las ciudades habían servido como refugio a los campesinos oprimidos por la nobleza terrateniente." (Marx y Engels, 1976, p. 154). Los gremios comerciaban principalmente al interior de la ciudad y con algunas ciudades de la región, la industria gracias a la producción en serie permitida

por la gran cantidad de jornaleros disponibles, pudo comerciar a una escala mucho mayor, por lo que tendió a imponerse sobre los gremios.

De esta manera comenzó la división del trabajo social que ahora conocemos, pues al salir del campo, la gente perdió contacto con tareas de supervivencia en las que antes tenía oportunidad de colaborar, o en el peor de los casos, por lo menos sabía de su existencia. Así, el trabajo se dividió: el campo se encargaba del alimento, las ciudades del comercio que ponía en marcha la economía (cabe mencionar la situación de desventaja en la que se empezó a posicionar el campo con respecto a la ciudad), y más aún las actividades dentro de las ciudades siguieron especializándose. Industria y comercio reactivaron la economía, la población continuó creciendo y agrupándose en las ciudades. Pronto se hizo necesaria una mayor organización al interior de las ciudades mismas, por lo que el trabajo se diferenció ya no sólo en la industria ni en la economía sino también en tareas políticas, administrativas y jurídicas⁷.

Este hecho, consolida el paso hacia la época moderna: si antes la sociedad se caracterizaba por la similitud de sentimientos, valores y creencias en sus miembros, lo que Durkheim llama solidaridad mecánica, ahora se caracteriza por una solidaridad orgánica, es decir, constituida por un sistema de órganos diferentes donde cada uno tiene un papel especial, formando partes diferenciadas. Por ello, hay que concordar con Lash (Guitán Galán, 2008) cuando dice que la modernidad es un régimen de significación que expresa un proceso de diferenciación. Por ello, las sociedades modernas se caracterizan, en parte, por estar compuestas de numerosos grupos e instituciones diferentes y altamente jerarquizados. Sin embargo, en palabras de Guitán Galán (2008, p. 82):

la diferenciación social no sólo expresa una diversificación de grupos, acciones y normas posibles, sino también la construcción de significados culturales o, parafraseando a Schutz, de acervos de conocimiento disponibles, que permiten la integración de los individuos y de la sociedad, en tanto y en cuanto el conocimiento, así como las creencias, las expectativas, las reglas, las normas, los sesgos compartidos permiten a los individuos actuar en el mundo, limitando desde el principio, la distancia finita de las elecciones a las cuales se someterían sin ellas.

Ambos procesos, profundamente vinculados entre sí, secularización y división social del trabajo, permiten la elaboración de una categoría moderna por excelencia, el individuo. Individuo que ya no nace atado a los lazos identitarios tradicionales, que tiene libertad de elegir entre diferentes mundos de significado, y que a partir de la Reforma cuenta con

⁷A esta creciente organización mediante la división de labores es a la que Weber se refiere como burocracia. Categoría que en su sentido original se valora positivamente, puesto que implica la racionalización de las actividades del gobierno.

la noción de privacidad como lugar legítimo de experiencia personal. El nuevo sistema económico regido por el dinero, "emancipa al individuo, pues al contrario que el suelo, su acción lo moviliza" (Martin, 1976, p. 115). El hombre ya no está directamente ligado a la tierra y el grupo en el que nace. El individuo da movilidad al mundo puesto que el mismo se mueve. Son las relaciones laborales junto con los diferentes roles del individuo en los diferentes escenarios de su vida (familia, escuela, trabajo, calle, etcétera) los que deberán integrarse para consolidar su identidad siempre fluida ante las diferentes circunstancias y roles. Simmel, (1988, p. 60) resume el surgimiento del individuo, de la siguiente manera:

El siglo XVIII encontró al individuo sujeto a lazos opresivos que ya no tenían ningún significado –lazos de carácter político, agrario, gremial y religioso. Éstos eran limitantes que, por así decirlo, imponían al hombre una fuerza antinatural y desigualdades injustas y anacrónicas. Fue en esta situación en donde surgió el grito de libertad e igualdad, la creencia en la libertad absoluta de movimiento para el individuo en todas las relaciones sociales e intelectuales. [...] Además de este ideal de liberalismo del siglo XVIII, en el siglo XIX, a través de Goethe y el Romanticismo, así como la división económica del trabajo, surge otro ideal: los individuos liberados de sus ataduras históricas desearon distinguirse los unos de los otros. El vehículo de los valores del hombre ya no es el ser humano en general de cada individuo, sino la singularidad cualitativa e irremplazable del hombre.

Primeramente, gracias al retorno de los ideales clásicos innegablemente antropocéntricos del Renacimiento, a la Reforma, a la reactivación de la economía y al surgimiento de las ciudades industriales, experimentó libertad e igualdad. Se libró de las ataduras de la religión, el orden feudal, los lazos familiares inamovibles y fue capaz de actuar individualmente, tuvo voluntad. Por otro lado, no es simplemente que los mismos sentimientos de igualdad y libertad impulsaran al hombre a distinguirse de los demás, sino que ya eran distintos. No podían ser idénticos pues no sólo su medio estaba fragmentado sino que ellos mismos lo estaban, los escenarios se diversificaron al igual que los roles. Esta es la fragmentación que permite la transición de la comunidad a la sociedad, la que permite el paso de una forma de agrupación social basada en relaciones primarias, es decir, naturales, familiares con vínculos basados en la tradición, a una donde predominan las relaciones secundarias, caracterizada por la movilidad del individuo, de su entorno y sus relaciones.

Hablar de individuos implica hablar de pluralidad, de heterogeneidad, pues supone que existe tanta diferencia entre uno y otro que lo único que los une dándoles cohesión a la sociedad, es, por un lado la interdependencia entre ellos, y por el otro, su condición de ser humano. Durkheim (citado en Guitián Galán, 2008, p. 110) lo expresa de la siguiente

manera: “[...] los individuos que la componen son tan diferentes que no hay casi ya nada de común entre ellos, excepto su cualidad de hombre en general. No pueden pues guardar la homogeneidad indispensable para todo consenso social sino a condición de ser lo más similares posibles por el solo hecho de ser seres humanos” Por ello, a partir de la Ilustración una de las principales preocupaciones modernas gira entorno a los derechos del hombre.

Por una parte, el individuo “se constituye como una realidad en la diferenciación social, y su individualidad no aparece más que como una consecuencia de la morfología propia que tiene una sociedad diferenciada”; y por otro lado “devuelve al fundamento normativo de la sociedad moderna a la persona humana, pasa a ser ella misma, la cosa sagrada por excelencia” (Guitán Galán, 2008, p. 102) El individuo es la categoría natural derivada de la sociedad industrial que la divide y la fragmenta infinitamente, sin embargo, también es fuente de integración puesto que son las relaciones entre individuos y la interdependencia que entre ellos existe lo que da cierta cohesión a la sociedad. Además, del hecho de que “este culto a la persona es, para las sociedades modernas, el sistema de creencias, la conciencia colectiva que puede asegurar la unidad moral de la sociedad industrial” (Guitán Galán, 2008, p. 91)

Este culto a la figura del individuo, por lo general, es referido como individualismo, Foucault reconoce tres significados del individualismo en la modernidad, que retomo explicados por Ovejero Bernal (1999, p. 155):

- a) El lugar reconocido al individuo singular y su grado de independencia con respecto al grupo del cual es miembro y a las instituciones que lo rigen;
- b) La valorización de la vida privada en relación con las actividades públicas;
- y c) La intensidad de las relaciones de sí mismo consigo mismo, de todas las prácticas mediante las cuales el individuo se toma a sí mismo, en sus diversas dimensiones, como objeto de preocupación y cuidado, la manera en que orienta y dirige hacia sí su esfuerzo de observación, reflexión y análisis.

En otras palabras, fragmentación, privacidad y reflexividad se concretan en la figura del individuo. Por un lado, se le reconoce como unidad mínima e interdependiente de la sociedad, haciendo necesario diversificar las instituciones que organizan y estructuran las relaciones entre los individuos. Por otro lado, se legitima la posibilidad de aislarse del ámbito público para experimentar la vida de manera personal en lo privado. De hecho, esta es una condición necesaria para el individuo, pues sin la posibilidad de retraerse sobre sí mismo no habría experiencia individual. Por último, y como consecuencia directa de lo anterior, se fomenta su capacidad reflexiva. Es el individuo, el encargado de pensar su sociedad y su mundo, pensándose primero a sí mismo, contribuyendo así a la constitución de su individualidad, de su sociedad y de su entorno.

El individuo, así como todas las características modernas que en él se expresan, tiene un escenario natural del que derivaron inicialmente, al que construye continuamente, al mismo tiempo que éste contribuye a su exageración: la ciudad. Pese a que la modernidad se vive tanto en el campo como en la ciudad, quiero poner énfasis en la ciudad, pues como dije, es su escenario natural. Este proceso, el de urbanización, no puede separarse ni de la secularización ni de la división del trabajo social, es de igual manera, un rasgo necesario aunque no suficiente para el desarrollo de la modernidad, y por lo tanto, merece ser retomado.

El papel de la urbanización en el nacimiento y la consolidación de los rasgos

La evolución de los asentamientos humanos ha pasado por cuatro estadios (Sjoberg, 1988). En primer lugar están las sociedades populares que no sólo son preurbanas sino preliteratas, no hay trabajo especializado ni división de clases. En el segundo nivel orgánico están las sociedades preindustriales o feudales, donde gracias al excedente de alimentos se ha dado la especialización del trabajo y suscitado “la estructura de clases necesaria para que aparezca una élite dirigente que se encargue de ejercer su autoridad sobre la sociedad, de encauzar la fuerza de trabajo hacia el desarrollo y la conservación de sistemas” que mantengan el incremento de los excedentes. Dos elementos importantes caracterizan este nivel: la escritura y el consecuente registro de acontecimientos históricos, la instrucción, sin embargo, pertenecía sólo a las clases dominantes; las fuentes de energía seguían limitándose a la fuerza del hombre y el ganado.

Dentro del contexto del segundo tipo de sociedad se desarrollaron las primeras ciudades preindustriales, donde la instrucción se hizo masiva, y se generaron fuentes de energía inanimadas. Dos factores influyeron en la aparición de estas ciudades, una organización efectiva que permitió almacenar y distribuir los excedentes agrícolas y el medio ambiente geográfico que permitió no sólo cosechas abundantes, sino el abastecimiento de agua necesario para satisfacer al campo y al consumo urbano. Sin embargo, lo que realmente promovió los cambios de largo alcance en la vida ciudadana fue la revolución industrial. La ciudad industrial se caracteriza por una educación popular, comunicaciones masivas, mayor división del trabajo social, repercutiendo en una mayor fluidez en el régimen de clases, en parte debida, además de lo anterior, al desplazamiento de las élites del centro a los contornos suburbanos de la ciudad. Este tipo de asentamiento se diseminó debido a la expansión europea.

También, ha diferentes estadios de las culturas derivadas de estos asentamientos. Redfield y Singer (citados en Germani, 1969) distinguen entre una urbanización primaria que

diferencia entre lo rural y lo urbano y que se caracteriza por ciudades de cambio ortogónico, es decir, que subliman las tradiciones que lejos destruirlas, las sistematizan y articulan dándoles un carácter de culto; el estadio moderno de la cultura urbana, el secundario, se caracteriza por fomentar el cambio heterogónico al negar la cultura folk, modificarla y crear una nueva.

Pero a todo esto, ¿qué es una ciudad? Sjoberg (1988, p. 13) la define de la siguiente manera: “es una comunidad de considerable magnitud y de elevada densidad de población, que alberga en su seno una gran variedad de trabajadores especializados, no agrícolas, amén de una élite cultural, intelectual.” Y agrega: “Por razones que considero muy válidas, quiero poner de relieve el papel de la intelectualidad en tanto que ingrediente de la vida moderna.”

El papel de la intelectualidad en la ciudad industrial, proviene precisamente de las bases que la fundamentan, a la ciudad, como centro de la vida moderna. Si en la etapa preindustrial había eruditos y cultos que hicieron aportaciones a los campos de la medicina, las matemáticas, etcétera, éstos sentían desdén por las actividades mundanas y por las actividades prácticas, rara vez aplicaron sus conocimientos a la vida cotidiana. Este comportamiento se debía en parte a un pensamiento religioso todavía muy arraigado en las élites culturales de la sociedad, que a la vez prohibía alterar el orden natural, pues este había sido creado por Dios. Una vez que el intelecto se despojó del lastre de la religión, se resignificó la relación con la naturaleza, esta quedó a merced de la razón del hombre, y a este correspondía conocerla, manipularla y controlarla⁸. Bajo ese afán se edificaron las ciudades industriales como un escenario del hombre, donde la naturaleza estaba a su servicio, y que a la vez diferenciaba el entorno del hombre del entorno natural. En palabras de Berman (1982/2006, p. 53), cuando describe al Fausto de Goethe como desarrollista: “ahora encuentra el medio para actuar eficazmente contra el mundo feudal y patriarcal: construir un entorno social radicalmente nuevo que vaciará de contenido al viejo mundo antiguo o lo destruirá”

Otra definición de la ciudad, desde una perspectiva sociológica, es la de Wirth (citado en Castells, 1998b) “localización permanente, relativamente extensa y densa, de individuos socialmente heterogéneos” Así plantea tres características esenciales de la ciudad además de la intelectualidad: dimensión, densidad y heterogeneidad. Mientras más grande es una ciudad mayor es el abanico de posibilidades de variación individual, pues mayor es la diferenciación social debido a la segmentación de las relaciones sociales. Por otro lado, “la densidad refuerza la diferenciación interna, porque paradójicamente, cuanto más próximo se está físicamente, más distantes son los contactos sociales a partir del momento

⁸Como se mencionó anteriormente, esta idea no es del todo ajena a la religión cristiana, si ésta no brinda al hombre la posibilidad de manipular la obra de Dios si lo pone por encima del resto de sus obras, como la coronación de su creación.

en que resulta necesario no comprometerse más que parcialmente en cada una de las pertenencias.” Le heterogeneidad, por su parte, refuerza la fluidez en el sistema de clases y la movilidad social, puesto que las relaciones no son estables sino que dependen de la posición transitoria de cada individuo.

La heterogeneidad en la ciudad deriva en gran parte de su dimensión y su densidad. Cuando Tönnies (Castells, 1998b) caracteriza la sociedad urbana por la segmentación de los papeles, las multiplicidades de las pertenencias y la primacía de las relaciones sociales secundarias, da indicios sobre la relación de estos tres elementos. La fragmentación de la modernidad, como se explicó previamente, proviene de la división social del trabajo, que con sus instituciones cada vez más especializadas y diferenciadas, desprovee a los sujetos de vínculos identitarios tradicionales. En la ciudad esto se exagera pues al distanciamiento con la profesión de los padres, se le añade un distanciamiento físico y mayor número de referentes de formas de ser.

Estas instituciones, congruentes con la industria moderna, con burocracia y racionalidad técnica, son grandes, impersonales y mecánicas en su operación. Los vínculos íntimos de comunidad horizontal, de la clase trabajadora u otros, son rotos; la ecología de la ciudad estimula la fragmentación; la pequeña tienda cede su lugar al supermercado; la empresa familiar ingresa al consorcio internacional; la pequeña granja es racionalizada en grandes unidades manejadas de acuerdo a la agricultura científica; el ministerio de tamaño moderado es devorado y convertido en burocracia a gran escala; la comunidad de la escuela es destruida por fábricas educativas operadas por maestros móviles. Y sobre todo, el estilo urbano asociado con estos desarrollos engloba una aún mayor proporción de población. (Martin citado en Dobbelaera, 1994, p. 14)

Se convive con diferentes personas en contextos diversos, se pertenece a distintos grupos y por lo tanto se adquieren más roles personales y la persona se fragmenta. Dado que la ciudad obliga a las personas de su entorno inmediato, sus hogares, sus colonias, las relaciones sociales primarias, es decir, las familiares, se diluyen en un sin fin de relaciones secundarias a las que el sujeto invierte mayor tiempo. Por ello, “el punto esencial es que el particularismo y la incomparabilidad, que posee cada uno de los individuos, pueda expresarse de alguna manera en la trama de un estilo de vida.” (Simmel, 1988, p.57) Ahí radica la libertad de la metrópoli y no sólo en la libertad de movilidad, la libertad de construir relaciones diferentes.

“Cuando se habla de sociedad urbana no se trata nunca de la simple constatación de una forma espacial. La sociedad urbana es definida ante todo como una cierta cultura, la cultura urbana, en el sentido antropológico del término, es decir, un cierto sistema de

valores, normas y relaciones sociales que poseen una especificidad histórica y una lógica propia de organización y de transformación” (Castells, 1998b, p. 253). En otras palabras, la cultura urbana no ésta en las construcciones sino en los valores de las que estas parten y a las que estas conllevan. Berman (1982/2006, p. 146) lleva este sentido más allá, asegurando que “la modernización de la ciudad inspira e impone a la vez modernización de las almas de sus ciudadanos” y más adelante retoma: “Rousseau, en una de sus frases más perspicaces, escribió que las casas hacen un espacio urbano, pero los ciudadanos hacen una ciudad” (p. 183). La modernidad de la ciudad, radica no en el espacio y en la arquitectura, sino en como la gente de la ciudad se apropia de los edificios, las calles y los espacios para hacerlos suyos y manifestarse en ellos, encarnando los valores propios esa misma modernidad. En este mismo sentido, se expresa Ovejero Bernal (1999) al asegurar que “el individualismo emerge en condiciones históricas que hacen posible la ciudadanía, es decir, el reconocimiento del individuo como unidad política” (p. 151).

En la ciudad el individuo se manifiesta en las calles y en los espacios públicos, aquí es donde debe actuar su individualidad para que sea reconocida. Así no sólo se tiene voz en la ciudad sino que al mismo tiempo se es la voz de la ciudad. Por ello, se dice que “[...] el encuentro personal en la calle surge como un acontecimiento político; la ciudad moderna actúa como un medio en el que la vida personal y la vida política confluyen y se convierten en una sola” (Berman, 1982/2006, p. 236) Todos tiene derecho a manifestarse en la ciudad pues todos la conforman, las calles, los bulevares sacan a la gente de sus casas, los obligan a ver y ser vistos.

