



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

*CRÍTICA Y POTENCIALIDAD. UNA OBSERVACIÓN SOCIOLOGICA SOBRE LA
RENOVACIÓN DISCURSIVA DE LA 'MODERNIDAD'.*

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADO EN SOCIOLOGÍA

P R E S E N T A:

SALVADOR RODRIGO HERNÁNDEZ CUEVAS

ASESOR DE TESIS: LIC. ALEJANDRO LABRADOR SÁNCHEZ

MÉXICO, D.F., DICIEMBRE DE 2010





Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

DEDICATORIA Y AGRADECIMIENTOS

A mi mamá, por ser la fortaleza y la guía. Por años de infinita paciencia y cariño, esta tesis lleva tu nombre como producto de todo el apoyo que no has reparado en darme. Gracias por haber estado todos y cada uno de los días, eres y seguirás siendo el respaldo más grande.

A mi papá, por compartirme de la sociología no solo un principio, sino una pasión de vida. Que la semejanza sea un principio de unión y no de lejanía. Te obsequio las siguientes páginas con la esperanza de construir mayores encuentros.

Para mis hermanos. A Claudia, con el cariño más fuerte de todos, gracias por siempre creer en mí; de poder escoger, volvería a recorrer todo contigo. A Sebastián, con el anhelo de que mis pasos te abran un camino aún más grande. A la espera de que algún día las coincidencias afloren y los tiempos se encuentren.

A Laura, porque estar contigo ha sido un impulso para ser más cada día. Gracias por ser una maravillosa compañera, pareja y amiga. Por tu sonrisa, que a cada paso fue un motivo para terminar esta tesis. Que éste sea un inicio para ambos después de un año lleno de pruebas, gracias por éste y el tiempo que nos resta juntos.

A mis amigos. José Luis, por toda una vida de encuentros y desencuentros, gracias por regalarme tu amistad incondicional y por los años de invaluable sinceridad. Rodrigo, por tantas discusiones a las que les debo el reafirmar mis propias ideas, gracias por compartirme esa inteligencia que siempre nos enfrenta. Sandra, por la eterna empatía, por los momentos, los silencios, los viajes, la honestidad y la lealtad, en fin, gracias por ser la mejor amiga siempre, porque tu distancia no afecta pero sí duele. Carlos, por la sencillez y franqueza que te caracterizan. Daniela, porque siempre se puede contar con tu calidez. A Jonathan y Erika, por siempre estar.

A mis compañeros y amigos de carrera. A Tania María, gracias por el trayecto. Polita, por las risas y tantos y tantos recuerdos. A Carlitos, por la autenticidad. Cristina y Pao, por su inteligencia y nobleza. A Mildreth, por las discusiones dentro y fuera del seminario. A Violeta, Chelius, Lidia y Andrea, gracias a todos por haber hecho de ésta, una experiencia inolvidable.

Quisiera agradecer a mis sinodales Luis E. Gómez, Claudia Bodek, Guadalupe Valencia y Edgar Tafoya, por sus vibrantes y cuidadas lecturas. Sus cuestionamientos resultaron indispensables para fortalecer y concluir este trabajo.

De manera muy especial le agradezco a mi amigo y asesor Alejandro Labrador, en cuya compañía encontré un guía dentro de las aulas, un comprometido lector y un vivaz inquisidor de esta tesis.

ÍNDICE

CAPÍTULO	PÁGINA
INTRODUCCIÓN.....	4
1. Las visiones sociológicas clásicas de la Modernidad.....	10
1.1 Transformación Institucional y surgimiento de la Modernidad. Marx, Durkheim y Weber.....	14
1.2 Proceso de modernización. Observaciones desde la Teoría Clásica.....	26
1.2.1 Racionalización y Modernidad.....	26
1.2.2 Industrialización y Proceso de Cosificación.....	34
1.2.3 Solidaridad Orgánica en Individualización.....	38
1.3 El rostro adverso de la Modernidad. Primeras consideraciones.....	40
2. La Modernidad ‘Negativa’	44
2.1 Zygmunt Bauman. Ambivalencia y Modernidad Líquida.....	51
2.1.1 La ambivalencia y el Principio del tercer excluido. Viviendo en la Indeterminancia.....	51
2.1.2 La Modernidad Líquida.....	58
2.2 Ulrich Beck. La Sociedad del riesgo global y la Modernidad Reflexiva.....	62
2.2.1 La Sociedad del riesgo global.....	63
2.2.2 Individualización.....	66
2.2.3 La capacidad reflexiva de la Modernidad. La decisión.	69
2.3 Anthony Giddens. Las consecuencias no buscadas de la Modernidad y la Modernidad Tardía.....	71
2.3.1 Las consecuencias no buscadas de la Modernidad.....	72
2.3.2 La Modernidad Tardía.....	76
2.4 Niklas Luhmann. Sociología del riesgo y Modernidad contingente.....	79
2.4.1 Complejidad, Contingencia e Incertidumbre.....	80
2.4.2 Riesgo, una categoría sociológica.....	86
3. Más allá de las críticas a la Modernidad. Modernidades Múltiples.....	90
3.1 La sensibilidad posmoderna ¿Desbordamiento o reconfiguración moderna?.....	93
3.2 Racionalización y Selectividad.....	101
3.3 Horizontes históricos de Modernidad.....	110
3.4 El Individuo ‘Moderno’	119
3.5 Modernidades Múltiples.....	122
CONCLUSIONES.....	132
BIBLIOGRAFÍA.....	146
FUENTES ELECTRÓNICAS.....	148

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo pretende abordar, desde la perspectiva sociológica, una temática por demás importante tanto para el análisis de la sociedad actual como para el trabajo sociológico; comprender el desarrollo, institucionalización y los procesos activos de lo que comúnmente denominamos 'Modernidad'. Sin embargo, este estudio hace una distinción en este sentido que es necesario aclarar antes de entrar en materia, distinción que además intentará ser mostrada a lo largo de la investigación.

Muchos aseguran que el mundo contemporáneo, el cual podríamos tentativamente fechar con posterioridad a los años 1960's, no obedece ya a los patrones clásicos de la llamada 'Modernidad' caracterizada por una fuerte industrialización, el dominio tecnológico sobre la naturaleza, la mercantilización de la fuerza de trabajo, y en el centro de su génesis epistemológica, la filosofía racionalista como eje del escepticismo científico que permea el discurso moderno; sino que con la globalización, la mundialización de las comunicaciones, el capital flotante y la inestabilidad arraigada en la mayoría de las instituciones como el sistema económico, el geopolítico e incluso el familiar, vivimos la entrada de una nueva era

aún no muy bien definida nombrada 'Posmodernidad'. Frente a esto, opongo otra noción, la de que por el contrario a estas aseveraciones, a lo que nos enfrentamos es a una Modernidad que es recursiva, la cual tiende a complejizarse y quizás a volatizarse, pero mantiene los mismos principios que caracterizan la época moderna. En este sentido, me parece que podríamos hablar del tránsito hacia una Modernidad que se reelabora y reinventa, o lo que distintos autores denominan como *modernidad líquida* (Z. Bauman), *Modernidad Reflexiva* (Ulrich Beck), *Modernidad Tardía* (A. Giddens), o incluso, desde otra óptica *Modernidades Múltiples* (Eisenstadt). Esta Modernidad avanzada se caracteriza por la capacidad, contrapuesta a una primera Modernidad, bien ejemplificada por Walter Benjamin, de observar sus propias consecuencias, de hacer un autoanálisis, aunque como veremos, esta capacidad reflexiva mantiene los principios epistémicos que sustentan los procesos modernos, y es, a su vez, una de las principales causas de complejización y recursividad del mundo moderno.

En relación a esto, la noción de riesgo va a ser de suma importancia. De esta manera, la primera parte de la tesis pretende hacer un acercamiento a distintas perspectivas sociológicas que nos ayudan a caracterizar la Modernidad desde un enfoque clásico en el pensamiento científico-social. En segundo lugar, una perspectiva crítica que nos ayuda a demostrar la recursividad de la Modernidad; para esto pretendo hacer uso del trabajo de cuatro de los más eminentes sociólogos contemporáneos: Zygmunt Bauman, Ulrich Beck, Anthony Giddens y Niklas Luhmann. Retomo de cada uno sus principales críticas a la modernidad y su perspectiva sobre las consecuencias del mundo moderno, ejemplo característico de las nociones reflexivas de la misma Modernidad; un análisis de la 'Modernidad negativa' que me permite concluir, en cada uno de los autores, la continuidad de la Modernidad en una nueva etapa. Es de radical importancia dejar en claro que este trabajo no pretende, por ningún medio, ser un análisis de la obra de estos autores, sino rescatar de manera crítica las conclusiones que dichos sociólogos poseen sobre este tema en específico, la 'Modernidad'.

Una vez establecidos los parámetros en los que se instaura la 'Modernidad tardía', así como sus consecuencias, la segunda parte del trabajo pretende analizar cómo es que el individuo

a pesar de todas estas consecuencias negativas que la Modernidad ha generado, es capaz de seguir adelante en su vida cotidiana. Es decir, el advenimiento de la Modernidad, y sobre todo de las 'Modernidades Múltiples' caracterizadas por la distinción civilizatoria en términos de la adopción en diversas sociedades de las características modernas y asumidas según sus propias tradiciones, genera transformaciones institucionales que atañen, a nivel individual y colectivo, a la vida cotidiana del mundo contemporáneo. Pretendo hacer un seguimiento de aquellas obras sociológicas contemporáneas que pretenden rescatar los hilos conductores de la Modernidad en un sentido histórico diverso y no lineal como las primeras proposiciones. Esto nos permite ahondar en los procesos de modernización diversos a los que el mundo contemporáneo se encuentra atado, y con ello demostrar la permanencia de la Modernidad, si bien diversa y compleja, opuesta a los principios del tránsito a la Posmodernidad; es decir, frente a la constante complejización del mundo, el individuo no se queda 'parado'. Las consecuencias negativas de la Modernidad como el sentimiento de angustia, permanecen en una dialéctica constante con los procesos activos de la Modernidad (ciencia, tecnología, economía, etc.). A pesar de dicha negatividad, es la propia Modernidad la que da respuesta aparente en su 'constante ir hacia delante', a estos conflictos del 'yo' que el individuo vive, como bien lo ejemplifican los nuevos movimientos fundamentalistas que se apropian de características innovadoras modernas, principalmente tecnológicas, en el ámbito de su tradicionalismo esencial.

Esquemáticamente, esta tesis se instaura en tres capítulos primordiales. El primero, 'Las visiones sociológicas clásicas de la Modernidad', en el cual pretendo hacer un acercamiento a las perspectivas que los autores clásicos de la Teoría Sociológica como son Marx, Durkheim y Weber, elaboraron del proceso de modernización al cual asistieron y que bien supieron observar en al menos tres direcciones: a) una visión estática, que se refleja en la comparación institucional entre sociedades tradicionales o premodernas y las sociedades modernas; b) una visión dinámica, observando como procesos de modernización el acontecer en el tiempo de dichas transformaciones y en diversos sentidos y temas, Marx y la cosificación, Durkheim y el proceso de individualización, Weber y la racionalización; y finalmente c) un primer acercamiento al comportamiento negativo de la Modernidad, desde las aporías, antinomias y contrasentidos que desde el primer momento la Modernidad

demonstró y que los autores clásicos fueron capaces de comprender y observar sensiblemente. Es en estas direcciones que intento situar en el primer capítulo, las características que la Teoría Clásica observó en la Modernidad, y que en uno u otro sentido, los autores Contemporáneos retoman o discuten.

El segundo capítulo engloba algunas visiones contemporáneas sobre la 'negatividad' o las consecuencias no buscadas de la Modernidad. En este sentido, estas posturas se engloban en la característica reflexiva que la época contiene en sí misma, esa capacidad de auto-observarse, así como comprender y criticar sus resultados destructivos. Esto es importante porque en primera instancia es lo que me permite argumentar la permanencia de la Modernidad, quizás de diferente forma y con otras direcciones o perspectivas, pero no su caída absoluta. El modelo moderno se mantiene vigente y en relación a esto todos los autores hablan de ello sin darle cabida objetiva a estancia Posmoderna alguna. Para esto, englobo visiones y temas de cuatro autores que en su diferencia y complementariedad, nos ofrecen un trazo sustantivo sobre este carácter de la Modernidad.

En primer lugar trataré a Zygmunt Bauman a partir de dos conceptos principalmente: *Ambivalencia* y *Modernidad Líquida*. La ambivalencia como característica del desarrollo y producto moderno en su capacidad denotativa y organizativa, y la Modernidad Líquida como ese estadio avanzado de la Modernidad en la que sus rasgos permanecen pero se transforman sus especificidades, principalmente geofísicas y territoriales en términos del originario Estado-nación. De Ulrich Beck retomo las nociones de riesgo e individualismo como rasgos del acontecer y el actuar modernos. Dichos conceptos, son las estructuras que dotan de modernidad a las civilizaciones occidentales para Beck en su afán por conquistar el futuro a partir de la decisión y la incertidumbre. Por otra parte, desarrolla su concepto político de la Modernidad Reflexiva como el ámbito donde esta transformación hacia la incertidumbre puede ser configurada, más allá de los términos de la Modernidad Industrial. Anthony Giddens realiza un estudio sobre las consecuencias no buscadas de la acción y sobre la transformación institucional de la Modernidad Tardía en relación a las civilizaciones tradicionales. En ellas, su análisis sobre la transformación de la intimidad y

la agencia del individuo resultan importantes para este análisis sobre los discursos de la Modernidad.

En último lugar, dejo a manera de intersticio entre el segundo y tercer capítulo, el apartado sobre Niklas Luhmann, la contingencia, el riesgo y la complejidad como productos característicos de la Modernidad o del estadio Postaxial. Lo incluyo de manera intersticial, porque a mi juicio adjudicar un carácter de observador negativo sobre la Modernidad a Niklas Luhmann no solo sería erróneo, sino injusto con la propia obra del autor. Sin embargo, me resulta indispensable plantear algunos rasgos, que derivados de su observación objetiva, se vierten en el análisis semántico de la Modernidad y su constitución como tal. Así, los planteamientos que realiza los podríamos considerar de alguna forma ‘negativos’ sobre la realidad moderna, y nos sirven inevitablemente para el planteamiento del último capítulo alrededor de los horizontes múltiples de Modernidad que, por ejemplo, una perspectiva contingente como la de Josetxo Beriain va a fundamentar.

Así, el tercer capítulo intentará indagar sobre la propuesta de las *Modernidades Múltiples* y sobre la adopción civilizatoria selectiva de la Modernidad. Para ello me apoyo, en primer lugar, de la *Teoría de la Selectividad* de Habermas, a partir de la cual, podremos entender que existen procesos históricos de Modernidad y no sólo uno derivado de la idea original ilustrada y de las Revoluciones industrial y burguesas. Asimismo, el concepto de razón, retomado de la idea original weberiana será de gran importancia, pues Habermas somete a cuestionamiento la idea de razón instrumental como única vía de modernización, de lo cual derivará al menos cuatro tipos de acciones distintas, todas ellas racionales, con lo que abre la posibilidad a procesos de racionalización selectivos, y por ende, de Modernidad, idea que ya rondaba en el relativismo de Weber. En segundo lugar, con la ayuda de diversos autores como Hugo Zemelman, Josetxo Beriain o Enrique Leff, fundamento la idea de la existencia de horizontes históricos de Modernidad a partir de la idea de racionalidades diversas. En tercer lugar, realizo un acercamiento a la cuestión del individuo moderno y su caracterización, así como de sus relaciones. En este sentido, cabe destacar la habilidad y relativa autonomía del sujeto para mantenerse como agente moderno, a pesar de los contratiempos y aporías de la propia Modernidad. Un trabajo de tales dimensiones, no

podía dejar pasar por alto un debate por demás interesante y propositivo para el tema a tratar y para la disciplina: la de la incorporación, en el pensamiento científico y filosófico, de la *sensibilidad posmoderna*. El primer apartado de este último capítulo se encuentra dedicado a abordar algunas cuestiones críticas sobre el pensar posmoderno y su relación y afrenta con la Modernidad Recursiva. En este sentido, intentaré sentar algunas bases de dicha condición y rescataré de manera crítica el debate abierto por los pensadores posmodernos alrededor de la Modernidad, aproximando algunas conclusiones al respecto.

Por último, el núcleo de este capítulo se encuentra en el acercamiento, bastante tentativo aún, sobre la teoría de las Modernidades Múltiples desarrollada, entre otros, por Shmuel N. Eisenstadt. En ella encontraremos una vía que sin lugar a dudas va más allá de las propias críticas a la Modernidad sino que se sitúa en el horizonte de la actualización y reelaboración de los discursos modernos por medio del análisis sociocultural e intercivilizatorio engrosado por Göran Therborn. En ella, la coyuntura global permite comprender nuevas formas de Modernidad que van más allá del ‘fin de la historia’ o el ‘choque de civilizaciones’ que han dado lugar a diversas posturas Posmodernas. Esta perspectiva permite retomar el análisis comparativo originario en Weber a través del estudio comparativo entre civilizaciones en el mundo contemporáneo, con lo que da cuenta del sincretismo que han sufrido –desde sus posturas tradicionales– algunas sociedades que han adoptado o se han visto obligadas a incluir ciertos rasgos de la Modernidad, digamos occidental, sin caer en dicho esquema. Así, este paradigma nos abre muchas puertas para la comprensión de la actualidad en espacios no occidentalizados y que, sin embargo, se encuentran modernizándose en diversos ámbitos aunque no homogéneamente con los procesos europeos o norteamericanos.

En estos tres capítulos se inserta la problemática que esta Tesis pretende afrontar, haciendo un análisis discursivo, desde la Sociología, sobre los diversos argumentos que la Teoría Social ha encarado con respecto a la Modernidad y sus especificidades.

CAPITULO I

LAS VISIONES SOCIOLOGICAS CLÁSICAS DE LA MODERNIDAD

*Cuando de un pasado antiguo nada sobrevive después de la muerte de los seres
o de la destrucción de las cosas, sólo quedan, más frágiles, pero más vivos,
más inmatriciales, más persistentes, más fieles, el olor y el sabor que duran largo tiempo,
como almas, recordando y aguardando sobre las ruinas de todo lo restante,
sosteniendo sin doblegarse, sobre su gotita prácticamente impalpable,
el edificio gigantesco de la remembranza*

Marcel Proust, En busca del tiempo perdido

*La imagen del mundo no pasa de ser medieval a ser moderna,
sino que es el propio hecho de que el mundo pueda convertirse en imagen
lo que caracteriza la esencia de la Edad Moderna.*

Martin Heidegger, La época de la imagen del mundo

He de iniciar este trabajo con una breve descripción y análisis de lo que significan, una en la otra, Modernidad y Sociología. Con esta finalidad retomo a tres de los autores clásicos más representativos en la materia: Karl Marx, Émile Durkheim, y Max Weber. De la pluma de estos sociólogos ha surgido la más variada y próspera teoría social del mundo moderno; además de ser la base para la discusión, aprobación, crítica y enriquecimiento de la teoría sociológica contemporánea. Los tres autores se encuentran, por su situación geográfica y temporal, en el núcleo de la vida moderna. Son fieles testigos del tránsito de sus sociedades a una nueva realidad, y como tal, dan cuenta de ello. Pero al mismo tiempo que son testigos y promotores de este modernismo, son los primeros en dar cuenta del rostro menos benevolente –y en algunos casos tildado hasta de patológico– que la Modernidad encarna. Es así, que me dispongo a analizar la aportación o visión, que en uno u otro sentido, sentaron dichos pensadores sobre el mundo moderno y sus características.

Antes de comenzar en forma este acercamiento a los planteamientos de cada uno de ellos, debo hacer hincapié en que no es mi intención hacer un recorrido puntual ni profundo sobre la teoría marxista, durkheimiana o weberiana, en un sentido que apunte particularmente al desarrollo de su pensamiento. Lo que pretendo aquí es desarrollar algunas de las observaciones que les permitieron a estos sociólogos dar cuenta de la particularidad de las sociedades modernas. Es decir, no ahondaré en los presupuestos teóricos y metodológicos de cada uno de ellos, sino que apuntaré a lo que –como señala el título del presente capítulo– son las visiones que cada uno realiza sobre la Modernidad.

Cada uno de los autores, como veremos, adquiere y parte desde una postura filosófica, metodológica y política distinta. Pero más importante aún, es que sus contextos específicos difieren uno de otro en tiempo y lugar. Es por eso que dan cuenta de una Modernidad que no es lineal, ni cuyos procesos se encuentran apegados a una teleología que podamos seguir desde el Renacimiento. En realidad, las grandes observaciones que la Sociología Clásica hizo de la Modernidad, son los primeros indicios –desde mi perspectiva, y desde la propuesta de esta tesis– de una visión múltiple de ella; no de su fragmentación, sino de la multiplicidad de horizontes que adopta en sus procesos específicos, razón por la cual, una vez más, me limito a analizar dichas observaciones específicas.

A Marx (1818–1883), por ejemplo, lo sitúo en dos periodos distintos según esta perspectiva. Una primer etapa, es la del Marx político, etapa que comprende sus estudios, y sus primeros trabajos realizados en París, al lado de Bruno Bauer y donde descubre la entrañable relación de amistad y laboral que tendrá con Friedrich Engels. Es la época de sus *Manuscritos económicos y filosóficos*; y posterior a su expulsión de Francia, funda en Bruselas la “Liga de los Comunistas”, donde publica, posterior a las revoluciones de 1848, el *Manifiesto del Partido Comunista*, panfleto icónico del pensamiento político marxista. Una segunda etapa es la del Marx economista, la etapa de *El Capital*; esta fase es donde se desarrolla a profundidad el pensamiento económico y sociológico de Marx, inspirado en sus observaciones de la industrialización británica y la movilización obrera. Es el periodo donde se aboca al desarrollo de su pensamiento tras la derrota de la Comuna de París en 1871. Como vemos, en Marx –como en los demás autores– va a ser de suma importancia el

contexto donde desarrolla su crítica y su pensamiento, inspirado de manera absoluta por el tiempo y lugar donde lleva a cabo sus reflexiones: París y la política, Inglaterra y la economía.

Max Weber (1864–1920), por su parte, se encuentra profundamente influenciado por su contexto familiar y el desarrollo en su país, una Alemania poco consolidada donde desarrolló la mayor parte de sus reflexiones. Durante su infancia y adolescencia, Weber es partícipe en su propia casa de conversaciones entre los funcionarios de la alta burocracia debido al trabajo de su padre, donde rápidamente absorbió reflexiones en torno al liderazgo de Bismarck, el papel de la burguesía y el nacionalismo alemán; así como es el lugar donde entró en contacto con el pensamiento de Dilthey, el cual resultará sustancial en el despliegue final de su pensamiento sociológico. De ahí surgieron parte de las obras más importantes de Weber referentes al liderazgo político y la burocracia. Por otra parte, Weber resiente el asentamiento de una burguesía débil en Alemania, incapaz de solidificarse y cuya única referencia es un nacionalismo agresivo que se solidificará en el Partido Nacionalsocialista. Así, tendrá como su referente de una burguesía verdaderamente dinámica, con poder y organizada, en el equivalente británico de esta clase, la cual se desarrolló ahí –desde su visión– más que en ningún otro lugar.

Émile Durkheim (1858–1917) es un ejemplo distinto. Como bien lo señala Giddens en *El Capitalismo y la Moderna Teoría Social*, Durkheim vive y desarrolla sus reflexiones desde la Academia en mayor medida que nuestros otros dos autores. El interés político de Durkheim permanece en las aulas a diferencia de Marx y Weber, y las influencias sobre su pensamiento devienen de ellas. Sin lugar a dudas, podemos mencionar a Saint-Simon, y más aún a Auguste Comte, como las principales reflexiones que formaron el conjunto de observaciones que Durkheim modeló y cuestionó sobre la sociedad. Observamos también el reflejo que la Ilustración –en manos de Montesquieu y Rousseau, principalmente– dejó en buena parte de los padres de la Sociología, preferentemente en el sociólogo francés. Otras teorías que lo influenciaron de manera sustantiva fueron el evolucionismo biológico de Darwin y el organicismo francés del siglo XIX, fundamentalmente de Fouillée y Worms. Pero Giddens muestra también cierta predilección y amplio conocimiento que Durkheim tuvo por las reflexiones que desde Alemania se hicieron en torno al pensamiento social,

económico y jurídico, y que definieron sustantivamente su teoría. Por ejemplo, Schäffle y su análisis estructural sobre la morfología social, el cual motivó su reflexión sobre la *conciencia colectiva*; en materia económica, retoma de Wagner y Schmoller el carácter histórico y colectivo de su crítica económica, contraria a la teoría económica ortodoxa de carácter ahistórica, individualista y utilitarista; y finalmente, dentro del carácter jurídico, Durkheim estudia los trabajos de Wundt en relación a las normas morales y religiosas, de donde deriva sus estudios sobre la *coacción* y su carácter moralizador. Son los principios franceses, pero principalmente las reflexiones de los autores alemanes, las que le permitieron dar el gran salto en su teoría sociológica, la de fundar una verdadera ‘ciencia positiva de la moral’; la de manifestar que una ciencia puede estudiar la reglamentación moral y cómo ésta constituye una entidad social unitaria.

Estudiar a Marx por una parte, así como a Weber y Durkheim por el otro, no es sólo hablar de contextos específicos distintos, sino que hablamos de dos generaciones de investigadores sociales separadas. Tener siempre en cuenta estas diferencias es lo que nos permitirá de aquí en adelante, entender las particulares observaciones a las que de manera distinta, pero complementaria por su interés, llegaron estos tres pensadores.

En este sentido, los tres autores centran su interés a partir de un hecho particular, el tránsito de las sociedades tradicionales a sociedades modernas. Y dicho suceso específico se define, si bien es cierto que no completamente pero al menos en buena medida, por dos acontecimientos históricos específicos: la Revolución Industrial y la Revolución Francesa. Estos fenómenos históricos impactarán fuertemente a la sociedad europea del siglo XVIII; y los autores sociológicos del siglo XIX van a vivir y estudiar el colapso y transformación de las instituciones que sostenían las sociedades tradicionales a partir de un fenómeno que podríamos definir –siguiendo a Carlota Solé– como <<modernización>>. En un instante retomaré este concepto, por el momento me gustaría concluir con la idea de que tanto la Revolución Industrial como la Revolución Francesa no son meros hechos históricos, sino que representan y definen el pensamiento ilustrado de los siglos XVII y XVIII, y que como tal, repercutirán en el pensamiento sociológico posterior. Es a este impacto al que trataré

dar respuesta; lo que representan estos hechos y cómo los observan, de manera distinta y complementaria, nuestros autores.