La ciudad implica movimiento, no sólo en posibilidades: movilidad social, de clase, sino literalmente, desplazamiento físico. El tráfico, que comenzó con la ciudad, antes los carruajes ahora los coches, han sacado al individuo de las calles, lo marginan, pues éstas se presentan amenazantes: agiliza la vida del hombre urbano pero también la pone en peligro. Por ello, “el tipo de individualidad propio de las metrópolis tiene bases sociológicas que se definen en torno de la intensificación del estímulo nervioso; la cual resulta de los cambios suaves e ininterrumpidos en la recepción de diferentes tipos de incitaciones para obrar interna o externamente ” (Simmel, 1988, p. 47) Este hastío de estimulación deriva en una actitud *blassé*, es decir, indiferente, que caracteriza las relaciones de los ciudadanos. “La indiferencia y reserva recíprocas y las condiciones de vida intelectual de círculos muy grandes nunca se dejan sentir con mayor fuerza en el individuo –en tanto que impacto a su independencia- que cuando se encuentra en lo más espeso de una multitud metropolitana. Eso se debe a que la proximidad corporal y la estrechez del espacio hacen más visible la distancia mental” (Simmel, 1988, p. 56)

Castells (1988b) se opone a la denominación cultura urbana, pues no concibe que esta cultura surja de la ciudad en sí, sino de la industrialización, y en este sentido afirma

nos encontramos ante una cultura industrial que tiene como escenario la ciudad. Sin embargo, no toma en cuenta el hecho que la ciudad a pesar de ser un resultado de la revolución industrial, tuvo antecedentes preindustriales, y no sólo eso, sino que es el escenario donde se materializa la industrialización, los valores que llevaron a ella y los que han derivado de ella. Él mismo, en otro texto (1988a) la describe como una especie de unidad ideológica que implica la ciudad como una forma específica de civilización, la moderna. La ciudad da unidad a lo que usualmente se reconocen como aspectos separados de la modernidad, la modernización del entorno y el modernismo de las mentes. En ella se encarna la modernidad en tanto condiciones de la vida material, como en las formas del espíritu y estilos de vida.

Durkheim (Mod and Ind, 2002) asegura que sin duda alguna, las grandes ciudades son el hogar del progreso, es en ellas que las ideas, las modas, las costumbres, y las nuevas necesidades son elaboradas y de ahí se esparcen al resto de los entornos. La creciente industrialización de nuestro mundo no sólo acarrea constantes cambios tecnológicos sino también un proceso acelerado de urbanización. La ciudad, el escenario moderno por excelencia, cuando la modernización despliega fuerzas productivas y se establece en sociedades cosmopolitas, la ciudad se erige como un símbolo de la sociedad industrial y moderna, pues en ella se da la conjunción de los rasgos de la modernidad mencionados a lo largo de este apartado.

A continuación retomaré dos discusiones de gran importancia para la problemática de la modernidad. La primera, el capitalismo, es una cuestión implícita en el desarrollo de la modernidad, por lo que se tiende incluso a considerarlos sinónimos, en el sentido que uno siempre implicará el otro. La segunda, la *posthistoire* y la posmodernidad son corrientes actuales de crítica a la modernidad que no pueden ser pasadas de largo.

Dos reflexiones

Modernidad y capitalismo

Si bien la relación entre capitalismo y modernidad es estrecha, en este apartado quiero dejar claro que a pesar de que van de la mano y que cada uno parece ser la evolución natural del otro de ninguna manera deben ser entendidos como sinónimos.

Sin duda el nacimiento del capitalismo es también el nacimiento de la modernidad. El paso de la Edad Media a la Edad Moderna, como ya se mencionó anteriormente, se dio gracias al crecimiento exponencial de la población y la consecuente reactivación del comercio.

El comercio prosperó alterando el orden social: en primer lugar permitió la adquisición de propiedades distintas a la heredadas, dio empleo a los hombres desligándolos de la tierra, es decir, del campo, y de sus familias; contribuyó a la división social del trabajo, y reorganizó las jerarquías de la sociedad abriendo el camino a dos clases sociales nuevas: la burguesía industrial y comercial, y la pequeña burguesía (agremiados), de las cuales, la primera debido a su creciente capital acumulado, gracias al trabajo de los jornaleros, construyó una riqueza que igualó e incluso superó la de los nobles. La riqueza le dio poder a la nueva clase y ésta a su vez reorganizó la manera de concebir el mundo y las relaciones:

Los burgueses habían creado las condiciones desde el momento en que se desligaron de los lazos feudales, y en la medida en que estaban determinadas por su antagonismo con el sistema feudal, que fue el que encontraron en vigencia. Cuando las ciudades individuales comenzaron a asociarse, estas condiciones comunes se convirtieron en condiciones de clase. Fueron las mismas condiciones, el mismo antagonismo, los mismos intereses, los que necesariamente provocaron que, en general, se adoptaran en todas partes costumbres similares. La propia burguesía, por sus condiciones, sólo se desarrolla en forma gradual; se separa, de acuerdo con la división del trabajo en diversas fracciones y termina por absorber a todas las clases poseedoras, en la medida en que toda la propiedad primitiva se transforma en capital industrial o comercial. Mientras tanto, la mayor parte de los desposeídos de antaño, y una parte de los que algo poseían antes, forman una nueva clase, la del proletariado. (Marx y Engels, 1976, p. 154)

La burguesía, desde un principio, se instauró oponiéndose a la clase dominante anterior, la nobleza. La legitimidad de la nobleza venía de la iglesia, mientras que la burguesa de su riqueza y la manera en que ésta se generaba y se engrandecía poniendo en marcha la economía; la riqueza de la nobleza era heredada, la de la burguesía construida; el estilo de vida noble era ocioso mientras que el burgués era trabajador. En otras palabras, mientras la nobleza mantenía su lugar gracias a la tradición, la burguesía instituyó el suyo rompiendo con los valores de su época e imponiendo los propios:

Estos son los nuevos instrumentos del poderío burgués: dinero y tiempo, ambos fenómenos de movimiento. [...] El dinero, que todo lo transforma, trae al mundo una gran inquietud y lo pone en constante cambio. Todo el ritmo de la vida acelera su intensidad. Se imponen el concepto moderno del tiempo, como un valor, como una mercancía útil. [...] Esta época [La Edad Media] aún tenía tiempo, y no necesitaba valorarlo como un bien preciado, cosa que sólo ocurre cuando el tiempo es escaso; y el tiempo escaseó cuando se empezó a pensar con las categorías liberales del individuo, y a considerar el tiempo que a cada uno

correspondía. Porque la vida individual, considerara por separado, era corta por naturaleza y muy parcamente medida. Por eso había que hacer ahora todo rápidamente. (Martin, 1976, p. 123)

Se dice que el dinero es un signo de movimiento puesto que esa es su función primordial: el intercambio. Sirve en tanto es necesario tener un medio para intercambiar valores contables con los demás. El dinero, tal como lo emplea la clase burguesa, tiende a reducir todas las interacciones a relaciones monetarias de bienes y servicios, tal es el caso de la naturaleza, de los otros hombres e incluso de Dios. Por otro lado, el tiempo que ya es movimiento en sí mismo, una vez que se junta con este tipo de relaciones, somete a los burgueses, y por lo tanto al resto de la sociedad, a una fuerte presión competitiva de cambio, pues todo “aquel que no cambie activamente por propia voluntad, se convertirá en víctima pasiva de los cambios impuestos draconianamente por quienes dominan el mercado. Esto significa que la burguesía, tomada en su conjunto, *no puede existir sin revolucionar constantemente los medios de producción.*” (Berman, 1982/2006, p. 89 cursivas de Marx)

Sin embargo, pese a que fue la burguesía la que instauró los valores de movimiento y cambio constante, no significa que esté exenta de perecer ante ellos. De hecho, Berman (1982/2006) atribuye al ideal moderno de desarrollo y progreso un destino siempre trágico, puesto que “una vez que el desarrollista ha eliminado todos los obstáculos, él mismo se interpone en el camino, y debe desaparecer” (p. 62). Así, de la misma manera: “la vida interior y la energía del desarrollo burgués barrerá la clase que primero le diera vida” (p. 91) en cuanto esta se interponga al cambio. En este sentido, se puede decir que “el único fantasma que realmente recorre la clase dominante moderna y pone en peligro al mundo que ha creado a su imagen es aquello que las élites tradicionales (y, ya que estamos, las masas tradicionales) siempre han anhelado: una sólida y prolongada estabilidad. En este mundo, la estabilidad sólo puede significar entropía, muerte lenta, en tanto que nuestro sentido del progreso y el crecimiento es nuestro único medio de saber con seguridad que estamos vivos. Decir que nuestra sociedad se está desintegrando sólo quiere decir que está viva y goza de buena salud.” (p. 90)

Otro aspecto trágico del capitalismo, es descrito por el concepto marxista de alienación, ésta “es la expresión que enuncia la paradoja de esa realidad, los riesgos o efectos colaterales de la acción, en tanto y en cuanto el hombre acaba siendo sometido por las mismas cosas, ideas e instituciones que él mismo ha construido” (Guitán Galán, 2008, p. 52) precisamente para emanciparse. La industrialización, la tecnología y la ciencia que en un principio debían liberar al hombre terminan sometiéndolo: “puesto que la máquina, contemplada en sí misma, recorta el tiempo de trabajo, mientras que empleada de manera capitalista alarga el día de trabajo; en sí, la máquina facilita el trabajo; empleada de manera capitalista aumenta su intensidad; en sí es un triunfo del hombre sobre la fuerza

natural; empleada de manera capitalista, somete al hombre mediante la fuerza natural” (Marx citado en Rohbeck, 2000) A pesar de que Rohbeck acusa a Marx de achacar al capitalismo todos los efectos negativos de la industrialización, reconoce que sus opositores no sólo se equivocan al pensar que la ciencia y la tecnología conducen automáticamente al capitalismo y la democracia liberal, sino y sobre todo al pensar “que el poner el dedo en la llaga de la caída del socialismo estatal, se convierte automáticamente en una legitimación del capitalismo. Y lo mismo vale para Marx, a saber, que el fracaso de la utopía no desacredita la crítica de las circunstancias actuales.”

Está claro que para la mayoría de estos opositores, uno de los puntos más débiles de Marx, sino es que el más, es la ingenuidad de creer en la utopía de un sistema social y económico más justo. Sin embargo, como bien lo explica Hannah Arendt (1958/2002, p. 54) “no fue Marx, sino los propios economistas liberales quienes tuvieron que introducir la ficción comunista, es decir, dar por sentado que existe un interés común de la sociedad como un todo, que con mano invisible guía la conducta de los hombres y armoniza sus intereses conflictivos. La diferencia entre Marx y sus precursores radicaba solamente en que él tomó la realidad del conflicto, tal como se presentaba en la sociedad de su tiempo, tan seriamente como la ficción hipotética de la armonía; estaba en lo cierto al concluir que la socialización del hombre produciría automáticamente una armonía de todos los intereses, y fue más valeroso que sus maestros liberales cuando propuso establecer en realidad la ficción comunista como fundamento de todas las teorías económicas.”

De hecho, para Marx tras la revolución, cuando la educación sea libre y universal, los trabajadores controlen las formas de organización del trabajo y desaparezcan los privilegios de clase: “en sustitución de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, surgirá una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos” (citado en Berman, 1982/2006, p. 93) El interés principal de Marx no era abogar por un sociedad más justa sino por una sociedad de individuos libres, emancipados de los efectos negativos de sus propias creaciones y de la manera misma de relacionarse entre sí; libertad que conduciría a la justicia en las interacciones y las condiciones de vida. Es en este sentido, que Berman asegura que su “visión del comunismo es inconfundiblemente moderna, ante todo por su individualismo, pero más aún por su ideal del desarrollo como la forma de una buena vida, [...]espera curar las heridas de la modernidad mediante una modernidad más plena y más profunda”.

La relación entre modernidad y capitalismo, parece ser como la del huevo y la gallina, pues en realidad no se puede determinar qué fue primero, es decir, ¿fue la burguesía la que dio paso a los rasgos de la modernidad, o fue la aparición de los rasgos lo que permitió la conformación de una clase burguesa que los representará? Aceptar la pregunta supondría

pensar que debe existir una relación lineal entre ellas, cuando en realidad, la aparición fue simultánea y codependiente. La importancia de la burguesía, radica en las nuevas formas de actividad y expresiones de vida que hizo surgir; en cuanto al capitalismo es un vehículo que fomenta la perpetuación de la modernidad, pero como tal, en el momento en que atente contra el movimiento y el cambio, en el momento en que trate de perpetuarse a sí mismo como un sistema estable, el espíritu moderno buscará una opción que le permita generar el cambio que le da vida. De hecho es deber moral de la actitud crítica moderna, buscar vías alternativas para la construcción de modernidades diferentes. Igual e incluso más modernos son el pensamiento crítico de Marx, las utopías comunistas y anarquistas, pues éstas ya son respuesta y reflexión en torno a las situaciones de la vida moderna, mientras que el capitalismo es su condición misma, condición que es dominante más no única.

La cuestión posmoderna y la *posthistoire*

Dos son las corrientes actuales de crítica a los rasgos de la modernidad que han tenido más alcance: la *posthistoire* y la posmodernidad. La primera no es muy conocida, no tiene muchos adeptos pero sí mucha resonancia en la literatura sociológica, por lo que considero debe ser retomada de manera breve. La posmodernidad, al contrario, ha sido recibida no sólo en los círculos especializados y artísticos, sino también en la población general, pues el término se ha impuesto en el léxico cotidiano. A continuación revisaré ambas corrientes, comenzando, en orden cronológico, por la posmodernidad.

La primera vez que se usó el término posmodernidad fue en 1870, cuando John Watkins lo utilizó para anunciar una exposición de pintura con la pretensión de indicar que ésta era más avanzada que la pintura de su época. Más tarde, Rudolf Pannwitz en su libro *La crisis de la cultura europea* hizo referencia a los hombres posmodernos como aquellos que están a “mitad del camino entre la decadencia y la barbarie, cuya misión consistía en hacer frente al nihilismo que acampada ya las puertas de Europa” (Ovejero Bernal, 1999, p. 220). En 1934, Federico de Onís hizo alusión a un movimiento posmodernista en la poesía española de principios de siglo. Unos años después, Toynbee se refirió con él a la posguerra de los años veinte. A partir de 1945 y durante la década de 1950, el término posmoderno se instituyó como corriente arquitectónica. En 1959 el sociólogo norteamericano, Wright Mills, lo aplicó para nombrar el comienzo de un nuevo periodo histórico ante el colapso del liberalismo y el socialismo; periodo que estaría caracterizado por la toma de conciencia de que no existe el nexo intrínseco entre razón y libertad que se había dado por supuesto.

El impulso más grande se lo dio el crítico literario Ihab Hassan, pues presentó el posmodernismo como un acontecimiento cultural que desbordaba la literatura y el arte:

“para Hassan, el posmodernismo es esencialmente subversivo en la forma y anárquico en su fondo. Pensar bien, leer bien consistirá de ahora en adelante en oponerse a la tiranía de las totalidades, dado que toda totalización es totalitaria en potencia [...] a su juicio, la indeterminación y la inmanencia: juntos constituyen la posmodernidad” (Ovejero Bernal, 1999, p. 222). Así llegamos a 1979 cuando Lyotard en su libro *La condición posmoderna*, la definió como el fin de los meta-relatos: “Todo gran relato emancipatorio, del género que sea, al que se le haya otorgado la hegemonía, ha sido, por decirlo así, invalidado en principio en el curso de los últimos cincuenta años” (citado p.223) Este constituye el principal significado de la posmodernidad a nivel filosófico: el final de las grandes creencias y certidumbres; mientras que a nivel económico consiste primordialmente en el paso de la sociedad industrial de producción a la posindustrial, a la sociedad de la información y de consumo. Fue a partir de este momento que empezó el auge de la posmodernidad.

Como demuestra este breve repaso, las principales críticas de la posmodernidad a la modernidad surgieron de los terribles hechos acontecidos durante la segunda guerra mundial cuando quedó demostrado que la razón no sólo produce emancipación sino también crueldad y sufrimiento. Por ello, para Lyotard la posmodernidad busca terminar con los mitos del iluminismo, según el cual, el saber se justifica como vehículo para la emancipación de la humanidad., cuando la historia demuestra que sucede lo opuesto, la razón se pone al servicio de los prejuicios más irracionales del hombre, convirtiéndose en vehículo para someter a otros hombres. Por ello, hay quienes aseguran que la posmodernidad busca “llenarnos el corazón de desconfianza hacia todo lo que la modernidad presentó como definitivo, unívoco y total”. (Hernández, 1999b, p. 10)

No hay nada que atente más contra la libertad que una visión totalizadora del mundo, la universalización impone límites a la vida humana. Es en este sentido que una primera posición adoptada por la posmodernidad es el particularismo, con el cual busca respetar las diferentes maneras de ser del hombre. Este particularismo posmodernos rechaza todo aquello que es normalizante. Zima (1997b) advierte sobre la principal desventaja al adoptar el discurso del pluralismo exacerbado, la indiferencia. El problema de la indiferencia es que más que presentarse como una respuesta al dogmatismo ideológico, representa su extremo opuesto. Si el dogmatismo se caracteriza por un compromiso inamovible, la indiferenciación se caracteriza por el distanciamiento. Lo que tienen en común, es que cualquiera de los extremos, se mueve en dirección contraria a la posibilidad de elaborar una teoría crítica, caracterizada por la reflexividad. Es en estos términos, indiferencia y distanciamiento, que Zima entiende y define la posmodernidad. Sin embargo, no es el único, de la misma manera lo hace Lipovetsky (citado en Ovejero Bernal, 1999, p. 164):

La sociedad postmoderna es aquella en que reina la indiferencia de masa, donde domina el sentimiento de reiteración y estancamiento en que la autonomía

privada no se discute, donde lo nuevo se acoge como lo antiguo, donde se banaliza la innovación, en la que el futuro no se asimila ya a un progreso ineluctable. La sociedad moderna era conquistadora, creía en el futuro, en la ciencia y en la técnica, se instituyó como ruptura con las jerarquías de sangre y la soberanía sagrada, con las tradiciones y los particularismos en nombre de lo universal, de la razón, de la revolución. Esa época se está disipando a ojos vistas; en parte es contra esos principios futuristas que se establecen nuestras sociedades, por este hecho, postmodernas, ávidas de identidad, de diferencia, de conservación, de tranquilidad, de realización personal inmediata; se disuelven la confianza y la fe en el futuro, ya nadie cree en el porvenir radiante de la revolución y el progreso, la gente quiere vivir en seguida, aquí y ahora, conservarse joven y no ya forjar el hombre nuevo... Los grandes ejes modernos, la revolución, las disciplinas, el laicismo, la vanguardia, han sido abandonados a fuerza de personalización hedonista; murió el optimismo tecnológico y científico al ir acompañados los innumerables descubrimientos por el sobrearmamento de los bloques, la degradación del medio ambiente, el abandono acrecentado de los individuos; ya ninguna ideología política es capaz de entusiasmar a las masas, la sociedad postmoderna no tiene ni ídolo ni tabú, ni tan sólo imagen gloriosa de sí misma, ningún proyecto histórico movilizados, estamos ya regidos por el vacío, un vacío que no comporta, sin embargo, ni tragedia ni apocalipsis.