1.1 Transformación Institucional y surgimiento de la Modernidad. Marx, Weber y Durkheim.

Retomemos pues a Carlota Solé para hablar de este tránsito entre sociedades que aquí denominaremos tradicionales y modernas, y que en nuestros distintos autores reciben nombres diferentes.¹ El concepto de modernización, producto de la teoría evolucionista, y reformulado por el <<neoevolucionismo>> estadounidense, “...consiste en la acción recíproca, contrapuntual, de dos procesos parejos de diferenciación y reintegración, que capacitan a una sociedad para adaptarse a su medio ambiente.”² Para la autora, este proceso se da a partir de dos mecanismos: uno institucional (la burocracia), y otro a partir de los intereses de grupo y estilos de vida comunitarios. Lo que es importante señalar aquí es que Modernidad y Tradición se presentan como sistemas interpenetrantes donde el individuo topa con estructuras obsoletas o en transformación, en un espacio que se encuentra en modernización pero que no corresponde estrictamente a ninguno de los dos periodos. Para Carlota Solé no hay nunca sociedades modernas, sino que la modernización es un objetivo siempre en movimiento. Yo diría, que la modernización no tiene lugar si no existe un modelo de Modernidad al cual dirigirse. En realidad lo que sucede es que el hombre recurre a su propia Modernidad, y en cuanto tal, la complejiza. Lo moderno no es un fin, sino la capacidad autorreferencial del sujeto contemporáneo que se expresa en sus instituciones y relaciones más profundas.

A lo que se enfrentaron los sociólogos clásicos fue a la transformación estructural e institucional de las sociedades europeas del siglo XIX. En principio, podríamos apuntar a la Revolución Industrial como primer vehículo de la Modernidad; la Revolución del

¹ Para Marx, la distinción entre sociedades tradicionales y modernas está dada a partir de los modelos históricos de producción en sociedades feudales y sociedades burguesas modernas o “capitalistas” respectivamente. En Durkheim a partir de las sociedades que se basan en la solidaridad mecánica y solidaridad orgánica. Y en Weber: sociedades medievales y sociedades capitalistas occidentales.

² A. D. Smith, *Prefacio*. En: Carlota Solé, “Modernidad y Modernización”, Barcelona, etc., Anthropos-UAM Iztapalapa, 1998, p. VII

conocimiento que comenzó con la máquina de vapor, continuó con la química, la electricidad y el petróleo, y ha culminado en épocas recientes con la cibernética, tiene su vínculo específico con la industrialización característica del Capitalismo. Robert Nisbet, realiza una caracterización e interpretación de los efectos de la Revolución Industrial. De acuerdo con él, fueron 5 los elementos que se vieron mayormente afectados por el industrialismo: 1) la clase trabajadora, convertida ahora en *proletariado*; 2) el surgimiento de la propiedad privada o el desprendimiento del poder político sobre la tierra; 3) La urbanización o el surgimiento de la ciudad como principio de alienación; 4) La tecnología y su unión al trabajo en la producción capitalista; y 5) La división social del trabajo, el surgimiento de la fábrica.

Respecto a la clase, son Marx y Weber quienes van a aportar más a la discusión, sobre todo Marx, para quien la lucha de clases es el núcleo para comprender la historia de la humanidad. Durkheim no va a hacer esta distinción económica, sino que para él, el Estado moderno, profundamente burocratizado, tiende a la atomización y homogenización de las poblaciones.

Para Marx, la tendencia en las sociedades capitalistas se dirige hacia la consolidación de dos grandes clases enfrentadas como producto de la realidad histórica de la clase continuada del feudalismo y antes de él; tan sólo se crean nuevas clases, nuevas formas de opresión. Principalmente se simplifica el clasismo en la época moderna, a saber, el surgimiento de la burguesía, dueña de los medios de producción; y el proletariado, quien vende su fuerza de trabajo y de quien se extrae la plusvalía. Para él, el Capitalismo es un episodio histórico contradictorio pero necesario para la Revolución socialista en manos del proletariado y el tránsito hacia el Comunismo. Para el pensamiento del sociólogo alemán, la contradicción o conflicto entre el proletariado y los capitalistas es la fuerza esencial en las sociedades modernas. Las relaciones capitalistas aquí ejemplificadas, tienen su particular modo de entablar o establecer relaciones sociales productivas, así como de propiedad de los medios de producción. Son las relaciones burguesas las que permiten la articulación total del sistema social capitalista. La tendencia histórica, nos dice Marx, se dirige hacia el derrocamiento en el poder de la burguesía en manos del proletariado, abolir la propiedad

privada y así acabar con el enfrentamiento entre clases. Así lo menciona también Carlota Solé: “Y es así tanto desde la perspectiva de la evolución histórica de las sociedades, en la cual el capitalismo representa el último estadio y el fundamento básico para la transición hacia el socialismo, como desde el punto de vista de una sociedad que intenta industrializarse, por medio de la acumulación de capital, como requisito previo para la <<modernización>>.”³

En Weber, la noción de clase va a estar enfrentada a la teoría marxista. De hecho, ni siquiera la utiliza y la enfrenta a otra categoría, la de status. Para él, la clase pertenece meramente a la esfera económica, pues los intereses comunales van más allá del terreno económico. El status, por el contrario, es de orden social y constituye un elemento más universal. La distinción de esferas en este sentido para Weber va a estar definida por *clase*, *status* y *partido*.

La propiedad es otro tema polémico; mientras que para Marx la propiedad va a tener un carácter primordial en su teoría económica sobre la alienación como el elemento distintivo de la diferenciación de clases, para Weber la propiedad va a perder su poder respecto a la época medieval.

Marx considera las contradicciones de la sociedad capitalista en dos sentidos que tienen que ver con el surgimiento de la propiedad privada: 1) La contradicción entre las fuerzas y las relaciones de producción. Los medios de producción se transforman más rápido que las relaciones de propiedad, es decir, que el monopolio sobre los medios de producción aumenta mientras se polarizan las relaciones de propiedad; y 2) La contradicción entre el aumento de la riqueza y el crecimiento de miseria de la mayoría.

Para Weber la transformación histórica en la Modernidad más importante respecto a la propiedad, tiene que ver con el adelgazamiento de la misma frente a la organización, frente a la burocracia. En el siglo XX la propiedad y el poder se unen en la administración y ya no en la tierra: “El hecho de que en los siglos posteriores a la Edad Media el poder y la

³ Carlota Solé *Modernidad y modernización*, Barcelona, etc., Anthropos-UAM Iztapalapa, 1998, p. 153

propiedad se fueron alejando cada vez más en la práctica y distinguiendo categóricamente en la teoría, atestigua –según Weber– el carácter creativo de la racionalización.”⁴

En la idea o la imagen de la ciudad, se van a reunir, para Nisbet, “...casi todas las proposiciones sociológicas relativas a la desorganización, la alienación y el aislamiento mental: estigmas todos de la pérdida de comunidad y pertenencia.”⁵ La ciudad, o mejor dicho, la urbanización, surge en el siglo XVIII como un modelo claro de diferenciación del mundo moderno. La ciudad se va a convertir en el núcleo de la experiencia moderna, desde la concentración poblacional, los corredores industriales y la contaminación, hasta la sede del gobierno, los grandes parques y la arquitectura dominante sobre la naturaleza.

Esto es particularmente importante si resaltamos que el territorio es un elemento esencial para la comprensión de la estructuración de los sistemas sociales, políticos, económicos y culturales. El ser humano y sus actividades se realizan sin excepción en un espectro de espacio-tiempo, que como categorías, deben ser analizadas para entender y mostrar cómo se articulan las relaciones sociales en su generalidad, así como en su complejidad específica.

La transformación de las ciudades, su crecimiento y complejidad, es esencial para comprender el surgimiento de una serie de motivos, causas, acciones, competencias y experiencias, a las que el individuo asiste en la Modernidad. Basta con echar un vistazo a la literatura del siglo XIX y contrastarla con los motivos de la literatura pasada para entender que nuevos sucesos individuales y sociales se engarzan con el establecimiento de las grandes ciudades y su relación con el industrialismo. Mientras en épocas anteriores podemos citar como motivos primordiales del arte escrito, los mitos fundacionales, el heroísmo, las grandes tragedias, la literatura religiosa o el amor cortés; el siglo XIX, en autores como Fedor Dostoievski, León Tolstói, Victor Hugo o Charles Baudelaire, conduce un giro a la experiencia de la ciudad, el individuo, la clase media, las calles y sus miserias, como objetos preferentes de la literatura.

⁴ Robert Nisbet, *La Formación del pensamiento sociológico I*, Buenos Aires, ED. Amorrortu, 1966, p. 197

⁵ *Ibid.*, p. 46

Los últimos dos temas, el desarrollo tecnológico y la división social del trabajo, son quizás los que mayor resonancia tienen en los tres autores, o al menos, son del mayor interés en ellos. Quizás Durkheim desde una perspectiva más social, Marx con una visión económica y política al respecto, y Weber desde el razonamiento histórico-filosófico del poder. Son fenómenos sumamente sensibles y que se entrelazan con los anteriores con facilidad, y que tienden lazos hacia el futuro, perceptibles en sus consecuencias para unos y otros.

El progreso tecnológico tiene en la teoría marxista un espacio vital para explicar el desarrollo capitalista. La relación entre ciencia, máquinas, división del trabajo y producción es profunda y tiene su razón de ser en el aumento del plusvalor. La acumulación de capital es base de la sociedad capitalista en tanto es necesaria para comenzar el proceso de industrialización, para el mejoramiento de los medios de producción, como fin, y como sustento para la existencia de la clase burguesa. Por lo tanto, es menester de la burguesía desarrollar asiduamente los instrumentos de producción para aumentar la ganancia perpetuamente. En palabras del propio Marx: “Hablando en términos muy generales, la finalidad de la maquinaria es reducir el valor de la mercancía, ergo su precio, convertirla en más económica, vale decir disminuir el tiempo de trabajo necesario para la producción de una mercancía, pero de ninguna manera es el de disminuir el tiempo de trabajo durante el cual el trabajador está ocupado en la producción de esta mercancía a más bajo precio.”⁶ En un sentido negativo, Marx habla de la tendiente alienación del individuo, no tanto a la máquina como tal sino a la propiedad privada, a los instrumentos de producción en general. Sin embargo, es profundamente interesante dar cuenta de cómo Marx, a pesar de poner en el proletariado la vía para la liberación del hombre, concibe en la clase burguesa, la célula de la que nacen las condiciones materiales para dicha liberación. El desarrollo tecnológico, el control sobre la naturaleza, el surgimiento de las ciudades, la generación del mercado internacional y el acceso del individuo ahora libre a puestos de poder, antes aristocráticos, son todos, dice, logros de una sola clase, la burguesía.

⁶ Karl Marx, *Progreso técnico y desarrollo capitalista [manuscritos 1861 – 1863]*, México, Ediciones pasado y presente - ED. Siglo XXI, 1982, p. 77

Max Weber va a realizar una observación más sombría en relación al desarrollo tecnológico y científico de la Modernidad que me gustaría desarrollar al final de este capítulo cuando analice las consecuencias negativas que aporta cada uno de la Modernidad. Por ahora aclararé, que esta negatividad que encuentra Weber en la relación tecnología – industria – Modernidad, tiene su raíz en el pensamiento racional característico del tránsito de sociedades tradicionales a sociedades modernas. Esta racionalidad tiene su origen con el movimiento ilustrado, aunque hay que argumentar, que Weber critica la transformación de la *Vernunft* (razón emancipatoria dinámica – Hegel), en la *Zweckrationalität* (racionalidad instrumental – racionalidad occidental). Weber, desde mi punto de vista, no es un crítico de la Ilustración como tal, sino que su crítica nace del análisis histórico que hace sobre la racionalidad y su transformación casi universal en el mundo moderno.

Durkheim pareciera tener cierto recelo hacia la ciencia y el desarrollo tecnológico que la industrialización requiere. A pesar de ser un hombre de ciencia y que se preocupó por otorgarle este carácter a la sociología, parece no estar seguro del lugar que le corresponde a ésta en el mundo moderno. Más que adjudicar cierta patología o anomia al carácter científico de las sociedades actuales, Durkheim lo que señala es que el desarrollo tecnológico y el supuesto mayor confort que conlleva, no han logrado imprimir en las sociedades modernas u ‘orgánicas’ –como él las denomina– un sello de felicidad a estas sociedades, sino que por el contrario, como señala en *El suicidio*, aumenta la alienación y el aislamiento del individuo. Así lo señala Nisbet al reflexionar sobre el sentido de la alienación en Durkheim: “Pero el sino trágico de la sociedad en la Europa moderna ha sido –bajo el impacto de la revolución, el industrialismo y toda la serie de fuerzas secularizantes y atomizadoras del modernismo– hacernos más difícil <<desempeñar nuestro rol social>>.”⁷

Por último, la división social del trabajo es un elemento de vital importancia para el análisis de cualquier sociedad. En Marx tendríamos que hacer la distinción entre la división del trabajo social en la fase del capitalismo actual, y su noción de división social del trabajo en su perspectiva utópica. La primera radica esencialmente en las relaciones de producción

⁷ Robert Nisbet, *La Formación del pensamiento sociológico 2*, Buenos Aires, ED. Amorrortu, 1966, p. 166

que se establecen bajo el dominio de los medios de producción, es decir, la relación entre capitalista y proletariado. La transformación de sociedades rurales o agrícolas en industrializadas radica en la acumulación originaria de capital, la maduración en la división del trabajo a partir de las clases y las relaciones de producción. Marx observa que en las relaciones de producción capitalista, las relaciones sociales de producción no se fragmentan, sino que por el contrario, se solidifican. La división del trabajo social va a estar definida por la confrontación de clases, y va a encontrar su cúspide en el sistema fabril. Dentro de la fábrica, los obreros especializan su labor, con lo que se radicaliza la diferenciación laboral. A la larga, el trabajo diferenciado dentro de la fábrica tiende a la homogenización de los sectores productivos.

Por otra parte, la visión utópica o comunista de la división del trabajo, es justamente abolirla, o diferenciarla e integrarla a tal grado, que el sistema social se autorregule y encuentre su propio movimiento en el quehacer individual y libre de todo ser humano. Alvin Gouldner atañe cierta condición romántica a este deseo o visión de Marx:

“En definitiva, Marx quería una sociedad en la que hallaran cabida *todas* las facultades y sentidos de los hombres y no sólo su intelecto. Por ello, Marx contraponía a la regla socrática –un hombre, una tarea– y al organicismo medieval la nueva visión de una sociedad en la que cada hombre pudiera desempeñar *muchos* papeles no sólo a lo largo de su vida, sino durante un solo día, uniendo las actividades manuales con las intelectuales, las estéticas con las cognoscitivas.”⁸

Weber va a poner nuevamente aquí el acento en el carácter racional – instrumental que tiene la sociedad moderna para organizarse. El rasgo característico del capitalismo burgués racional será “...la maximización del concepto de eficacia racional y eficiencia en la organización de la producción económica en un sistema de mercado.”⁹ Es decir, que para Weber lo característico de la división social del trabajo dentro de este sistema es la tendiente burocratización del sector productivo, de la industria y de la sociedad en general. El proceso por medio del cual la burocracia llega a las sociedades modernas, penetra todas las esferas activas del individuo, lo que tendrá como consecuencia, junto a la secularización como actitud mental predominante, el <<desencantamiento del mundo>>.

⁸ Alvin Gouldner, *La Sociología Actual: renovación y crítica*, España, ED. Alianza, 1973, p. 318

⁹ Carlota Solé, *op. cit.*, p. 47

El aparato burocrático deviene indispensable como un proceso de engranaje social del cual dependen tanto procesos, como funcionarios y gobernados. El burócrata se encuentra atado al aparato a través de su función, la cual se encuentra unida a la de los otros burócratas. El gobernado, por su parte, depende de la burocracia y su orden, en tanto la especialización técnica le separa de la actividad y la capacidad ordenadora de la burocracia.

Para Durkheim, el fenómeno de diferenciación social es resultado del aumento en el volumen de la densidad material y moral de las sociedades. Es decir, al aumento de la masa o número de individuos, aunado al incremento en la intensidad de las comunicaciones e intercambios materiales entre los individuos, la tendencia resultante es el aumento en las relaciones sociales, y de ahí su diferenciación. Para él, la división social del trabajo que se da en las sociedades orgánicas es considerada normal, positiva y hasta deseable, en términos de la diferenciación laboral, el progreso de la razón y el aliento al desarrollo del individuo. A partir de esta conclusión, Durkheim va a desarrollar una de las ideas determinantes de su pensamiento como sociólogo: para él, los individuos nacen de la sociedad y no la sociedad de los individuos. El proceso de diferenciación social no puede partir de los individuos. “Afirmar que los individuos se han dividido el trabajo y han atribuido a cada uno cierto oficio, con el fin de aumentar la eficacia del rendimiento colectivo, implica suponer individuos diferentes unos de otros y conscientes de su diferencia, antes de la diferenciación social. En realidad, la conciencia de la individualidad no podía existir antes de la solidaridad orgánica y la división del trabajo.”¹⁰

Fuera del terreno económico que fue en el que más impacto tuvo el industrialismo del siglo XVIII y XIX a partir de la Revolución Industrial, la transformación del Estado y la sociedad se vio determinada, en mucho, a partir de la Revolución Francesa de 1789. Esta revolución es posiblemente la cúspide de una serie de ideales y en general del pensamiento gestado durante la Ilustración a lo largo de todo un siglo. Sus repercusiones son fundamento del pensamiento moderno en general y tienen su cristalización particular en el ámbito jurídico, político y social de los siglos venideros. De este hecho particular, se basan

¹⁰ Raymond Aron, *Las Etapas del pensamiento sociológico*, Argentina, Ediciones Fausto, Tomo II, 1996, pp. 28 - 29

los clásicos de la sociología para establecer su distinción dicotómica en el tránsito social de las sociedades tradicionales a las sociedades modernas.

Siguiendo a Carlota Solé en relación a su análisis sobre la visión que de la Modernidad tiene el marxismo:

“Marx emplea la palabra <<moderno>> en el sentido de nuevo, deseable, algo para ser alcanzado. Pero Marx también utiliza <<moderno>> significando algo desconocido hasta el momento actual, completamente nuevo en relación con hechos anteriores, algo que implica una ruptura con toda fase o situación preexistente. En este sentido último, moderno podría considerarse como equivalente a progresivo en términos históricos (no como necesariamente mejor), implicando cambio o transformación de estudios o hechos anteriores.”¹¹

Para Marx, la revolución francesa significó el surgimiento de la democracia. Con ella, caía el poder político de la aristocracia y se daba el primer paso para la liberación del hombre que se completaría con la revolución socialista en manos del proletariado y se aboliera la propiedad privada en manos de la burguesía. Sin embargo, la burguesía, ahora clase opresora, sentaba las bases de esta liberación. La industrialización y el desarrollo tecnocientífico son base necesaria para el tránsito al comunismo y para la emancipación completa de las actividades humanas. A pesar de ello, Marx encuentra como lo característico de estas sociedades el predominio de la desigualdad creciente en el seno de Estados plenos con hombres <<libres>>.

Para Raymond Aron, la teoría marxista es un esfuerzo científico por demostrar la evolución y el devenir histórico del régimen capitalista. Marx es un sociólogo determinado por su visión económica de la Modernidad, y como tal está seguro que para estudiar las sociedades modernas, uno debe remitirse a las condiciones materiales de la existencia de dichas sociedades, es decir, se dedica al estudio del sistema económico para comprender su funcionamiento.

Para Weber, el “Espíritu del Capitalismo”, se identifica con una serie de actitudes mentales dispuestas para la realización de ciertas actividades económicas acorde con la empresa

¹¹ Carlota Solé, *op. cit.*, p. 132

capitalista. Para el autor, el tránsito de una sociedad a otra (tradicional – moderna) no se da sólo por factores económicos como lo entendemos en Marx, sino que existen otros factores determinantes provenientes de la “superestructura”. Para Weber, la religión y la transición funcional del brujo al sacerdote, más que una fuente de estabilidad, es el elemento de cambio social.

El poder moderno “...Weber lo sintetiza en un proceso de racionalización iniciado en la alta Edad Media y continuado hasta hoy, proceso cuyo término no parece más cercano que el del igualitarismo, la dialéctica o la *Gesellschaft*.”¹² Este proceso de racionalización va a desembocar en lo que Weber denomina ‘burocracia’ y que ya definimos anteriormente. La burocratización alcanza no sólo al Estado sino que se instala en la empresa, la religión y la educación, logrando incluso penetrar en las esferas más profundas de la cultura como las artes y la filosofía.

Weber hurga en los más profundos cimientos religiosos del protestantismo para encontrar su relación íntima con el moderno desarrollo capitalista, dejando de lado el supuesto ingenuo de que esta relación se encuentra en el gusto o propensión del protestante por el materialismo y el ‘buen vivir’. Dar cuenta de la conexión entre el desarrollo de lo que el autor denomina el *ethos* específico del capitalismo y el espíritu ascético del protestantismo, es relatar el proceso de racionalización específico del mundo moderno que se cristalizó en Occidente.

“Efectivamente, aquí no se enseña una simple técnica vital, sino una <<ética>> peculiar, cuya infracción constituye no sólo una estupidez, sino un olvido del deber; y obsérvese que esto es algo rigurosamente esencial. No sólo se enseña la <<prudencia en los negocios>> - cosa que no hay quien deje de proclamar-, es un verdadero *ethos* lo que se expresa, y justamente en esta cualidad es como nos interesa.”¹³

A diferencia del materialismo histórico, que considera las superestructuras producto de las relaciones económicas concretas, Weber intenta demostrar que los valores ético-religiosos que sustentan la actividad capitalista preceden, de hecho, al desarrollo del capitalismo

¹² Robert Nisbet, *La formación del pensamiento sociológico I*, Buenos Aires, ED. Amorrortu, 1966, p. 193

¹³ Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, ED. Colofón, 2001, p. 49

mismo. Para que el “Espíritu del capitalismo” pudiera desarrollarse en plenitud, tuvo que luchar contra el Tradicionalismo, conducta que en la economía hace referencia a la ganancia suficiente para vivir con lo justo necesario. Esta lucha se instauró en el terreno de la educación religiosa, donde el trabajo se transformó en *profesión*, y con ello, se instituyó como el fin en sí mismo, en lugar de la ganancia suficiente.

Lo que desarrolla aquí Weber es la génesis del Capitalismo a partir de la conformación del *ethos* que le permitió configurarse objetivamente, donde la transformación y la nueva configuración ética se mezclaron con procesos objetivos de racionalización como lo fueron el surgimiento de la burocracia y la técnica científica, para la consolidación y potencialización de un fenómeno exclusivo en Occidente: el moderno capitalismo burgués. “La cuestión acerca de las fuerzas impulsoras de la expansión del moderno capitalismo no versa principalmente sobre el origen de las disponibilidades dinerarias utilizables en la empresa, sino más bien sobre el desarrollo del espíritu capitalista.”¹⁴

De acuerdo con Weber el vocablo *profesión* en alemán, *calling* en inglés, o que podríamos aludir nosotros según la traducción a la palabra *vocación*, mantienen en el fondo una reminiscencia religiosa relativa a la encomienda de dios a los hombres en el sentido de una misión. En un sentido cultural y no meramente semántico, los católicos carecen de una significación tal que evoque la vida dedicada al trabajo. Es el protestantismo el que va a albergar este sentido a partir de su *interpretación* específica de los textos bíblicos. La ética profesional, destinada al servicio comunitario o del bien colectivo, es un reflejo del modo de organización calvinista que entiende la obra social adaptada a la estructura dictada por y para dios. Es este espíritu ascético el que fundamentó el espíritu moderno del capitalismo, engendrado en la racionalización de la imagen religiosa a partir de la idea del deber profesional.

Durkheim, por su parte, observa las sociedades en términos de su solidaridad, es decir, a partir del grado de cohesión y diferenciación que las caracteriza. La *solidaridad mecánica* corresponde a las sociedades primitivas o que aquí denominamos tradicionales. A las

¹⁴ *Ibid.*, p. 72 - 73

sociedades modernas les corresponde la *solidaridad orgánica*. Esta última es denominada así por analogía con los órganos del ser humano, donde cada uno tiene una función determinada. La solidaridad orgánica entonces, radica en la diferenciación de los individuos. “La oposición de estas dos formas de solidaridad se combina con la oposición entre las sociedades segmentarias y las sociedades en que aparece la división moderna del trabajo. En un sentido, una sociedad de solidaridad mecánica es también una sociedad segmentaria.”¹⁵ Con segmentaria, Durkheim refiere a grupos de individuos estrechamente integrados en segmentos localizados; lo cual genera, a su vez, el aislamiento de los grupos entre sí. En cambio, en las sociedades modernas de carácter orgánico, se debilita la conciencia colectiva y surge el poder del individuo en mayor rango.

Este primer análisis estático del tránsito hacia la Modernidad nos muestra que, en tanto observaciones, lejos de contradecirse, Marx, Weber y Durkheim, ahondan en una misma problemática pero que adquiere tonalidades y enfrentamientos distintos según los contextos donde llevaron a cabo sus observaciones. Por una parte, esto nos lleva al dilema de la universalidad en ciencias sociales, la cual según este primer intento de explicación desde tres teorías diferentes, queda descartada por diferir en sus conclusiones. Sin embargo, la no universalidad de la sociología, no conduce necesariamente a un relativismo ramplón e ingenuo; a lo que hace referencia es al carácter múltiple, no sólo que la disciplina posee por la complejidad de su objeto, sino también del tema propio de este escrito que es la Modernidad. Por otra parte, si observamos la Modernidad no como un hecho específico sino como un proceso complejo y siempre en movimiento, entenderemos que las observaciones de estos autores hacen referencia a los diferentes horizontes de modernidad a los que alude cada contexto en específico. No obstante, algo podremos abstraer de manera general de cada proceso concreto, razón por la cual, a continuación hago un análisis sobre el carácter dinámico de esta transformación en términos de procesos generales de modernización.

¹⁵ Raymond Aron, *op. cit.*, p. 24

1.2 Proceso de modernización. Observaciones desde la Teoría Clásica.

Hablando en términos de procesos históricos no sólo como estructuras sino como movimientos, la idea de Modernidad queda aplazada por procesos específicos que de manera particular van a encontrar nuestros clásicos, y que nosotros podemos abstraer de forma que encontramos cierta línea que dirige y recorre el pensamiento de estos autores en torno a sus reflexiones sobre el tema que aquí nos atañe. Es así, que llegamos a encontrar, por ejemplo, el proceso de racionalización en distintas esferas, como guía para comprender la teoría moderna en Max Weber. Para Karl Marx, si bien siguió distintas líneas desde la economía política, la ciencia social y la reflexión filosófica, una de las preocupaciones esenciales que detectamos en sus escritos y que concebimos como norte analítico para comprender el estudio que de la Modernidad realiza, es el proceso de cosificación desprendido del industrialismo de los siglos XVII y XVIII. Finalmente, Émile Durkheim va a dar cuenta de una sociedad convulsa, en cuya teoría podemos encontrar la más pura ambivalencia característica de la Modernidad en su exploración sobre la solidaridad orgánica y el proceso de individualización.

Son, no como autores, sino como ejes temáticos, tres líneas de investigación que abren camino al entendimiento y generación de Modernidad en tanto procesos específicos. Por una parte Marx y Durkheim dan cuenta del proceso de cosificación y el proceso de individualización, respectivamente, como líneas que atañen directamente a la generación de la Edad moderna. El proceso de racionalización en Weber es un eje distinto, yo diría más bien transversal, que cruza y envuelve otros procesos generales de manera más abstracta, dictando una observación que abre la posibilidad a las estancias múltiples de Modernidad según procesos de racionalización específicos que se traman con el de cosificación e individualización.

1.2.1 Racionalización y Modernidad

Para entender la Modernidad acorde a Max Weber, debemos comprenderla desde el sentido del desarrollo de su propia racionalidad. A Weber lo que le interesa conocer –y es en este tenor en el que se intenta mover este trabajo– es el despliegue particular que la Modernidad

tuvo en Occidente y que sólo allí se desarrolló de la forma en que la conocemos. Esta Modernidad occidental desarrolla un tipo específico de racionalidad que se particulariza en 4 instituciones determinadas: 1) La ciencia moderna; 2) El derecho formal; 3) El Estado moderno; y 4) El *ethos* económico enraizado en el estilo de vida religioso (protestantismo).

Esta racionalización específica Weber se la pregunta así: “...¿qué serie de circunstancias han determinado que precisamente sólo en Occidente hayan nacido ciertos fenómenos culturales, que (al menos, tal como solemos representárnoslos) parecen marcar una dirección evolutiva de universal alcance y validez?”¹⁶ Weber hace mención en este sentido, por ejemplo, a la ciencia empírica, la cual sólo tiene su desarrollo último y característico en Occidente. Aunque en otras zonas del Antiguo Oriente hay cierto desarrollo del conocimiento empírico, la reflexión sobre la vida y la sabiduría filosófica, en ningún lugar llegó a la fundamentación matemática y racional que los griegos lograron darle a sus actividades y que es lo que valida, y hoy da carácter universal, al conocimiento en Occidente.

Lo mismo comenta sobre la racionalización del arte; desde la música, la arquitectura, la pintura y la literatura; el cual se sujeta a valores racionales occidentales específicos que tienden a la sistematización, especialización y diferenciación de los estratos artísticos. La organización burocrática donde el protagonista está en manos del funcionario especializado, es también un producto específico de Occidente. En esta figura se centraliza y conglomera la existencia política, económica y jurídica del individuo moderno; en su personalidad, pero también en sus instituciones sociales. Asimismo, la organización estatal es única con la presencia de un parlamento representando al pueblo y partidos políticos; el Estado como institución organizada con una constitución y un derecho formal positivo reglado.

Pero sobre todo, el eje rector de Occidente, el capitalismo burgués moderno, con un *ethos* característico que no tiene que ver con la búsqueda de la riqueza. Una vez más, Weber nos muestra que actividades capitalistas, en su sentido más puro, han existido en todo tiempo y

¹⁶ Max Weber, *op. cit.*, p. 9

lugar. Esta actividad esencialmente capitalista radica en el beneficio resultante del intercambio entre dinero invertido y ganancia, producto de un cálculo previo por más primitivo que éste sea. El capitalismo de la época moderna se caracteriza por “la organización racional-capitalista del trabajo formalmente libre.”¹⁷ Este hecho está basado en dos fenómenos o procesos específicos: 1) el surgimiento de la empresa, separada de la economía doméstica; y 2) el surgimiento de la contabilidad como producto tecno-científico específico al servicio del moderno capitalismo. Sobre estos temas hablaremos en relación a la idea de *racionalización* en Max Weber.

Para Weber se pueden dar racionalizaciones en todos los órdenes existentes, sin embargo, aquí lo que importa es el hecho particular del racionalismo occidental moderno. Es decir, que desde la óptica weberiana, la razón es un concepto histórico, así como podríamos nosotros decir hoy, el de Modernidad. Weber otorga un carácter relativista a la razón, en tanto ésta, como producto histórico específicamente occidental, deviene en un proceso de diferenciación de las esferas de acción que pueden ser racionalizadas desde los más diversos puntos de vista últimos y en las más variadas direcciones, como bien lo advierte Yolanda Ruano de la Fuente en su texto *Racionalidad y conciencia trágica. La Modernidad según Max Weber*.

Racionalización, en su sentido *teórico-cognitivo*, se refiere a la conceptualización del mundo a través de pensarlo sistemáticamente, es decir, como un todo estructurado y unitario, definido a partir de abstracciones cada vez más precisas. “Racionalización aquí es sinónimo de *intelectualización* y viene a enunciar el proceso por el que tiene lugar el aumento de la complejidad, la estructuración formal y sistematización creciente de los patrones simbólicos interpretativos de la realidad tomada como un todo significativo.”¹⁸

Lo dado, en sí mismo, representa una realidad caótica; frente a ella, la razón tiene una *tendencia* natural a dotarla de sentido y unidad. Crear sentido es la finalidad última de la razón. El primer lugar donde se hace presente este proceso de racionalización es en la

¹⁷ *Ibid.*, p. 16

¹⁸ Yolanda Ruano de la Fuente, *Racionalidad y conciencia trágica. La modernidad según Max Weber*, Madrid, ED. Trotta, 1996. p. 119

religión a partir de la ambivalencia gestada en una realidad que se opone a ser racionalizada, es decir, las acciones consecuentemente irracionales frente a las cuales el orden ético-metafísico de la religión pretende conciliar con la imperfección del mundo. En un sentido estricto, la racionalización religiosa viene a consolidar las cosmovisiones ético-metafísicas que orientan la acción hacia fines definidos. Es este proceso del que da cuenta Weber al analizar la relación creciente entre protestantismo ascético y el espíritu del capitalismo.

Ahora bien, en un sentido negativo, conforme se desarrollan las potencialidades de la razón y su capacidad ordenadora y dadora de sentido, también comienzan a surgir aquellos espacios donde la razón halla sus límites. De estos lugares surge la visión *desencantada* del mundo a la que hace referencia Max Weber. Desde aquellos mismos sitios en que nace el principio de racionalización, se desprende la desacralización del mundo, entre su vinculación 'mágica' y 'misteriosa' de lo natural y lo social. La paradoja última de este proceso de racionalización, surge de la tendencia más hacia el orden totalitario de la razón frente a la desacralización del mundo que a la finalidad orientadora y dadora de sentido que originalmente pregonaba. Es este *desencantamiento*, el que a su vez lleva a la diferenciación de la racionalidad en distintas esferas: ciencia, arte, derecho – moral. “Este desprendimiento de la razón de sus primigenias pretensiones de justificación y salvación representa la antesala de la comprensión moderna del mundo, entendida como plenamente de-centrada, en la que germinan el pluralismo teórico y práctico, la subjetivización de la razón y un decisionismo “razonable”, tan inevitable como necesario.”¹⁹

Por otra parte, en el sentido *práctico*, la racionalización hace referencia a la institucionalización del proceder metódico, que en la cotidianeidad orienta la acción hacia fines específicos. Es decir, que el acento se pone en la acción del individuo, y sobre todo, en el cálculo que se hace para conseguir determinado fin. La acción, de ahora en adelante, se encuentra atada al cálculo racional. El proceso que describe Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, es justamente el que establece la vinculación entre racionalización ético-metafísica y racionalización práctica.

¹⁹ *Ibid.*, p. 122

Estudiemos por lo pronto el proceso de racionalización moderno a partir de una visión tridimensional retomada del análisis de Yolanda Ruano. Los tres niveles que conforman el estudio se agrupan en: racionalización cultural, racionalización social y racionalización vital-personal, retomando la construcción teórica a partir de la relación cultura – sociedad – individuo.

La Racionalización Cultural hace referencia a las 3 esferas de acción características de la Modernidad. La *esfera teórico-cognitiva* se refiere a la estructuración de la ciencia como tecno-ciencia, es decir, la ciencia al servicio principalmente de la economía como método. Con el desencantamiento del mundo, tras eliminar cualquier rastro mágico de la visión del mundo, todo puede ser controlado por el pensamiento formal, la matemática probabilística, el cálculo. Anthony Giddens hará referencia a esto, cuestión que analizaremos en nuestro segundo capítulo, cuando interpreta que la noción de “destino” en el mundo antiguo es reemplazada por la idea de “riesgo” en la Modernidad con la carga utilitarista que la última conlleva. La racionalización en la esfera cognitiva se da, sobre todo, en la instrumentalización del conocimiento. “Weber entiende, en definitiva, como *fatum* inevitable de la historia de la razón moderna en la esfera teórica la revelación de sus límites para dar respuesta a los problemas relativos al sentido de los acontecimientos y a las cuestiones normativas y valorativas en general”²⁰; de ahí la división de las esferas y el relativismo weberiano frente a los procesos de racionalización. La *esfera expresiva* puntualiza la independización del arte como esfera expresiva de lo ético-religioso. Los valores estéticos se traspolan instituyendo la estilización subjetiva separada de la vida social. Para Weber, la autonomización de las esferas de valor tiende a la pretensión propia de cada una de ellas a erigirse como el principio de unidad cultural único en el mundo. Es decir, que rota la unidad inicial completada en torno al orden religioso, cada una de estas esferas pretende ser el principio de verdad único con el que tienden a deslegitimarse una a otra. Esta subjetivación en el arte se volverá característica del arte moderno o de la producción artística capitalista-burguesa, donde el goce y no la experiencia místico-religiosa, será su finalidad. La última rechaza la forma, es decir, rebate el signo a través del símbolo como vía para llegar a la “totalidad”; la primera queda atada al servicio de la

²⁰ *Ibid.*, p. 127

actividad económica a través, por ejemplo, de la publicidad, al igual que la ciencia, el derecho, e incluso, la sexualidad. Finalmente, la racionalización de la *esfera normativa* refiere al proceso de secularización que viven moral y derecho. La separación de la época premoderna se caracteriza por el rompimiento entre la Ley Religiosa, la Tradicional y la Ley Jurídica. Las normas jurídicas entonces, adquieren validez a partir de principios universales y racionales, con fundamentos fácticos y empíricos, no por su carácter sagrado o tradicional, ni siquiera por influencia carismática.

Así, el proceso de racionalización y modernización cultural tiene que ver con el desmembramiento unitario de las visiones del mundo que la religión antigua o la imagen mítica, cobijaban en su interior. La separación de las esferas de valor, es decir, la independización de las experiencias de la vida y que a su vez se consideran como únicas y unitarias son el rasgo trágico que Weber anuncia en la Modernidad.

La Racionalización Social refiere a la modernización como proceso de diferenciación e institucionalización de los dos pilares de las sociedades modernas: la economía capitalista y el Estado moderno; como cristalizaciones del racionalismo característico de Occidente en la Modernidad, la racionalidad con respecto a fines.

Comencemos con el *racionalismo económico moderno*; Weber no define ni analiza el sistema económico capitalista a través de conceptos similares a los de sus coetáneos o predecesores economistas, sino que le da cuerpo a través de la noción de racionalidad instrumental; en este caso, que toma cuerpo en la organización racional del trabajo de los hombres por primera vez libres. La acción económica va a estar centrada entonces, en la obtención de utilidades por la vía racional y planificada. Esto apunta al mismo tiempo, a la separación de la esfera económica de la política, ya que el capitalismo moderno se basa en la gestión económica racionalizada, desde sí misma, y no a través de coyunturas históricas. Hemos de entender siempre estas definiciones weberianas desde su propia tonalidad metodológica basada en los tipos ideales, y que efectivamente, tienen una relación asintótica con la realidad. El capitalismo moderno o empresarial se regula internamente a

través del mercado y funciona a través de la rentabilidad. Ambos factores se sustentan a través de la idea de calculabilidad (racional). Yolanda Ruano realiza la siguiente distinción:

“En conformidad con esta diferenciación de actividades económicas cabe distinguir, en definitiva, entre un capitalismo irracional, vinculado a la política, por una parte, una forma de economía autorregulada desde las oportunidades económicas en sentido estricto, apoyadas en la calculabilidad racional, por otra, y, finalmente, el capitalismo moderno caracterizado por una forma singular de organización de la empresa.”²¹

La vinculación tecno-científica desde la perspectiva económica alcanza 2 dimensiones: la primera, como el conocimiento que se enraiza directamente en el ámbito de la producción y la distribución con el objetivo de lograr un mayor rendimiento; y en tanto tal, una segunda dimensión donde el desarrollo de este conocimiento racional se consolida como una fuerza productiva de primer orden.

Es aquí donde hallamos la idea del *ethos* específico del capitalismo occidental según Weber. Es un *ethos* arraigado en el estilo de vida moderno, en la imagen, si no del burócrata en su sentido más amplio, al menos sí en la idea del deber racional. Este *ethos* representa, según vemos, una dimensión omniabarcante del hombre y sus instituciones modernas, donde cada una de ellas depende del desarrollo metódico-racional tanto en la vida cotidiana como en los procesos culturales, económicos y jurídicos. Este *ethos* racional es marcadamente occidental en tanto Weber hace un recorrido genealógico en el proceso de modernización que culminará con la vinculación en los principios práctico-morales de la vida moderna, con la racionalidad con respecto a fines en el mundo social.

El *Estado racional moderno* alcanza su validez en dos estratos o esferas: un orden jurídico representado en el derecho formal positivo; y un orden administrativo personificado en la burocracia por funcionarios especializados. Así, el aparato racional del estado se institucionaliza en las relaciones entre violencia legítima y milicia; administración y burocracia; y, orden jurídico y derecho formal. Retomaremos los dos últimos para explicar el proceso de racionalidad conforme a fines que se refleja en el Estado moderno.

²¹ *Ibid.*, p. 141

El proceso de racionalización del derecho moderno culmina con su formalización. Pasando por el derecho basado en la tradición sagrada, por la justicia administrada desde los juicios de valor éticos específicos, hasta el derecho formal fundado en antecedentes concretos y objetivos. Siguiendo a Yolanda Ruano de la Fuente, el carácter formal del derecho queda revelado en 3 fenómenos: “...en la naturaleza misma de las normas legales, en el modo de establecer las normas, y en la particular forma de su aplicación.”²²

La administración racional encarnada en el papel de la burocracia es representativa en todo tipo de órdenes, no sólo de la empresa capitalista y del Estado moderno, sino de la Universidad, del Ejército, de la Iglesia, etc. La base de la burocracia y la burocratización es la siguiente:

1. La impersonalidad del puesto y la especialización de conocimientos para ocuparlo.
2. La división social del trabajo, y la separación entre lo público y lo privado a partir del puesto del burócrata.
3. La internalización del cargo y sus deberes, presupone la racionalización del sistema de la personalidad.

Es sobre esta tendencia a la burocratización universal, a la racionalización universal, donde el carácter trágico de la Modernidad se hace patente, en una sociedad normada que no deja ningún resquicio para la libertad y la creatividad.

Todo lo anterior queda expresado en el estilo de vida “racional” dentro del sistema de la personalidad, a través de la Racionalización Vital-Personal, donde el individuo afronta la acción de manera específica, sistemática y metódica. La idea del deber profesional, la burocratización, configura este estilo de vida. “La racionalización vital-personal ocupa, de este modo, una situación mediadora entre la racionalización cultural y la social. Lo que supone que la fijación institucional de las estructuras de conciencia modernas dispuestas en el plano cultural se consigue a través de su internalización y expresión en ‘modos de vida’.”²³

²² *Ibid.*, p. 146

²³ *Ibid.*, p. 154

1.2.2 Industrialización y Proceso de Cosificación

El carácter fetichista de la mercancía radica justamente en que, como “mercancía”, el producto del trabajo encubre el carácter social inherente en el objeto. El carácter fetichista reside entonces en que tanto aparece como mercancía, el objeto representa una entidad autónoma, escondiendo en realidad el carácter social que la mercancía representa; oculta misteriosamente en su carácter sensible, se encuentra el producto del trabajo del hombre. Así lo define Marx:

“Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores.”²⁴

Esta fetichización de la mercancía sólo se da en las producciones sociales-económicas avanzadas del capitalismo, donde los productos del trabajo se convierten en mercancías con la finalidad de ser intercambiadas, y representan relaciones privadas de producción. Marx da cuenta de esto haciendo un repaso desde lo que él llama las “robinsonadas” de la economía política que perciben como individual el trabajo del hombre; pasando por la colectivización del trabajo en la Edad Media en su forma servil y esclava; hasta llegar a las formas desarrolladas de producción donde las fuerzas de trabajo individuales *libres* representan una forma social aunque éste se encuentre separado de los medios de producción. Es bajo esta forma que nace el proceso de cosificación, de ahí que debemos entender el proceder de las mercancías. Las mercancías representan un valor en tanto son productos del trabajo humano en general, en tanto requieren gasto de energía física o mental, humana. Como valores de uso, los productos del trabajo representan cualidades físicas, son valores de uso en tanto satisfacen necesidades humanas, sin embargo, no todos los valores de uso son mercancías, mas toda mercancía sí representa un valor de uso. Sin embargo, las mercancías nacen con el fin de ser intercambiadas, así adquieren un valor de cambio, y en tanto son intercambio del producto del trabajo privado adquieren un carácter

²⁴ Karl Marx, *El Capital*, México, 21ª ed., ED. Siglo XXI, Tomo I, Vol. I, 1996, p. 88

fetichizado pues velan la verdadera naturaleza social que esconden como producto del trabajo colectivo. Como trabajos privados esconden las verdaderas relaciones de producción social y aparecen como relaciones entre productos autónomos.

Para comprender la génesis de la cosificación, debemos entender primero la naturaleza del hombre según la concibe Marx, y que en ella fundamenta su teoría sociológica. El ser humano, su naturaleza, radica en lo social de su existencia. Esta afirmación se sustenta en las premisas de que el hombre es un ser natural, y que esta naturaleza es social en tanto se compone de relaciones sociales.²⁵ Este carácter social, y en ello reside su importancia y adquiere significado, es producto del *trabajo humano*, que constituye al hombre en tanto productor y reproductor de sus condiciones de vida. La naturaleza social del ser humano radica en su condición objetiva de producción: “La forma en que los individuos manifiestan su vida refleja exactamente eso que son. Eso que son, coincide, entonces, con su producción, tanto con lo *que* producen como con la forma *en que* lo producen. Lo que son los individuos depende pues, de las condiciones materiales de su producción.”²⁶

Es importante aquí señalar que Marx concibe los procesos históricos del hombre a través de esta actividad primordial, el trabajo. Así, es lo que los constituye como tal y hominiza de manera constante. La naturaleza del hombre no es estática sino que se mantiene en continuo movimiento a partir de la autocreación del hombre en el trabajo.

Es a través de esta condición natural social del hombre –el trabajo, o la producción– que Marx analiza el proceso de cosificación en el Capitalismo burgués, pues es el hombre mismo, o sus relaciones sociales, las que se cosifican en este proceso. Es al convertirse en valores de cambio y devenir en mercancía, tanto el producto, pero sobre todo la fuerza de trabajo vendible del proletario, que encontramos la génesis de la cosificación. Con la aparición del dinero como medio de cambio se reifica la relación social, es decir, que el propietario de la mercancía - producto, o de la mercancía - fuerza de trabajo, se representa y enfrenta a otros como valores de cambio a través de la personificación dinero. Esto

²⁵ Emilio Lamo de Espinosa, *La teoría de la cosificación. De Marx a la Escuela de Francfort*, Madrid, ED. Alianza, 1981, p. 36

²⁶ Karl Marx, *La ideología alemana*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1985, p. 26

concluye, siguiendo a Emilio Lamo de Espinosa, una doble reificación, donde las relaciones sociales se representan en mercancías; y donde el individuo deviene dinero o mercancía.²⁷

Así, demostramos el principio de alienación, donde los productos del trabajo humano se oponen y dominan al creador mismo. Se cosifican las relaciones sociales pues éstas aparecen realmente como relaciones entre cosas, entre mercancías, y no como las relaciones de individuos que se socializan en el trabajo o la producción. Y esta relación cosificada aparece solamente en la época moderna bajo el auspicio del modo de producción capitalista.

Para Lukács, la fetichización de la mercancía, y por extensión la cosificación de las relaciones sociales, es observable –además de lo ya mencionado– en la división capitalista del trabajo y en la tendencia racionalización de los procesos del trabajo, desde el artesano, la manufactura, hasta la actual industrialización. Esta racionalización, que para él no puede entenderse sin el concepto de calculabilidad rompe con la producción orgánica, totalitaria, en tanto que necesita desarticular detalladamente el proceso productivo en la búsqueda de mayor exactitud en los resultados laborales. El producto unitario queda así disuelto y autonomizado en los sistemas racionales dirigidos y conectados por el proceso calculístico, pero desaparecido en tanto unidad del producto reflejo del trabajo humano abstracto. Resultado de ello, el individuo queda subsumido en una relación donde es dominado por el producto de su trabajo y por los propios medios de producción.

“A consecuencia de la racionalización del proceso del trabajo las propiedades y las peculiaridades humanas del trabajador se presentan cada vez más *como meras fuentes de error* respecto del funcionamiento racional y previamente calculado de esas leyes parciales abstractas. Ni objetivamente ni en su comportamiento respecto del proceso del trabajo aparece ya el hombre como verdadero portador de éste, sino que queda inserto, como parte mecanizada, en un sistema mecánico con el que se encuentra como algo ya completo y que funciona con plena independencia de él, y a cuyas leyes tiene que someterse sin voluntad.”²⁸

²⁷ Emilio Lamo de Espinosa, *op. cit.*, p. 44

²⁸ Georg Lukács, *Historia y consciencia de clase*, México, ED. Grijalbo, 1969, p. 130

Esto afecta en una doble dimensión, ya sea la del individuo, ya sea la de la constitución del proletariado como clase opositora y dominada por la propiedad privada.

El proceso de industrialización se cristaliza con el surgimiento de la fábrica, y por ende, la división del trabajo que se basa, según vimos, en la racionalización del trabajo a través de la especialización y la ramificación específica de las áreas de trabajo. La tendencia y consecuencia de esta división es la atomización social en el sentido de una desarticulación del trabajo orgánico-unitario. La producción se fragmenta y así también el hombre, quedando reducido a una parte mecánica del proceso productivo cosificado, pues la empresa, o su forma de organización, no es sino reflejo mismo de la estructura social, donde se universaliza la mercancía como fin en la producción, pero también en el hombre <<libre>> que de esa forma vende *su* fuerza de trabajo, siendo éste el principio del plusvalor. Llegamos así a la autonomización del producto del trabajo, y más aún, a la objetivación de las necesidades en términos de su cosificación. La satisfacción de las necesidades deja de aparecer bajo el sustento de la producción comunitaria, orgánica, o unitaria, sino que por el contrario, aparece como objetos aislados en relación al intercambio de mercancías.

Bajo esta racionalización del trabajo, donde la empresa capitalista se rige a través del principio de calculabilidad, surge el carácter contemplativo del hombre moderno, un individuo anclado en el determinismo de sus relaciones, destinado a la disminución de las casualidades, de las excepciones. El *homo faber* pierde entonces su capacidad creadora bajo la mecanización del trabajo transformando la estructura de la conciencia del hombre en un ser contemplativo a través de –como diría Weber– la actividad burocrático–administrativa.

“La transformación de la relación mercantil en una cosa de <<fantasmal objetividad>> no puede, pues, detenerse con la conversión de todos los objetos de la necesidad en mercancías. Sino que imprime su estructura a toda la conciencia del hombre: sus cualidades y capacidades dejan ya de enlazarse en la unidad orgánica de la persona y aparecen como <<cosas>> que el hombre <<posee>> y <<enajena>> exactamente igual que los diversos objetos del mundo externo.”²⁹

²⁹ *Ibid.*, p. 143

El proceso de cosificación como vemos, tiene repercusiones tanto a nivel del individuo y su conciencia, como en el nivel de la sociedad y sus relaciones. Este proceso es más amplio que el mero ocultamiento, a través de las mercancías, de las verdaderas relaciones de los hombres encarnadas en el proceso del trabajo, sino que hace referencia al encubrimiento absoluto que existe en la Modernidad capitalista del hombre como ser completo, como productor y autocreador de su vida, de su mundo y de sí mismo. Es el sometimiento de la naturaleza humana, eminentemente social que se realiza en su trabajo, a partir del propio objeto de su producción, la mercancía, que es entendida en estos términos sólo a partir del régimen de intercambio del capitalismo burgués basado en la propiedad privada. El hombre y sus relaciones, su existencia toda, queda así dominada bajo el autoritario carácter que adquiere el producto de su trabajo y que es menester nuestro, entender y mostrar para aclarar nuestra visión de la propia Modernidad.