Las críticas de la posmodernidad a la modernidad giran en torno a su posición con respecto al futuro. Antes se dijo que el tiempo de la modernidad era el presente, ahora se aclara que éste es un presente extendido, un presente con miras hacia el futuro, tan ávido en sus ganas de cambiar y moverse que siempre está a la expectativa del futuro, de lo que vendrá, expectativa que gracias a la fe en el progreso siempre tenderá a ser optimista. En el tiempo de lo moderno impera la idea de un continuo ascendente en la evolución: el presente siempre es mejor que el pasado, y el futuro siempre será mejor que el presente. La posmodernidad en cambio expone no sólo lo ingenuo de la postura moderna, sino el peligro que acarrea, a saber, que todos los horrores del pasado y el presente se compensen y se justifiquen por la confianza en la mejora histórica, que de ellos es obligación derivar. El tiempo posmoderno es el presente radicalizado, aquí y ahora, sin esperar nada del futuro, más que una ratificación inmediata.

“Sin embargo,” continua el mismo Lipovetsky (citado en Ovejero Bernal, 1999, p. 165) “no es cierto que estemos sometidos a una carencia de sentido, a una deslegitimización total; en la era postmoderna perdura un valor cardinal, intangible, indiscutido a través de sus manifestaciones múltiples: el individuo y su cada vez más proclamado derecho a realizarse, de ser libres en la medida en que las técnicas de control social despliegan

dispositivos cada vez más sofisticados y humanos.” Por esto, es que Zima (1997a) asegura que la posmodernidad es lo mismo una negación que una radicalización de la modernidad. Por un lado, niega algunos rasgos de la modernidad como son la función emancipadora de la razón, el ideal del progreso, la fe en la tecnología y la ciencia. Por el otro, reafirma, cumple y lleva a un extremo, otros rasgos de la misma: el individuo y la fragmentación. La posmodernidad se abre, en palabras de Berman (1982/2006, p. 21) “a la inmensa variedad y riqueza de las cosas, los materiales y las ideas que el mundo moderno produce inagotablemente.”

Es precisamente por eso que la posmodernidad nunca representará una ruptura con la modernidad. Si Lyotard aseveraba que la posmodernidad era la superación del iluminismo, Habermas uno de sus principales opositores, lo rebate asegurando que: “ser iluministas quiere decir darse cuenta de los límites de la razón iluminista” (Ferraris, 1987, p. 48) con lo que determina que el discurso posmoderno carece de autonomía pues es en sí mismo un síntoma de los tiempos modernos. Si por otro lado admitimos que “es la interpretación del mundo como conflicto de interpretaciones libres, este proceso de liberación de las iguales interpretaciones no es necesariamente el abandono de toda regla, la manifestación irracional de espontaneidad. Ser libres es tener conciencia de pertenencia y desasimiento al mismo tiempo.” (Hernández, 1999b, p. 12) Debemos admitir también que es una interpretación ambivalente de la modernidad, que al igual que el comunismo de Marx busca reconstruir la experiencia moderna de una mejor manera, es decir, más libre, con lo cual perdería vigencia incluso el decir que la posmodernidad no considera que hay una mejora consecuente del paso del tiempo.

Hay que tomar en cuenta, que “si la modernidad se define como la época de la superación de la novedad que envejece y es sustituida de inmediato por otra novedad más nueva, en un movimiento incansable que desanima toda creatividad, aunque al mismo tiempo la exija y la imponga como única forma de vida, si es así, entonces no será posible salir de la modernidad pensando en superarla.” (Vattimo citado Ferraris, 1987, p. 56) y por lo mismo modernidad y posmodernidad son en la actualidad una díada inseparable, son parásitos el uno del otro:

Lo posmoderno es un pasaje de lo moderno, y justamente por eso lo posmoderno no es tan joven como podría creerse. Pero, por otra parte, el modernismo no es en menor medida un parásito respecto al posmodernismo [...]el pathos renovador de lo moderno se ejercitó en la época del iluminismo, sobre lo arcaico, sobre el mito, sobre las teorías del derecho divino, sobre el oscurantismo, etcétera. Lo arcaico revestía un papel de importancia en la justificación de lo moderno y era precisamente su fundamento adverso... con el tiempo, el pasado arcaico ha terminado por desaparecer, incluso en el Tercer

Mundo, completamente industrializado, aunque no menos pobre que antes. Así que lo posmoderno juega una función decisiva en la autoafirmación de lo moderno, que se confirma y justifica a través del ostracismo al confrontarse con lo posmoderno. (Ferraris, 1987, p. 59)

La otra postura, es decir, la *posthistoire*, fue impulsada por Arnold Gehlen en el marco del fin de la Guerra Fría. Así, ante la formación de un imperio universal con una sola potencia y modelo ideológico mundial, tras conocer y poner a prueba todas las alternativas, deviene una cristalización cultural. Puesto que las posibilidades dadas se han desarrollado en sus elementos fundamentales, se asume que no habrá más sorpresas en el terreno ideológico y se acoge el fin de la historia.

La crítica fundamental de esta corriente, apela a la perversión del progreso. Se niega la capacidad de mejoramiento espiritual del hombre, más no así el mejoramiento de la técnica y aceleración económica. Así lo expresa Gehlen (citado en Rohbeck, 2000): “aquí están todas las posibilidades del progreso, que tiene que ser técnico-científico.” El progreso sólo continuará en la técnica, pues se llegará a un estancamiento espiritual en el sentido de estabilidad, que terminará la historia, no el progreso, en el sentido de prolongación de lo ya alcanzado. Habrá movilidad sobre una base estacionaria, es decir, sobre la paralización y estancamiento del espíritu humano, habrá un movimiento tecnológico económico incesante sin dirección, sin meta ni cambio, en otras palabras, sin sentido.

La deshistorización, según Joachim Ritter (en Rohbeck, 2000), comienza en el momento en que las culturas históricamente desarrolladas pierden su diferenciación ante la tecnología universalizante y homogenizante. Las diferentes culturas y sus características específicas se difuminan con el uso de una misma técnica, la científica industrial, impulsada por un sistema económico único, generando ceguera a los distintos contextos y condiciones, asimilando cada cultura a la cultura universal técnico económica hasta perder toda particularidad. De esta manera, la historia universal continuará sólo en el ámbito de la ciencia, la tecnología y la economía.

La *posthistoire* implica una doble pérdida, pues la civilización moderna se superpone a los sentidos brindados por la tradición y si ésta sufre un estancamiento espiritual será incapaz de generar nuevos sentidos dejando un vacío de sentido; además, el progreso tecnológico no está en capacidad o lo está cada vez menos de producir un sentido propio pues desplaza modelos de interpretación. La crisis o pérdida de sentido a la que se refiere la *posthistoire* es entendida por Horkeimer como una inversión de medios y fines, es decir, la exclusión de fines e independización de los medios; en un sentido similar se expresa Anders quien la conceptualiza como la permuta hombre maquina donde la técnica se hace sujeto y meta de la historia.

Para ambas corrientes, "el elogio futurista del porvenir ha perdido irrevocablemente todo pathos de emancipación, y el progresar aparece ya como fin en sí mismo, serializado: mera aceleración, pura velocidad carente de sentido de las innovaciones" (Marramao, 1998, p. 129). Así, estas dos críticas tienen en común la crítica del progreso y la razón emancipadora, pues su objetivo principal es denunciar la homogenización y universalización. Sin embargo, como bien explica Welsh mientras que la *posthistoire* nos deja sólo una sensación amarga, su aire siempre pesimista, se inclina a adoptar una actitud pasiva, cínica, e indiferente; la posmodernidad se muestra activa, optimista y eufórica: incapaz de negar por completo la modernidad, inyecta dinamismo al sistema. Pese a que la posmodernidad surgió como el diagnóstico de un debilitamiento del mundo moderno, proclama nuevas posibilidades, según el mismo Lyotard el fin de los metarrelatos, no implica una cristalización cultural sino su apertura a lo posible, a la innovación en "una suerte de antimodelo del sistema estable" (Marramao, 1998, p. 135). Quizás, es por eso que la posmodernidad ha ganado más adeptos y tiene más aceptación general que la *posthistoire*: es una crítica dentro los límites de la modernidad, pues no atenta contra la posibilidad de cambio y mejoramiento del espíritu humano. Cabe aclarar que ambas, a pesar de ser experiencias en sí mismas, son experiencias que se circunscriben a la de la modernidad pues no sólo parten de su crítica si no que se insertan y se viven en ella.

La modernidad como experiencia

Para cerrar este capítulo, haré, a partir de lo expuesto en él, una reflexión final en torno al significado de la modernidad como experiencia. Antes que nada retomo la idea de que puesto que lo moderno es una experiencia, siempre será experiencia de alguien y de algo. La modernidad es la experiencia de los hombres modernos, no está en el entorno modernizado industrializado sino en los hombres que le dan vida en su vivir cotidiano. Dado que no hay sujeto separado del objeto de experiencia, debemos aceptar que ambos, sujeto y objeto sólo son en la experiencia, así la categoría de la modernidad es en tanto que es experimentada por los sujetos modernos. De la misma manera que antes se dijo que la ciudad no la hace el espacio sino los ciudadanos, ahora se especifica que la modernidad no la hace el espacio modernizado sino los sujetos modernos. En cuanto al qué de esta experiencia particular, se refiere a las relaciones que el individuo, es decir, el sujeto moderno, entabla con su entorno moderno, constituido por otros individuos, por el escenario moderno: la ciudad, por el otro ajeno: la naturaleza, pero sobre todo por sí mismo.

En este sentido, la modernidad no es sino una interacción en constante interpretación que radica en la misma identidad de los sujetos, es decir, en su relacionarse con el mundo, con los demás y sobretodo en tanto sujetos modernos, consigo mismos. Por ello, la modernidad,

es ante todo una voluntad de dotar de sentido a las relaciones que constituyen el mundo de los individuos. Sentido a favor de lo nuevo y por lo tanto del cambio. En otras palabras, la interpretación moderna brinda un valor positivo al momento mismo en que se lleva a cabo la experiencia en la acción, el presente. La modernidad rinde un especial respeto a este momento, donde lo reciente y lo nuevo se llevan a cabo, donde se constituyen como tales y donde se transforman para devenir en posibilidades de novedad e innovación.

La modernidad como experiencia es una triada, no hay modernidad sin sujeto moderno ni sujeto moderno sin modernidad, de la misma manera que no hay sujeto moderno sin entorno moderno. La modernidad está en las interacciones y en las interpretaciones del mundo, y por lo tanto es social y compartida, no es una cosa ajena a los sujetos, es un sentir común de la gente. Un sentir que por muy variado que pueda ser, no hace más que transmitir las muchas maneras de ser modernos. Esta triada suele entenderse en términos de modernización, modernismo y modernidad, donde ningún elemento existe sin los otros, donde las fuerzas materiales y espirituales dan unidad al ser y al entorno moderno en el tercer elemento.

Este tercer elemento, se caracteriza por experimentarse como un mundo de relaciones basadas en el contrato y la elección, que al ser proyectadas hacia sí mismo dotan al individuo no sólo de libertad y responsabilidad sino de reflexividad, capacidad de crítica, transformación para constituir el mundo al constituirse a sí mismo. Así, busca emanciparse, en primer lugar, de las cadenas del mundo natural que reconoce como ajeno, esto lo hace sosteniendo con la naturaleza una relación mediada por la razón instrumental cuyo objetivo consiste en generar un cambio controlado y dirigido del entorno a través de la ciencia y legitimado gracias al ideal de progreso. Por otro lado, busca librarse de los restos de tradición, lo que históricamente ha logrado gracias a la división del trabajo social, que al fracturar los lazos familiares lleva al individuo a vivir en un mundo fragmentado y heterogéneo cuya integración y unidad se vive en términos de interdependencia. Sin embargo, como bien expresa Germani (1969, p. 21):

La característica distintiva de la sociedad moderna reside en su permanente incorporación de mecanismos adecuados para originar y absorber un flujo de cambio continuo, al tiempo que mantiene un adecuado grado de integración. [...] El rasgo esencial que define la modernización no es el hecho del cambio continuo, sino su legitimidad, en términos de expectativas institucionalizadas y actitudes internalizadas, a la vez que la capacidad de originarlo y absorberlo.

Lo que distingue al sujeto y al objeto de la experiencia moderna no es sólo la disposición para el cambio sino su enorme potencialidad para generarlo y asumirlo, la capacidad concreta, las buenas disposiciones, y la creatividad institucionalizando el cambio en el

sentir, el pensar y el vivir de los individuos. Así lo demuestra Berman (1982/2006, p. 90) al exaltar el espíritu moderno de la siguiente manera:

Los hombres y las mujeres modernos deben aprender a anhelar el cambio: no solamente estar abiertos a cambios en su vida personal y social, sino pedirlos positivamente, buscarlos activamente y llevarlos a cabo. Deben aprender no a añorar nostálgicamente las relaciones estancadas y enmohecidas del pasado real o imaginario, sino a deleitarse con la movilidad, a luchar por la renovación, a esperar ansiosamente el desarrollo futuro de sus condiciones de vida y sus relaciones con sus semejantes.

Por último y para finalizar este capítulo, cabe aclarar que la institucionalización del cambio no es lo mismo que cambio sin conflicto, al contrario, el cambio siempre implicará conflicto. De hecho, no sólo surge de él sino que lo fomenta para perpetuarse. Por ello en el siguiente capítulo se insertará la idea de la experiencia ambivalente a partir de su conceptualización en psicología, partiendo de su inherencia a los conflictos mismos.

La Experiencia Ambivalente de la Modernidad

Vivimos en un mundo distinto al que nuestras categorías de pensamiento revelan. Vivimos en el mundo del Y y pensamos en el mundo del O.
*Josexto Beriain*⁹

Conforme a lo que se ha descrito anteriormente, es posible afirmar que existen en nuestro mundo una serie de contradicciones irresolubles, y para continuar con la lógica con la que se ha desarrollado este trabajo, se debe aclarar que las contradicciones más que pertenecer al mundo pertenecen a nuestra relación con el mismo. Toda contradicción existe en las personas, en la estructura y en su relación; y por lo tanto, pese a ser irresoluble es necesario que se asuma en los tres niveles, para así, construir las categorías, los discursos y la reflexión sobre ese Y que tanto nos mortifica.

En este apartado, cuyo objetivo es llevar de la mano al lector en la vinculación de los tres conceptos fundamentales de esta tesis, se busca presentar y exponer la tercera categoría, la ambivalencia, a través de su inherencia al conflicto, mismo que es fundamental en el cambio innovador característico de la modernidad como experiencia. Comenzaré revisando el término desde una perspectiva psicosocial que lo vincula primordialmente con el conflicto y la angustia, delineando simultáneamente lo que es una experiencia ambivalente. Luego, retomando la oposición entre ambivalencia y divalencia, es decir, aquellos juicios parciales donde lejos de integrar los contrarios se adopta uno de ellos como lema y se rechaza el otro por completo, repasaré algunas concepciones divalentes de la modernidad, poniendo énfasis en las implicaciones del pesimismo y el optimismo acrítico. A continuación, describiré dos formas en las que se ha pensado la ambivalencia en relación a la modernidad, es decir, como oposición entre caos y orden. Por último, a partir de la definición que Nietzsche (Zima, 1997a) hace sobre el juicio global como ese “carácter ambivalente de nuestro mundo –los mismos síntomas podrían indicar decadencia o fortaleza” resumiré en qué consiste la experiencia ambivalente de la modernidad.

⁹Citado en Guitián Galán, 2008, p. 148

La ambivalencia

La ambivalencia es en sí misma un concepto muy cotidiano, se define como el estado de ánimo, transitorio o permanente, en el que coexisten dos emociones o sentimientos opuestos (Diccionario Marín de la lengua española, 1982). Todos la hemos experimentado en las relaciones de la vida diaria, sin embargo, antes de comenzar a describirla, es necesario dar cuenta de las palabras que deriva y con las que está relacionada para no perder nunca de vista sus implicaciones. Son dos las palabras latinas con las que está estrechamente vinculada: ambos y ambiguus.

La primera, que se traduce tal cual al español, significa lo uno y lo otro, es decir, los dos (García de Diego, 1954). La relación de la ambivalencia con esta palabra es vital pues denota su característica esencial: incluye dos actitudes y emociones contrarias. En otras palabras, sin importar la oposición que exista entre ellos, es condición para la ambivalencia que estén los dos presentes, uno y su opuesto. La ambivalencia es entonces la unión indisoluble de una contradicción, de una oposición, es decir, de un enfrentamiento de impulsos hacia direcciones opuestas, en una especie de bipolaridad de sentimientos.

La segunda, ambiguo, proviene del prefijo amb que significa alrededor, y de guere que significa conducir. Por ello, ambigüedad se dice de la capacidad o posibilidad de admitir diversas interpretaciones, y es precisamente por esta razón, que la palabra connota, entre otras cosas, vaguedad, confusión, imprecisión, incertidumbre y duda, ganándose así la característica de estar siempre en discusión (Corominas, J. 1984) Todos estos son a su vez, atributos que la ambigüedad ha heredado a la ambivalencia, pues la coexistencia que ésta define implica que un evento no sólo acepta diferentes interpretaciones sino interpretaciones que tienden hacia la mutua exclusión y negación. La contradicción se lleva al límite rompiendo sus propios principios, pues se demuestra que es posible que la afirmación y la negación a pesar de oponerse no se destruyan (Dicc. Marín, 1982).