1.2.3 Solidaridad Orgánica e Individualización

Partiendo de la estructura de la división del trabajo como medio para consolidar la solidaridad orgánica concreta que caracteriza el periodo industrial, podemos hablar de un proceso de individualización, donde apelar a la sociedad industrial, y su estructura, es –para Durkheim– apelar al individuo mismo. De esta división social del trabajo de la cual germina la solidaridad orgánica “positiva” surge en mayor medida, y distanciada de la conciencia colectiva, la personalidad individual, que existe en tanto tiene un mayor rango de acción propia. De esta forma se fortalece el lazo social o la solidaridad a través del trabajo segmentado, pero se vigoriza la conciencia individual, la personalidad del individuo en tanto este trabajo especializado se ejercita de manera particular aunque en concordancia con el “ser social”. “En efecto, de una parte, depende cada uno tanto más estrechamente de la sociedad cuanto más dividido está el trabajo, y, por otra parte, la actividad de cada uno es tanto más personal cuanto está más especializada.”³⁰ Como vemos Durkheim marca –con un razonamiento teleológico– la división del trabajo social como un proceso histórico progresivo en el cual la diferenciación social ayuda al fortalecimiento del todo, es decir, la racionalización en la estructura del trabajo –la especialización técnica de las labores

³⁰ Émile Durkheim, *La división del trabajo social*, México, ED. Colofón, 2002, p. 141

industriales— a través de la distinción en la personalidad individual, refuerza los lazos sociales a través de las estructuras de dependencia laboral. El trabajo, aunque especializado, tiene una representación eminentemente social (si bien cosificada de acuerdo a Marx) en el producto final del trabajo.

Es claro, que la conciencia individual toma lugar en detrimento u oposición de la conciencia colectiva. Al aumento de la primera corresponde ineluctablemente el retroceso de la segunda; y en tal situación de antagonismo se encuentran irremediablemente. De tal forma que la división del trabajo no puede darse sino en las condiciones que la colectividad permita presentársele, de lo contrario, cuestiones como la tradición o las costumbres suelen obstruir el desarrollo de la división social del trabajo. Algunas variaciones históricas como la independencia del individuo respecto al seno colectivo otorgan algunos espacios de libertad indispensables para que se dé la división del trabajo.

El surgimiento de los Estados-Nación, que por ende condensan en su estructura poblaciones, sociedades y estratos diversos en un territorio de extensa magnitud delimitada, son un fenómeno esencial para que la conciencia colectiva ceda ante la conciencia individual latente en el individuo. Son el aumento en la densidad y el volumen lo que al parecer de Durkheim propicia el proceso de individualización y el principio de la división del trabajo. Pero también con el establecimiento de los Estados-Nación se consolida, al menos desde una perspectiva política concreta, el fenómeno de la migración, lo que provoca un debilitamiento de las tradiciones y de las costumbres. “Cuanto más denso y extenso es un grupo, más incapaz es la atención colectiva, dispersa sobre una amplia superficie, de seguir los movimientos de cada individuo, pues no se hace aquélla más fuerte por el hecho de ser más numerosos los individuos.”³¹

Interesante en el seguimiento de esta idea en Durkheim es que, al reflexionar sobre el fenómeno del suicidio, y en su postura más crítica y al tiempo ambivalente de la Modernidad, rompe con la línea progresista que le caracteriza, al menos en un sentido de mejoría como los estados del desarrollo de Comte, por un aumento en ambos sentidos, es

³¹ *Ibid.*, p. 314

decir, tiende más a un sentido de complejización del medio que a una tendencia positiva del desarrollo social. De tal manera, que el individuo moderno se dirige más a la falta de felicidad y al suicidio que el hombre primitivo, pues su respuesta tanto al placer como al dolor se vuelve más intensa conforme aumenta la complejidad del hombre.

1.3 El rostro adverso de la Modernidad. Primeras consideraciones.

Finalmente, me gustaría hacer aquí un breve apunte sobre las consecuencias ‘negativas’ que los tres autores atañen a la Modernidad, sus formas o su pensamiento.

La crítica de Marx a la Modernidad se centra en la crítica de la economía-política, el trabajo enajenado, y cómo este produce hombres menos libres y les roba su humanidad. La enajenación del trabajador resulta en la contraposición de su producto a él mismo, no sólo como objeto independiente y separado de su trabajo sino como claro opositor suyo. De esta forma, mientras el trabajador se apropia cada vez más de la naturaleza y la transforma para su reproducción y consumo, ésta se separa de él en relación con el producto del trabajo, ¿por qué? Porque se aleja del trabajador como medio de subsistencia y lo domina como objeto de trabajo; el trabajador existe en tanto produce. “En consecuencia, si el producto del trabajo es la enajenación, la producción misma debe ser enajenación activa: la enajenación de la actividad y la actividad enajenación.”³²

La conclusión a la que llega Marx en el análisis al trabajo característico del capitalismo es que la propia actividad del trabajo, la creación, es algo totalmente ajeno al hombre en tanto se instaura en relaciones de poder entre el proletariado –o el trabajador– y el dueño de los medios de producción quien dirige el trabajo.

La crítica de Weber a la Modernidad va a ser la más pesimista de las tres. En Marx, el progreso es inevitable en tanto la caída del régimen capitalista y el ascenso del proletariado al poder es un hecho histórico ineludible. En Durkheim, como veremos más adelante, se

³² Karl Marx, “El trabajo enajenado”, en Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, México, FCE, 2005, p. 108

dejan abiertas puertas y preguntas a resolver. Sin embargo, Max Weber concibe un futuro dominado por la burocracia, el secularismo y la racionalización, hecho que como ejemplifica Arthur Mitzman, encierra al individuo en su propia “jaula de hierro”.

Weber hace referencia a una inversión del racionalismo, donde al mismo tiempo en que la racionalización es la vía de liberación del hombre del pasado tiránico y herramienta del “progreso”, se vuelve el cimiento para una tiranía aún mayor sobre la burocracia política, la cultura, la economía y el estado modernos. Weber no teme al caos, el error o la desorganización en sentido estricto, sino que su alarma está en dirección opuesta, se centra en la superorganización que limita los espacios informales y delimita las costumbres dentro de los cuales la personalidad se solidifica en la masa y la uniformidad cultural. “La racionalización, que ha hecho que la democracia y el capitalismo triunfen sobre los sistemas sociales precedentes, dará origen –si no le infundimos un nuevo hábito– a una sociedad donde aquellos perecerán o solo perdurarán en forma caricaturesca, donde el hombre perderá su moderno carácter fáustico y se convertirá en una criatura apática y temerosa, dominada por el demonio.”³³

A la par de la racionalización, la secularización para Weber es un rasgo esencial para entender el <<desencantamiento del mundo>> en la Modernidad. A través de esta reflexión, Weber muestra cómo el individuo, en el proceso histórico y social de racionalización, queda aislado de su propia actividad libre intelectual, la creatividad, en pos del orden estatuido conforme a fines específicos – racionales.

Émile Durkheim escribe *Las formas elementales de la vida religiosa* centrando su interés en la desarticulación social del siglo XIX. La pregunta de fondo va a estar dirigida a lo que da sentido y solidez en un mundo desacralizado. Durkheim concibe la religión como una representación institucionalizada del sentimiento o de la vivencia sagrada; lo sagrado, es un espacio de comunión social que trasciende históricamente los sistemas religiosos. Las representaciones sacralizadas se transforman en el tiempo, en el siglo XIX parece

³³ Robert Nisbet, *La formación del pensamiento sociológico 2*, Buenos Aires, ED. Amorrortu, 1966, p. 160 - 161

sustituirse la religión por la alabanza al individualismo. Lo que Durkheim está tratando de deducir es la forma que está tomando, a partir del advenimiento moderno, lo sagrado. Estamos viviendo una especie de tránsito de la religión basada en las sociedades con solidaridad mecánica a las modernas más funcionales y de carácter orgánico. El tránsito deja un vacío que no se ha podido resolver. La disyuntiva en Durkheim, pienso, está marcada por el paso forzosamente más funcional que debe adoptar la religión y no tanto en el ámbito de la crisis cultural que afecta también el ámbito religioso como expresión de lo sagrado.

La religión es solidaridad mecánica en su nivel primitivo, su pregunta está dirigida hacia la desarticulación del mundo en el siglo XIX, el desplazamiento de la religión y el surgimiento del individualismo fomentado desde el cristianismo. A la luz de estos hechos, ¿cómo evoluciona la religión? En ella hay algo que trasciende el hecho y fundamenta la vida social, el sentimiento de lo *sagrado*. ¿Cómo se configura entonces lo sagrado en su etapa de solidaridad orgánica-funcional? Y de ahí se desprende la pregunta que queda abierta en el texto; si la religión es fundamental en la historia de la humanidad ¿es realmente posible un mundo secularizado?

El aislamiento y la anomia son temas que rondan el pensamiento durkheimiano en relación a su análisis de la Modernidad. Principalmente con *El suicidio*, aunque también en *La división del trabajo social*, Durkheim da cuenta de la alienación que sufre el individuo moderno, que a su juicio, responde a una desvinculación del sujeto con la comunidad, pues se rompen las formas básicas de la moral y la solidaridad social, que en teoría, la solidaridad orgánica debía proteger.

Estos autores, clásicos de la sociología, son personajes históricos de la Modernidad. Es verdad que dan cuenta de la negatividad que encarna en su núcleo, sin embargo, son ellos mismos producto del rompimiento con las sociedades tradicionales y engendran en su pensamiento, las cualidades y potencialidades, benéficas y catastróficas, de la propia Modernidad.

Distintas observaciones, diversas perspectivas teóricas que analizan una misma problemática desde la sociología clásica, la Modernidad. Sin embargo, el sentido de esta recuperación no es confrontarlas ni deslegitimar una u otra, sino por el contrario, es abrir una veta de análisis a partir de la cual, la Modernidad no quede anclada ni en una observación estática ni en un modelo ilustrado de sociedad; sino que sea una observación dinámica que nos permita tener acceso a los horizontes de modernidad a partir de los contextos específicos de desarrollo, según su historicidad.

En relación a este estudio, es esencial comenzar con estas visiones sociológicas clásicas de la Modernidad pues son la base de la cual surgen las perspectivas contemporáneas del mundo actual, ya sea en su línea crítica, o de aquellos autores que buscan de cierta manera rescatar el hilo conductor de la Modernidad, más allá de sus consecuencias no buscadas o “patologías”, que desciende a la época de la Ilustración. Son tres perspectivas que distan mucho de concordar en sus métodos y aún en sus posturas, sin embargo, encontramos coincidencias en el rastreo que hacen de la Modernidad y de la transformación social de su tiempo. Pero es en sus diferencias donde este análisis se vuelve más rico y fructífero, es ahí donde se encuentra la complementariedad que busco en este trabajo, y que no radica en los presupuestos teóricos o en sus análisis estructurados de la Modernidad, sino en la observación sensible que los padres de la sociología hicieron del nacimiento de nuestra época, y que lejos de contraponerse, constituyen un esfuerzo heurístico por reconstruir las visiones clásicas de la Modernidad.

CAPITULO II

LA MODERNIDAD ‘NEGATIVA’

Ninguna decisión es final, todas se ramifican en otras.

Jorge Luis Borges, La lotería en Babilonia

*Ya lo oyes que no se trata de gozar. Yo me entrego al torbellino,
al placer más doloroso, al odio predilecto, al sedante enojo.
Mi pecho, curado ya del afán de saber, no ha de cerrarse en adelante a ningún dolor,
y en mi ser íntimo, quiero gozar lo que de toda la Humanidad es patrimonio,
aprender con mi espíritu así lo más alto como lo más bajo,
en mi pecho hacinar sus bienes y sus males, y dilatar así mi propio yo hasta el suyo
y al fin, como ella misma, estrellarme también.*

Wolfgang von Goethe, Fausto

Un análisis del mundo moderno o contemporáneo, según esta opinión, no puede escapar al estudio de la acción instrumental, sus alcances y consecuencias. La toma de decisión como centro de la acción (de carácter forzosamente moderno) que genera *riesgos, complejidad, incertidumbre, contingencia, ambivalencia, reflexividad, consecuencias no buscadas*; un cúmulo de categorías que desde la sociología se han desarrollado con la intención de asir la ‘negatividad’, las ‘patologías’, o aquellos efectos negativos que el desarrollo de la civilización moderna, en toda su extensión, han tenido sobre la sociedad occidental ‘avanzada’.

Existen múltiples estudios sociológicos enfocados al estudio de la Modernidad, sus crisis y sus consecuencias. Sin embargo, no me parece exagerado asegurar que no se ha logrado concretar una teoría social sólida alrededor del análisis de la Modernidad o de la crítica a la

Modernidad. Este hecho me parece de suma importancia, sobre todo cuando a inicios del siglo XXI nos acercamos cada vez más a un punto crítico en el “proceso civilizatorio”, o al menos así lo indican las posturas de muchos sociólogos e investigadores sociales especializados en el tema. Las críticas que van desde Marx, Weber, Durkheim, Nietzsche, Adorno, Horkheimer y toda la escuela de Frankfurt, hasta los análisis más contemporáneos de Jürgen Habermas, Hans Jonas, Ulrich Beck, Anthony Giddens o Zygmunt Bauman. Todos estos autores fijan su interés, su análisis, y sobre todo, su crítica, en el carácter *racional* del proyecto moderno, sus “consecuencias perversas”, o su fin inacabado.

Sin embargo, cabe aquí hacer una aclaración. En este capítulo me enfoco en aquellas posturas que se centran en este carácter negativo de la Modernidad, no como teorías negativas de la Modernidad ni como teorías de la Modernidad negativa, sino, una vez más, como visiones que dan cuenta de los efectos ‘colaterales’ –o no planeados para deshacernos de la jerga ideológica– que desembocan de una Modernidad, que por una parte, somete al individuo a su actuar instrumental-racional, mientras por otro, lo somete a una esclavitud de decisiones ‘libres’ sin basamento real ante la crisis de las instituciones tradicionales y la contingencia de las modernas.

Es por esto, que tras recapitular las visiones clásicas respecto al tema en tres vetas de análisis (la estática, la dinámica y la negativa), me propongo hacer hincapié ahora en aquellas teorías contemporáneas que centran su observación en las consecuencias ‘negativas’ del actuar y el razonar moderno. La ‘negatividad’ denota, desde estas posturas, la capacidad de observar y dar cuenta de las ‘patologías’ modernas como un rasgo de ella misma, y es lo que, en principio, nos permitirá hablar más adelante de *Modernidad Recursiva*.

Derivado de ello, resulta esencial aquí hacer referencia a esta *negatividad* como una dialéctica que se instaura particularmente en los procesos modernos, y que se fundamenta de manera representativa en el pensamiento y trabajo de los colaboradores de la así denominada *Escuela de Frankfurt*. Directa o indirectamente, este sentido *negativo* que abordaremos en el presente capítulo de acuerdo a los teóricos contemporáneos, se encuentra

influenciado por este pensamiento el cual es fundamental para la problematización de la Modernidad y sus consecuencias, y que no podemos dejar pasar por alto en el recorrido del pensamiento sociológico del siglo XX como uno de los más fructíferos e influyentes en el tema que nos avoca.

Se conoce como *Escuela de Frankfurt* al trabajo realizado por algunos miembros del Instituto de Investigación Social de Frankfurt (Institut für Sozialforschung) principalmente entre 1923 y 1950, desde sus estudios en su original Frankfurt, pasando por su etapa en el exilio en Estados Unidos a partir de 1933 tras el ascenso del Partido Nacionalsocialista, y después a su regreso, lo que se reconoce como la primera generación de esta corriente de pensamiento. La labor de los integrantes del Instituto de Investigación Social de Frankfurt fue, sin lugar a dudas, un trabajo unitario, un ejercicio holístico guiado por el pensamiento crítico enraizado desde áreas como la política carismática, la sociología estética, la economía política, hasta el psicoanálisis de la personalidad y otros temas. Entre algunos de los principales miembros del Instituto podemos mencionar a Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Frederick Pollock, Leo Löwenthal (núcleo central de la Escuela), Walter Benjamín, Franz Neumann, August Wittfogel, Otto Kirchheimer, Henryk Grossmann y Erich Fromm, entre muchos otros. Preocupados por la situación de la Alemania de los años veinte, impactados por el orden autoritario, la reconfiguración capitalista en torno a las revoluciones marxistas de principios de siglo, y la homogenización de la cultura de masas, el desarrollo teórico del Instituto se instauró en una crítica negativa de los procesos modernos a través de una visión interdisciplinaria de la complejidad social contemporánea, sus antinomias y sus patologías.

Principalmente, su profundización intelectual giró en torno al tema de la alineación, a la fetichización del pensamiento y al esclarecimiento del mundo de la apariencia por medio de la crítica negativa. Gran parte de dicho razonamiento, proviene del análisis que Horkheimer y Adorno hicieron del establecimiento de la Industria Cultural en su texto clave *Dialéctica de la Ilustración*, donde demuestran con gran audacia, la apropiación de los dominios más humanos del hombre, como el arte y la contracultura, por parte del Capital a través, por ejemplo, de la Publicidad.

Ello se deriva de su crítica a la instrumentalización de la racionalidad, o al carácter intrínsecamente instrumental que Adorno, y principalmente Horkheimer, le dan a la razón. Horkheimer plantea una distinción entre la *razón objetiva* y la *razón subjetiva* en términos de su 'ilustración'. Lo que deviene con el movimiento ilustrado y el proceso de secularización, es el trastocamiento de la idea de razón. La *razón objetiva* hace alusión a una razón que existe fuera del individuo, que reside en la naturaleza, y que por principio se dirige hacia la instauración de sistemas totalizantes, omniabarcantes, como los grandes sistemas filosóficos (Platón, Aristóteles). El énfasis de dicha razón está en los fines más que en los medios. La instauración de la *razón subjetiva* guiada por los ideales de la Ilustración, deviene en la capacidad de clasificación, inferencia y deducción del pensamiento; el funcionamiento abstracto, falto de contenidos. Se realzan los métodos para alcanzar una meta, con lo que se instaura la primacía de la relación medios-fines, que guiará la totalidad de las acciones sociales. Los fines así se relativizan y carecen de racionalidad; en general, la razón se instrumentaliza.

La *razón objetiva* era considerada como una estructura omniabarcante desde la cual podría derivarse el destino del ser humano. Esta idea de una estructura fundamental tiene su origen en la imagen de Dios, a partir de la cual el ser humano encuentra su acercamiento a la divinidad y, por lo tanto, a la imagen de sí mismo (análoga a la imagen de Dios, es decir, el destino de la humanidad). Siguiendo a Sócrates, esta estructura es la inteligencia capaz de un discernimiento universal a partir de la cual se llegaba a la verdad absoluta, hallazgos cognitivos objetivos. Esta estructura es accesible al pensamiento dialéctico, la razón objetiva presupone el reflejo de un orden objetivo igual.

Así, el proceso de secularización para Horkheimer está referido a la separación de la razón respecto de la religión, hecho que marca un gigantesco paso en la subjetivización de la misma, y que tiene su lugar durante la Ilustración y la Revolución francesa. Con la secularización de la razón sobrevino un cambio en el destino humano, pues la filosofía racionalista separó la ética cristiana y se elevó al relativismo, con ello quedaron excluidos los fines relacionados con la existencia de una verdad objetiva. La filosofía pretendía

ocupar el lugar de la religión, pero concordaban en la idea sobre la existencia de una realidad, una entidad absoluta de la cual provenía el conocimiento. La iglesia católica rechazó la existencia proveniente de los nuevos sistemas metafísicos, la posibilidad de un conocimiento separado capaz de determinar por sí mismo las decisiones morales y religiosas del hombre. El concepto de razón se neutralizó al aceptarse la vida por separado de la filosofía y la religión, y con ello, se encerró a la razón como un bien cultural y suprimió su capacidad de encontrar una verdad objetiva. A partir de la Ilustración, el concepto de razón acaba con la metafísica, y se eleva como el principio rector de la naturaleza de las cosas.

Bajo la forma subjetiva de la razón, ésta se caracteriza por la falta de *sentido*. En la *razón objetiva*, el lenguaje sirve de código para descifrar la verdadera realidad, por ello, se torna significativo y este sentido se va haciendo, no está meramente acotado en lo formal. Así, los conceptos se ven reducidos a síntesis, son sinónimos destinados a la enumeración de cualidades para la categorización del conocimiento. Esta es una muestra más de la instrumentalización de la razón, de esta forma los conceptos racionalizados ahorran tiempo, elemental bajo la racionalización instrumental. Siguiendo lo anterior, el lenguaje se transforma en un instrumento más esencial para la producción social y la dirección de masas.

Todos los conceptos que antes provenían de una realidad objetiva pierden trascendencia, se encuentran ahora separados de cualquier vínculo y pierden sus raíces espirituales. Bajo la formalización de la razón, estos conceptos carecen de contenido, y aunque todavía son ideas presentes –pues en ella recae la razón–, sólo son venerables en documentos históricos. Ahora se alza un nuevo Dios sobre los hombres, la ciencia, y como estos conceptos no son verificables científicamente, las ideas se relativizan. El ideal de Modernidad, la Ilustración, acabó con la razón objetiva, permitiendo con esto un mayor y más fácil acceso a la manipulación ideológica. Finalmente, el predominio de la razón instrumental sobre la objetiva no quiere decir que nulifique por completa a ésta. En realidad aún permanecen ciertos contenidos que podríamos definir como objetivos, que tienen que ver con este tipo de razón. En realidad, nos encontramos llenos de realidades infundadas, pero tras esto,

podemos desvelar la realidad y lo podemos lograr mediante la percepción e identificación de dichos contenidos objetivos.

Es esta crítica a la noción de raciocinio instrumental una de las principales aportaciones de la *Escuela de Frankfurt*, y que resulta esencial para problematizar el carácter *negativo* de la Modernidad en este segundo capítulo. Evidentemente las aportaciones de una corriente tan fértil y provechosa no se agotan en estas cuartillas, lamentablemente por cuestiones de alcance y tiempo en este trabajo, me he visto obligado a limitar el aporte fundamental que significó el Institut für Sozialforschung a la introducción de este capítulo sobre la Modernidad y su *Negatividad*.

Muchos aseguran que el mundo contemporáneo, el cual podríamos tentativamente fechar con posterioridad a la segunda posguerra, no obedece ya a los patrones clásicos de la llamada 'Modernidad' caracterizada por una fuerte industrialización, el dominio tecnológico sobre la naturaleza, la mercantilización de la fuerza de trabajo, y en el centro de su génesis epistemológica, la filosofía racionalista como eje del escepticismo científico que permea el discurso moderno; sino que con la globalización, la mundialización de las comunicaciones, el capital flotante y la inestabilidad arraigada en la mayoría de las instituciones como el sistema económico, el geopolítico, e incluso el familiar, vivimos la entrada de una nueva Era aún no muy bien definida nombrada 'Posmodernidad'. Frente a esto, opongo otra noción, la de que por el contrario a estas aseveraciones, a lo que nos enfrentamos es a una *Modernidad Recursiva*, la cual tiende a complejizarse y quizás a volatizarse, pero mantiene los mismos principios que caracterizan la época moderna. En este sentido, los autores a recuperar en este capítulo podrían hablar del tránsito hacia una 'Segunda Modernidad' o lo que distintos sociólogos denominan como *Modernidad Líquida* (Z. Bauman), *Modernidad Reflexiva* (Ulrich Beck), o *Modernidad Tardía* (A. Giddens). Esta 'Segunda Modernidad' se caracteriza por la capacidad, contrapuesta a la primera –bien ejemplificada por Walter Benjamin– de observar sus propias consecuencias, de alcanzar una 'autocomprensión', aunque como veremos, esta capacidad reflexiva mantiene los principios epistémicos que sustentan los procesos modernos, y es a su vez, una de las principales causas de complejización y recursividad del mundo moderno. En relación a

esto, la noción de riesgo se instaurará en la *epistème* sociológica actual como una de las categorías esenciales para comprender las sociedades ‘avanzadas’.

Para esto pretendo hacer un recorrido sobre algunas temáticas de interés al respecto del trabajo de cuatro de los más eminentes sociólogos contemporáneos: Zygmunt Bauman, Ulrich Beck, Anthony Giddens y Niklas Luhmann. Retomo de cada uno sus principales críticas a la Modernidad y su perspectiva sobre las consecuencias del mundo contemporáneo, ejemplo característico de las nociones reflexivas de la misma Modernidad; un análisis de la ‘Modernidad Negativa’ que me permite concluir, en cada uno de los autores, la continuidad de esta Era en una nueva etapa, o mejor dicho, en un proceso continuo de complejización y recursividad que fortalece, volatizando, la condición estructural de la Modernidad. Con esto pretendo abrir –de manera heurística– ciertas líneas de trabajo que nos ayuden a mejorar la comprensión de nuestra época como proceso, no acabado y en realización, donde la acción del individuo (como veremos en el tercer capítulo) y las estructuras sociales, obedecen a patrones de racionalización y modernización diversos, opuestos a la proyección clásica de la Ilustración.

Abrir la discusión sobre la ‘negatividad’ de la acción racional-instrumental y sus consecuencias, no obedece a centrar el análisis de la Modernidad en sus aporías, sino que sirve como escalafón para hablar de una Modernidad que se reinventa, que absorbe estructuras, funciones y sujetos, con la finalidad de alimentarse de aquello que no puede ser, y con la firme intención de confrontar estas nociones con aquellas derivadas de las visiones ‘posmodernas’; además de que esto nos permita pensar –en el último capítulo– de forma propositiva, una Modernidad distinta, o ‘Múltiples Modernidades’, donde la agencia del individuo se reconceptualice de forma diversa y emancipatoria. La intención es romper con aquellas posturas que ven, en el proceso de racionalización y modernización, un proceso lineal e irreversible, y llevar a cabo una relativización inconclusa en Weber, en tanto modernidades posibles.

Es importante señalar que el incluir a Niklas Luhmann en este capítulo, responde a un interés intersticial de conectar lo anteriormente mencionado, es decir, de crear un vínculo

indagatorio entre las visiones ‘negativas’ (como consecuencias directas o indirectas del actuar marcadamente moderno) de la Modernidad y aquellas que van más allá de su crítica, en un intento de reconstrucción de la problemática frente a los avances y deficiencias a los que nos enfrenta este ‘tipo’ de racionalización. Si bien es cierto que las aproximaciones del autor no pueden acercarnos a una u otra postura –en tanto una teoría de la observación–, bien nos sirve como puente en el entendimiento conceptual de la Modernidad como un todo.

Es de radical importancia dejar en claro que este trabajo no pretende, por ningún medio, ser un análisis de la obra de estos autores, sino rescatar de manera crítica las conclusiones que dichos sociólogos poseen sobre este tema en específico.

2.1 ZYGMUNT BAUMAN. *Ambivalencia y Modernidad Líquida.*

La complejidad a la que el mundo moderno nos orilla es cada vez mayor, y en consecuencia, descubrir guías, conceptos, teorías o categorías que nos acerquen al entendimiento, que por su misma complejidad la Modernidad tiende a establecer como divergente y cada vez menos lineal, es más difícil.

En este sentido, he encontrado en un concepto propiamente sociológico, y en su autor, cierta luz que nos ayuda a observar propiamente lo relacionado con la modernidad. Zygmunt Bauman y su concepto de *ambivalencia* nos permite alumbrar sobre lo propiamente moderno y la condición crítica del mundo actual. A continuación haré algunas aproximaciones al respecto de su concepción teórica sobre la ambivalencia, su determinación sobre el Estado moderno y la condición (líquida) de dicha Modernidad.

2.1.1 La Ambivalencia y el Principio del tercer excluido. Viviendo en la Indeterminancia.

Es necesario comenzar haciendo una determinación dimensional, en tres direcciones, sobre lo que alude Bauman al hablar de *ambivalencia*, teniendo entendido que éste no es un concepto ni estático, ni unilateral, que si bien parece por momentos claro y específico, en

otros parece contradecirse y oponerse. Entendemos por ambivalencia un concepto teórico-metodológico que apunta directamente al entendimiento estructural del lenguaje en su capacidad clasificatoria y definitoria, a través de la distinción; asimismo, la ambivalencia es un producto de la modernidad que genera “incomodidad”, produce este sentimiento en tanto la modernidad institucionaliza el orden y la ambigüedad se contrapone directamente a esta idea, es un malestar de lo moderno en este sentido. Pero finalmente, la ambivalencia es entendida por Bauman como un principio natural del ser humano, es el estado originario de la contradicción entre orden y caos, entendido como totalidad, y principio del entendimiento en el lenguaje.

La ambivalencia aumenta en la Modernidad al intentar ésta acabar con ella. La modernización apunta a la liberación de la ambigüedad; el impulso modernizador guía a la producción de conceptos unilaterales, unívocos; es la idea del orden moderno. El sentimiento ambivalente incluye lo bueno y lo malo, la promesa y la amenaza; todo está incluido, no puede separarse. La complejidad humana es incompatible ante el orden lógico exacerbado y sofisticado de la Modernidad. La condición ambivalente entonces, se acentúa e incomoda porque es parte del ser humano, de su naturaleza, y en tanto tal, el orden moderno se opone a ella. “Experimentamos <<ambivalencia>> cuando nos debatimos en medio de impulsos contradictorios. Algo, al mismo tiempo, nos atrae y repele; deseamos un objeto con la misma fuerza que le tememos, ansiamos su posesión tanto como sentimos miedo de poseerlo.”³⁴

La ambivalencia es producto del desorden del lenguaje, de su limitación e incapacidad para dar significado y sentido a las cosas. Pero no de cualquier lenguaje, sino del lenguaje racional moderno, del lenguaje denotativo; así, lo que produce es un malestar ante la incapacidad de interpretar y de tomar decisiones. Pero la ambivalencia no es un producto patológico del lenguaje sino que es una condición normal de éste. Clasificar implica estructurar el mundo, implica dar cotidianeidad o eliminar arbitrariedades, esa es su tarea, dar un orden al mundo. Pero el lenguaje, su capacidad denotativa, es justamente lo que da pie a lo ambivalente, es lo que nos permite ver las ‘dos partes’ de la unidad. La función de

³⁴ Zygmunt Bauman, *Modernidad y Ambivalencia*, España, ED. Anthropos, 2005, p. 12

clasificar implica al mismo tiempo hacer un corte, una división entre lo que es y lo que no es.

La ambivalencia es un producto lingüístico resultado de la función del lenguaje de clasificar. Al momento de determinar y clasificar con definiciones, divide y excluye creando mayor ambivalencia.³⁵

La característica de la Modernidad es tener el orden como propósito, es su arquetipo y fin último. El orden es entendido como lo que no es caos, orden no puede existir sin caos y viceversa. El orden sólo existe en tanto encuentra al caos que es su contraparte, pero el orden no existe naturalmente sino que se produce socialmente como proyecto desde el poder, con miras al dominio y a la eficacia, el cual llegará a su máxima expresión en el nacionalismo alemán de la época nazi, y más aún en la Rusia de Stalin, no como hechos aislados o productos coyunturales, sino como la más elevada muestra de los alcances del raciocinio exacerbado del ser humano. “El *concepto* de orden apareció en la conciencia sólo simultáneamente con el *problema* del orden, del orden como un hecho de *estrategia* y de *acción*, orden como una obsesión.”³⁶

La Modernidad se caracteriza por su distinción entre orden y caos, son las dos alternativas de la Modernidad. Pero la lucha por el orden es contra la ambivalencia no contra una alternativa de orden; el caos es la negación del orden. Pero el caos es necesario en el mundo moderno por lo menos para mantener la creación del orden. Es decir, nos enfrentamos a la paradoja del mundo contemporáneo, mientras ésta tiene el orden como propósito, y así acabar con la ambivalencia, ésta genera mayor ambigüedad pues necesita del caos para constituirse. Es como si la Modernidad quedara a merced de un principio primario del ser humano, su ambivalencia natural. La Modernidad institucionaliza el orden como propósito de ser y de estar, pero de esta forma genera mayor ambivalencia.

³⁵ En Luhmann veremos más claramente esta función del lenguaje, dentro del proceso de observación y distinción, y cómo se genera el concepto a partir de la diferencia.

³⁶ Zygmunt Bauman, “Modernidad y Ambivalencia”, en Giddens, Anthony, *Las consecuencias perversas de la modernidad*, España, ED. Anthropos, 2ª ed., 2007, p. 79

La historia de la Modernidad es el reflejo de la tensión existente entre la existencia y su cultura. Es la contradicción esencial de la Modernidad que pone en acción la maquinaria que la mantiene viva. Ésta se mueve a través de absolutos inalcanzables, es el principio antinómico de la misma; habita en los horizontes inalcanzables de su soledad, es la vida de consumo, el mundo de lo efímero.

“La modernidad es lo que es –una marcha obsesiva hacia delante- no porque siempre quiere más, sino porque nunca obtiene lo suficiente; no porque incrementa sus ambiciones y retos, sino porque sus retos son encarnizados y sus ambiciones frustradas. La marcha debe proseguir ya que todo lugar de llegada es una estación provisional. No existe un lugar privilegiado, no hay uno mejor que otro, desde ningún lugar el horizonte se encuentra más cercano que desde el otro.”³⁷

Bauman caracteriza los ‘descontentos’ de la modernidad y la posmodernidad en términos de libertad y seguridad. El mundo moderno que busca el exceso del orden promueve la seguridad en sacrificio de la libertad, falta de ella que genera descontento. El mundo posmoderno se caracteriza por un exceso de libertad que conlleva el menoscabo de la seguridad, hecho que a su vez, produce también, descontento. En la introducción de *La posmodernidad y sus descontentos*, el autor hace referencia al “malestar en la cultura” de Freud, según el cual, la civilización se alza sobre la prohibición del instinto, principalmente el instinto sexual y el de la agresividad, prohibiciones que derivan en la insatisfacción humana. Este fenómeno, según Freud, no tiene solución aparente sin repercusiones catastróficas sobre la sociedad. La renuncia al instinto asegura la permanencia del tejido social. En esta búsqueda por la libertad, el hombre posmoderno enfrenta la carga opresiva de la modernidad en su aspiración de emancipación, y en esta renuncia de la seguridad, el hombre puede, según Bauman, encontrar cierta felicidad. La verdad es que “...la libertad sin seguridad no asegura una provisión de felicidad más estable que la seguridad sin libertad”³⁸, dice Bauman, pero ¿por qué?, no lo explica. La respuesta está en que no existe posibilidad de felicidad si no existe relación entre libertad y seguridad. Solo existe libertad en tanto hay seguridad, y seguridad en tanto existe cierto sacrificio de libertad. La ambivalencia viene aquí a cumplir una función casi filosófica, no podemos buscar la felicidad en términos de una racionalidad cerrada, ya sea por medio de la supuesta

³⁷ Zygmunt Bauman, *Modernidad y Ambivalencia*, España, ED. Anthropos, 2005, p. 31

³⁸ Zygmunt Bauman, *La posmodernidad y sus descontentos*, Madrid, Akal, 2001, p. 10

“libertad”, o la supuesta “seguridad”. La ambigüedad nos muestra que siempre hay dos partes, dos caras de la moneda, en este caso, la felicidad sólo se encuentra en la relación libertad-seguridad, no en la fragmentación de una por otra.

De esta manera, el hombre contemporáneo, sin hacer mayores distinciones entre modernos y ‘posmodernos’ por el momento, vive en un estado de incertidumbre. El problema de crear certidumbre en la actualidad está dado por la forma de establecer verdades. Anteriormente el mundo era recibido por los hombres, y como tal se aceptaba su veracidad. Con el paso a la Modernidad, el hombre se dio a la tarea de construir estas verdades a partir de sus acciones, acciones que, a decir de Rodrigo Jokisch, dependen de la decisión, y éstas a su vez, de la distinción. “Las acciones son posibles solamente sobre la base de las decisiones. Las decisiones, por su parte, son posibles sólo sobre la base de las distinciones. Por lo tanto, para poder realizarse de manera operativa, las acciones requieren formas que designamos generalmente como distinciones. La conclusión es: no es posible la realización de la acción sin la formación de las distinciones.”³⁹ Un proceso semántico de separación que deja fuera siempre algo. La decisión entonces siempre conlleva a la incertidumbre porque se dirige a la acción, y sus consecuencias son imposibles de definir antes de que sucedan. Al hablar de incertidumbre Bauman comenta:

“...lo que antes estaba autenticado de antemano por la forma del mundo creado, ahora debía someterse al proceso de autenticación en el transcurso de la creación del mundo... se trazaban nuevas diferencias en un volumen cada vez mayor, como diseños concebidos de un orden homogéneo que debía superponerse sobre la desordenada y heterogénea realidad. La destrucción de la diferencia era ahora la condición para el orden: ésta fue la nueva variedad moderna de la destrucción; una *destrucción creativa*, destrucción indiscernible del esfuerzo positivo por establecer el orden.”⁴⁰

En este punto del análisis sobre la ambivalencia, llegamos a uno de los temas primordiales a rescatar de la teorización de Bauman al respecto, nos acercamos a la categoría de *indeterminancia*, el *extraño*, o a la reconfiguración del *principio del tercer excluido*. La ambivalencia se construye socialmente en una relación *amigo / enemigo* la cual condiciona la existencia del otro. Esto equivale a decir, que la vida que vivimos se vive en términos de

³⁹ Rodrigo Jokisch, “Zygmunt Bauman. La ambivalencia y la metodología de las distinciones” en *Acta sociológica*, núm. 35 (mayo-agosto, 2002), UNAM-FCPyS-Centro de Estudios sociológicos, p. 27

⁴⁰ Zygmunt Bauman, *op cit.*, p. 155

‘dentro’ y ‘afuera’, de interior y exterior. La oposición *amigo / enemigo*, define lo verdadero y lo falso, permite conocer el mundo en tanto lo interior (pensémoslo en términos geopolíticos) es lo que nos define. Las sociedades tradicionales son las que se definen perfectamente en estos términos, tienen una apropiación delimitada sobre la construcción *amigo / enemigo* que en la Modernidad se va a ver minada. Bauman comenta esto pues los Estados o las sociedades premodernas tenían una demarcación en términos físicos e identitarios, más sólidos que las sociedades modernas. El *extraño* en la Era moderna va a derrumbar el principio lógico del Tercer excluido⁴¹, que se sustenta en la creencia de que toda formulación es o verdadera o falsa, no existe un tercer valor posible. Es la lógica de la contradicción, frente a dos proposiciones –por fuerza lógica– una de ellas es falsa. Así, “El extraño socava el ordenamiento espacial del mundo: la coordinación, al fin lograda, entre la proximidad moral y la topográfica; y la permanencia unida de los amigos y el alejamiento de los enemigos. El *extraño* perturba la resonancia entre la distancia física y psíquica: está *físicamente* cerca mientras que se mantiene *espiritualmente muy lejano*.”⁴² El *extraño* es incompatible con el orden del mundo, el discurso ambivalente, dicotómico. El extraño se va a encarnar sobre todo en el extranjero, o mejor dicho, en el migrante estigmatizado⁴³. La llegada del extraño anuncia el rompimiento de la Modernidad con su pasado tradicional.

“La socialidad densa del pasado nos impresiona, retrospectivamente, como condición distinta de la nuestra, no porque era portadora de mayor armonía de la que nosotros vivenciamos en nuestro propio mundo, sino porque su mundo estaba prácticamente saturado de amigos y enemigos –solamente de amigos y enemigos. Un pequeño espacio, marginal en todo caso, fue concebido en el mundo-de-la-vida para los *extraños*. Así los problemas semánticos y de comportamiento que la oposición *amigo / enemigo* produce, no se presentaban sino muy excepcionalmente, y podían ser tratados con prontitud y eficiencia en la dualidad de modos de obrar de la oposición legitimada.”⁴⁴

El intento por acabar con la indeterminación, con lo extraño, con lo ajeno que no se constituye como yo mismo, que se aleja y acerca de la dicotomía primaria *amigo / enemigo*,

⁴¹ Noción que se deriva del trabajo sobre Lógica de Leibniz.

⁴² Zygmunt Bauman, *Modernidad y Ambivalencia*, España, ED. Anthropos, 2005, p. 93

⁴³ Bauman va a realizar un análisis sobre el estigma retomando el trabajo de E. Goffman esencial para entender el papel del extraño en la ambivalencia.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 95

es la de la lógica del orden, el borrarlo de la vista al no poder incluirlo. Esto contiene en sí mismo el elemento extremo de la exclusión, el genocidio. “El estigma parece ser el arma adecuada en la defensa contra la incómoda ambigüedad del extranjero. La esencia del estigma es destacar la diferencia; y una diferencia que, en principio, se encuentra más allá de todo remiendo y, por eso, justifica una exclusión permanente.”⁴⁵ El estigma en dado caso, refiere el elemento de la naturaleza frente a la cultura moderna homogeneizadora y a la ingeniería humana. El *extraño* no se ajusta a los parámetros culturales de lo interno / externo, permanece en los límites, no es ni amigo ni adversario. Frente a lo *extraño* es imposible definirse, y por lo tanto, se le margina y excluye. Esto es, para Bauman, vivir en la ‘indeterminancia’, lo característico de la modernidad.

Siguiendo a Lev Shestov, filósofo ruso judío, dice Bauman que los filósofos, en su constante búsqueda por un sistema perfecto, por el orden total, por intentar acabar con lo desconocido, con lo extraño, lo indefinido, producen la minimización del infinito potencial humano, acaban con todas las posibilidades humanas en su búsqueda por lo universal, la ‘jaula de hierro’ que alude Atrhur Mitzman al futuro profético de Weber.

Bauman deriva estas conclusiones, muy probablemente de su análisis sobre el Estado-Nación. El Estado-Nación, característico de la ‘modernidad sólida’, se caracteriza por una geopolítica, una territorialidad perfectamente delimitada donde la ambivalencia interior / exterior es comprendida en su totalidad. El paso a la denominada ‘modernidad líquida’, como veremos, supone el desquebrajamiento o la disolución, la liquidez del Estado, y con ella, de la oposición amigo / enemigo surge un tercero, el *extraño*.

Sin embargo, una característica de esta extrañidad es su tendiente universalización. La extrañidad se extiende en la sociedad moderna como experiencia compartida. De distintas formas todos nos sentimos como extraños en una sociedad cuyas esferas funcionales se encuentran separadas. “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. La extrañidad no es más

⁴⁵ *Ibid.*, p. 103

una percepción del otro lado de la existencia, un desafío al aquí y ahora, una atalaya de la utopía. Ella misma se ha convertido en cotidianidad.”⁴⁶

Para entender la ambivalencia hay que entenderla también como producto del poder. La diferencia directriz que la caracteriza es un proyecto político, tiene como finalidad instaurar normas, instaurar el orden. Hacer la distinción, vivir la ambivalencia, es definir el rumbo entre lo que se es y lo que no se es. “Trazar líneas divisorias claras entre la normalidad y la anormalidad, el orden y el caos, la salud y la enfermedad, la razón y la locura, son todos logros del poder. El trazo es dominio; es la dominación vistiendo la máscara de la norma y lo sano, que a veces se aparece ya como razón, a veces como salubridad, como ley y orden.”⁴⁷ Este dominio, derivado de lo ambivalente es lo que, siguiendo el análisis de Freud sobre la cultura, va a decir Bauman que genera neurosis. El ser humano es el único ente capaz de producir y reproducir la estructura de la neurosis, esta condenado a ella en tanto se mueve entre los dos polos de la ambivalencia. Este estado se interioriza creando conflicto.

2.1.2 La Modernidad Líquida.

En este apartado retomaremos el análisis de Zygmunt Bauman acerca de la Modernidad ‘avanzada’, a través de su metáfora de la Modernidad Líquida como principio constitutivo del desarrollo global, donde las categorías de *espacio* y *tiempo* en relación con lo social se ven trastocadas.

Hoy en día no podemos hablar del espacio, del territorio o del propio Estado como lo hacíamos en tiempos anteriores. Las especificidades sociales e históricas son las que determinan estos conceptos, y al mismo tiempo, son estos conceptos esenciales para la comprensión de nuestra vida social. Cada tiempo, cada sociedad, ha tenido su forma de definir el espacio, y por lo tanto, su forma de definir el Estado. Los Estados feudales concebían de tal manera el espacio, que resultaba esencial dicha idea para la organización y administración de los feudos.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 136

⁴⁷ *Ibid.*, p. 233 - 234

La principal característica de los *líquidos* es la ‘fluidez’. En este sentido, escapan a las limitantes del tiempo y el espacio, no les constriñen. Al contrario, los *sólidos* esencialmente se constituyen en el espacio, aunque neutralizan el tiempo. A manera de metáfora, lo que distingue *sólidos* y *líquidos* es la capacidad de los primeros de responder a la tensión y a la fuerza de objetos externos, mientras que los segundos constantemente cambian de forma y movimiento como reacción a los agentes externos, sometiéndolos a una relación de ‘flujo’ que es importante recordar. Es esta capacidad de movilidad, levedad, liviandad, fluidez, etc., la que permite a Bauman –metafóricamente– observar el mundo actual a través de su liquidez.

La entrada en vigor de la Modernidad acudía por sí misma a la disolución de lo concreto, había que “derretir los sólidos”. A decir de Bauman: “La disolución de los sólidos condujo a una progresiva emancipación de la economía de sus tradicionales ataduras políticas, éticas y culturales. Sedimentó un nuevo orden, definido primariamente en términos económicos. Ese nuevo orden debía ser más “sólido” que los órdenes que reemplazaba, porque –a diferencia de ellos– era inmune a los embates de cualquier acción que no fuera económica.”⁴⁸

La Modernidad ‘sólida’ o ‘pesada’ se caracteriza por la territorialización, la expansión y el cuidado de las fronteras, sobre esas bases se erigió el Estado-nación moderno. El tiempo, en este sentido, debía ser flexible frente al espacio, optimizándolo en aras del ‘progreso’, en aras de conquistarlo. Pero la medida del tiempo en la defensa del espacio era infranqueable, debía ser estipulado y definido en su totalidad para concordar con el espacio. El trastocamiento de la liviandad en la Modernidad, o su liquidez, alude a un tránsito hacia la ‘instantaneidad’, donde el espacio deviene irrelevante frente a la ausencia del tiempo como medida de los sucesos. “El término “instantaneidad” parece referirse a un movimiento muy rápido y a un lapso muy breve, pero en realidad denota la ausencia de tiempo como factor del acontecimiento y, por consiguiente, su ausencia como elemento en el cálculo del valor.

⁴⁸ Zygmunt Bauman, *La Modernidad Líquida*, México, FCE, 2005, p. 10

El tiempo ya no es “el desvío hacia el logro”, y por eso ya no confiere ningún valor al espacio.”⁴⁹

El ser humano se constituye, esencialmente, dentro del tiempo y el espacio. No se puede negar que cualquier acción, de cualquier tipo que llevamos a cabo tiene que realizarse, por fuerza, en un tiempo y en un espacio. Entre los nuevos retos para el estudio de la globalización se encuentra la de comprender la reestructuración de ambas categorías, tiempo y espacio, y conocer de esta manera cuáles son las consecuencias que se derivan de la propia reestructuración en distintos ámbitos de la vida actual.

El mundo de hoy ha sufrido una drástica transformación, lo que se denomina como *compresión del espacio – tiempo*, o lo que es lo mismo, la reducción del espacio a magnitud cero, conlleva efectos que golpean en todos los sentidos el devenir de la humanidad. Los nuevos usos del tiempo y del espacio han influido en la transformación de la sociedad hasta como la conocemos actualmente.

Durante el último siglo, hemos vivido el tiempo de la aceleración de la velocidad en los transportes y en las comunicaciones. Esto se refiere principalmente a la modernización constante de los medios tecnológicos y científicos con su respectiva cuota en el aumento de la velocidad. Lo que antes significaba un viaje de horas a otra región del mundo hoy se encuentra a un ‘clic’ de distancia, o lo que es lo mismo a tan sólo un *instante* de nuestro alcance. Y es que es justamente esta reducción en los espacios, o mejor dicho la desaparición del espacio como concreción –siguiendo a Bauman– lo que hoy en día mantiene en jaque al mundo que es incapaz de percibirlo o de detenerlo pues se mueve a la velocidad de la luz. “Nos guste o no, por acción u omisión, todos estamos en movimiento. Lo estamos aunque físicamente permanezcamos en reposo: la inmovilidad no es una opción realista en un mundo de cambio permanente.”⁵⁰

⁴⁹ *Ibid.*, p. 126 - 127

⁵⁰ Zygmunt Bauman, *La Globalización. Consecuencias humanas*, México, FCE, 2ª ed., 2006, p. 8

Esta nueva comprensión del espacio y del tiempo repercute fuertemente en la construcción de identidades, en la edificación de una cultura, de una cohesión social y en la producción de significados y valores comunes a las comunidades debido al rompimiento de las relaciones en el espacio. “En la actualidad, los centros de producción de significados y valores son extraterritoriales, están emancipados de las restricciones locales; no obstante, esto no se aplica a la condición humana que esos valores y significados deben ilustrar y desentrañar.”⁵¹

Hay que pensar que la producción cultural, o de identidades dentro de los territorios tiene más que ver con la velocidad en el traslado de la información dentro de los límites geofísicos que con las propias características territoriales en términos de ‘adentro’ y ‘afuera’. Hoy en día, cabe preguntarse más bien esto debido a que se observa que parte de la fragmentación de la cultura tiene que ver con que la comunicación dentro de los límites geofísicos es más lenta que la comunicación que existe con otros territorios.

La distancia es en realidad un producto social y no una cantidad determinada, ésta más bien se encuentra establecida por la velocidad a la que se puede superar. De ahí se deriva que las cuestiones culturales e incluso las fronteras sean producto de esta misma velocidad. Así, la constitución, diferenciación y preservación de estas identidades dependerá o estará en relación a esta propia velocidad, en una distinción primordialmente entre el ‘aquí’ y el ‘allá’, entre ‘dentro’ y ‘afuera’.

Esto resulta en que en la actualidad existe una construcción de fronteras porosas que tiene como consecuencia el fácil traslado de personas, productos y bienes culturales (lenguaje, costumbres, expresiones artísticas, etc.), que a su vez resulta en el multiculturalismo, la polarización social, el sincretismo y la desigualdad. Ante esto, las nuevas funciones del Estado se ven disgregadas de su función reguladora original. Cada vez vemos un Estado más distanciado de sus responsabilidades territoriales y observamos más bien la destrucción del espacio, la “desterritorialización” y el detrimento de la política.

⁵¹ *Ibid.*, p. 9

2.2 ULRICH BECK. *La Sociedad del Riesgo Global y la Modernidad Reflexiva.*

Sin profundizar demasiado y aludiendo a la experiencia de una Alemania moderna de la cual no me fío mucho para retomar su análisis en el tercer mundo, Ulrich Beck asegura que sin haber pasado a una nueva etapa *Posmoderna*, sí ha habido un tránsito hacia nuevas formas de socialización que él separa de una primera Modernidad, formando así, una sociología que interpreta la constitución de esta Era a partir de etapas consecutivas, de forma tal, que asistimos hoy, a una *Segunda Modernidad* que para Beck se caracteriza por su capacidad reflexiva.

Esta *Segunda Modernidad* impulsada de manera categórica por el proceso de globalización va a ser estudiada por Ulrich Beck a partir de su análisis de la *Sociedad del riesgo*, centrada en dos categorías desde mi perspectiva: 1) *Riesgo*, entendido principalmente como una consecuencia derivada de la decisión humana frente a la incertidumbre; y, 2) *Individualización*, como un principio institucionalizado y estructural de la modernidad desarrollada, en torno a la cual, se instauran y desarrollan las principales instituciones de la sociedad moderna como lo son el derecho, el Estado, o la economía, por mencionar algunos.

A partir de estas dos categorías, Beck analiza una *Segunda Modernidad* más allá del status y la clase. Comprender al individuo moderno como eje trascendental, nos invita, según Beck, a repensar lo político y las ciencias sociales a partir de la *biografía*, alrededor de la cual, la experiencia colectiva se fortalece como tal, en una colectivización de las desigualdades biográficas o individuales, y no ya, desde una perspectiva de clase. Sobre esto analizaremos la propuesta de Beck, y daremos cuenta de las limitantes a las que nos adentra su análisis con relación a una distribución de circunstancias que sigue siendo desigual respondiendo a principios sociales (la clase), y no al individuo.

2.2.1 La Sociedad del Riesgo Global.

Para Ulrich Beck, el *riesgo* es una producción social de la modernidad tardía, es la consecuencia de la modernización excesiva. El problema de los riesgos en estas nuevas sociedades es que escapan al control de las instituciones de la sociedad industrial. Hemos pasado, según Beck, de la sociedad industrial caracterizada por la riqueza, a la *sociedad del riesgo*, la cual surge donde las capacidades tecnológicas han alcanzado la posibilidad de acabar con la miseria material y donde se han liberado los riesgos a la par del crecimiento exponencial de las fuerzas productivas. La sociedad del riesgo suplanta la sociedad de clases en tanto el fin no es el dominio de la naturaleza y su explotación, sino la canalización de las consecuencias del desarrollo tecno-científico y económico de la modernización.