La ambivalencia, es por lo tanto, un estado de ánimo en el que, ante la confusión resultante de interpretaciones contradictorias pero coexistentes, el sujeto se debate a sí mismo. De ahí se entiende, que el conflicto es también inherente a la ambivalencia. El conflicto manifiesta lo mismo un combate, es decir la lucha por el predominio y por el triunfo, que una pena o una angustia de ánimo (Dicc. Marín, 1982) En el caso de la ambivalencia, lo mismo aplican ambos sentidos del conflicto: por un lado, existe una discusión entre interpretaciones, en la que la lucha pretende dar por terminada la discusión ya sea imponiendo el predominio de una sobre la otra o armonizándolas; por el otro, esta situación provoca un estado de ánimo de angustia¹⁰.

¹⁰Más adelante explicaré cómo debe entenderse el concepto de angustia y cómo se inserta en este trabajo.

De hecho la ambivalencia no sólo implica conflicto sino que es un tipo de conflicto. Los conflictos surgen ante la coexistencia de posiciones contradictorias e incompatibles. Kurt Lewin (citado en Bleger, 2003) identifica tres tipos básicos de conflicto: atracción-atracción, rechazo-rechazo y atracción-rechazo. Los dos primeros se presentan con relación a dos objetos diferentes, es decir, el conflicto radica en decidirse por uno de dos objetos incompatibles, de los cuales podemos querer los dos o ninguno y sin embargo, nos vemos forzados a elegir. Por el contrario, en el conflicto atracción-rechazo, nos topamos con actitudes contradictorias hacia un mismo objeto¹¹.

Siguiendo esta lógica, se puede decir que tanto la atracción-atracción como el rechazo-rechazo se presentan ante una oportunidad de elección, donde la solución inmediata dependerá de un análisis de prioridades o una jerarquización de posibles bienes y males, pros y contras. Sin embargo, en un caso de atracción-rechazo, la elección del objeto que las evoca puede o no depender de nosotros, por ello no tiene solución. Tanto la contradicción como la incompatibilidad radican, no sólo en el objeto ni en nosotros mismos, sino en nuestra relación, y dado que el conflicto existe se asume que dicha relación está presente y que muy probablemente es inevitable.

Este es el conflicto que nos interesa, por lo que es indispensable entender que al aceptar la posibilidad de estar en conflicto en relación con un único objeto y no sólo ante una elección, implica que el conflicto surge a partir de las relaciones que construimos con los objetos. Por ello, no sólo participa el objeto, pues este no existe en sí mismo como objeto externo, sino que también se involucra el sujeto. El conflicto es necesariamente relacional y en este sentido, es inherente al sujeto y éste no puede librarse de ellos, pues indiscutiblemente se encuentra en relación con el mundo: el conflicto es constitutivo del ser humano (Laplanche y Pontalis, 1967/1993).

En este punto de la lectura cabe hacer un par de aclaraciones, puesto que de ninguna manera se puede permitir que el conflicto adquiriera una connotación negativa, y menos aún, dada nuestra condición de personas modernas. En primer lugar, se parte de que la idea de cambio, y preferentemente de cambio heterodoxo; es decir, en el sentido contrario a la línea de desarrollo previo, o sea, novedoso; es fundamental en la conceptualización de la modernidad. En segundo lugar, y derivado de lo anterior, es necesario dejar claro que el cambio, y más aún la institucionalización del mismo, implica conflicto pues no sólo el cambio deriva de los conflictos sino que los requiere para su perpetuación, además claro del hecho de que son inevitables

Los conflictos son parte de la vida misma, de hecho son su motor, por lo cual no está en nuestras manos evitarlos, en cambio si podemos aprovechar su fuerza propulsora y evitar

¹¹Por objeto, no se debe entender cosa, sino correlato de: correlato de una pulsión, un sentimiento, una percepción, etcétera. Es todo aquello con lo cual el sujeto puede entablar una relación.

que se conviertan en un ancla. En otras palabras, nos desenvolvemos en el mundo a partir de conflictos, por decirlo de alguna manera, son nuestra materia prima para transitar por la vida. José Bleger (2003) lo expresa de la siguiente manera:

Lo ideal no es la ausencia de conflictos, porque ellos constituyen la contradicción en la unidad de la conducta y, por lo tanto, su fermento dialéctico de cambio y transformación. Lo que importa es el destino de los conflictos y la posibilidad de resolverlos o sobrellevarlos.

Se debe entender resolver, precisamente como sobrellevar y nunca como solucionar en el sentido de anular el conflicto, pues si éste parte de la relación, ésta puede existir incluso en ausencia del objeto.

Retomando el conflicto atracción-rechazo de Kurt Lewin, éste no se reconoció con el nombre de ambivalencia hasta que Bleuler lo bautizó de esa manera y desde entonces se considera que va acompañado de gran tensión, ansiedad, de una situación de gran inseguridad, de depresión y culpa (Bleger, 2003). Sin embargo, lo que quiero enfatizar por el momento es que no sólo la ambivalencia implica conflicto, sino que es un conflicto en sí misma, es lo mismo una relación que una manera de relacionarse.

La ambivalencia, es decir, la presencia simultánea, en la relación con un mismo objeto, de tendencias, actitudes, sentimientos opuestos (Laplanche y Pontalis, 1967/1993). Puede presentarse en tres esferas de la vida: la volitiva, la intelectual y la afectiva, es decir, en el hacer, el pensar y el sentir: las acciones, los pensamientos y los sentimientos y las pasiones. En el terreno volitivo, se puede tener determinación para actos contradictorios, por ejemplo: comer y no comer. En el aspecto intelectual se puede llegar a enunciar simultáneamente una proposición y su contrario, y en la esfera afectiva coinciden el querer y el no querer, el desear y el desechar.

Las tres esferas antes mencionadas, son equiparables a los tres componentes de la actitud: cognitivo, afectivo y conductual, cada uno deriva de procesos de asociación de la misma naturaleza (Rodríguez, 2002). El primero deriva de una asociación a partir de la información y percepciones que se posee sobre el objeto. El segundo, surge de las experiencias intensas, positivas y/o negativas con el objeto y se manifiesta en los sentimientos que dicho objeto nos despierta. El último componente se da por la implicación conductual que se tiene con el objeto, dando pie a la elaboración de tendencias, disposiciones e intenciones y traduciéndose en acciones dirigidas hacia él. La descripción de los elementos deja claro que las actitudes se producen y se definen a partir de la relación que se tiene con el objeto de actitud, de la misma manera que contribuyen al desarrollo de esa relación.

Si bien la teoría actitudinal acepta el carácter ambiguo de ciertos objetos, en los que la persona sabe que favorecen ciertos objetivos pero dificultan otros, interpreta esto como la consecuente falta de consistencia entre los componentes de la actitud. Es decir, admite la ambigüedad en el objeto y la inconsistencia en el juicio de valor emitido para cada componente, de tal manera que la formación de una percepción positiva sobre el objeto, no necesariamente se traduce en un afecto ni en acciones positivas hacia el mismo. Para facilitar el estudio de las actitudes, al no ser directamente observables, la teoría opta por reconocer el reflejo de los componentes en una evaluación global positiva o negativa del objeto. Así, resuelve la inconsistencia entre componentes abogando por la imposición de uno de ellos para cada objeto.

La ambivalencia, sin embargo, no sólo implica un choque de actitudes opuestas hacia un objeto, sino que es un cuarto tipo de actitud diferente a la positiva, la negativa y la indiferente. Una actitud ambivalente padece de inconsistencia en sus componentes, puesto que cada uno de ellos es contradictorio en sí mismo. La actitud ambivalente, se refiere a la no predominancia de una actitud positiva sobre una negativa o viceversa, sino a la coexistencia de ambas en una intensidad irremediamente equitativa. El juicio para cada componente no podrá ser definido como prioritariamente positivo o negativo, será la coexistencia la que determine la evaluación final, precisamente como eso: una coexistencia de tendencias contrarias. Por ello, cada componente actitudinal será ambiguo y el juicio global también.

Esto no puede calificarse de indiferente, pues la ambigüedad del juicio y la imposibilidad de su división es ya una toma de posición, que no deriva ni se justifica por la falta de interés en torno al objeto actitudinal, sino por la complejidad de la relación que se sostiene con él. De hecho, toda evaluación global es ambivalente, tal como sostienen Laplanche y Pontalis (1967/1993): “dado que lo que resulta placentero para un sistema es displacentero para otro, podría calificarse de ambivalente toda “formación de compromiso””. Es decir, en la práctica, siempre se compromete una parte para la imposición de la otra, más no se elimina por completo el juicio contrario, logrando así desempeñarse en la vida diaria bajo el aparente manto protector de la coherencia.

Si esto sucede con las actitudes claras pero inconsistentes, con las ambivalentes el compromiso, que existe de diferente manera, se ve manchado por la tensión insuperable de dos juicios en disputa. En la ambivalencia, no se compromete una posición subordinándola a otra, sino que ambas están comprometidas, son inseparables y por lo tanto su estado es frágil. Cuando la contradicción es insuperable, el compromiso implica la integración mediante la armonización de los fines. El sí y el no, la afirmación y la negación, deben orientarse en la misma dirección. Mientras que en los otros tipos de actitudes, la inconsistencia se negocia para disminuir la tensión entre contrarios. En la actitud

ambivalente la tensión nunca será superada en tanto que la contradicción no puede eliminarse.

Por un lado, el que la ambivalencia sea conflictual implica que existe tensión derivada de la oposición y la lucha que ésta genera; por el otro, sabemos que la ambivalencia en tanto conflicto se manifiesta en una angustia de ánimo. Por esto es necesario saber a que nos referimos y que entendemos por angustia.

Peretti (1985) entiende la angustia como opuesta al miedo, pues mientras que éste se presenta ante la aparición de una amenaza, la angustia lo hace frente a una falta. La angustia está relacionada con la falta o el alejamiento de puntos de apoyo, y la desaparición de las barreras firmes y obstáculos claros. Dado que nos situamos en el plano de la experiencia y la experiencia se da en la acción, la angustia debe situarse precisamente en relación con esa acción. Por esta razón, tanto el alejamiento de puntos de apoyo como la poca de claridad en los límites se dan en torno a la acción. La angustia denota la conciencia y la interpretación que el sujeto tiene ante una toma de postura, es decir, frente a la acción. Por un lado, percibe que no existen puntos de apoyo en los que pueda basar su decisión, por el otro, no sabe cuáles son las barreras concretas que limitan su toma de postura. Así, la presencia de angustia confirma la falta de referentes para escoger un curso de acción, o mejor dicho, para tener la certeza de que se podrá elegir la acción correcta.

Freud, y en general el círculo psicoanalítico, también entienden la angustia como proveniente de una falta o separación. Sin embargo, es Lacan quien argumenta que la angustia deriva de la simple posibilidad de la ausencia (Chemama y Vandermersch, 2004). Por ello, es que la angustia se relaciona con la incertidumbre, pues en realidad, no manifiesta otra cosa que la duda del individuo sobre la existencia de referentes externos que sustenten y justifiquen su acción. Esta duda enmascara una certeza, pues como dice Heidegger (citado en Peretti 1985): “este retroceso de lo existente en su conjunto, que nos obsesiona en la angustia, es lo que nos oprime. No queda nada en donde apoyarse, la angustia revela la nada” La angustia, es la conciencia de la certeza única de la incertidumbre, nunca tendremos la seguridad de que una decisión tomada sea válida y correcta, ni que exista algún criterio verdadero según el cual siempre se le reconocerá como tal. Lo único que válida el criterio es que la acción haya ocurrido, como bien expresó Sartre (1945/1972) “el hombre está abandonado, porque no encuentra ni fuera ni en sí una posibilidad de aferrarse. No encuentra ante todo excusas.”

Goldstein (citado en Bleger, 2003), por su parte, se refiere a la ansiedad o angustia como un estado de desorganización del organismo que aparece frente a situaciones de frustración. Al no existir puntos de apoyo ni obstáculos claros que organicen la acción, el hombre padece de una desorganización insuperable, que sólo puede combatirse definiendo y organizando

su propia acción. Si por frustración, entendemos, como lo hacía Lacan, la imposibilidad de una forma específica de satisfacción atribuida en parte al campo de las exigencias sin límite, nos queda claro que la tarea de organizarse a sí mismo siempre será una tarea frustrante puesto que la organización añorada no es un estado, en el sentido de estático, es una tarea continua e inalcanzable. Si la acción se define en la acción, y no existen referentes para ella, definirla es una labor eterna, donde sólo se puede contar con la satisfacción de organizarse en cada momento sin por ello estar más organizado.

Es esta desorganización a la que se refiere Lacan (Evans, 1996) cuando vincula la angustia con la amenaza de fragmentación. Fragmentación que responde a falta de unidad e integración de la acción, pues pese a ser siempre presente ésta se difumina en el tiempo y es siempre el hilo que une pasado, presente y futuro. Siempre hay que tomar en cuenta las condiciones cambiantes e incluirlas en el instante de cada elección. En el caso de la ambivalencia la fragmentación además de ya expuesta se vive de otra manera que deriva de su naturaleza. Al aceptar dos interpretaciones opuestas, la desorganización debe disminuirse, aceptando la contradicción, integrando los contrarios mediante la armonización de los fines. Sin embargo, se puede cerrar la puerta a toda organización al negar la posibilidad de su existencia en la contradicción. Esto implicaría, vincular la organización a la coherencia y la lógica clásica, según la cual los opuestos deben destruirse entre sí.

De hecho es Melanie Klein (citada en Parker, 1997) quien más ha descrito la fragmentación y la angustia en la ambivalencia. Para Klein la ambivalencia se caracteriza por ansiedad de tipo depresiva, debido a la constante angustia de causar la pérdida del objeto a consecuencia de su rechazo. Según la lógica de Klein, este tipo de ansiedad es benéfico puesto que favorece el sentimiento de responsabilidad hacia el otro y hacia la relación, en tanto que el sujeto se considerará a sí mismo causante de cualquier daño que pueda poner fin a la relación. Por otro lado, también existe la ansiedad persecutoria, que posiciona al sujeto como víctima sin posibilidad de acción frente a una relación con otro avasallador. Ambos tipos de ansiedad coexisten y fluctúan dándole un carácter dinámico y variante a la postura del sujeto en la relación ambivalente.

Se puede buscar resolver la angustia, de tres maneras diferentes. La primera, es la negación absoluta de que la unidad implica contradicción, por lo que el objeto de relación se divide de tal manera que el sujeto pueda sostener una relación positiva con una parte y una de rechazo con la otra. Klein llama divalencia a este proceso, y explica que apuesta a disminuir la angustia asumiendo la fragmentación y ejerciéndola. Sin embargo, esto no resuelve el conflicto sólo lo traslada a otro objeto. Para sobrevellear la ambivalencia adecuadamente, la ruptura debe ser prevenida mediante la integración de las actitudes opuestas, es decir aceptando y asumiendo la contradicción, tanto en el objeto como en uno mismo y en la relación, generando así un mayor y/o mejor sentido de la realidad.

La segunda manera de sobrellevar la angustia es exaltando la ansiedad persecutoria, es decir, aceptando la contradicción como insuperable pero rechazando la posibilidad del sujeto para construir y organizarse a partir de ella. Se establece entonces un cómodo balance por medio de la abnegación. La tercera vía de resolver la angustia, es a través de la ansiedad depresiva, que lejos de conducirnos al quietismo como lo hace la persecutoria, nos permite construir a partir de la contradicción, al asumir la responsabilidad de la misma. De tal forma que los sentimientos contrarios se compensen entre sí, sin anularse. De lo contrario, ni el rechazo podrá disminuir la idealización del objeto ni la aceptación la denigración del mismo.

Este es creo yo, el verdadero sentido de la ambivalencia, pues nos permite adoptar una actitud crítica hacia nuestras relaciones y nuestras acciones. Además, la angustia que ella acarrea debe pensarse como lo hace Sartre (1945/1972) al decir, “el existencialista suele declarar que el hombre es angustia. Esto significa que el hombre que se compromete y se da cuenta de que es no sólo el que elige ser, sino también un legislador, que elija al mismo tiempo que así mismo a la humanidad entera, no puede escapar al sentimiento de su total y profunda responsabilidad”. La ambivalencia es una experiencia de conflicto y angustia ante la acción y la interacción, y que como tal no puede separarse del carácter crítico, reflexivo y compartido para la creación del mundo a través de la creación de sí mismo y de sus relaciones. Repito, la ambivalencia se puede insertar en la experiencia de dos maneras como una paralización ante la ambigüedad y como un motor para superar o vivir con esa ambigüedad a través de una actitud crítica y reflexiva hacia las relaciones que la generan, ésta es la que se defiende en este trabajo.

Una última aclaración, concerniente a la ambivalencia surge de la discusión sobre los campos de estudio a los que pertenece. Merton (1980) opone la ambivalencia psicológica a la ambivalencia sociológica argumentando que la primera se dedica al estudio de la aparición de ambivalencia en personalidad, mientras que la segunda:

Explora las formas en las que la ambivalencia llega a incorporarse a la estructura de los distintos niveles y cometidos dentro de la sociedad. Nos lleva a examinar los procesos dentro de la estructura social que influyen en la posible aparición de ambivalencia en determinadas clases de relaciones. Finalmente, nos lleva hacia las consecuencias sociales de la ambivalencia en el funcionamiento de las estructuras.[...] La teoría sociológica se ocupa de los procesos mediante los cuales las estructuras sociales generan las circunstancias en las que la ambivalencia queda incorporada a estatus y grupos de estatus determinados junto con los cometidos sociales que van unidos a ellos.

La ambivalencia a la que aquí hago referencia no es un estudio de la personalidad, trata de dar cuenta de lo que es la experiencia del hombre moderno, y para ello se remite

a la relación de éste con su el entorno social. Este tipo de ambivalencia pisco-social al estar en la experiencia no está circunscrita a profesiones específicas ni a tipologías de personalidad, sino que es un sentir compartido de la época, un sentir que nos habla de relación de los individuos con su sociedad, sociedad entendida no como comunidad ni cultura, sino como el eso social del que todos somos parte, como lo social que todos somos y no podemos dejar de ser. Es decir, con la experiencia de sí mismos como seres sociales, con su propia modernidad que lo guía en interpretación del mundo de relaciones que su entorno, moderno también, le presenta.