El esquema de Ulrich Beck a este respecto descansa en las consecuencias de la República Federal de Alemania, principalmente relacionado con el aspecto ecológico. Beck se basa en la ecología para explicar su concepto de riesgo para representar cómo éste va más allá del enfrentamiento de clases que caracterizó al siglo pasado.

Los riesgos son un producto de la Edad moderna. Los riesgos civilizatorios tienen su origen en la sobreproducción industrial y se caracterizan de la siguiente forma:

1. Los riesgos que se generan en el nivel más avanzado del desarrollo de las fuerzas productivas se diferencian esencialmente de las riquezas. Suelen permanecer invisibles por lo que se establecen en el saber científico. Dependen de los procesos sociales de definición.
2. Con el reparto y el incremento de los riesgos surgen situaciones sociales de peligro. Al reconocimiento social de los riesgos de la modernización van unidas desvalorizaciones y expropiaciones ecológicas que se encuentran en contradicción con los intereses de ganancia.
3. La expansión de los riesgos no rompe con la lógica del desarrollo capitalista, sino que lo eleva a un nuevo nivel. Los riesgos de la modernización son un *big business*. Es decir, se lucra a partir del riesgo.
4. En las situaciones de clases y capas, el ser determina a la conciencia, mientras que en las situaciones de peligro la conciencia determina al ser.

5. Surge a impulsos pequeños y grandes el potencial político de las catástrofes. La defensa y administración de las mismas puede incluir una reorganización del poder y de la competencia. La sociedad del riesgo es una sociedad catastrófica. En ella, el estado de excepción amenaza con convertirse en el estado de normalidad.⁵²

Dentro del análisis de los riesgos es importante hacer notar este carácter de invisibilidad que los mantiene ajenos al ojo común. Siempre hay un sustento cognitivo de carácter racional; los riesgos son visibles solo ante los órganos perceptivos de la ciencia. Sin embargo, las manifestaciones de los riesgos, es decir sus consecuencias en forma de catástrofes o contingencias son universales, escapan al reparto de clases como el reparto de las riquezas. El reparto de los riesgos es global y sus efectos nocivos afectan al ser humano en su totalidad.

La racionalidad científica y la racionalidad social se enfrentan y complementan entre sí; la racionalidad científica no puede ir más allá de los términos cuantificables del riesgo en tanto probabilidades de suceso de un accidente. Sin embargo, la racionalidad social observa el potencial de catástrofe de los hechos en específico, es decir, su incidencia cualitativa. En palabras de Beck: “El tratamiento científico de los riesgos del desarrollo industrial queda remitido a las expectativas sociales y a los horizontes axiológicos, igual que al revés la discusión social y la percepción de los riesgos queda remitida a argumentos científicos... sin racionalidad social, la racionalidad científica está vacía; sin racionalidad científica, la racionalidad social es ciega.”⁵³ Los riesgos entonces están dados por la mediación de las definiciones, y éstas se encuentran defendidas o determinadas desde distintas trincheras según los intereses de grupo. Los discursos sustentan realidades, en este caso producen riesgos porque los hacen perceptibles.

La producción social de los riesgos adquiere en la modernidad tardía una característica distinta a la de la riqueza. Los riesgos se globalizan, en tanto la riqueza permanece jerarquizada; los límites sociales se borran en la sociedad del riesgo en tanto tocan a unos y

⁵² Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Buenos Aires, ED. Piados, 1986, pp. 28 - 30

⁵³ *Ibid.*, p. 36

a otros. Los problemas de riesgo no pueden pensarse en términos del conflicto entre clases. El efecto social de los riesgos llega a todas partes, aún a quienes los producen; todos estamos indefensos ante el riesgo y la contingencia, es un producto inherente a la modernidad y a la superindustrialización. La tesis fundamental de Beck radica en el riesgo ecológico que corremos a partir de la industrialización acelerada y la explotación del medio ambiente, vivimos en una época de crisis ambiental la cual afecta a todos, superando los intereses de ganancia y propiedad. El supuesto esencial radica en la olvidada co-dependencia y relación que tenemos con la naturaleza.

El conocimiento de los riesgos se enfrenta a una dificultad de la mayor envergadura, la invisibilidad de los mismos. Los riesgos son posibilidad de futuro, no una realidad, son realidades en tanto los utilizamos para generar estabilidad o lucro. “En primer lugar, aumenta la *concepción científica* de los riesgos; y, en segundo lugar (lo uno condiciona lo otro), aumenta el comercio con el riesgo. Es muy equivocado decir que la exhibición de los peligros y los riesgos del desarrollo civilizatorio sea solamente una crítica. A pesar de toda oposición y todo malabarismo de demonización, *también* es un *factor de impulso económico de primer rango*.”⁵⁴ El riesgo tiene que ser entendido también como una nueva arma de producción del propio capitalismo.

El surgimiento de la sociedad del riesgo es una consecuencia de la modernización acelerada, escapa a cualquier elección previa. Sin embargo, ya dentro de ella, los riesgos son producto de las decisiones, intencional o in-intencionalmente. En la sociedad industrial los riesgos se presentan en forma de desastres naturales, en la sociedad del riesgo, lo característico es la decisión humana.

Finalmente, Beck analiza el riesgo en la sociedad moderna a partir de tres puntos:

1. La relación de las sociedades modernas industrializadas con la naturaleza y su cultura.
2. La relación de la sociedad con los peligros que ella misma produce. Y,

⁵⁴ *Ibid.*, p. 62

3. La caída de los colectivos y de ciertos grupos allegados sobre todo, al progreso científico y a la industrialización.

2.2.2 *Individualización.*

En su crítica a la Modernidad, Beck analiza ciertas rupturas con lo Tradicional desde lo que denomina: el proceso de individualización. La individualización hace referencia al hecho, de que en todo sistema colectivo, ya sea económico, político, familiar, religioso, jurídico, etc., las habilidades del individuo construyen la certidumbre del día a día. De manera conceptual, el propio Beck lo analiza desde dos perspectivas:

“Por una parte, la individualización significa la desintegración de formas sociales anteriormente existentes, como, por ejemplo, la creciente fragilidad de las categorías de clase y estatus social, los roles de género, la familia, la vecindad, etcétera. Por la otra, como en el caso de la RDA y de otros Estados del bloque oriental, significa colapso de biografías normales, marcos de referencia y modelos o roles sancionados por el Estado. Siempre que se muestran tales tendencias hacia la desintegración, surge la pregunta de qué nuevos modos de vida están apareciendo allí donde los antiguos, dirigidos por la religión, la tradición o el Estado, se están viniendo abajo.”⁵⁵

Esta perspectiva de Beck se vuelve problemática cuando se le deja de ver como una perspectiva global y se le confronta empíricamente. Es verdad que existe una erosión de las certidumbres otrora representadas por la Tradición, sin embargo, apelar a un proceso de individualización que ha quebrantado estas imágenes por completo por el acomodamiento del individuo, es fácticamente poco probable, al menos en esos términos, según mi perspectiva. La Tradición y el Estado no han desaparecido, ni en forma de subjetividad ni en ninguna otra forma de manera absoluta, y que observar dicha transformación en la Modernidad, es decir, como proceso en el tiempo (aunque no necesariamente lineal ni específico), demuestra que dinámicamente estas estructuras se mezclan y retroalimentan constantemente. Lo que sí es importante recuperar del análisis en materia de Ulrich Beck, es la perspectiva que analiza la disolución de las biografías, que no quedan fuera de la base institucional de la sociedad, sino que por el contrario, es la institucionalización del accionismo individual lo que define la ‘biografía electiva’ moderna, una biografía que para

⁵⁵ Ulrich Beck, *La individualización: El individualismo institucionalizado y sus consecuencias*, ED. Paidós, España, 2003, p. 38 - 39

Beck, es el reflejo de una biografía de la crisis. Aunque en cierto sentido es cierto, aquí también opongo la idea de Beck de que las situaciones de clase se encuentran superadas por categorías como *riesgo*, o en este caso, *individualización*. Hay, por supuesto, condiciones de clase y de ellas devienen un sinfín de determinaciones. Que estas determinaciones y estas condiciones se hallan sofisticadas en la Modernidad, es sobre lo que hay que dar cuenta, y la manera en que dichas situaciones se configuran, no de manera totalitaria, sino que dependen de especificidades y múltiples particularidades.

Para Beck, sin embargo, el sujeto se encuentra presionado para alcanzar su individualidad desde el seno de la sociedad y no fuera de ella. La acción (y la elección) es el punto de partida de la teoría de Beck, en el sentido en que se vuelve individual, única, y por ende, responsable de las consecuencias en que dicha acción devenga. Es verdad que tras la caída del Estado de Bienestar el sujeto queda anclado en la nada, pero es una nada que también le determina, y le determina desde el mercado. El mercado no es como supone Beck, un principio individualizador que defiende la libre elección, sino que manipula esta elección determinándola. No es verdad que podamos escoger nuestra biografía, por el contrario, esta ‘biografía electiva’ se encuentra completamente dominada. El hombre es un ser con ‘decisión’ pero sin posibilidad de verla realizada.

La fragmentación de la que habla Beck, y en donde sitúa el nivel de decisión del individuo, es en la ruptura de la rutina de la vida cotidiana, donde el hombre –en apariencia– se encuentra frecuentemente expuesto a una multiplicidad de decisiones. En el capítulo 3 y las conclusiones, aproximaré algunas ideas al respecto, oponiendo a esta postura, la idea de una estructura protectora (retomando a Giddens) que el individuo, en su agencia, desarrolla en la vida diaria. La individualidad entonces, deviene en una ‘libertad precaria’, precaria en el sentido de que el individuo se vuelve incapaz de abrazar esta libertad completa que la Modernidad le proporciona, y se sujeta a la administración de estas libertades desde la autoridad psíquica y social externa al sujeto. La Modernidad así, genera una amplia base de *productos* que responden a esta necesidad individual, los *mass media*, algunas filas de la psicología, el misticismo, etc.

No obstante, la individualización está generando nuevos procesos a lo ancho y largo del mundo, desde el mercado o la democracia, hasta el matrimonio. En estas instituciones se pueden observar los resultados de una individualización, que al tiempo, abandona al sujeto. El matrimonio, por ejemplo, era impensable en otros tiempos fuera de la base del trabajo y la religión como asiento material para la vida; no existía, hasta hace mucho, margen de éxito para la vida fuera de la estabilidad familiar conformada por roles específicos representados en el carácter de los esposos. A esto hay que entender que la individualización no responde a procesos de subjetivización, sino por el contrario, son transformaciones primordialmente institucionales o sociales las que definen al individuo, transformaciones por ejemplo en los sistemas jurídicos, laborales o económicos.

Frente a esto, nacen tentativas de integración social frente a la extenuante individualización del mundo moderno. En el seno de la sociedad, las reacciones se dirigen al renacimiento nacionalista y a los conflictos étnicos. Desde la sociología se han planteado tres posibilidades de integración, que hoy ya no tienen lugar:

1. La primera opción responde al consenso dentro de la sociología clásica sobre un consenso trascendental a partir de los valores, principalmente en Durkheim y Parsons.
2. La segunda posibilidad se opone a la idea de los valores a través del interés material. Las sociedades desarrolladas ya no pueden co-crear un principio de valores común, sino que su integración debería basarse en la prosperidad material como pilar para la cohesión.
3. El tercer motivo, son los proyectos nacionales, la movilización identitaria es lo que solidificaría la integración frente al individualismo.

A éstas, Beck añade una cuarta posibilidad probable de integración hoy en día. Ésta responde a dos ideas principales: uno, que la situación del mundo moderno (visto en términos de su individualización) esté claramente determinada; y dos, que los desafíos a los que se enfrenta el sujeto le motiven para su movilización frente a ellos. Es decir, que la unión de los individuos resida en el interés de integrar sus experiencias vitales que los enfrentan a la alineación y a la individualización permanentes.

Esto tendría el potencial de transformar la polémica sociológica –según Beck–, desde el debate clásico hasta el contemporáneo, los cuales se centran en dos concepciones: observar lo social desde el individuo, o desde la sociedad. Ambas perspectivas se centran en la problemática de la acción social, pero se le analiza desde perspectivas distintas, ya sea desde la *agencia*, o desde la *estructura social*. La pregunta que surge sería ¿Al proceso de individualización puede suceder un nuevo medio de inteligibilidad basado en una sociología orientada al individuo? Una pregunta que todavía no tiene respuesta pero queda abierta al tiempo para la reflexión sociológica venidera.

2.2.3 La capacidad reflexiva de la modernidad. La decisión.

De lo anterior, surge la reflexión que guía a Beck a superar el debate entre Modernidad y Posmodernidad a partir de problematizar la complejidad del mundo actual en una vertiente distinta a la tradicional, ésta es la visión de la Modernidad Reflexiva, una Modernidad capaz de auto-observarse, y que como veremos, es capaz de reinventarse. “<<Modernidad reflexiva>> significa la posibilidad de una (auto)destrucción creativa de toda una época: la de la sociedad industrial. El <<sujeto>> de esta destrucción creativa no es la revolución, ni la crisis, sino la victoria de la modernización occidental.”⁵⁶ Esta fase del proceso de modernización se diferencia de un primer estado de desvinculación y revinculación, donde los aspectos sociales tradicionales se ven socavados por un modelo de sociedad industrial. La segunda fase, que denominamos, siguiendo a Beck –aunque a Giddens y Scott Lash también–, de ‘modernización reflexiva’, se refiere a otro proceso de vinculación y revinculación donde las estructuras de esta sociedad industrial, se están viendo transformadas, y en juego, por un nuevo modelo de modernidad.⁵⁷

Esta radicalización de la Modernidad se encuentra sujeta no a la crisis ni al agotamiento de la sociedad industrial, sino por el contrario, es ella misma la que, en su ‘triumfo’, encuentra nuevos horizontes de expansión para su modernización fuera de los referentes marxistas

⁵⁶ Ulrich Beck, “La reinención de la política: hacia una teoría de la modernización reflexiva”, en Beck, U., Giddens, A., y Lash S., *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid, ED. Alianza, 2001, p. 14

⁵⁷ En general, resalto la fijación del concepto Modernidad como un proceso que permanece y no se agota, aunque perceptiblemente transforma sus especificidades.

como la clase o la revolución. Lo que representa, es el enfrentamiento a las teorías clásicas que veían en el cambio y transformación social (sobre todo a nivel de épocas históricas) cambios explosivos y conflictivos. La ‘modernización’ de la Modernidad se está llevando a cabo fuera de los escenarios de la política y la partidización democrática. Es una modernización que lleva su arrastre de forma silenciosa, pero estrepitosa.

Lo más importante en este momento para ahondar sobre el tema es distinguir entre *reflexión* y *reflexividad*. El término que aquí nos ocupa (reflexividad), refiere al tránsito – ‘imperceptible’ socialmente– de las sociedades industriales a aquellas caracterizadas por el riesgo. Este tránsito –como mencionamos– se da de forma independiente y no a partir de consecuencias de la propia modernización. Dice Beck: “Llamaremos a la transición autónoma, no deseada y no percibida desde la sociedad industrial a la sociedad del riesgo *reflexividad* (para diferenciarla de y contrastarla con la *reflexión*).”⁵⁸ La modernización reflexiva, entonces, referirá a la ‘autoconfrontación’ de las consecuencias –directas o indirectas– de la sociedad del riesgo, y que quedan fuera de la institucionalización clásica de la sociedad industrial. En este sentido, las consecuencias dañinas se mantienen en la percepción de las sociedades industriales, y por ello, sus efectos pasan fuera de la órbita observacional de la sociedad industrial.

La Modernidad Reflexiva solo puede entenderse en el marco de las sociedades del riesgo global y los nuevos procesos de individualización previamente descritos. No existe aún, una transformación conceptual de la observación de la Modernidad. Es esta reflexividad la que otorga un carácter conceptual distinto para la observación y el desarrollo de Modernidad –según Beck– en una etapa no-caracterizada por la industria solamente. De ahí que la sociedad devenga reflexiva sobre sí misma y su ‘racionalidad’; una sociología del riesgo y una sociología reflexiva en este sentido, creo que deberá mirar hacia los propios fundamentos de la disciplina y su auto-imagen como reflejo de ‘lo social’.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 19

El carácter reflexivo de la Modernidad no puede comprenderse sin asimilar el riesgo como condición de futuro contingente, donde la seguridad del presente se encuentra siempre sujeta a la incertidumbre de las decisiones racionales (riesgosas).

Es por eso, que recuperar esta perspectiva (así como las demás dentro de este capítulo) nos comienza a abrir puertas para el análisis ulterior de las alternativas de modernidad, de múltiples horizontes hacia los que 'la diferenciación ulterior de la sociedad industrial' puede llevar.

2.3 ANTHONY GIDDENS. Las consecuencias no buscadas de la Modernidad y la Modernidad Tardía.

Giddens nos muestra una novedosa mirada sobre la Modernidad avanzada entendida como un cierto orden 'Postradicional'. Lo que le da su novedad a esta mirada, es que observa un cambio, una transformación, de una Modernidad que siempre se vio reinventada en su diálogo con lo Tradicional al tiempo que lo agotaba, pero que en épocas recientes ha visto su actualización con la extinción justamente de aquello que era su negación, que le daba vida, la Tradición. El principal motivo sobre el cual se da esta nueva actualización es la des-occidentalización de la Modernidad, es decir, que el sentido de ser moderno ha dejado de recaer en su orientación geográfica e ideológica instalada siempre en Occidente, sino que por el contrario, se ha extendido, y en ello ha culminado su modernización como orden enteramente postradicional.

Desde esta línea de análisis, Giddens nos acerca a una mirada sociológica doble de suma importancia para la reconstrucción que nos planteamos en esta tesis, la de abordar el problema de las consecuencias 'no buscadas de la Modernidad' desde la transformación institucional que sufre la Tardomodernidad, así como el impacto que dichos cambios están teniendo en el individuo y la vida cotidiana. De ello, el autor derivará conclusiones importantes en su visión de la nueva Era derivadas de su contraste y reapropiación de los choques de la Modernidad con los orígenes Tradicionales que resultan en esta nueva

configuración Postradicional o de la Modernidad Tardía, donde no sólo las configuraciones sociales –como estructuras– se están jugando nuevas posiciones, sino que el individuo mismo ha visto el transformar de su acción individual en nuevos roles y situaciones a los que la neo-institucionalización de los espacios vitales le obliga.

2.3.1 Las consecuencias no buscadas de la Modernidad.

Un mundo que vive en la incertidumbre y en la diferencia es problemático, y genera por fuerza una transformación importante en la identidad y en la vida cotidiana de los individuos. Me parece notable aquí, el esfuerzo de Anthony Giddens por caracterizar la transformación institucional que acontece al hombre en su tránsito a la Modernidad.

Es evidente la relación entre sociología y las instituciones que caracterizan una sociedad determinada. Las sociedades modernas no son la excepción, de tal manera, que de la pluma de Anthony Giddens surge esta propuesta sobre repensar los supuestos básicos de la sociología en torno a la naturaleza de la Modernidad. La Modernidad, sus consecuencias y representaciones son, sobre todo, una ventana al auto-análisis sociológico.

La tesis que maneja Giddens en “Modernidad y Autoidentidad” se basa en la diferencia de las instituciones modernas con respecto a épocas anteriores, y por supuesto, el impacto que este cambio tiene sobre la vida cotidiana de los individuos. Nos dice el autor que “Las instituciones modernas difieren de las anteriores formas de orden social, en primer lugar, en su dinamismo, fruto del cual se desgastan los hábitos y costumbres tradicionales, y en segundo lugar, en su impacto global... la modernidad altera radicalmente la naturaleza de la vida cotidiana y afecta a las dimensiones más íntimas de nuestra experiencia.”⁵⁹ La transformación de las instituciones en la modernidad impacta fuertemente en el sí-mismo, debido a la nueva intercomunicación entre elementos internos o personales y las influencias externas o globalizantes. En específico se generan nuevas formas de autoidentidad gestadas

⁵⁹ Anthony Giddens, “Modernidad y Autoidentidad” en *Giddens, Anthony (comp), Las consecuencias perversas de la modernidad*, España, ED. Anthropos, 2ª ed., 2007, p. 33

desde las nuevas instituciones modernas, que a su vez también sufren cambios por estas nuevas formas.

Para entender cómo se genera una nueva auto-identidad, debemos comprender que el sí-mismo es un sujeto pasivo determinado desde las influencias externas. De esta manera, las instituciones modernas interactúan de manera específica en la reflexividad del sí-mismo.

La vida moderna se caracteriza por una fuerte transformación en la concepción y en la vivencia del tiempo y del espacio. Las relaciones sociales en este nuevo mapa espacio-temporal se recombinan de forma tal que se desprenden de su carácter local influenciados por la hipervelocidad de las relaciones globales. La vida intracomunitaria es entonces trastocada por las relaciones extracomunitarias, y así se transforma la naturaleza de la vida cotidiana, surgiendo de estas nuevas relaciones formas novedosas de convivencia social y de experiencia del propio individuo.

La Modernidad institucionaliza la duda como principio de racionalidad, hipótesis única de acceso a la verdad. Bajo un estado de incertidumbre, la confianza es un fenómeno de radical importancia para el desarrollo de la personalidad. De esta forma, confianza y riesgo se insertan de manera específica en el desarrollo de la vida cotidiana. “En sus manifestaciones genéricas, la confianza está directamente referida a la consecución de un cierto sentido primario de seguridad ontológica.”⁶⁰ La confianza es un sentido orientador que el individuo mantiene en la vida cotidiana al enfrentarse a las fuerzas desmembradoras globalizantes. Asimismo, el riesgo es un concepto esencial para comprender la organización del mundo social. “La modernidad es una cultura de riesgo”⁶¹ dice Giddens, la organización reflexiva del conocimiento se dirige a partir del riesgo, la vida se encuentra mediada por esta noción. Al mismo tiempo que la Modernidad reduce riesgos totales, ese mismo conocimiento genera, intencional o no intencionalmente, nuevas formas de riesgo que amenazan la seguridad ontológica de los individuos.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 36

⁶¹ *Idem*

De la misma forma podemos observar cómo los sistemas expertos inciden cada vez más en la vida práctica de los individuos aunque se encuentren separados de ella. La influencia de la vida global es un síntoma de la reflexividad en la vida moderna. Estos sistemas expertos se organizan a escala global pero inciden en nuestra vida cotidiana, es decir, hay un desanclaje espacio-temporal, entre lo local y lo global. “Existen estrechas conexiones entre los aspectos personales de desarrollo corporal y factores globales. Las tecnologías reproductivas y la ingeniería genética, por ejemplo, son parte de procesos más generales de la transmutación de la naturaleza en un ámbito de acción humana.”⁶²

La reformulación de las instituciones modernas, nos dice Giddens, nos llevan a lo que él denomina el secuestro de la experiencia, hecho que se refiere a la pérdida, en términos de Mircea Eliade, de un *axis mundi* rector, como guía de la experiencia, o en palabras del propio Giddens, “El secuestro de la experiencia significa que, para muchos individuos, es muy poco común y fugaz el contacto directo con sucesos y situaciones que anudan el espacio vital a las cuestiones de la moralidad y de la finitud.”⁶³

La Modernidad acentúa la institucionalización de ciertos rasgos distintos a los tradicionales que cuestionan la seguridad y la autoconfianza, generando así una relación distinta con la autoidentidad. Giddens tiene el gran mérito de haber encontrado la relación institucional con la crisis psíquica y social del individuo en la modernidad tardía. Esto afecta la conciencia práctica del individuo, la cual se basa en nociones de tiempo, espacio, continuidad e identidad que son reconfiguradas en la época moderna. El sí-mismo se ve arrojado entonces al caos, al desorden, al temor y la angustia, cuestionando así su estancia como ser en el mundo.

Las rutinas cotidianas permiten la interacción social y la organización del mundo desde el sí-mismo con el otro o el no-yo. La confianza, la angustia o el temor son más que meros elementos de protección en la psique humana sino que en tanto producto de la institucionalización social, son elementos básicos para la interacción social. Sin la

⁶² *Ibid.*, p. 41

⁶³ *Ibid.*, p. 42

seguridad ontológica no puede haber una integración ni una reproducción social, y ésta se logra desde lo socialmente establecido. Así, lo que la Modernidad pone en jaque con respecto a la auto-identidad es la seguridad ontológica, la confianza básica del individuo en los hábitos tradicionales que se pierden con las relaciones globales. El mundo moderno vive a través del riesgo, y la institucionalización de éste pone en peligro la seguridad ontológica al enfrentar constantemente a los individuos entre sí. “Un ethos fatalista es una posible respuesta generalizada ante una cultura secular portadora de riesgos.”⁶⁴ Los sistemas abstractos institucionalizan el riesgo con el fin de estabilizar el mundo mientras merman la auto-identidad del individuo desde la vida cotidiana.

Referente al riesgo, Giddens va a hablar de una transformación en la noción de destino como fatalidad. La noción de destino, en el sentido premoderno, no ha desaparecido del todo pero se ha modificado. Desaparece el hado de la existencia en el mundo moderno, sin embargo, sigue existiendo una noción de futuro como construcción social, lo incognoscible. La función del destino como condición futura, se transforma en la Modernidad bajo la noción de riesgo. Se ‘suplanta’, relativamente, al destino por el cálculo de riesgos.

En realidad, el interés en el riesgo actual, no tiene que ver con la amenaza de peligros reales que atenten contra la vida. En general, el individuo moderno se encuentra más protegido y más seguro que su contraparte en épocas anteriores. Sin embargo, el análisis del riesgo importa o interesa como probabilidad, pero sobre todo, como colonización del futuro. Paradójicamente, éste último genera nuevas clases de riesgo; así, el riesgo parece jugar una especie de institucionalización, y lo que es aún más importante, se instala, desde mi perspectiva, como un fenómeno que permite el movimiento en la vida social moderna, pero sobre todo, permite la complejización y recursividad de la misma.

Sobre los riesgos de consecuencias graves, dice Giddens: “Estos riesgos forman parte de la cara oscura de la modernidad y seguirán existiendo, ellos u otros factores de riesgo

⁶⁴ *Ibid.*, p. 63

comparables, mientras perdure la modernidad (mientras continúe la rapidez del cambio social y tecnológico con su secuela de consecuencias no previstas).”⁶⁵

2.3.2 *La Modernidad Tardía.*

En “Modernidad e Identidad del yo” Giddens va a abordar las consecuencias de la Modernidad en la identidad individual y va a caracterizar la Tardomodernidad. Para Giddens, la Modernidad se caracteriza, y de ahí deriva la fuerte alteración que genera en la vida social cotidiana, por una creciente interrelación entre la extencionalidad y la intencionalidad, las influencias universales y las decisiones personales. El yo no es un ser pasivo sino que se constituye en relación con lo externo.

Giddens nos habla primero de la Modernidad para posteriormente hablar sobre las características que la diferencian de la Modernidad Tardía. Al hablar de Modernidad, Giddens refiere a instituciones y formas de comportamiento que nacieron en Europa en la época posterior al feudalismo pero que en el siglo XX adquiere un carácter mundial. Se aproxima a la noción de ‘mundo industrializado’. Por industrialización, entiende las relaciones sociales que conlleva el uso de la fuerza física y la maquinaria en los procesos de producción. Asimismo, la Modernidad se caracteriza por la forma de producción capitalista basada en la producción de mercancías, incluida en ellas la transformación de la fuerza de trabajo. Hay también un aumento y complejización del aparato burocrático organizativo con el consecuente crecimiento de las instituciones de vigilancia en dos sentidos: vigilancia visible sobre poblaciones sometidas; y aquellas que se apoyan en el uso de la información para la coordinación de actividades sociales. A su vez, esto se distingue de la coacción en lo que el autor denomina ‘industrialización de la guerra’. Vivimos un estado de ‘guerra total’, donde el poder destructivo de las armas es inmenso.

El dinamismo moderno es lo que caracteriza a la Tardomodernidad. “El mundo moderno es un ‘mundo desbocado’: no sólo el *paso* al que avanza el cambio social es mucho más rápido que el de todos los sistemas anteriores; también lo son sus *metas* y la *profundidad*

⁶⁵ Anthony Giddens, *Modernidad e Identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona, Ediciones Península, 3ª ed., 2000, p. 157

con que afecta a las prácticas sociales y a los modos de comportamiento antes existentes.”⁶⁶
El carácter singularmente dinámico de la vida moderna va a estar dado principalmente por 3 cuestiones: a) la separación entre tiempo y espacio. Como la red de internet o el sistema monetario de valores; b) mecanismos de desenclave. Consta de señales simbólicas (medios de cambio de valor como el dinero), y sistemas expertos (emplean conocimiento técnico que no requiere la validez de quienes los utilizan. Impregnan toda la vida social y se instauran forzosamente en relaciones de confianza); c) Reflexividad institucional. La utilización del conocimiento en la vida social como elemento que la constituye y la transforma. “La reflexividad de la modernidad se refiere al hecho de que la mayoría de los aspectos de la actividad social y de las relaciones materiales con la naturaleza están sometidos a revisión continua a la luz de nuevas informaciones o conocimientos.”⁶⁷

Respecto a los sistemas expertos, la confianza va a ser un fenómeno crucial tanto para el desarrollo de la vida social en su conjunto, como para el desarrollo de la personalidad individual. La confianza es esencial en tanto la vida del individuo se encuentra cada vez más mediada por este tipo de sistemas. Podemos observar cómo los sistemas expertos inciden cada vez más en la vida práctica de los individuos aunque se encuentren separados de ella; la influencia de la vida global es un síntoma de la reflexividad en la vida moderna. Estos sistemas expertos se organizan a escala global pero inciden en nuestra vida cotidiana, es decir, hay un desanclaje espacio-temporal, entre lo local y lo global. “Existen estrechas conexiones entre los aspectos personales de desarrollo corporal y factores globales. Las tecnologías reproductivas y la ingeniería genética, por ejemplo, son parte de procesos más generales de la transmutación de la naturaleza en un ámbito de acción humana.”⁶⁸

Las personas que habitan en todo el mundo actualmente, se encuentran, en general, protegidas contra los peligros que usualmente hubieran enfrentado en la etapa premoderna, principalmente relacionados con la naturaleza. Sin embargo, los mecanismos de desenclave generan nuevos riesgos a nivel local y mundial. Es importante hacer notar aquí la distinción

⁶⁶ *Ibid.*, p. 28

⁶⁷ *Ibid.*, p. 33

⁶⁸ Anthony Giddens, “Modernidad y Autoidentidad” en *Giddens, Anthony (comp), Las consecuencias perversas de la modernidad*, España, ED. Anthropos, 2ª ed., 2007, p. 41

entre peligro y riesgo que estudiaremos más a profundidad con Luhmann. Baste por ahora decir, que los peligros se caracterizan por su exterioridad, por provenir desde la naturaleza o desde lo ya dado; los riesgos, por su parte, son internos, derivados directamente de la decisión del hombre y como condición o probabilidad de futuro.

La Modernidad y sus transformaciones se encuentran fuertemente ligados a la mediatización de la experiencia. Al texto impreso en primer lugar y posteriormente a los medios electrónicos.

Ya he dicho que una de las tesis que sustentan la investigación es que la Modernidad no ha acabado, que se ha modificado pero que sus rasgos distintivos permanecen. Al hablar de la Modernidad Tardía, Giddens dice algo similar: “La afirmación de que la modernidad fragmenta y disocia se ha convertido ya en un tópico. Algunos autores han supuesto incluso que esta fragmentación señala la aparición de una nueva fase en el desarrollo social, más allá de la modernidad (una Era posmoderna). Sin embargo, los rasgos unificadores de las instituciones modernas son tan esenciales para la modernidad –en especial en la fase de la modernidad reciente- como los disgregadores.”⁶⁹

La diferencia entre las sociedades premodernas y modernas radica en que a pesar de que en ambas existen expertos y sistemas abstractos, las primeras carecen de sistemas técnicos. Se podía vivir con base en los conocimientos propios o locales, es decir, con un menor grado de mediación. La conciencia práctica pertenece al nivel reflejo de la acción. Es un mecanismo que nos permite, diría Giddens, ‘seguir adelante’ en el día a día. Es no conciente mas no inconsciente. De ella parte y se sostiene la ‘seguridad ontológica’.

“Para vivir nuestras vidas damos normalmente por supuestas cuestiones que, según han descubierto siglos de indagación filosófica, se derrumban bajo una mirada escéptica. Algunas de esas cuestiones son las llamadas muy apropiadamente existenciales, tanto si se plantean en el plano del análisis filosófico como en un nivel más práctico, por parte de individuos que pasan por algún período de crisis psicológica. Se trata de cuestiones relativas al tiempo, el espacio, la continuidad y la identidad... La conciencia práctica, junto con las rutinas cotidianas reproducidas por ella, ayudan a dejar en suspenso esa angustia, no sólo, ni

⁶⁹ Anthony Giddens, *Modernidad e Identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Ediciones Península, Barcelona, 3ª ed, 2000, p. 42

siquiera ante todo, por la estabilidad social que implican, sino por su función constitutiva en la organización de un entorno ‘como si’ en lo referente a las cuestiones existenciales.”⁷⁰

Esto es de vital importancia para entender el desarrollo de un fenómeno esencial en la Modernidad, la angustia. La angustia social deriva del debilitamiento de la confianza básica en la identidad del yo desarrollada durante los primeros años de vida dentro de la relación del individuo y sus primeros cuidadores. La angustia, como fenómeno social moderno, no se encuentra ligado a riesgos o peligros concretos; la angustia debe diferenciarse del miedo. El miedo es una respuesta a un objeto concreto, específico; la angustia es un estado generalizado en el nivel emocional del individuo. La angustia nace de la separación del niño con el cuidador, fragmentando así la seguridad ontológica; pero esta misma contiene por fuerza elementos que generan angustia. La angustia, reporta Giddens, es normal y neurótica. Normal porque los mecanismos de seguridad básica reportan siempre elementos de angustia; y neurótica porque carece de objeto. “En situaciones de premodernidad, la tradición tiene una función clave en la articulación de la acción y los marcos ontológicos; la tradición ofrece un medio organizador de la vida social ajustado específicamente a los preceptos ontológicos... Además, la tradición crea un sentimiento de solidez de las cosas que combina típicamente elementos cognitivos y morales. El mundo es como es porque es como debe ser.”⁷¹

2.4 NIKLAS LUHMANN. *Sociología del riesgo y Modernidad contingente.*

Intercalo en este momento, un intersticio que sirva de vínculo entre el presente capítulo, orientado hacia las ‘críticas negativas’ de la Modernidad, y el tercer capítulo de la presente tesis que busca una reconstrucción sobre la observación de la Modernidad que vaya más allá de estas críticas y que se instaure en una dinámica heurística de aproximación al tema para concretar una observación distinta de la Modernidad.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 53 - 54

⁷¹ *Ibid.*, p. 67

Como lo mencioné brevemente en la introducción de este capítulo, incluir la visión de Luhmann en una perspectiva que valora la ‘negatividad’ del desarrollo de la sociedad moderna, ya sea directa o indirectamente, sería un craso error. Sin embargo, incluyo algunas observaciones que el autor realiza, y que desde este punto de vista, enlaza éste y el próximo capítulo de forma que articula la discusión desde lo inasible (que se podría considerar una propiedad negativa) de la Edad moderna en términos de *complejidad*, *contingencia*, *incertidumbre* y *riesgo*, con la idea de orientación o selectividad que ahondaremos en el siguiente capítulo. Siguiendo esta idea, la sección dedicada a Niklas Luhmann aquí, tiene esa finalidad, la de actuar como nexo entre ambos capítulos desde el objetivismo que caracteriza su Teoría General de Sistemas como una teoría de la *observación* libre de valores.

2.4.1 Complejidad, Contingencia e Incertidumbre

Para Luhmann, el principio de conocimiento –y no sólo de conocimiento sino de acción también– se halla no en la unidad sino en la diferencia. En esta diferencia primordial se enfrentan las ciencias naturales o exactas, y las ciencias del espíritu o humanidades, a partir de dos corolarios esenciales, *complejidad* y *sentido*, y que determinan no sólo el saber, sino las formas en que se investiga. Así, los cuestionamientos y problemas principales de las <<ciencias duras>> se identifican con la complejidad, mientras las llamadas <<ciencias blandas>> con el sentido. Sin embargo, entre más avanzados son los conocimientos de ambos grupos, la diferencia parece ser más pequeña o no ser tal, así –dice Luhmann–, las teorías de la cibernética, de la toma de decisiones y la planificación, confluyen hacia la complejidad de la complejidad; mientras que la hermenéutica, la jurisprudencia o la teología, lo hacen hacia el sentido del sentido.⁷²

La complejidad deviene en dos conceptos principalmente; el primero: los elementos y relaciones de un sistema; mientras aumenta el número de elementos concernientes a un sistema, observar y determinar sus interrelaciones se hace más delicado. Frente a un número indeterminado de relaciones posibles, la complejidad determina la selección, y por

⁷² Niklas Luhmann, *Complejidad y Modernidad: De la unidad a la diferencia*, España, ED. Trotta, 1998, p. 26

tanto, surgen los sistemas complejos.⁷³ El segundo concepto es un problema de observación, que deviene de la selección de relaciones cuando éstas se vuelven imposibles de predecir por su propia complejidad. De aquí deriva un problema esencial, el que la parte no determina el todo, el conocimiento de un elemento no es igual al conocimiento del sistema.

“La complejidad significa que toda operación es una elección, sea intencional o no, esté controlada o no, sea observada o no... la selectividad forzosa es el problema nuclear que define la complejidad como un problema, tanto para operaciones como para las observaciones.”⁷⁴ Sobre esta idea, el sentido es el devenir inevitable de la selectividad. El sentido del sentido se entiende mejor a partir del método fenomenológico, a partir de la descripción de la realidad tal cual es, y su potencialidad de ser, la selectividad. Por lo tanto, la posibilidad estructura el sentido, que se instaura en la diferencia entre *actualidad / potencialidad*, es decir, que no deriva de la decisión sobre uno u otro, sino de la conexión (de sentido) entre lo actual y lo posible. “La función de su estructura dual es organizar la atención de manera alternante entre la actualidad, que es cierta pero inestable, y la potencialidad, que es incierta pero estable. En efecto, tenemos que pagar por nuestro mundo, y lo hacemos con la inestabilidad o con la incertidumbre.”⁷⁵

El análisis que sobre lo moderno de la sociedad moderna hace Luhmann, parte de la distinción entre estructura social y semántica. Expresiones como sociedad capitalista y su compleja diferenciación actual, se han visto truncadas por la deficiente descripción estructural de la caracterización moderna. “El concepto de modernidad debe su coyuntura actual también a un desplazamiento del centro de gravedad desde la economía a la cultura, que necesita él mismo una explicación.”⁷⁶ Con esto, Luhmann hace referencia a las permanentes asociaciones que se hace del concepto Modernidad con las ideas de la razón ilustrada o la fundamentación en la conciencia del individuo. Esta descripción conflictuada

⁷³ *Ibidem*

⁷⁴ *Ibid.*, p. 27

⁷⁵ *Ibid.*, p. 29

⁷⁶ *Ibid.*, p. 132

ha devenido en 'Posmoderna' cuando se convierte en una auto-observación, una auto-descripción del sistema, una referencia al presente, *sin futuro*.

La distinción semántica del concepto Modernidad se emplea desde la Antigüedad y la Edad Media a través de la distinción *antiqui / moderni*, con una clara carga valorativa. Con la imprenta a partir del siglo XVII, o antes, la distinción se utilizó como medio auto-descriptivo, vale decir, como una diferenciación temporal con lo pasado, con lo acontecido. La referencia al pasado, su distinción, y de ahí su determinación no es lo novedoso, lo novedoso resulta de la perpetua diferenciación del *ser* moderno. La modernidad encuentra cabida ahí donde nunca se encuentra determinada, de su distinción con el pasado y el presente que nunca será futuro. En palabras de Luhmann: "Queramos o no, no somos ya lo que fuimos, y nunca más seremos lo que ahora somos. Esto arruina, pues, todos los caracteres de la modernidad, ya que también vale para ella: los caracteres actuales de la modernidad no son los de ayer ni los de mañana, y en esto consiste su modernidad."⁷⁷

Para poder observar la sociedad moderna, no es suficiente con la separación temporal entre Tradición y Modernidad al estilo clásico, debemos encontrar la diferencia estructural y semántica que la determina. En este sentido, Luhmann retoma el análisis de Anthony Giddens expuesto en *Las consecuencias de la modernidad*, a partir de observar la Modernidad como una ruptura entre tiempo y espacio, donde sólo a través de la observación de la reflexividad de la acción, de su recursividad y entrelazamiento, se puede llegar a asir la totalidad de las potestades de la acción.

Luhmann va a entender la Modernidad a partir del aumento de información que complejizan altamente el sistema, de ahí que, por ejemplo, intente comprender algunos elementos como propiamente modernos. Por citar algunas reflexiones, la técnica, fuera de la crítica económico - política de Marx y su principio de <<alienación>>, en un sentido amplio, debe entenderse –para Luhmann– como una *simplificación operativa* que tiende a la reducción de complejidad en el sistema. La separación que vive el individuo derivada de la técnica, es lo que le permite observarse a sí mismo, lo que le posibilita alcanzar una

⁷⁷ *Ibid.*, p. 133

observación de segundo orden, y en ese sentido, alcanza su modernidad, en la posibilidad de auto-observar su observación, y en esa separación, se encuentra la irrupción de la propia incertidumbre. En la observación de segundo orden, todo enunciado deviene contingente. Los valores de la sociedad moderna son formulados por la contingencia, y en ese sentido, son siempre mutables, nunca son estáticos y de ahí su modernidad.

Así, Luhmann rompe con aquellas perspectivas que conciben la Modernidad como un proyecto –primordialmente derivado de la Ilustración–, sino que frente a esas posturas, la caracteriza como un sistema más abierto, donde la distinción nunca se completa como unidad, y permanece abierta a las posibilidades que las fuentes de información internas y externas introducen al propio sistema. De esta forma, la distinción permanece y surge la unidad como tercer excluido, similar a lo expuesto anteriormente en este texto referido a Bauman.

Por otra parte, es importante centrar el análisis de Luhmann sobre lo contingente como una especificidad de la observación de la sociedad moderna. Ya hemos hablado que lo característicamente moderno deviene de la *contingencia*, de la inestabilidad y variabilidad de los valores propiamente modernos y que la definen en tanto tal. Pero profundicemos ahora en el por qué de la *contingencia* y de qué forma define a la sociedad moderna.

Partiendo, como es usual en Luhmann, de las conceptualizaciones erróneas alrededor de las categorías semánticas a las que recurre, nos menciona que desde la lógica aristotélica, lo contingente se define como aquello que no es necesario ni imposible. La primer problemática a la que se enfrenta dicho enunciado es a una doble negación que se reduce una a la otra, y que debe ser tratada como unidad. De esta confrontación, en la Edad Media se rompe la lógica bivalente para definir los problemas contingentes, sino que se recurre a la ruptura de esta concepción abriéndolo a un tercer valor, lo indeterminable. Sin embargo, frente a tal valor, la creación última queda sostenida por el principio de lo inexplicable, abriendo la posibilidad, por primera vez, para que la Edad Moderna se planteara la búsqueda sistemática de conceptos de manera polivalente.

Acercarse al concepto *contingencia* desde el concepto *observación* es mucho más productivo para acercarse a una visión de la Modernidad en ese sentido. Así, “la observación refiere a todo tipo de operación que consuma una diferencia para indicar así una parte (y no otra).”⁷⁸ Ahora bien, la observación de primer orden no deviene contingente en tanto el acto de diferenciar depende de la indicación, y de ella, la definición de *lo que es*. La aparición de la *contingencia* y su emergencia conceptual es producto de la *observación de segundo orden* (observación que sólo en la modernidad se desarrolla como vimos antes). En tanto ésta es una observación de otras observaciones, ya sean externas o internas, las dimensiones social y temporal se diferencian a partir de la producción de *sentido*. Cuando en éste, la dimensión social y temporal se diferencian en direcciones distintas, aparece la contingencia como posibilidad. “Dicho de otro modo: todo se convierte en contingente cuando *lo que* es observado depende de *quien* es observado.”⁷⁹

La observación de segundo orden hace posible la reducción de complejidad por medio de la observación de observaciones, al tiempo que construye complejidad como producto ‘alternativo’, en el proceso de diferenciación – indicación que cada vez más deja abierta la cuestión sobre si esta indicación se interpreta a través del observador o del objeto. Mientras esta condición se encuentra abierta, lo contingente aparece como el resultado natural.

Así, lo contingente no solo se vuelve principio de modernidad, sino que se instaura como un lugar interesantísimo para la investigación sociológica, aquella que se aproxima hacia las estructuras y funciones latentes del ‘sistema social’.

Otro de los temas sin lugar a dudas importantes al referirnos a la observación de la Modernidad, es el tema de la descripción del futuro. Siguiendo a Luhmann, la caracterización del futuro en la vida social moderna, que lo separa del orden en la Antigüedad, radica en que frente a la alta complejización del tejido societal –y de sus saberes–, el futuro rompe con la unicidad propia de otro tiempo –visto desde Giddens, y otros, como destino–, para abrir los propios horizontes de lo inasible en la Modernidad,

⁷⁸ Niklas Luhmann, “La contingencia como atributo de la sociedad moderna”, en Giddens, Anthony (comp.), *Las consecuencias perversas de la modernidad*, España, ED. Anthropos, 2ª ed., 2007, p. 177

⁷⁹ *Ibid.*, p. 178

bajo la *incertidumbre* del futuro que se representa en nuestra contemporaneidad. Bajo esta idea del acontecer inacabado, el futuro se instauró, de hecho, en la acción del ser humano como individuo dedicado a la creación. El futuro se instaló en la dimensión activa de la creatividad cimentada en la idea de progreso tras la Ilustración. Acompañado de otra serie de movimientos como la conceptualización de la historia a partir de la casualidad evolutiva, la particularización del conocimiento, el paso de entender la humanidad a partir de su naturaleza a una categorización doble, entendida por las categorías de sujeto y sociedad, es como se explica que las sociedades modernas se entendieran a sí mismas con orientación al futuro (algo que no es definible por lo que fue, y que se establece por el ‘aún no’).

El sello característico de la Modernidad para Luhmann, es la capacidad de auto-descripción y auto-observación. Bajo este principio, la orientación a futuro se encuentra principalmente definida por la descripción de las consecuencias de la sociedad actual, del andar moderno. Por ello, el futuro depende, en mucho, de la *decisión* del presente que repercute como futuro aún no definido. “Y ambas cosas –la dependencia de los acontecimientos futuros respecto del decidir y la ruptura de la continuidad entre el ser pasado y el ser futuro– guardan una manifiesta relación, puesto que sólo se pueden tomar decisiones si y en la medida en que no está establecido lo que habrá de ocurrir.”⁸⁰ Para entender esto, hay que situarnos en el cálculo de probabilidades como medio para lograr certidumbre por parte de la Modernidad.

La trama temporal moderna entonces, se define por la referencia *probable / improbable*, y a partir de ello se diferencia futuro del presente. El producto de estas reflexiones nos lleva a la vivencia del riesgo como forma de la sociedad moderna, a la cual nos avocaremos a continuación.

“En el plano estructural no se puede hablar de una cesura semejante. A lo sumo, se puede decir que aquellos avances evolutivos que distinguen a la sociedad moderna de sus predecesoras –en concreto: el desarrollo pleno de los medios de comunicación y la diferenciación funcional–, a partir de sus precarios comienzos, han terminado por

⁸⁰ Niklas Luhmann, *Complejidad y Modernidad: De la unidad a la diferencia*, España, ED. Trotta, 1998, p. 159

encarnarse en grandes órdenes, que asientan a la sociedad moderna de un modo irreversible. Ésta depende hoy de sí misma casi sin remedio.”⁸¹

2.4.2 Riesgo, una categoría sociológica.

El *riesgo* para Niklas Luhmann se construye semántica e históricamente, de tal forma que nos ofrece una guía genealógica del concepto para poder entenderlo en su contexto actual. Para Luhmann es importante la construcción del concepto de *riesgo* desde una perspectiva sociológica como una forma de alarma social. Para esto hay que escapar al carácter cuantitativo que generalmente se le da al *riesgo* y asumirlo desde otra perspectiva. En este sentido, el análisis está dirigido hacia la selección de los riesgos, hacia quién toma la decisión de lo que es un riesgo y qué no lo es. En este sentido, Luhmann considera al *riesgo* como construido socialmente a partir de la toma de decisiones, principalmente en los ámbitos ecológicos y tecnológicos. “Lo que debería aportar es una teoría de la selectividad de todas las operaciones sociales, incluida la observación de estas operaciones, incluidas, en especial, las estructuras que determinan estas operaciones. Así, la sociología ubicaría el tema del riesgo en una moderna teoría de la sociedad caracterizada por su aparato conceptual”⁸²

Luhmann inserta la tarea de la sociología alrededor del *riesgo* dentro de una teoría de la selectividad, es decir, de la selección de riesgos, así como también de la observación y la operación de las estructuras en torno al mismo.

Para percibir sociológicamente el riesgo es necesaria la distinción. Necesitamos de algo que no sea riesgo para observarlo. En nuestros días este concepto se entiende a partir de distinciones de carácter racional. Este tipo de conocimiento promueve que los peligros deben ser evitados. El riesgo se encuentra fuertemente vinculado con el tiempo según el pensamiento racionalista. “...el término riesgo refiere a decisiones con las que se vincula el

⁸¹ *Ibid.*, p. 149

⁸² Niklas Luhmann, *Sociología del riesgo*, Universidad Iberoamericana - Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1991, p. 48

tiempo, aunque el futuro no se puede conocer suficientemente; ni tan siquiera el futuro que se produce a través de las decisiones personales.”⁸³

El concepto de riesgo en términos Luhmannianos está referido a las consecuencias de las decisiones en términos de beneficio y la distribución de sus probabilidades, y entender esta decisión como peligrosa según sus resultados. Es importante entender que el riesgo se encuentra racionalmente fundamentado, la renuncia al riesgo implica la renuncia a la racionalidad. En este sentido, Luhmann propone una observación de segundo orden. El riesgo no es algo subjetivo, yo no puedo observar el riesgo, sin embargo puedo observar la percepción que los actores tienen del riesgo. Es aquí, en la observación de segundo orden que se construye dicho concepto. Los observadores crean distinciones para poder definir lo que se observa. Sin embargo, las distinciones en los diversos planos son diferentes ya que no se pueden observar las dos cosas al mismo tiempo. Con esta acción diferenciadora se conforman los conceptos. “Observar es, por lo tanto, una aplicación operativa de la diferencia. Si se pretende observar observaciones se debe saber diferenciar las diferencias... No se llega a una observación de segundo orden sino cuando se observa a un observador como observador... con vista a la diferencia que utiliza para la designación de un lado (y no del otro).”⁸⁴

El riesgo surge ahí donde se toma una decisión en el presente a partir de la cual se pueden generar futuros riesgos. Esto se basa en la distinción entre actualidad y potencialidad. El riesgo se niega con la finalidad de producir certidumbre, se busca reducirlo para tener certeza ante lo que nos enfrentamos. Generalmente se utiliza la distinción *riesgo / seguridad* para definir al primero, sobre todo los expertos en seguridad, quienes buscan por este medio reducir lo inesperado. Asimismo, en la lógica cuantitativa del riesgo, éste permanece como unidad de cálculo. Sin embargo, no hace falta más que echar una mirada sociológica para darse cuenta que el término seguridad es una ficción. Es un concepto vacío en tanto la experiencia en la comunicación social demuestra que la seguridad es una ficción

⁸³ Niklas Luhmann, “El concepto de riesgo”, en Giddens, Anthony, *Las consecuencias perversas de la modernidad*, España, ED. Anthropos, 2ª ed., 2007, p. 135

⁸⁴ Niklas Luhmann, “Sociología del riesgo”, Guadalajara, Universidad Iberoamericana - Universidad de Guadalajara, 1991, p. 277 - 278

social construida en términos semánticos pero que no ayuda a distinguir en la práctica, el riesgo.

Luhmann propone otra distinción para entender el riesgo, la de *riesgo* / *peligro*. “Planteamos a continuación el problema del riesgo de otro modo, a saber, el de la diferencia entre *riesgo* y *peligro*. Esta diferenciación presupone la existencia de incertidumbre respecto a daño futuro.”⁸⁵ Cuando el daño posterior se da a consecuencia de la decisión estamos hablando de riesgo. Cuando el daño es causado exteriormente o por el entorno entonces nos enfrentamos al peligro. Sin embargo, el peligro es importante solo para comprender al riesgo, para definirlo. En esta distinción, el riesgo es lo que no es peligro y de esa forma se conceptualiza.