En este punto, retomo de nuevo a Bleger (2003) cuando afirma que:

Los conflictos psicológicos son el reflejo o la asimilación, por parte del sujeto, de conflictos que se dan en la estructura cultural, pero estos últimos tampoco son independientes de los seres humanos ni de la acción colectiva e individual de los mismos. La organización social no es homogénea, en el sentido de que sea unívoca y disponga al individuo a un solo tipo de conducta, sino que su propia estructura es contradictoria y conflictiva. Pero tampoco se debe derivar de esto otro esquema simplista e ingenuo: que los conflictos psicológicos son simplemente el doble reflejo de los conflictos sociales.

La estructura social es contradictoria y conflictiva en sí misma, sin embargo, no es por ello que nosotros también lo seamos. La sociedad, nuestras relaciones y nuestras interpretaciones y sentimientos son contradictorios, porque así somos nosotros mismos y así las construimos en cada instante. Por ello, la ambivalencia, su conflicto y su angustia, proliferan y se comparten, y es por esto que considero debe decirse algo acerca de ese sentir que nos es tan cotidiano.

Recapitulando, la ambivalencia es la coexistencia de dos elementos, cada uno de los cuales representa una interpretación diferente hacia un mismo objeto y más aún, cada una de ellas es el contrario de la otra. La ambivalencia es, por lo tanto, una actitud ambigua, que implica un conflicto puesto que la coexistencia conduce a la inevitable lucha entre ambos elementos, y a una angustia derivada de la falta de puntos apoyo para la organización de la experiencia. Esta desorganización se manifiesta en dos sentidos: como frustración y como sensación de fragmentación. La ambivalencia no es estática pues entonces no sería una experiencia, es un conflicto dinámico que al desenvolverse construye al sujeto, al objeto con el que se está en conflicto, así como la misma relación de conflicto. Esta manera de relacionarse, es decir la de la experiencia ambivalente, se debate entre optar por la anulación del conflicto separando los contrarios; disminuir al individuo frente a su objeto negándole cualquier posibilidad de incidir en la relación, disminuir la angustia y armonizar los fines para actuar el cambio; o traducir la angustia y el conflicto en responsabilidad

aceptando el propio papel en la construcción de la relación que a su vez construye al sujeto y al objeto.

En el siguiente segmento, retomaré el concepto de Klein sobre la divalencia, para exponer dos posturas parciales sobre la modernidad, que lejos de integrarla se enfrascan en juicios unilaterales y rígidos que niegan al sujeto la posibilidad de hacerle frente a la relación en una manera crítica y constructiva.

Anotación sobre las posturas divalentes de la modernidad: optimismo y desesperanza

La palabra modernidad se utiliza con una de dos connotaciones: en una optimista, como antídoto y cura de los males de la sociedad; y en otra peyorativa como causa de todos nuestros males. Ambos sentidos coexisten no sólo como interpretaciones sino como posiciones políticas. Estas posiciones han sido llamadas de diferentes maneras, Berman (1982/2006) las desarrolla a partir de lo que él llama la visión pastoral y contra pastoral de la modernidad de Baudelaire.

La primera, la visión pastoral, “proclama una afinidad natural entre la modernización material y espiritual [...] Ve en el cambio tanto económico como cultural un progreso de la humanidad que no presenta problemas.” (p. 134) Berman asegura que los partidarios de esta posición equiparan la modernidad con la última moda, se dejan deslumbrar, como todas las personas modernas en algún momento de nuestras vidas, por la capacidad de la modernidad para generar espectáculo, confundiendo y reduciendo la moda a la máquina, a lo material, olvidando el espíritu siempre crítico de lo moderno. Así, enajenada en la fascinación del espectáculo, las luces y las fachadas, la postura pastoral margina a todo aquel que no disfruta de una modernidad sin lágrimas. Se eliminan “todas las disonancias sociales y espirituales de la vida” (p. 136), se niegan las realidades que por sus contenidos impiden disfrutar sin culpa de la pasarela de lo moderno.

Esta ceguera se cobija en el ideal de progreso descrito en el capítulo anterior, que nos persuade a confiar en el crecimiento positivo y sostenido como un valor intrínseco del cambio y la novedad. Por ello, Baudelaire (citado en Berman, 1982/2006, p. 137) aconseja que:

Todo el que desee ver la historia con claridad, deberá primero apagar esta luz traicionera. Esta idea grotesca, que ha florecido en el suelo de la fatuidad

moderna, ha relevado al hombre de sus deberes, ha exonerado el alma de responsabilidades, ha liberado a la voluntad de todos los lazos que le imponía el amor a la belleza [...] Tal enamoramiento es sintomático de una decadencia ya demasiado visible

La visión pastoral, al negar las verdades incómodas de nuestra época, opacarlas y ocultarlas con artimañas de decoración y diseño, y escudarse en la idea del mejoramiento continuo inherente al cambio, es una visión que, tal como lo concibe Baudelaire, se encuentra anonadada por la modernidad. Modernidad que concibe como técnica, industrialización y crecimiento económico y que en su enamoramiento equipara y da por sentado que la modernización es y sustituye el desarrollo del espíritu.

Berman (1982/2006) reconoce y agrupa a los herederos de la tradición pastoral con el nombre de modernolatría¹². En ella se incluyen tanto el más radical movimiento futurista que no sólo enaltecía la tecnología y la construcción del hombre con la máquina como modelo, sino que rechazaba por completo el conocimiento, no se diga el estudio, del pasado y promovía la destrucción de sus legados y patrimonios; así como los trabajos más grises de la psicología social y otras disciplinas actuales que sin tanta pasión como sus predecesores buscan argumentar, siempre científica y objetivamente, el ideal de la fábrica como modelo humano, y entender, de igual manera, al hombre y la sociedad como sistemas mecánicos. En otras palabras, en esta categoría caben la tecnocracia y los que profesándola reducen lo social a la economía financiera, lúdica y ficticia, y la tecnología, todos aquellos que entienden la sociedad negándola (Pozas Horcasitas, 2006) y que poseen la esperanza ingenua de que la mejor manera de solucionar sus efectos secundarios indeseables, aunque no por ello menos reales, es desatendiéndolos y dejando que sus estandartes sigan su curso.

Por el contrario, para la postura contra pastoral esa decadencia espiritual, que conlleva la falta de visión crítica ante el incumplimiento de los valores declarados de la modernidad, disminuye los méritos del desarrollo técnico, científico y económico a tal grado que estos parecen anularse para dar paso a la también anonadada postura nostálgica que suele desplazar sus esperanzas de mejoría a la añoranza del pasado premoderno. La crítica se dirige en el siguiente sentido: las fuerzas materiales de la modernidad antes mencionadas lejos de acercar al hombre y a la sociedad a cumplir con los ideales de libertad, igualdad y fraternidad; aumentan las desigualdades sociales, la competencia desleal e injusta y se entrometen en las relaciones hasta el punto de regularlas tomando control, limitándolas y encaminándolas hacia el deber ser.

¹²La palabra tiene el sentido de idolatrar la modernidad, es decir, adorar la falsa deidad de la modernización. Falsa en tanto incompleta puesto que no puede existir por sí misma separada del modernismo y la modernidad, experiencia que nace de la interacción de las fuerzas materiales y espirituales de lo moderno. Berman, retoma el término del trabajo de Pontus Hultén titulado *Modernolatry* editado en Estocolmo en 1966.

Berman (1982/2006) se refiere a esta posición como madre de la desesperación cultural de la actualidad, caracterizada no sólo por negar la posibilidad de progreso auténtico a la modernización, sino por un la sensación de impotencia absoluta que los individuos deben sentir hacia ella. Para ejemplificarlo, retoma el pensamiento de Weber y Foucault. El primero, asegura, al conceptualizar la sociedad como una jaula de hierro se convierte en guardián de la misma. “Puesto que los que se encuentran dentro de ella están desprovistos de libertad o dignidad interior, la jaula no es una prisión; simplemente ofrece, a una raza de nulidades, el vacío que necesitan y anhelan” (p. 15) nulidad que brinda la ilusión de haber alcanzado el grado máximo de desarrollo. En cuanto a Foucault, Berman (1982/2006, p. 25) asegura que:

ofrece a una generación de refugiados de los sesenta una coartada histórica mundial para explicar el sentimiento de pasividad e impotencia que se apoderó de tantos de nosotros en los setentas. Es inútil tratar de resistir a las opresiones e injusticias de la vida moderna, puesto que hasta nuestros sueños de libertad no hacen sino añadir eslabones a nuestras cadenas; no obstante, una vez que comprendemos la total inutilidad de todo, podemos por lo menos relajarnos.

En estas posturas, el individuo que en su nacimiento saboreó la libertad de los lazos opresivos de la tradición y celebró su capacidad de construirse a sí mismo en un infinito de posibilidades de ser, finalmente, debe tomar conciencia de su triste situación: no es más un individuo de horizonte extenso sino un sujeto, sujeto a los lazos contractuales de la sociedad moderna que lo vigila y predispone para asirse a los roles preestablecidos. Sin embargo, esta vaciedad a la que se refieren ambos autores ¿no es en realidad más un todo que una nada?, o como bien expresa Berman (1982/2006, p. 9) “¿Cómo encontrarán los hombres y las mujeres modernos los recursos para hacer frente a su todo?”

Richard Sennett (Beck, Bonn y Lau, 2001) reflexiona sobre esto, asegurando que ante la total apertura, es decir, la nada y su consecuente todo, de alternativas y formas de ser se pueden identificar dos tipos de personas el surfer y el drifter. Mientras el primero acepta la amplia variedad de contextos y se activa conforme a ellos, corrigiendo su curso en relación con metas a largo plazo para tener así la ilusión de control; el drifter, experimenta la no continuidad y contingencia de su vida como amenaza y pérdida. Para él, la pluralización de los límites banaliza cualquier decisión por lo que tiende a experimentar la no pertenencia y la victimización, considerándose a sí mismo un objeto pasivo inundado por el sentimiento de ir a la deriva y de la fragmentación de la vida.

De la misma manera que Sennett busca identificar y nombrar dos posturas divalentes de la vida moderna, Hernández (1999a) se refiere a los seguidores de la postura contrapastoral como dionísicos y a los de la pastoral como apolíneos. Con esos nombres describe, por un lado, el pesimismo filosófico de los tiempos modernos, y por el otro el optimismo científico.

Cada uno comete sus errores, los dionisacos tienden a construir la reflexión del hombre y la sociedad entorno al mal, la tristeza, la tragedia y la melancolía, y los apolíneos optan por el reduccionismo, la anulación de la cualidad en beneficio de la cantidad, la observación externa, es decir, objetiva y sin compromisos, el ejercicio del dualismo cartesiano y valoración de la experimentación física como único medio de aproximación a la realidad desconociendo el valor de todo tipo de experiencia personal sobre el tiempo, le espacio y la vida. Ante este pugna, Hernández (1999a) apela a la conformación de una opción integradora de contrarios a la que llama odisiaca o tercera cultura, en ella se complementarán el espíritu y la sensibilidad filosófica con el respeto a la ciencia y sus conquistas teóricas y técnicas.

Otro ejemplo, nos lo brinda Eco (2006), en su análisis sobre dos posturas en torno a la cultura de masas a las que denomina apocalípticos e integrados. Los primeros identifican la cultura de masas como un rasgo inconfundible de decadencia, sosteniendo que representa la anticultura y más aún la muerte de la cultura; rechazan y desconfían de todo lo que provenga de ella. Reducen la cultura de masas a un fetiche, y justifican así, su incapacidad para estudiar sus productos y las formas en las que verdaderamente se consumen. Hablan desde la ignorancia y el desconocimiento sensible de aquello que critican. Los integrados, por su parte, alaban la cultura de masas como la auténtica ampliación de la cultura, la consideran su verdadera democratización. Sin embargo, no se cuestionan las intenciones con que algunos elementos de esa cultura fueron diseñados, y tampoco se plantean la posibilidad de hacer una teoría de la misma, para ellos el imperativo es actuar y seguir produciendo, pues en su intento por ejercer la conciencia ética sin política su único proyecto es la antirevolución, o en otras palabras, la inercia.

Aún cuando existan muchas reflexiones más sobre las posiciones divalentes de la actualidad, no repasaré aquí la mayoría, pues al no ser objetivo principal de este trabajo me basta con haber mencionado las anteriores para ejemplificar como ambas visiones, la pastoral y la contra pastoral, incitan al individuo a pensarse de la misma manera: ajeno a su propio mundo y sin la capacidad de incidir en él. La tradición pastoral, fomenta la impotencia y libera de responsabilidad al sujeto, enfatizando la capacidad de la economía y la ciencia para procurar, por sí mismas y sin ningún control, el bien común, democratizando los beneficios de la modernización y su espectáculo. Esta posición nos hace la tarea: naturaliza las formas del presente apostando por la certidumbre con que ellas nos conducirán al estado social deseado, sin que nosotros tengamos la necesidad de involucrarnos siquiera. Mientras tanto, la postura contra pastoral, niega toda esperanza en la lucha por reorientar nuestra modernidad y recomienda abiertamente la resignación como la estrategia más atinada para recorrer la vida. En palabras de Fromm (1974/2006, p. 430):

Mientras su pesimismo funciona en gran parte para proteger a los pesimistas

respecto a toda exigencia interior de que hagan algo proyectando la idea de que no puede hacerse nada, los optimistas se defienden de la misma exigencia interna persuadiéndose de que todo funciona debidamente de todos modos y que por lo tanto, no es necesario hacer nada.

En esto consisten las formas de pensar divalentes de la modernidad: hacen un juicio único y coherente de su tiempo, este puede ser bueno o malo a secas, y sin matices, al que deben apegarse con máxima devoción.

La modernidad es aceptada con un entusiasmo ciego y acrítico, o condenada con un distanciamiento y un desprecio neoolímpico; en ambos casos es concebida como un monolito cerrado, incapaz de ser configurado o cambiado por los hombres modernos. Las visiones abiertas de la vida moderna han sido suplantadas por visiones cerradas; el esto y aquello por el esto o aquello. (Berman, 1982/2006, p. 11)

Abrir el horizonte implica, asumir la vaciedad como responsabilidad, reincorporarse en el juego de la construcción de lo social y aceptar que “la vida moderna tiene una belleza auténtica y distintiva, inseparable, no obstante, de su inherente miseria y ansiedad, de las facturas que tiene que pagar el hombre moderno” (Berman, 2006 p. 141). Aceptar que somos poseedores de una nueva forma de heroísmo: el heroísmo moderno que “surge en el conflicto, en las situaciones de conflicto que impregnan la vida cotidiana del mundo moderno” (p. 142) y que implica asumir que “no soy nada más un observador, como en el caso de ser optimista [o pesimista]¹³. Soy parte de la situación que observo: estoy comprometido” (Fromm, 1974/2006) La esperanza y el compromiso radican en nuestra relación con el mundo, con los otros y con nosotros mismos, por lo tanto, como asegura Eco (2006), se deben:

trabajar en y por un mundo construido a la medida humana, [con la certeza que] esta medida se encontrará, no adaptando al hombre a estas condiciones de hecho, sino a partir de estas condiciones de hecho. [...] [Puesto que] Nadie escapa a estas condiciones, ni siquiera el virtuoso que, indignado por la naturaleza inhumana de este universo de la información, transmite su propia protesta a través de los canales de la comunicación de masa. (p. 30)

Comencé este apartado hablando de las connotaciones divalentes de nuestra modernidad, para cerrarlo debo aclarar que en el esquema de la modernidad ambivalente, ésta debe pensarse y sentirse, tanto como la causante de nuestros males modernos, y la desesperanza que nos generan, como la vía de solución que nos brinde esperanza para resolverlos. A

¹³Para Fromm, el optimismo y el pesimismo son formas enajenadas de fe y desesperanza que carecen de sentido crítico y que enmascaran una indiferencia hacia el devenir del hombre.

continuación, abordaré dos discursos, que al contrario de lo explicado en este apartado, buscan integrar los opuestos para fortalecer una visión unificada y una postura crítica reflexiva de la modernidad.

Pensar la modernidad como ambivalencia

En esta sección revisaré algunas concepciones de la modernidad como ambivalencia, abarco dos principales posturas, que lejos de oponerse se complementan entre ellas. Por un lado, a partir de y otros autores agrupo la visión de aquellos que entienden la modernidad como la coexistencia de riesgo y seguridad, perspectiva estrechamente vinculada a la de certeza e incertidumbre. Ésta desarrolla la ambivalencia como riesgo y con este nombre reconoce la famosa otra cara de la modernidad, dándole cabida dentro de la modernidad misma como consecuencias negativas que deben jugar un rol principal en la reordenación del proyecto, puesto que son parte innegable de nuestra libertad de elegir y por lo tanto, nuestra principal responsabilidad. Por el otro, retomo a Bauman (1991/2005, 2002) quien concibe abiertamente la modernidad en términos de ambivalencia, ambivalencia que entiende como la paradoja moderna e irresoluble del desarrollo del lenguaje en su intento por nombrar, dividir y definir nuevas categorías que nos ayuden a reordenar el mundo y aprehenderlo, como el distanciamiento que esta actividad causa con su objetivo, y con la incapacidad que resulta de su negación para construir conocimiento, libertad, compromiso y responsabilidad con nuestro mundo. Es retomando estos términos que Bauman, entiende la ambivalencia como solidaridad.

La modernidad como riesgo

Algunos autores, identifican la ambivalencia de la modernidad con la dinámica de libertad y riesgo que se da en la vida moderna, pues parten del hecho que “en las sociedades modernas avanzadas se produce una coexistencia problemática entre dos modernidades, la de la expansión de oportunidades y la de expansión de los riesgos y ambas son indisociables.” (Gutián Galán, 2008, p. 154) A continuación revisaré de manera breve, las aportaciones generales que hacen estos autores al estudio de la modernidad.

Luhmann (1990) es el encargado de recalcar el hecho de que el concepto de seguridad es un concepto vacío, en tanto nunca existe seguridad alguna de que los resultados de las acciones necesariamente cumplirán con nuestras expectativas, además de la ingenuidad que implica el confiar que no se darán daños colaterales, efectos secundarios ni desvíos inesperados. Por lo tanto, el concepto seguridad existe sólo como contraparte reflectante

del concepto de riesgo. En el riesgo se cristaliza la sospecha moderna de que a cada problema y decisión corresponde un punto ciego. Por ello, el riesgo más que ocuparse de la seguridad, se refiere al análisis reflexivo de las elecciones que busca siempre tomar en cuenta la relación de éstas con la apertura de posibilidades futuras y con sus efectos imprevistos. Cada acción favorece un universo de futuros probables al mismo tiempo que los delimita abriendo paso a las complicaciones que cada uno de ellos conlleva.

El concepto de riesgo sustituye en la actualidad lo que en la modernidad ilustrada representaron el progreso y la certeza. En la modernidad de hoy se ha perdido la confianza absoluta en el desarrollo y mejoría que la modernización trae al ser humano y al mundo, pues es ahora que nos enfrentamos cara a cara, violentamente y sin opción de huida, con sus efectos secundarios e indeseados, de los que ya nos habían advertido los mismos padres de la sociología. Nos vemos obligados a tomar en cuenta que cada decisión acarrea riesgos, es decir consecuencias imprevistas, que deben asumirse no sólo en caso de que se presenten sino desde el momento mismo de la decisión. Como bien nos recuerda Luhmann (1990) sabemos que “no existe ninguna decisión sin riesgo” (p. 362) y por ello, al llevar a cabo cada acción demostramos que estamos dispuestos a aceptar los percances que ésta nos presente en aras de un beneficio deseado.

La idea de riesgo es inherente a la modernidad, pues proviene del proceso de secularización que la originó. Fue precisamente gracias al desencantamiento del mundo, que el hombre se hizo moderno, pues en la transición de la acción prescrita a la acción electiva se ganaron tanto libertades como responsabilidades. Guitián Galán (2008, pp. 129-130) lo describe de la siguiente manera:

Del paso de la fortuna renacentista al riesgo moderno se ha pasado del destino dado por Dios al destino producido socialmente como consecuencia de la multiplicación de la franja de posibilidades de la acción y también de nuevas incertidumbres, pero esta vez creadas socialmente por la misma intervención humana en el mundo social y natural.

En realidad, “sólo podemos hablar de riesgo en la medida en que las consecuencias pueden atribuirse a decisiones”, y es por ello que el riesgo nos remite a “peligros que se analizan activamente en relación a posibilidades futuras, y queda referido a un futuro que sólo es dado en el modo de lo probable/improbable.” (p. 128) En esto radica la diferencia entre riesgo y peligro, en un simple “procedimiento de atribución; depende, pues, de por quién y cómo son imputados unos daños cualesquiera. En el caso de una auto-atribución se trata de riesgo, en caso de atribución ajena se trata de peligro.” (Luhmann, 1990, p. 379) La cuestión está en que a estas alturas de la historia nos es imposible desafanarnos de los daños y obligaciones que nos corresponden.

Eso nos recuerda Anthony Giddens (1993/2004) cuando diferencia el mundo premoderno del moderno en términos de confianza y riesgo. Como mencioné en el capítulo anterior, el mundo moderno comenzó con la movilidad social, las personas cambiaron su entorno local, esos márgenes pequeños y establecidos donde se daban las relaciones sociales se expandieron y se transformaron, modificando también las relaciones que en ellos se daban. Un primer nivel afectado fue el de las relaciones de parentesco, aquellas que más determinaban la función de los sujetos en su entorno local y que conformaban, en palabras de Giddens (1993/2004, p. 99) “el medio de organizar las relaciones de confianza”. Esto a su vez, contribuyó al proceso de secularización, disminuyendo así la capacidad de la religión para proveer de sentido los acontecimientos sociales y naturales; por último, se alteró el papel de la tradición para organizar las prácticas y creencias en función del tiempo.

En otras palabras, la modernidad se fundó al trastocar y romper con los cuatro contextos que permitían un ambiente de confianza: la localidad, o mejor dicho las relaciones localizadas y su consecuente sentido de comunidad; las relaciones de parentesco como mecanismo estabilizador de vínculos sociales; las cosmologías religiosas como sistematización de las creencias y prácticas que proveían de interpretación providencial a la vida humana y natural; y la tradición “como medio de conexión del presente con el futuro, [un] pasado orientado en tiempo reversible” (p. 100) puesto que conecta esa confianza con las prácticas sociales rutinarias. Mientras que los cuatro factores anteriores conformaban el ambiente de confianza del mundo premoderno, las amenazas de la naturaleza, la violencia humana y el temor a las “influencias mágicas maléficas”, así como la culpa de perder la salvación divina, constituían el ambiente de riesgo del mismo.

El perfil de riesgo del mundo moderno, en cambio, está compuesto principalmente por los peligros y amenazas que derivan del carácter reflexivo de la modernidad misma. Es decir, de las acciones que el hombre moderno ha fomentado y dirigido hacia su entorno, por ejemplo, los riesgos que son consecuencia de nuestra relación científicamente mediada con el entorno físico, como son el cambio climático y la sustentabilidad. Otro riesgo moderno que resulta de la reflexividad es el de carecer de sentido personal de vida, ya que tanto la localidad, como los parentescos han dejado de dar significados para trazar la función del individuo en la sociedad. Un tercer tipo de amenaza moderna proviene de la industrialización y la manera en que ésta ha cambiado tanto las formas de creatividad humana, como las formas de destructividad humana.

Retomando lo anterior, Giddens (1993/2004) describe el perfil de riesgo de la modernidad de la siguiente manera: existe una globalización, democratización y una creciente intensificación del riesgo que afecta a la humanidad en su conjunto, sin que esto necesariamente niegue la existencia de algunos riesgos diferenciados por factores sociales

y económicos. De igual forma, se han desarrollado e institucionalizado medios de riesgo que afectan la vida de millones de personas sin que éstas puedan hacer nada al respecto como son los mercados de inversión. Por otro lado, se ha generalizado en la mayoría de las personas, la consciencia misma del riesgo, el hombre se sabe responsable de sus elecciones y debe resignarse a que éstas acarrearán consecuencias no previstas. Por último, existe consciencia de las limitaciones de la experiencia, la experiencia forma expertos pero no anula la incertidumbre.

Sin embargo, al alterarse el perfil de riesgo de la modernidad, también se redefinen los factores de confianza del ambiente. Para Giddens (1993/2004), la modernidad se caracteriza por un proceso de desanclaje, en el que "se despegan las relaciones sociales de sus contextos locales de interacción y se reestructuran en indefinidos intervalos espacio-temporales" (p. 32). Así, "corta las conexiones que existen entre la actividad social y su anclaje en las particularidades de los contextos de presencia" (p. 31). Frente a este nuevo escenario, las relaciones de parentesco pierden su posición privilegiada como mecanismo estabilizador de los vínculos sociales, pero lejos de desaparecer ceden su lugar a las relaciones personales de amistad e intimidad. De la misma manera, ahora son los sistemas abstractos, es decir, los horarios y calendarios estandarizados, y todos aquellos mecanismos de engranaje y organización racionalizada, los que funcionan como medios para vincular las relaciones con las esferas de espacio y tiempo, lo local y lo global, lo público y lo privado. Un último factor de confianza es la orientación al futuro, es decir, si antes era el pasado el que daba unidad al tiempo social, ahora es el futuro el que inspira y promueve dicha unidad, puesto que se desea conocer el pasado y actuar el presente siempre con miras a diseñar un futuro mejor.

Esta distinción entre mundo premoderno y moderno ilustra perfectamente la diferenciación entre riesgo y peligro que hace Luhmann (1990), según la cual el riesgo, cómo ya se mencionó anteriormente, es consecuencia de una decisión, mientras que el peligro es un daño provocado por factores ajenos a las propias elecciones. En el mundo premoderno, los peligros y amenazas están dados (o al menos se perciben) por circunstancias fuera del alcance del hombre común: los desastres naturales, el clima, las enfermedades infecciosas, las formas de vida y las relaciones preestablecidas, el pecado original, la ira de Dios. En cambio, el hombre moderno se ve confrontando con siglos de pensamiento y técnica que lo condujeron a ser quien es hoy. Somos, la mayoría, beneficiarios de la libertad y las comodidades que nuestra época ha generado, estas constituyen tanto nuestro entorno como también las amenazas a su subsistencia.

Hay tres modelos para tratar estas transformaciones (Beck *et al.*, 2001). El más sencillo, obviamente, consiste en negar las molestias que nuestra civilización ha generado, continuando con el proceso de modernización tal como se ha conducido hasta ahora,

es decir, sin hacerse responsable por el riesgo que conlleva. Por otro lado, se puede reaccionar de manera reflexiva, ya sea como pluralismo reflexivo, o como fundamentalismo reflexivo. A pesar de que ambas posturas carecen de convicción en el progreso, cada una de ellas parte de fundamentos diferentes y conduce a resultados igual de distintos. El fundamentalismo reflexivo, trata de “fundamentar nuevamente como verdaderos y reales valores y costumbres que van desde la familia hasta ideales de trabajo [...] y defenderlos frente a la modernización desmedida” (p. 158). Si el primer modelo, abogaba por no cambiar nada, éste lo hace por fomentar un cambio heterodoxo, es definir reafirmar los valores corrompidos de la modernidad original para controlar nuestras propias decisiones y sus consecuencias en la dirección correcta.

El pluralismo reflexivo busca proponer soluciones y reestructuraciones espacio y temporalmente limitadas que puedan ser modificadas según las circunstancias lo demanden, y según convenga a la sociedad. Esta última postura es la que mejor refleja las palabras de Giddens (1993/2004, p. 47): “Nos encontramos en un mundo totalmente constituido a través del conocimiento aplicado reflexivamente, pero en donde al mismo tiempo nunca podemos estar seguros de que no será revisado algún elemento dado de ese conocimiento”. El pluralismo reflexivo trata de incorporar el riesgo, dejando la puerta abierta para monitorear con regularidad tanto los beneficios como las consecuencias imprevistas del proyecto social, para en su defecto, hacer los cambios pertinentes. Beck (*et al.*, p. 166) enfatizan la diferencia entre ambas posturas reflexivas:

Mientras que las propuestas fundamentalistas se basan, de manera contrafáctica, en el proyecto de una perfecta calculabilidad del futuro y tienden a una nueva naturalización de la claridad, de los conceptos pluralistas construyen ficciones de seguridad pragmáticas que, si bien son socialmente imprescindibles, reina, con todo, poca claridad sobre su forma y fundamentación.

Precisamente para evitar caer en la dinámica de la naturalización y en la falta de claridad, Beck (Gutián Galán, 2008) se concentra en concebir y elaborar el riesgo como una categoría que fomenta la modernización de la modernidad. Con ello, inaugura una segunda etapa de la modernidad, a la que se refiere como modernidad reflexiva, es decir, la problematización de la modernidad como tema de estudio. En esta modernidad reflexiva deben someterse a examen las categorías de la primera modernidad, tales como Estado-nación, el progreso, así como el concepto de naturaleza y nuestra relación con ella a la luz de la crisis ecológica; para elaborar y estudiar categorías que reflejen mejor la modernidad de la actualidad, por ejemplo, la globalización y la individualización que erosiona los modelos de vida colectivos. Así, no sólo se asume la ambivalencia, sino que “surge, entonces una teoría de la autocrítica social como análisis de los conflictos que

atraviesa esta modernidad reflexiva, que encuentra en ella, el más fértil de los terrenos para el desarrollo de una crítica radical” (Gutián Galán, 2008, p. 152).

Seguir el discurso de la sociedad de riesgo, implica posicionarnos como individuos constructores de la sociedad, pensar en el futuro como resultado de las decisiones y acciones humanas, y aceptar la distinción entre realidad y posibilidad, aceptando con ella, todas las posibilidades de ser, las buenas y las malas, que puedan ocurrir como consecuencia de nuestra labor de creadores y creaciones de nuestro momento histórico, y sobretodo afrontarlas con responsabilidad. A continuación, abordaré otra perspectiva de la modernidad que lejos de oponerse a la descrita en este apartado retoma el discurso de la contingencia y lo complementa con el del orden y la ambivalencia.

La ambivalencia como el caos inherente al orden moderno

El problema del orden, central para la postura de Bauman, aparece, al igual que el del riesgo, a partir de la secularización. Antes de la desacralización del mundo no había desorden, puesto que todo funcionaba bajo un plan divino. Sólo una vez comenzado el proceso de secularización es que el hombre se ve ante la tarea de ordenar el mundo que antes ordenaba Dios. Es por ello, que Bauman (1991/2005) concibe que la modernidad se desarrolla principalmente bajo el mandato de ordenar el mundo, tanto el natural, como el del hombre y sus relaciones, y es precisamente de este impulso ordenador de la modernidad, que surge la ambivalencia. Por ello, afirma que:

La existencia es moderna en tanto está por la urgencia del diseño: el diseño de sí misma. La existencia cruda, libre de toda intervención, la existencia desordenada o el borde de la existencia ordenada, deviene ahora naturaleza: algo particularmente inconveniente para el hábitat humano –algo que no es confiado a sus propios mecanismos, algo que debe ser dominado, subordinado, rehecho, así como reajustado a las necesidades humanas. (pp. 26-27)

La marcha hacia adelante que impulsa y mantiene en movimiento a la modernidad, no es otra cosa que un intento por ordenar, dar sentido y coherencia a nuestro mundo, y nuestras relaciones. La principal tarea de la modernidad es reformarse, esclarecerse y comprenderse a sí misma, entenderse a sí misma siempre en el sentido que le da Wittgenstein (citado en Bauman, 1991/2005), es decir, saber cómo actuarse a sí misma, y como desenvolverse dentro de sus propios parámetros. Necesita, tal como lo menciona Bauman, diseñarse, intervenir, ordenarse, dibujarse, decirse para poder aspirar al dominio y el control de sí misma. Por ello, así como concibe la naturaleza como oposición y no acepta otro orden más que sí misma, lo único que puede existir fuera de ella como su otro es el caos, cuyos

tropos son: la indeterminación, la incoherencia, la incongruencia, la incompatibilidad, la irracionalidad, la ambigüedad, la confusión, en otras palabras, la ambivalencia.

Siguiendo esta lógica, Bauman (1991/2005) argumenta que la ambivalencia es el desecho de la modernidad, pues “tanto el orden como la ambivalencia son igualmente productos de la práctica moderna; y ninguna se sostiene más que con la práctica moderna. [...] La actividad ordenadora construye como ambivalencia su propio fracaso.” (p. 37) El orden implica ambivalencia, pues es su otro, pero más que su otro ajeno, es ese otro que es parte del sí mismo, pues en tanto que la modernidad se enorgullece de la fragmentación y en función de ella genera su orden, genera de la misma manera la ambivalencia, la falta de integración y de unidad. Es decir al negar la ambivalencia como parte primordial del orden, sólo consigue impulsarla, al tratar de destruirla la crea, como dice Bauman, produce sus propios problemas mientras los resuelve. La modernidad construye, entonces, ambivalencia no sólo con sus fracasos sino con sus mismos éxitos.

Es en este sentido que Bauman (1991/2005) define la ambivalencia como “la posibilidad de referir un objeto o suceso a más de una categoría”, como un mero “desorden en la especificidad del lenguaje: un fracaso de la función denotativa (separadora) que el lenguaje debiera desempeñar” cuyo “síntoma principal es el malestar profundo que sentimos al no ser capaces de interpretar correctamente alguna situación ni de elegir entre acciones alternativas”. (p. 19) De la ambivalencia resulta la incapacidad para decidir, la duda, la incertidumbre, pues al no poder ser definido, es decir, al no poder ser dividido ni clasificado claramente anula el poder de las dicotomía. Al contrario, lejos de crear una simetría ficticia entre opuestos, ocultando la norma tras uno de ellos exiliando y degradando al otro, la ambivalencia rechaza por completo este tipo de oposición. Bauman, lo expresa de la siguiente manera:

Su indeterminación es su potencia: ya que no son nada, pueden ser todo. Arruinan el poder establecido de la oposición y el poder establecido de los narradores de la oposición. Las oposiciones proporcionan conocimiento y acción; los innombrables las paralizan. Los innombrables exponen brutalmente el artificio, la fragilidad, lo postizo de las separaciones más vitales. Llevan el exterior al interior y corrompen el sosiego del orden con las sospecha del caos. (p. 88)

Lo ambivalente es algo que al no ser ni esto ni aquello socava al esto o aquello. Nos permite pensar en lo que está en medio, nos ayuda a dejar de pensar en el esto O aquello, para pensar en el esto Y aquello. En otras palabras, implica libertad, mientras que el orden implica rigidez, tanta como sea necesaria para mantenerse. La ambivalencia asume la diferencia y la hace propia, entendiendo así que el movimiento, el cambio, ese que es tanpreciado y en el que se funda la misma modernidad, no puede de ninguna manera

traducirse en certeza, al contrario, como bien argumentaron los exponentes de la sociedad de riesgo, implica contingencia, es decir, incertidumbre.

Bauman (1991/2005) retoma a Shestov, para denunciar la amenaza a la libertad humana que implica la búsqueda insaciable de orden:

El afán de los filósofos por hallar el sistema perfecto, por el orden total, por extirpar todo lo desconocido y perturbador nace –declaró –de la idolatría a un terreno firme y a un hogar seguro, y produce la minimización del infinito potencial humano. La búsqueda de lo universal no puede sino degenerar en la opresión despiadada de las posibilidades humanas. (*sic.* p. 119)

Y más adelante agrega que:

En agudo contraste con toda la tradición filosófica, la labor de la filosofía es “enseñar al hombre a vivir en la incertidumbre”, “perturbar, no apaciguar”. “En todo lugar y a cada paso con ocasión o sin ella, con razón o sin ella, es necesario ridiculizar los juicios mejor asentados y afirmar paradojas. Y entonces –uno verá qué sucede.”¹⁴

La filosofía y la reflexión social, lejos de establecer clasificaciones rígidas e inamovibles, que dicten y naturalicen un conocimiento unidireccional y cursos de acción preestablecidos, deben denunciar lo artificial del orden en que vivimos y abrir el panorama a otras formas posibles de relación. Por ello, cuando Bauman (1991/2005) asegura que los innumbrables, es decir, la ambivalencia, lo inclasificable, paralizan mientras que las oposiciones incitan a la acción y el conocimiento, no pretende de ninguna manera equiparar la ambivalencia con la quietud. Al contrario, son las oposiciones y las clasificaciones dicotómicas las que obstaculizan el movimiento y el cambio, pues el conocimiento que proporcionan se reduce al simple conocimiento de la norma oculta y la acción que favorecen es aquella que surge de la inercia, cuyo único objetivo es mantener la misma norma. En cambio, la ambivalencia, retarda el tiempo de (re)acción en tanto que implica un momento de reflexión que obliga a tomar conciencia de la falta natural de orden y sentido en el mundo, permitiendo así, asumir el compromiso y la responsabilidad de pensarlo y construirlo para desenvolverse en él, mediante la duda, el cuestionamiento constante, la crítica y la reflexión.

Siguiendo esta lógica la relación se invierte demostrando así la paradoja moderna, pues es el orden el que se construye a partir de la ambivalencia, la incertidumbre y la conciencia de las mismas. Por ello, cuando la razón se despliega violentamente para eliminarlas argumentando que nutren la ignorancia, rechaza en realidad la construcción del conocimiento, pues es un hecho que éste sólo puede expresarse en términos de ignorancia.

¹⁴El texto entrecomillado es de Shestov.

Cada nuevo conocimiento nos dejar ver el universo de nuevas ignorancias en el que se encuentra inmerso. El conocimiento abre el horizonte, cuestiona, problematiza pues sólo de esta manera puede expandirse, si no se estanca. Esta es la labor que Bauman (1991/2005) adjudica a las ciencias sociales dedicarse a estudiar y fomentar la conciencia de lo contingente del sí mismo de la modernidad, labor que no da poder pues su adquisición no da ventaja a quienes la poseen ni conduce al dominio ni lo sustenta. Y dado que el objetivo final de este tipo de búsqueda no es dominar sino ampliar el saber, se entiende que “la libertad no promete certidumbre ni garantía de nada” causando mucho sufrimiento mental e implicando “una exposición constante a la ambivalencia: esto es, a una situación sin solución decible, sin decisiones a prueba de tontos, sin conocimiento irreflexivo de “como seguir”. (p. 323)

En cambio, cuando se pretende construir y mantener el orden negando la ambivalencia, se cae en una forma excluyente de construcción del conocimiento. Cuando se busca conseguir “que la frontera de la estructura orgánica quede clara y nítidamente marcada, lo que no es otra cosa que excluir lo de en medio, suprimiendo o exterminando toda ambigüedad, todo lo que se asienta sobre la barricada y llega así a comprometer la distinción vital entre adentro y afuera. Construir y mantener el orden.” (Bauman, 1991/2005, p. 48) Sólo se consigue limitar el saber, segregando lo extraño, es decir, lo de en medio, y deslegitimando “todos los fundamentos de conocimiento que son filosóficamente incontrolables e incontrolados.” Dado que no es posible incluir elementos ambivalentes en oposiciones binarias, pues no sólo las niegan sino que también las desorganizan, se puede afirmar que la libertad para el conocimiento no puede manifestarse en pensamiento de díadas sino en tríadas, tal como lo viene argumentando este trabajo.

Pese a que la ambivalencia es inherente a nuestro mundo, nuestras relaciones y nosotros mismos, y que al situarse en medio es también social y compartida, no es por ello universal y natural. Es decir, la ambigüedad y la confusión no pueden considerarse normales hasta el punto de pasar inadvertidas, ni mucho menos deben ser vistas con indiferencia. Cuando se incurre en pensar la ambivalencia como algo normal, la responsabilidad de lidiar con ella pasa al individuo, bajo el mandato oculto de que ya que todos la padecen corresponde a cada sujeto aprender a vivir con ella sin hacer mucho alboroto, disminuirla para que no se entrometa ni paralice las actividades cotidianas que la sociedad espera de él. Lo grave de esta postura, es no sólo el hecho de que la ambivalencia pierde su potencial revolucionario y emancipador, sino que se adopta una visión del individuo desvalido ante la sociedad, ente ajeno al individuo, opresora, contraponiendo y desvinculando ambos de su responsabilidad con el otro. Bauman (1991/2005, p. 136) se refiere a este suceso de la siguiente manera:

La extrañidad – con más generalidad, la ambivalencia existencial y mental –ha perdido su singularidad en tanto condición humana; con ello ha perdido

también el aspecto alguna vez rebelde y potencialmente revolucionario. Tras convertirse en condición humana universal –un modo de existencia como tal, ya no hace de la universalidad una dinamita a punto de hacer estallar la satisfecha cotidianidad de la vida parroquial. La extrañeidad no es más una percepción del otro lado de la existencia, un desafío del aquí y ahora, una atalaya de la utopía. Ella misma se ha convertido en cotidianidad.

Es el absurdo de resolver de forma individual lo que se ha construido socialmente lo que demuestra la falta “de gente capaz de articular el deseo de cambiar su situación individual como parte del proyecto de cambiar el orden social.” (Bauman, 2002, p. 441.) Por ello, es tan necesario entrar al mundo del Y, dónde se reconoce la existencia de elementos indefinibles. Donde, así como lo social, no se puede ser uno solo, se es todo o se es nada. Donde si no existe lo otro tu no existes. Lejos de reconocer lo ambivalente del mundo, como algo normal, se reconoce el nexo innegable de las diferencias y se afronta con responsabilidad, puesto que nosotros mismos dependemos de la existencia del otro. Bauman (1991/2005) concibe la ambivalencia en términos de solidaridad, pues “en contraste con la tolerancia, su versión más ligera, implica la disposición de pelear y unirse a la batalla por el bien de la diferencia del otro, no de la propia. La tolerancia se centra en el ego y es contemplativa, la solidaridad se orienta a lo social y es militante.” (p. 337) Pues asegura que mientras “a un sino compartido le es suficiente con la tolerancia mutua; un destino conjunto requiere solidaridad.” (p. 312)

Esta es la parte que ha fallado en el transcurso de la modernidad, asumir verdaderamente la diferencia en el Y que une todas las diferencias del mundo, responsabilizarse por el otro cuidar él y para cuidar de uno mismo, reconocer el compromiso mutuo entre “entre supervisores y supervisados, trabajo y capital, líderes y seguidores, ejércitos en guerra.” (Bauman, 2002, p. 447) Y así, dejar de apostar por la huida, el escurrimiento y la capacidad de evitar.

La experiencia ambivalente y la modernidad

Como se explicó al comienzo del capítulo la ambivalencia es la coexistencia de interpretaciones opuestas, esto tiene dos sentidos fundamentales: no se puede prescindir ni de la coexistencia de ambos elementos ni de la ambigüedad que ella genera. Dicho de otra manera, la ambivalencia es al mismo tiempo una coexistencia y una interpretación ambigua. Teniendo esto en cuenta, resulta natural insertarla en el ámbito de la experiencia, pues es precisamente éste donde las personas de nuestro tiempo se sienten agobiadas por ella: “en la construcción, y la puesta en práctica, de las redes de relaciones humanas,

de compañerismo, de interacción con otros, individuos como nosotros mismos” (Bauman, 1991/2005, p. 13)

Estas relaciones y experiencias ambivalentes se caracterizan, ante todo, por la sensación de conflicto. En este conflicto se manifiestan la ambigüedad de la interpretación y la consecuente confusión para actuar. El conflicto no es otra cosa que el debate y la reflexión que el sujeto hace sobre sí mismo para tratar de sobreponerse a su misma situación incómoda, y por ello, no sólo es constitutivo para las relaciones del hombre sino que es el motor de todo cambio, en tanto, impulsa al hombre a la reflexión y la acción que lo ayuden a sobrellevarlo.

La ambivalencia se encuentra presente en las esferas actitudinales de toda relación: la volitiva o conductual, la intelectual o cognitiva y la afectiva. Es decir, la ambivalencia permea la relación en sus tres momentos cuando el sujeto la actúa, la piensa y la sienta. De entrada se debe tomar en cuenta que este hecho lejos de demostrar la falta interés, conocimiento o la indiferencia hacia la relación, expone una relación, así como el juicio sobre la misma, ambigua e inconsistente.

Una relación ambivalente, es una relación marcada por la angustia, pues como no tiene puntos firmes de apoyo, sus barreras y sus obstáculos son poco claros, y en consecuencia, generan duda e incertidumbre. Se reconoce, entonces, un estado desorganización, que por un lado, produce frustración ante la certeza única de que no existe un orden natural al cual apearse, y por el otro, el sentimiento de fragmentación ante la vaguedad de los elementos que impide clasificarlos limpiamente y ponerlos en orden.

La relación ambivalente puede tomar tres caminos diferentes. El primero consiste en descomponer la contradicción, es decir, anularla negando así que la unidad incluya la contradicción. Al asumir esta postura se favorece la coherencia como principal valor de la experiencia y por ello se minimiza uno de los juicios opuestos para focalizar la atención y desenvolverse en el otro. Tanto el segundo como el tercer camino aceptan la contradicción, la diferencia está en la posición y la capacidad de acción que le dan al sujeto para poder desempeñarse en ella. El segundo camino el sujeto es aplastado, sofocado por todo la ambivalencia, es incapaz de sobreponerse a sus características: el desorden, la angustia, la incertidumbre, la fragmentación y el conflicto, por lo que adopta un papel pasivo y desvalido ante ella. En cambio, la tercera vía busca construir a partir de la contradicción y transforma los elementos de la experiencia ambivalente en responsabilidad y compromiso, evita la idealización o denigración de alguno de sus lados pues se tiene conciencia que al hacerlo no sólo se denigra el objeto sino la relación, por ello se busca compensar la contradicción sin anular ningún elemento, ya que esto implicaría anular parte del sujeto mismo.

Para que la experiencia ambivalente sea productiva y positiva para la relación debe apostar por la elaboración de un Juicio Global con el que asuma el hecho fundamental de que “los mismos síntomas podrían indicar decadencia o fortaleza” (Zima, 1997a). es por ello, que asegurar que:

la sociedad moderna es ambivalente quiere decir que consta siempre de dos caras: una sociedad que por un lado presenta un rostro que apunta a la seguridad, que augura libertad y bienestar; pero por otro lado, una cara que oculta su enorme potencial de riesgos o efectos latentes e impactos no esperados de la propia actuación sobre el medio social. (Guitán Galán, 2008 p. 14)

Es justamente por lo anterior, que lejos de que en un intento por huir de la ambivalencia hacia nuestra modernidad terminemos siendo adeptos de posturas pastorales o contra pastorales, enajenado la fe y la desesperanza; debemos afrontarla reconociendo no sólo las comodidades que nos brinda y las verdades incómodas que implica, sino también, y más importante aún, el papel que jugamos en su construcción.

Desde sus orígenes, la modernidad, dotó al individuo de libertad. Le brindó dos derechos que lo hicieron moderno: la acción electiva y la libertad de dar su propio sentido al mundo. Sin embargo, estos derechos no venían solos, en realidad estos derechos modernos no existen sino con base a la reflexividad. En otras palabras, para volverse modernos, el hombre primero tuvo que pensarse a sí mismo como constructor de su mundo y en consecuencia reconocer su responsabilidad y compromiso con el mismo.

La ambivalencia es la cualidad de la experiencia moderna que impide que el hombre se desentienda de su lugar en la conformación de su entorno moderno. Lo obliga a hacerle frente a la incertidumbre, la angustia y la duda, y pese a saber que es imposible eliminarlas lo mueve a tratar de corregirlas o por lo menos disminuir la molestia que le ocasionan gracias al ensayo del cambio, que es lo mismo que su perpetuación.

Es así, como la ambivalencia hace que el hombre se comprometa y responsabilice en su relación de legislador social. Le permite abrir las posibilidades de su futuro al ocuparse de los riesgos de sus acciones, actuando reflexivamente sobre el mundo que ha construido, y ocuparse de la fragmentación dándole sentido a través de la interdependencia y la solidaridad. Estas son las posibilidades a las que nos impulsa la ambivalencia: a recuperar la libertad moderna junto con sus implicaciones, las cuales forman parte de la libertad misma. En el siguiente capítulo, el último, haré una reflexión final sobre la problemática que se ha tratado a lo largo de este documento.

Reflexiones Finales

En el inicio de este documento se comentó como algunos autores, Berman (1982/2006) y Zima (1997a), en su descripción de las etapas de la modernidad la vinculan con tres problemáticas principales: la ambigüedad, la ambivalencia y la indiferencia. Para finalizar este trabajo considero pertinente retomar y profundizar un poco en ellas. Teniendo en mente que “apropiarse de las modernidades de ayer puede ser a la vez una crítica de las modernidades de hoy y un acto de fe en las modernidades, y en los hombres y mujeres modernos, de mañana y pasado mañana” (Berman, 1982/2006, p. 27).

En la transición misma de la Edad Media a la Edad Moderna, aparece la ambigüedad, justo cuando se rompen los lazos que brindaban continuidad y referentes de interpretación definidos. Es decir, ante la ruptura del entorno y las relaciones características del mundo premoderno, como son: las relaciones de parentesco, la religión, la tradición, el oficio familiar, el nuevo orden cambiante, y desconocido, fue imposible asirse a referentes firmes sobre cómo interpretar y actuar en el nuevo mundo.

La modernidad empieza cuando el espacio y el tiempo se separan de la práctica vital y entre sí, y pueden ser teorizados como categorías de estrategia y acción mutuamente independientes, cuando dejan de ser [...] aspectos entrelazados y apenas discernibles de la experiencia viva, unidos por una relación de correspondencia estable y aparentemente invulnerable. (Bauman, 2002, p. 444)

La modernidad empieza con un desanclaje, un despegamiento de las relaciones sociales con sus contextos locales de interacción (Giddens, 1993/2004). Se pierde y se difumina el nexo del individuo con un espacio, la tierra, y la creación de rutina y horarios en torno al mismo, descontextualizando también las relaciones, disminuyendo el sentimiento de comunidad y la fortaleza de la localidad.

Las personas de esta época, acostumbradas a pensar en dualismos del tipo bueno vs, malo, fijos e inamovibles, pues no eran divisiones hechas por el hombre sino por Dios y por ende

no correspondía al hombre interferirlas, se vieron enfrentadas con la poca claridad de los límites, y no les fue ya fácil distinguir lo bueno de lo malo, lo cierto de lo falso, pues al cambiar su entorno y sus relaciones se demostró que estos límites y divisiones no eran tan inamovibles como se había pensado.

Ya no existen referencias culturales fuertes o una concepción unitaria del mundo capaz de garantizar a los individuos una precisa identidad; cada uno por cuenta propia, según sus gustos y circunstancias, debe tratar de inventar una. La búsqueda de la identidad, la autenticidad individual y la construcción del propio destino se convierten así en una de las características de la modernidad como consecuencia del surgimiento de interpretaciones alternativas sobre el sentido de la vida. (Gutián Galán, 2008, p. 126)

Ante la pérdida de transparencia en los juicios sobre las relaciones, las categorías, las maneras de ser y el sentido, pero sin superar el pensamiento dicotómico que excluye “la ambivalencia como unidad dialéctica de opuestos” Zima (1997b) se refugiaron en la esperanza de la síntesis que resolvería la ambigüedad disolviendo las partes, especialmente lo bueno de cada parte para así generar una nueva clasificación libre de vaguedad. Puesto que la claridad implica anular lo de en medio, lo que no puede clasificarse, el esfuerzo de síntesis bajo su imperativo sólo busca la creación de nuevas normas y dualismos que engloben esos en medios en alguno de los lados.

Se apuesta por una división clara pero ficticia, puesto que no incluye una reflexión complementaria, es decir una comparación inteligente con lo heterogéneo como objeto (Zima, 1997b) Se limita el saber en tanto que se segrega lo de en medio y se le obliga a incluirse en una de las clasificaciones en vez de crearse una nueva categoría para él, aún cuando al hacerlo se trastocan las otras categorías. Esta actitud no hace sino fomentar el quietismo, dado que se es bueno o malo y no hay de otra, naturaliza las formas de ser de ambos y nos inclina a aceptar un deber ser sin crítica ni reflexión. La acción que incita es la de la inercia de tal manera que lo bueno continúe siendo bueno y lo malo, malo, y así no haya duda ni incertidumbre de cómo interpretar el mundo.

Ya más avanzados y establecidos los procesos de secularización, división del trabajo y urbanización, se presenta la conciencia moderna auténtica. Ésta se desenvuelve como una experiencia individual, es decir, móvil, plural, reflexiva, electiva, emancipada, fragmentada y heterogénea. Todos estos atributos de su existencia moderna, caracterizan la misma como ambivalente, y es precisamente con la aparición de la ambivalencia que tanto Zima como Berman, hablan de una modernidad consolidada.

Esta ambivalencia es resultado natural de la nueva conformación moderna, el espíritu crítico no puede sino, al evaluar su mundo, sus relaciones y a sí mismo, percatarse de las

contradicciones, y puesto que él mismo se inserta y se compone de ellas, debe experimentar la ambivalencia como base de la unidad de su ser.

Esta consolidación de la modernidad, no significará nunca la aparición de un nuevo orden estático de las cosas, al contrario, la modernidad se consolida, se mantiene, se perpetua e instituye como modelo de experiencia sólo con la renovación continua de sí misma. Es por ello que este momento se identifica con el siglo de las revoluciones, puesto que la “reproducción de la modernidad quiere decir, revolución de la modernidad.” (Beck, *et al.* 2001, p. 131)

La modernidad necesita rebelarse contra sí misma para existir, necesita pensar y reflexionar sus condiciones, reconocer lo que tiene de malo, y ante esta conciencia, no le queda más que sublevarse contra sí misma, reclamar exigir, imponer la corrección de sus fallas. Así, con el surgimiento de la ambivalencia moderna, surgen también los ideales más nobles y auténticos de la modernidad: el grito de igualdad, libertad y fraternidad. En ellos se concretiza tanto la crítica del espíritu a la modernidad como la esperanza para desarrollarse dentro de ella, sin pensar nunca en desecharla.

Se establecen así los tres proyectos modernos: el político de libertad, es decir, la pluralidad y la igualdad en derechos, y la responsabilidad y compromiso que éstas conllevan; el económico que a través de la industrialización y el capitalismo busca perpetuar las condiciones de cambio material; y el social, que aceptando la fragmentación y el individuo como bases apela a la interdependencia y la fraternidad.

Estos ideales sólo se pueden conseguir asumiendo la ambivalencia y la dialéctica como el desarrollo por medio de la contradicción, admitiendo que el progreso existe gracias a los conflictos y la negatividad. Es la aceptación del “progreso con aventuras, conciencia de los costos y limitaciones que comporta todo avance de la civilización y las ideas” (Boedi, 1989, p. 20) Apostando por la reconstrucción reflexiva del progreso, buscando la desacralización del mismo, pues a éste no le basta con el cambio y la novedad en sí, requiere la crítica y la reflexión del cambio y la novedad. Sin análisis de riesgos y construcción de solidaridad no hay progreso.

La solidaridad, juega un papel fundamental, pues la fragmentación necesita que la conciencia colectiva funcione como principio central en la integración de la sociedad diferenciada. Guitián Galán (2008, p. 105) explica como desde Durkheim se enfatizaba la importancia de ésta:

La división del trabajo crea, ella misma, la solidaridad. Es decir, y como ocurre a menudo en el pensamiento sociológico de la modernidad, es por el mal aparente que ocurre el bien esencial.[...] Durkheim hace hincapié en los factores

de densidad de la sociedad. La diferenciación de las funciones no puede, asegurar la solidaridad, más que acentuando la interrelación y en consecuencia la co-dependencia entre los individuos. La sociedad diferenciada rompe el asilamiento de los grupos sociales, sacando la estructura de la sociedad de una morfología segmentaria.

Siguiendo con el desarrollo de la modernidad, llegamos al siglo XX, siglo en que se dejó ver lo peor del espíritu moderno en su afán de control, dominio y poder, no sólo en cuanto a la relación con la naturaleza, cuyos efectos son urgentes e innegables, sino consigo mismo y sus semejantes. Los eventos ocurridos en este siglo, demostraron que no hemos considerado los riesgos de nuestras acciones, y que si lo hicimos no asumimos nuestra responsabilidad, por lo que no existe solidaridad comprometida con el otro. Nos percatamos de que, como dice Rousseau (citado en Rohbeck, 2000): “Es el entendimiento el que produce el egoísmo. Es la reflexión lo que lo hace fuerte. Ella es la que retrae al hombre hacia su Yo. Ella es la que lo aísla. Ella es culpable de que, ante el espectáculo de un hombre sufriente diga: muérete si quieres, yo estoy seguro”. Nos fue imposible que los mismos rasgos de nuestra época y nuestra forma de ser, de los que tanto nos enorgullecemos y a los que adjudicamos todo progreso de la humanidad, son también los que dan una nueva dimensión a nuestros impulsos más destructivos.

Antes este desencantamiento del cuento del progreso, devino lo que Zima (1997a) define como la era la indiferencia y la indiferenciación como intercambiabilidad de los valores. Nos desligamos de nuestras acciones hasta el grado de asumir la enajenación absoluta: el mundo marcha sin el hombre, se nos escapa así que dejamos de intentar alcanzarlo, somos siempre nosotros los que debemos ajustarnos al mundo y tratar de alcanzarlo. Sin embargo, pese a la desesperanza, o la fe, absolutas no pueden dejar de aceptar y apegarse a lo nuevo, entendiéndolo como libertad. Aquí queda clara la indiferenciación pues fe o desesperanza da lo mismo, ambas incitan a la pasividad y el quietismo.

A partir de esta indiferencia se generan tres formas de superación, todas ellas con una idea de progreso estática. Para la primera, el progreso es liberar al hombre del mundo, sin embargo, sabemos que no puede haber hombre sin mundo, el hombre no puede prescindir del mundo. Para la segunda que califico de ingenua, el progreso esta en construir nuevas utopías y apegarse con fe a ellas, luchar por ellas. Pese a que se le reconoce el espíritu de acción y reconocimiento del poder creador del hombre, es necesario, a estas alturas del partido, reconocer también que no hay sociedad ni mundo sin contradicciones, sin riesgo ni desventajas ni problemas, aunque no por ello signifique que no debamos buscar un futuro mejor. La tercera adopta una posición acrítica hacia el futuro y el progreso, hay que dejarse llevar por lo bueno, para ellos las cosas buenas de nuestro mundo son el fin y las malas una especie de medio, y como el fin justifica los medios, hay que sentarnos a disfrutar de nuestros fines y no preocuparse por los medios que nos llevaron a ellos.

La modernidad es una problemática socio-histórica, o mejor dicho, la experiencia de una problemática socio-histórica, problemática en la que se construyen tanto el sujeto como el entorno moderno. Esta experiencia se refiere a la vivencia de un tiempo y espacio compartidos, de uno mismo de los otros y de las relaciones que establecemos con ellos, es la vivencia de las posibilidades y riesgos que nos abre el vivir, la experiencia es siempre algo social.

Es la conciencia de pertenencia a un tiempo específico y la voluntad de dotarlo de sentido, pues “aún cuando nos explote y atormente, da vida a nuevas energías y a nuestra imaginación y nos mueve a comprender y enfrentarnos al mundo que la modernización ha construido, y a esforzarnos por hacerlo nuestro” (Berman, 1982/2006, p. 367). Lo moderno es lo efímero, lo contingente, lo reflexivo, nuestra modernidad está en captar, apropiarnos y construir un sentimiento de nuestro tiempo.

Un tiempo que es ante todo secular, que parte de la acción electiva, el libre albedrío y la desacralización, es decir, que alberga en su seno la reflexión, el cuestionamiento y la crítica de todas las relaciones. Un tiempo que surge también de la división del trabajo social, que por un lado implica el paso de una comunidad rural a una sociedad urbana e industrial, donde los trabajos son cada vez más especializados, al mismo tiempo que se da el cambio entre la solidaridad mecánica derivada de la similitud entre las personas a la esperanzada solidaridad orgánica basada en la diferencia y la interdependencia. División fundamental que consolida la fragmentación, la heterogeneidad, y al individuo como nueva unidad social, individuo que posee capacidad de movilidad, crítica y libertad, y que establece una relación reflexiva consigo mismo. Tiempo que se vive también en el proceso de urbanización progresiva, donde el hombre y entorno moderno, se construyen mutuamente. En las ciudades, que son escenarios surgidos de la experiencia moderna y lugar donde se radicalización de los rasgos.

La experiencia moderna es un todo, que implica modernización, es decir, condiciones materiales modernas, industriales, tecnológicas científicas; un espíritu modernista creativo que expresa y manifiesta un sentido del mundo característico de un entrono en constante industrialización resultando en un experiencia moderna donde día a día el sujeto se enajena y se re apropiar del mundo. Está en la unión del sujeto y el entorno moderno, cuyas relaciones no sólo tienden al cambio sino que están mediadas por el contrato y la elección, la reflexividad crítica, la transformación y construcción, la libertad y emancipación, el individuo la fragmentación y la pluralidad.

La modernidad es por ello una experiencia ambivalente, es decir, es una experiencia de confusión y angustia ante la falta de puntos de apoyo y desaparición de barreras y obstáculos claros, lo mismo que ante la incertidumbre. Esta es una experiencia desorganizada ante la variedad de interpretaciones que se fragmenta y se frustra debido a

la ausencia criterios únicos que justifiquen y excusen nuestras acciones. La ambivalencia está en ese conflicto inherente a las relaciones e interacciones que es constitutivo de las relaciones mismas y que por ello, lejos de ser anulado o eliminado debe ser reconocido y potenciado como abono de las mismas.

Este tipo de experiencia no debe confundirse con indiferencia pues no se pierde en el mar de diferencias, no las anula igualándolas en su calidad de diferentes, al contrario la ambivalencia surge de las diferencias mismas y las honra, no dándolas por sentadas sino reflexionándolas. Para la ambivalencia es la diferencia y no la igualdad la que da unidad y caracteriza el nuevo espacio de experiencia (Beckett *et al.* 2001). Tampoco se debe pensar la ambivalencia como una condición universal, normal, natural, sino como un sentir compartido en la cotidianidad, es decir, en la experiencia, más aún como un destino compartido de nuestra época moderna, un destino que se construye en la acción, el sentir y el pensar, y que al ser compartido es responsabilidad y compromiso de todos. La problemática moderna y ambivalente por definición, se vive también en términos de construcción de identidad, es decir, de reflexividad, en el que ser y mundo se constituyen mutuamente a través de la interacción, y al hacerlo no sólo se construyen como seres y entornos modernos sino que se identifican y se aceptan como tales. “La producción o constitución de la sociedad es una obra práctica de sus miembros” (Gutiérrez Galán 2008, p. 137)

Por ello, en este trabajo se promueve, no el retorno a la fase ambivalente de la modernidad, sino la recuperación de la ambivalencia en nuestra experiencia moderna. Ambivalencia que nos incita a dejar de vivir en una “versión privatizada de la modernidad, en la que el peso de la construcción de pautas y la responsabilidad del fracaso caen primordialmente sobre los hombros del individuo.” (Bauman, 2002, p. 443) Ambivalencia que nos permita reconstruir la fraternidad por medio de la solidaridad y el ejercicio de la libertad, libertad que no es ella misma sin compromiso y responsabilidad asumidos en la elección misma y sus consecuencias o riesgos.

Ambivalencia que nos recuerda que actuar es inventar, que “sólo hay realidad en la acción [...] El hombre no es nada más que su proyecto, no existe más que en la medida en que se realiza, no es, por lo tanto, más que el conjunto de sus actos, nada más que su vida” (Sartre, 1945/1972). Nos hace tener presente que el hombre es una experiencia emergente y efímera, que “el único modo de que el hombre moderno se transforme [...] es transformando radicalmente la totalidad del mundo físico, social y moral en que vive” (Berman, 1982/2006, p. 31), nos mueve, en tanto hombres modernos, el deseo de cambiar, transformándonos y transformando el mundo pese al miedo a la desorientación y la desintegración. Por ello, pese a como bien dice Fromm, aunque la palabra fe no sea una palabra adecuada para nuestros tiempos, es la mejor que tenemos para expresarnos pues:

Tener fe significa osar, pensar lo impensable, pero obrar dentro de los límites de las posibilidades reales [...] Esta esperanza no es pasiva ni paciente; al contrario, es impaciente y activa, y busca toda posibilidad de acción dentro del campo de las posibilidades reales. Y donde es menos pasiva es en lo relativo al desenvolvimiento y la liberación de nuestra propia persona. Claro está que se oponen graves cortapisas, determinadas por la estructura social al desenvolvimiento personal. Pero esos supuestos radicales que aconsejan que no es posible ni si quiera deseable ningún cambio personal en la sociedad actual emplean su ideología revolucionaria para excusar su personal resistencia al cambio interno. (1974/2006, p. 431)

Así se incluye el cambio individual como parte de un proyecto de cambio social, sabiendo que uno implica otro, pues esta modernidad es lo que somos. Nosotros somos responsables de ella, no es algo ajeno a nosotros ni que nos es dado o impuesto, sino que es nuestro, en tanto que es nuestra existencia, nuestra experiencia, expresa nuestra voluntad de ser. Hacemos de ella lo que queremos o mejor dicho, es lo que nosotros hacemos y hemos hecho de ella, pues antes de querer ser hay que ser.

Referencias

- Arendt, H. (1958/2002). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Armistead, N. (ed.) (1983). *La reconstrucción de la psicología social*. Barcelona: Hora.
- Bauman, Z. (1991/2005). *Modernidad y ambivalencia*. Barcelona: Anthropos.
- Bauman, Z. (2002). Acerca de lo leve y lo líquido. En Beriain, J. y Aguiluz, M. (2007). *Las contradicciones culturales de la modernidad*. Barcelona: Anthropos.
- Beck, U.; Bonn, W. y Lau, C. (2001). Teoría de la modernización reflexiva. En Pappé, S. (coord.). (2004). *La modernidad en el debate de la historiografía alemana*. México: UAM-Azcapotzalco.
- Berman, M. (1982/2006). *Todo lo sólido se desvanece en el aire: La experiencia de la modernidad*. México: Siglo XXI.
- Bleger, J. (2003). *Psicología de la conducta*. México: Paidós.
- Boedi, R. (1989). Dialéctica, contradicción y desarrollo en lo moderno. En: Pappé, S. y Rivero, M. (coords.) (1993). *Modernidad-Posmodernidad. Una discusión*. México: UAM-Azcapotzalco.
- Castells, M. Del estudio del espacio al análisis de la ciudad: sistema urbano. En Bassals, M. (comp.). (1988a). *Antología de sociología urbana*. México: UNAM, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.
- Castells, M. El mito de la cultura urbana. En Bassals, M. (comp.). (1988b). *Antología de sociología urbana*. México: UNAM, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.
- Chemama, R. y Vandermersch, B. (2004). *Diccionario del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Amarrortu.
- Corominas, J. (1984). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispano*. Madrid: Gredos.

-
- Diccionario Marín de la lengua española* (1982). Madrid: Marín.
- Dobbelaera, K. (1994). *Secularización: un concepto multi-dimensional*. México: Universidad Iberoamericana.
- Eco, U. (2006). *Apocalípticos e integrados*. México: Tusquets.
- Eisenstadt, S. (1970). Tradición, cambio y modernidad. Algunas consideraciones sobre las teorías de la modernización. En *Ensayos de sobre el cambio social y la modernización*. Madrid: Tecnos.
- Evans, D. (1996). *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*. Buenos Aires: Paidós.
- Ferraris, M. (1987). Los posmoderno y la deconstrucción de moderno. En: Pappé, S. y Rivero, M. (coords.). (1993). *Modernidad-posmodernidad. Una discusión*. México: UAM-Azcapotzalco.
- Ferreira, M. (2005). La reflexividad social transductiva, la constitución práctico-cognitiva de lo social y de la sociología. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales*. 11 (1).
- Fraser, J.T. (2003). Time felt, time understood. *KronoScope*, 3 (1) pp.15-26.
- Fromm, E. (1974/2006). De la ambigüedad de la esperanza. En *Anatomía de la destructividad humana*. México: Siglo XXI.
- García de Diego (1954). *Diccionario etimológico*. Madrid: Saeta.
- Germani, G. (1969). *Sociología de la modernización*. Buenos Aires: Paidós.
- Giddens, A. (1993/2004). *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza.
- Gutián Galán, M. (2008). *Las consecuencias no buscadas de la acción y el riesgo en la sociedad moderna*. Tesis de Doctorado en Sociología. México: UNAM, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.
- Harman, G. *La cualidad intrínseca de la experiencia*. En Ecurrída, M.; Hasnberg, O. (comp.). (2003). *La naturaleza de la experiencia*. México: UNAM.
- Hernández, A. Dionisiacos y apolíneos: Pesimismo filosófico y optimismo científico. En: Espinosa, J. (1999a). *Modernidad y posmodernidad*. Madrid: Universidad de Castilla.
- Hernández, A. Prólogo. En: Espinosa, J. (1999b). *Modernidad y posmodernidad*. Madrid: Universidad de Castilla, La Mancha Cuenca.
- Laplanche, J. y Pontalis, J. (1967/1993). *Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona: Paidós.

- Le Goff, J. (1979). *Historia universal*. México: Siglo XXI.
- Luhmann, K. (1990). *Riesgo y peligro*. En Beriain, J. y Aguiluz, M. (2007). *Las contradicciones culturales de la modernidad*. Barcelona: Anthropos.
- Marramao, G. (1990). Modernidad y experiencia del tiempo. En: Pappe, S. y Rivero, M. (coords.). (1993). *Modernidad-posmodernidad. Una discusión*. México: UAM-Azcapotzalco.
- Marramao, G. (1998). *Cielo y tierra: Genealogía de la secularización*. Barcelona: Paidós.
- Martin, A. von. La ciudad del renacimiento y el proceso de secularización. En: Germani, G. (comp.). (1976). *Urbanización, desarrollo y modernización*. Buenos Aires: Paidós.
- Marx, K.; Engels, F. La ciudad, la división del trabajo y el surgimiento del capitalismo. En: Germani, G. (comp.) (1976). *Urbanización, desarrollo y modernización*. Buenos Aires: Paidós.
- Merton, R. (1980). *Ambivalencia sociológica y otros ensayos*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Modernization and industrialization. (2002). En *The new Encyclopaedia Británica. Macropaedia*. vol. 24 (pp.280-291) Chicago: Britannica.
- Ovejero Bernal, A. (1999). *La nueva psicología social y la actual posmodernidad*. Oviedo: Universidad de Oviedo.
- Parker, R. The production and purposes of maternal ambivalence. En Hollway, W. y Featherstone, B. (eds.). (1997).. *Mothering and ambivalence*. Nueva York: Routledge.
- Pastor, M. (2003). *Historia universal*. México: Santillana
- Peretti, A. de (1985). *Del cambio a la inercia. Dialéctica de la persona y los sistemas sociales*. Madrid: Narcea.
- Pozas Horcasitas, R. (2006). *Los nudos del tiempo: La modernidad desbordada*. México: Siglo XXI
- Quiroga, A. Las relaciones entre proceso social y subjetividad hoy. En Morales, F.; Paez, P.; Kronblit, A., y Asún, D. (coords.). (2002). *Psicología social*. Buenos Aires: Prentice Hall.
- Redondo Sánchez, P. (2005). *Filosofar desde el temple de ánimo. La experiencia fundamental y la teoría del encontrarse en Heidegger*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Rodríguez, A. (2002). *Psicología social*. México: Trillas.

-
- Rohbeck, J. (2000). *Tres posturas de la filosofía en torno al progreso*. En Pappe, S. (coord.). (2004). *La modernidad en el debate de la historiografía alemana*. México: UAM-Azcapotzalco.
- Saint-Exupéry, A. (1992). *Ciudadela*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Sartre, J. (1945/1972). *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Huascar.
- Sedgwick, P. La ideología de la psicología moderna. En: Armistead, N. (ed.). (1983). *La reconstrucción de la psicología social*. Barcelona: Hora.
- Sevilla, S. Identidad y experiencia: hacia una hermenéutica crítica. En. Faerna, A. y Torreveiano, M. (eds.) (2003). *Identidad, individuo e historia*. Valencia: Universidad de Valencia.
- Simmel, G. La metrópolis y la vida mental. En Bassals, M. (comp.). (1988). *Antología de sociología urbana*. México: UNAM, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.
- Sjoberg, G. Origen y Evolución de las ciudades. En Bassals, M. (comp.). (1988). *Antología de sociología urbana*. México: UNAM, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.
- Vázquez, J.; Falcón, R., y Meyer, L. (2007). *Historia de México*. México: Santillana.
- Zima, P. (1997a). Modernidad, modernismo, posmodernidad: ensayo de una terminología. En Pappe, S. (coord.). (2004). *La modernidad en el debate de la historiografía alemana*. México: UAM-Azcapotzalco.
- Zima, P. (1997b). Teoría dialógica: Entre universalismo y particularismo. En Pappe, S. (coord.). (2004). *La modernidad en el debate de la historiografía alemana*. México: UAM-Azcapotzalco.
- Zúñiga, R. Las resonancias prácticas de la metateoría en psicología social. En Morales, F.; Paez, P.; Kronblit, A. y Asún, D. (coord.). (2002). *Psicología social*. Buenos Aires: Prentice Hall.