Las sociedades modernas fijan su atención en los riesgos y no en los peligros como las sociedades antiguas. La razón de ser de esto es que los costos son distintos, los riesgos incluyen siempre un aprovechamiento de las oportunidades, un beneficio, un fin de lucro. Los peligros son arbitrarios, los riesgos son inevitables en tanto devienen de la toma de decisiones. El cálculo y la racionalidad generan mayores posibilidades de riesgo y aumentan la incertidumbre. La sociedad del riesgo se expande con la investigación y el conocimiento.

Concluyo aquí este segundo capítulo dedicado a la ‘Modernidad Negativa’ como un primer intento indagatorio de esta Modernidad que se transforma, que se reinventa, pero que no deja de ser *moderna*. En esa capacidad de adaptación e innovación es que justamente sedimenta su carácter moderno. La intención de hacer referencia a estas ‘negatividades’ que estos –y otros– autores tienen sobre el tema que aquí nos atañe tiene dos objetivos primordiales que espero se hayan cumplido. En primer lugar, alude a esta aproximación primaria de la Modernidad como *recursiva*, que como veremos más adelante se entenderá en dos horizontes. Y en segundo lugar, me interesa recuperar las visiones de dichos

⁸⁵ Niklas Luhmann, “El concepto de riesgo”, en Giddens, Anthony, *Las consecuencias perversas de la modernidad*, España, ED. Anthropos, 2ª ed., 2007, p. 144

sociólogos en tanto su perspectiva de la Modernidad, sus críticas y planteamientos, permanecen en el ámbito moderno, es decir, no posicionan la situación actual más allá de la Modernidad o en un nuevo proceso civilizatorio, sino que es la Modernidad la que se reinventa y así se actualiza hoy en día de maneras diversas.

De esta forma cerramos con aquellas perspectivas críticas, y ahondaremos ahora en las representaciones de Modernidad que nos permiten ir más allá de sus consecuencias directas e indirectas, y que pretenden avocarse al análisis de la Modernidad fuera de su ubicación clásica y lineal, para profundizar en aquellas ‘Modernidades’ entendidas como especificidades históricas.

CAPITULO III

MÁS ALLÁ DE LAS CRÍTICAS A LA MODERNIDAD MODERNIDADES MÚLTIPLES

La modernidad es una suerte de autodestrucción creadora.

Octavio Paz, Los Hijos de Limo

Siguiendo el análisis que, por ejemplo, Gina Zabudovsky⁸⁶ realiza de la visión que los clásicos de la sociología tienen sobre el mundo moderno, podemos derivar que en estas perspectivas originarias existe ya el germen de un análisis diverso sobre la Modernidad, no lineal, y sobre la cual en el primer capítulo realicé algunas aproximaciones. Haciendo un recorrido por el trabajo de autores clásicos como Montesquieu, Saint-Simon, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim y Weber, Zabudovsky concluye que la actividad de estos autores, vista en su totalidad –aunque de forma diversa–, se dirige al análisis social distintivo, principalmente desde el estudio histórico comparativo de Max Weber como precursor de una sociología que apunta a las diferencias y contrastes entre civilizaciones, y que se podría decir, inspira el análisis que priva en este último capítulo, adentrándose en las múltiples formas de racionalización que la Modernidad puede adoptar en sus procesos e instituciones específicos.

La racionalidad, es el tema esencial de la Filosofía. Ya sea que la trate desde la Ética, la Lógica, o la Estética, es la fundamentación racional, como parte de una ontología separada

⁸⁶ Gina Zabudovsky, “¿Modernidad o Modernidades? La visión del mundo en los clásicos de la Sociología”, en Girola, Lidia y Olvera, Margarita (coords.), *Modernidades. Narrativas, mitos e imaginarios*, España, ED. Anthropos – UAM Azcapotzalco, 2007.

de la dirección del discurso mítico-religioso, que queda enmarcada a partir del proceso de formulación de presupuestos con conexión de sentido eminentemente racional a partir de la argumentación.

El desarrollo de la especialización sufrido en las ciencias sociales a lo largo del tiempo en que la Modernidad se asentaba, generó el distanciamiento de las mismas con un proceso de reflexividad que decantó en la ruptura con la discusión de la racionalidad. Con excepción de la Sociología, disciplinas como la Economía Política, la Ciencia Política o el Derecho Positivo, rompen este nexo. La Sociología esencialmente se encarga de este proceso de racionalización en tanto nace como la ciencia encargada del estudio de la transformación e integración de las sociedades tradicionales (europeas) al nuevo sistema de los Estados-nación modernos. Que sea la Sociología la principal encargada de plantear la problemática de la racionalidad corresponde a dos particularidades: 1) La interacción social llevada a cabo en la integración, la socialización y la reproducción cultural, no corresponde al nivel de especialización de la Economía o la Política, sino por el contrario, responde a la total complejidad del espectro de la acción social, y no a una sola de sus variantes; y, 2) resultado de la Sociología, como ciencia burguesa, el proceso de racionalización en sus tendencias positivas y negativas, es tema esencial de la Sociología para entender el tránsito hacia las sociedades modernas, tanto desde el punto de vista del sistema social, como del de la acción, donde la consecución de fines se enmarca –desde la teoría weberiana– en los procesos de racionalización cultural y social descritos en el capítulo primero.

Es por eso, que la línea del presente capítulo lleva, desde el problema de la racionalización como vía hacia la selectividad, pasando por la constitución de horizontes históricos separados de la racionalidad instrumental, hasta la elaboración de la conceptualización de las Modernidades Múltiples como ejemplo de la diversificación teórica y objetiva de los procesos modernos, pasando por una pequeña tematización del carácter de la agencia en el mundo contemporáneo.

Así, me parece pertinente comenzar, tras una breve tematización y polémica de la condición posmoderna, con la discusión desplegada por Habermas –retomando de Weber y

la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt– sobre la cuestión de la racionalidad y su eventual transformación en racionalidad estratégica como única vía de modernización y núcleo de Modernidad. En cambio, Habermas abre el debate sobre la racionalidad hacia otros horizontes posibles, hacia otros tipos de racionalidad que no están subsumidos al instrumentalismo occidental. De ahí deriva su *Teoría de la Selectividad*, que es un primer paso para que podamos situar en este trabajo la posibilidad de horizontes específicos de civilización moderna.

En tercer lugar, retomo de diversos autores la idea sobre los horizontes históricos de modernización, es decir, que contrario a las posturas homogeneizadoras de la Modernidad, dichos autores plantean, frente al aparente desgaste o derrota de la Modernidad Ilustrada, que otras formas de realidad son posibles, sin que por ello se desapeguen del todo de la idea central de Modernidad, con cierto proceso de racionalización como vía, separado del instrumentalismo clásico.

Finalmente, los apartados 4 y 5 se sitúan en las tendencias más abiertas de la Modernidad avanzada. Primeramente hago un acercamiento sobre el carácter del individuo moderno y la transformación de sus relaciones, así como la permanencia de su propia modernidad en un sentido que no se agota sino se regenera de manera constante frente a la contingencia del medio social. El apartado cuarto pretende acercarse a la teoría de las Modernidades Múltiples desarrollada principalmente por Shmuel N. Eisenstadt, el cual, replantea una cuestión de origen de la Sociología fuera del marco de la Modernidad institucionalizada. La reelaboración sobre el perfil que adquieren dentro de la Modernidad los espacios antaño ocupados por la idea de la ‘Trascendencia’ o lo Sagrado’, es de suma importancia para la conceptualización que hoy en día están adquiriendo ciertos movimientos o espacios, que de una u otra forma adoptan las características de las sociedades modernas dentro de sus resabios tradicionales. Eisenstadt y los teóricos de las Modernidades Múltiples retoman y originalmente reelaboran los estudios originales comparativos entre religiones para aplicarlos a las civilizaciones contemporáneas con la finalidad de estudiar su Modernidad. Así concluye este trabajo que ha intentado hacer un recorrido por ciertas conformaciones discursivas en torno al debate de la Modernidad y sus especificidades. Espero que en esta

selección de temas se encuentre cierta luz para tematizar lo que hoy representa para la Teoría Social la Modernidad, y viceversa. Y que de forma no conclusiva, permita el debate abierto sobre dichas visiones y sus legados, que en términos sociológicos replantea las cuestiones primarias sobre la disciplina en el entorno de su propia fundación.

Previo a al debate sobre la Modernidad como una reconstitución recursiva diversa culturalmente, me parece indispensable plantear, al menos tentativamente, la discusión propuesta por algunos pensadores derivada desde el campo del arte como afrenta a la Modernidad. Resulta por demás interesante, además de necesario, hacer un examen sobre la condición del pensamiento posmoderno en la ciencia y la filosofía, más aún, cuando se pretende abordar el tema de la Modernidad Recursiva opuesta a la consideración de una nueva época histórica denominada Posmodernidad. Si a lo que nos enfrentamos no es a la constitución de una nueva Era, entonces, ¿cómo podemos caracterizar las diversas experiencias que parecen desdibujarse en los contornos de la Modernidad? Para ello resulta indispensable volver commensurable el sentido de posmodernidad que pondremos a juicio en el primer apartado de éste nuestro último capítulo.

3.1 La sensibilidad posmoderna ¿Desbordamiento o reconfiguración moderna?

He hecho, hasta aquí, un recorrido que nos ha llevado a caracterizar la idea de Modernidad desde su constitución histórica, social y económica, diferenciándola del desarrollo de otras épocas en Occidente como la Edad Media y la Antigüedad; asimismo, he analizado su configuración como proyecto, las vertientes negativas o no esperadas de su desarrollo, y con los planteamientos de Niklas Luhmann, he abierto la discusión a la polémica sobre cómo se debe observar la Modernidad en sus contornos más avanzados, e incluso, fuera de sus propios parámetros. Para concluir el trabajo, en el intento de fundamentar el momento actual de la Modernidad avanzada, resulta indispensable contraponerla frente a una corriente principalmente artística, pero que ha encontrado eco en el trabajo científico, filosófico y sociológico de la época, la *sensibilidad posmoderna*.

Se ha dicho que el pensamiento que da cuenta de la sensibilidad posmoderna ha puesto en jaque el desarrollo de la Modernidad, desenmascarando sus veleidades y el cinismo que encara, y que de alguna u otra manera, ha sido el asentamiento posmoderno lo que, al menos, ha permitido a esa Modernidad revisitarse, auto-observarse y ser *reflexiva* en sus conceptos y contenidos. Basta observar, no con mayor detenimiento, la obra de los pensadores clásicos, Marx, Weber y Durkheim –por mencionar los menos– para dar cuenta de que dicha reflexividad se encontraba ya en los cimientos del pensamiento clásico sociológico sin mostrar atisbos de condición posmoderna alguna. Ya sea el concepto de cosificación y alineación mental o colectiva en Marx; la racionalización burocrática o ‘la jaula de hierro’ en Weber; o la tendiente individualización en Durkheim, son todas muestras del carácter reflexivo que el pensamiento moderno contiene en sí mismo. El filósofo e historiador de la ciencia Tian Yu Cao así lo menciona en su ponencia intitulada “La posmodernidad en la ciencia y la filosofía”:

“En esta ambigüedad constitutiva es crucial el proyecto reflexivo de la modernidad, en el que la razón, encarnada tanto en normas universales como en el conocimiento científico, es un elemento constitutivo en la construcción, organización y transformación tanto del yo (el sí mismo individual) como del mundo. Es decir, ni el yo ni el mundo se dan por supuestos *a priori*, sino como susceptibles de construcción y de transformación mediante las acciones de los agentes humanos cuyo principal instrumento es la razón.”⁸⁷

El pensamiento posmoderno considera que para su surgimiento se tuvo que dar la puesta en cuestionamiento tanto de la racionalidad como visión ordenadora del mundo, como el proyecto de la Ilustración, y sobre todo las grandes narrativas constituidas como metadiscursos; esto último, derivado de las propias críticas a la razón. Así lo menciona uno de los principales precursores del pensar posmoderno, Jean-Francois Lyotard en la introducción a su texto clave “La condición postmoderna”:

“En origen, la ciencia está en conflicto con los relatos. Mediados por sus propios criterios, la mayor parte de los relatos se revelan fábulas. Pero, en tanto que la ciencia no se reduce a enunciar regularidades útiles y busca lo verdadero, debe legitimar sus reglas de juego. Es entonces cuando mantiene sobre su propio estatuto un discurso de legitimación, y se le llama filosofía. Cuando ese metadiscurso recurre explícitamente a tal o tal otro gran relato, como la dialéctica del Espíritu, la hermenéutica del sentido, la emancipación del sujeto

⁸⁷ Tian Yu Cao, *La posmodernidad en la ciencia y la filosofía*, CEIICH, UNAM (Videoteca de Ciencias y Humanidades, Col. Las Ciencias y las Humanidades en los Umbrales del siglo XXI), México, 1998., p. 11

razonante o trabajador, se decide llamar <<moderna>> a la ciencia que se refiere a ellos para legitimarse.”⁸⁸

Con la puesta en duda sobre los metarrelatos, Lyotard se pregunta dónde puede residir la legitimidad en un mundo posindustrial, en el cual la actividad científica se ha diversificado, y cuyos conceptos han devenido metafóricos por su propio dinamismo. Abre así el debate sobre el estructuralismo y la teoría de sistemas a partir de los juegos del lenguaje, que en un sentido posmoderno, generan un conocimiento abierto y diverso que no permanece sujeto a las relaciones de poder legitimantes como en la ciencia positiva. El saber entonces, se modifica con la entrada del Posindustrialismo, generando una nueva etapa o edad, denominada Posmodernidad. Para el autor francés, dicho tránsito es reconocible al menos desde fines de los años cincuenta, y se identifica con la conceptualización del saber científico como discurso, como relato, en tanto la ciencia se desarrolla más como técnicas basadas en el lenguaje: como la telemática, la robótica, la comunicación, la informática o la cibernética.

Bajo este principio, la premisa posmoderna es que el saber y el conocimiento, en relación con la tecnología más avanzada de comunicación e información, se modifica y transforma, adquiriendo características ajenas al orden y saber plenamente modernos. Una de las principales transformaciones se encuentra en la producción y el fin del conocimiento; en la Era Posmoderna éste adquiere la finalidad de ser vendido y consumido, el saber como fuente de valor y plusvalor, convirtiéndose incluso en la principal fuerza productiva de finales del siglo XX y principios del XXI. La radical innovación –dicen los estudiosos de la Posmodernidad– radica en el carácter inmaterial de la producción posmoderna, no sólo del saber, sino de la generalidad de los consumibles de la nueva Era; el individuo posmoderno se convierte en un consumidor de los sentidos, en un consumidor de lo instantáneo. Así lo menciona Luis E. Gómez: “De ahora en adelante vivimos una producción fundada sobre las tecnologías de lo inmaterial, sobre un pseudoconsumo de objetos que se nos escapan de las manos, que se agotan en los sentidos, en los ojos, en los oídos e inclusive en el paladar”.⁸⁹

⁸⁸ Jean-Francois Lyotard, *La condición postmoderna*, Madrid, ED. Cátedra, 1987, p. 9

⁸⁹ Luis E. Gómez, “Mutaciones posmodernas y mexicanidad”, en *Metapolítica*, vol. 1, núm 1 (enero-marzo), UAM-Iztapalapa, 1997, p. 85

Este carácter de lo inmaterial, promueve y provoca la disolución de un pilar esencial del modernismo, el Estado-nación. El adelgazamiento del Estado, en términos de su influencia económico-política, pero también la disolución geográfica de la Nación, transformando esencialmente la experiencia espacio-temporal a nivel individual y colectivo con la entrada en vigor del internet y su impacto en la producción laboral, la circulación extrema de capitales y la inversión multinacional.

Jean-Francois Lyotard intenta descifrar, a partir de lo señalado anteriormente, cuál es la condición del conocimiento en las sociedades avanzadas frente a estos cambios, los cuales, según él, denotan una transformación social, artística y científica. Para comprenderlo, Lyotard hace uso de los juegos del lenguaje como método de acercamiento y distinción entre el saber y la condición social, moderna y posmoderna. Así, los juegos del lenguaje se constituyen en una tríada que fundan las grandes narrativas. En primer lugar, estas reglas no son auto-legitimantes, obtienen validez a partir del contrato de sus jugadores, el destinatario y el destinador; en segundo lugar, el juego se establece mediante reglas, y éstas le definen; cualquier cambio de reglas implica forzosamente un juego distinto; en tercer lugar, el enunciado o referente se considera como una jugada mayor, a manera de combate, pues para Lyotard, los actos del habla o del lenguaje, se derivan de la agonística general.⁹⁰

Es necesario entonces comprender la ruptura en torno a la constitución del lazo social que se concibe en el pensar posmoderno con referencia a la perspectiva moderna. El entramado social se configura en la Modernidad, ya sea desde las visiones del estructural-funcionalismo y la teoría de sistemas, o desde la tradición marxista sea cual fuere su dirección, en un sentido ambivalente. El pensamiento parsoniano lo concibe en términos de *input / output*, cuyo origen legitimador se encuentra claramente en la búsqueda de estabilidad en el sistema. Dentro de las corrientes marxistas, la concepción ambivalente se configura alrededor del enfrentamiento o lucha de clases, así como en la dialéctica como constitución del pensamiento histórico. Frente a esto, la hipótesis posmoderna –según

⁹⁰ Remitirse al capítulo 3 de La condición posmoderna titulado “El método: Los juegos del lenguaje”. Jean-Francois Lyotard, *La condición postmoderna*, Madrid, ED. Cátedra, 1987, pp. 25 - 28

Lyotard— recae en la flexibilización de los juegos del lenguaje en la construcción del conocimiento, en las ciencias y el arte a partir de deconstruirlos como discursos legitimantes de las relaciones de poder modernas para constituirse como formas de comunicación que enuncian la naturaleza del lazo social a partir de su legitimación, ya no en el lenguaje mismo sino en la multiplicidad de relaciones, cuestión que obstaculiza la implantación de los grandes metarrelatos como actos fundacionales del saber y de la ciencia. Siguiendo a Lyotard: “...el ser humano está ya situado con referencia a la historia que cuenta su ambiente y con respecto a la cual tendrá posteriormente que conducirse... la cuestión del lazo social, en tanto que cuestión, es un juego del lenguaje, el de la interrogación, que sitúa inmediatamente a aquél que la plantea, a aquél a quien se dirige, y al referente que interroga: esta cuestión ya es, pues, el lazo social.”⁹¹

Sin embargo, esto es algo de lo que tanto Luhmann, y en algún sentido Habermas ya habían establecido, aunque en sentidos diferentes. En Luhmann estará caracterizado por el sentido de la comunicación dentro del sistema, el cual denota principalmente complejidad. En Habermas estará dirigido, como veremos, a la constitución del acto racional comunicativo. Ninguno de ellos lo establece en un sentido posmoderno sino claramente moderno. Lo que se transforma es la concepción de lo social, de un sentido unitario y distintivo como lo pueden ser la lucha de clases o la relación funcional tipo *input / output*, por una concepción del lazo social basada en la comunicación, ya sea en términos de su complejidad (Luhmann), o del acto comunicativo legítimo (Habermas).

A lo que Lyotard intenta llegar es a la ‘deslegitimación’ de los saberes tradicionales y modernos. El saber tradicional, o la pragmática narrativa como él la denomina, refiere al conocimiento de carácter principalmente mítico que se desarrolla a manera de relato en el saber popular. Por otra parte, la pragmática del saber científico hace referencia al conocimiento referencial y discursivo de corte binario que entra en el tipo de juego del lenguaje destinador-destinatario-referente, y que absorbe verdades absolutas a partir de la legitimación en un método. A esta deslegitimación tanto de los grandes relatos como de la parcialización del saber científico positivo, el saber posmoderno se sitúa en torno a la

⁹¹ Jean Francois Lyotard, *op. cit.*, p. 38

paralogía, de lo que se deriva, que todo conocimiento es legítimo y verdadero sólo parcialmente y por un lapso de tiempo variable; los juegos del lenguaje se transforman en juegos de información completa para momentos específicos y no totalizantes. Así, el saber deviene múltiple y variado por lo que se encuentra en mayor relación de legitimidad frente a los saberes absorbentes de una Modernidad fundacional y legitimada en sus relaciones específicas de poder. Al respecto Luis E. Gómez hace la siguiente reflexión:

“Con el incremento al infinito de los intercambios lingüísticos y de información se ha producido una designificación, un agotamiento del valor semántico de los contenidos de dichos intercambios, en cierta forma una banalización del signo y del significado, lo que le viene perfecto a la arquitectura posmodernista, que pretende liberar a la forma de todo significado, de todo símbolo concreto y abstracto, de toda significación cultural y, muy particularmente, de toda responsabilidad social.”⁹²

Para Gianni Vattimo, es la línea de pensamiento de Nietzsche y Heidegger la cual da origen a la filosofía posmoderna, a partir de su crítica al modernismo y su cimiento epistemológico, pero rompiendo con el orden fundacional del mismo. Nietzsche y Heidegger son críticos de la razón pero no desde la razón misma ni desde algún otro fundamento, y en este sentido, se instauran como los primeros filósofos posmodernos –a decir de Vattimo–, al romper con la lógica de su desarrollo y de cualquier otro nuevo pensar fundacional. Frente a la idea ampliamente difundida en la cultura del siglo XX sobre el fin de la historia, entendida en dos sentidos, ya sea como el fin de la vida humana en la tierra, o como el regreso a los orígenes del pensamiento europeo, desde Parménides, pasando por la ciencia y la técnica modernas, hasta el invento de la bomba atómica, Vattimo habla de posmodernidad no en un sentido catastrófico;

“Aquí se considera más bien la amenaza de la posibilidad de una catástrofe atómica, que ciertamente es real, como un elemento característico de este “nuevo” modo de vivir la experiencia que se designa con la expresión “fin de la historia”. Se podría aclarar el discurso hablando más bien de fin de la historicidad... Lo que caracteriza en cambio el fin de la historia en la experiencia posmoderna es la circunstancia de que, mientras en la teoría la noción de historicidad se hace cada vez más problemática, en la práctica historiográfica y en su autoconciencia metodológica la idea de una historia como proceso unitario se disuelve

⁹² Luis E. Gómez, “Desconstrucción o nueva síntesis. Aproximaciones críticas a la noción de posmodernidad”, en *Estudios Sociológicos*, vol. 6, no. 18 (septiembre-diciembre 1988), El Colegio de México-Centro de Estudios Sociológicos, México, D.F., p. 609

y en la existencia concreta se instauran condiciones efectivas...que le dan una especie de inmovilidad realmente no histórica.”⁹³

Vattimo habla entonces de una *post-historia*, la cual legitimaría el discurso posmoderno bajo la premisa de que el progreso –y la experiencia del progreso– ha devenido en rutina. El acrecentamiento del poder técnico sobre la naturaleza, y de su abuso, ha intensificado a tal punto la vivencia de la sociedad occidental actual, que ya no se puede seguir hablando de la historicidad como un proceso consciente en el que estamos insertos. Se vive del momento, del instante, o los instantes, de lo que Nietzsche y Heidegger conciben como el *evento*, y que para Vattimo constituyen las directrices esenciales del *ser*. El *ser* posmoderno se convierte en novedad, en sociedad del consumo, y como ya hemos dicho, en una sociedad de los sentidos, se convierte en la sociedad que vive a través de la experiencia de la imagen del mundo dirá Heidegger. Con esto refiere Vattimo a la caída de la historia como narrativa, como construcción de un relato que se ha admitido como verdadero en la Modernidad.

Sin embargo, lo que observamos como condición posmoderna, o el tránsito a una nueva época histórica no es más que la afrenta a una suma de fenómenos culturales que atraviesan el mismo sistema mercantil capitalista con sus órdenes de consumo, y en la punta de la lógica de la acción, el racionalismo instrumental burocrático que permea las distintas esferas de la sociedad. No asistimos más que a una extensión, volatizada y llevada a sus últimas consecuencias, de los fundamentos esenciales de la Modernidad. Por su parte, la tesis de Tian Yu Cao reza así:

“En una primera aproximación, la posmodernidad se puede resumir en la pretensión de que no hay historia alguna que pueda ser descrita por una gran narrativa; o individuo con una identidad permanente, a causa de la fragmentación de la experiencia; o discurso que tenga un significado congruente; ni conocimiento como representación; ni ciencia con una lógica general y una verdad objetiva. Lo que queda son juegos de lenguaje que vagan sin trabas por la red de las relaciones de poder.”⁹⁴

⁹³ Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, ED. Gedisa, 1986, p. 13

⁹⁴ Tian Yu Cao, *op. cit.*, p. 16

De manera similar percibe Vattimo la experiencia posmoderna, cuando la ejemplifica como tal, como una experiencia que se retrotrae al campo del arte y de la retórica, aunque bien la eleva a un vínculo estrecho con la verdad. Así lo menciona: “En términos mucho más generales y con un conjunto de significaciones que apenas se comienza a explorar, se puede decir que la experiencia posmoderna (y para decirlo en términos heideggerianos, posmetafísica) de la verdad es, probablemente una experiencia estética y retórica...”⁹⁵. Incitar a la verdad en el arte, es abogar a un discurso que permita construirse en diversos sentidos, no sólo a partir de su constitución, sino de su crítica, revaloración y reconfiguración. Esta apuesta por el arte, por la post-historia vivida a través de la experiencia artística, la retoma en cierto sentido Vattimo de la idea nietzscheana en “El origen de la tragedia” donde la apuesta por la vida, es la apuesta por el arte mismo, hacer de la vida una obra de arte donde confluyan lo apolíneo (la representación) y lo dionisiaco (la voluntad).

De esta manera, el Posmodernismo se refugia en el arte para generar y representar la ruptura temporal y espacial que la Modernidad gestionó. El arte posmoderno se posiciona aquí y allá, se construye como un collage de imágenes modernas y premodernas, se hace del lenguaje tradicional y mítico también, pero de forma ahistórica y sin contexto, para convertirse en una especie de vaciedad que se deforma y consume por segundos. Del arte muda a las tecnologías de la información y a la ciencia, pero sólo como experiencia, nunca como construcción. David Harvey refiere a la capacidad de la Posmodernidad para descontextualizar la historia y hacerla presente: “Al evitar la idea del progreso, el posmodernismo abandona todo sentido de continuidad y memoria históricas, a la vez que, simultáneamente, desarrolla una increíble capacidad para entrar a saco en la historia y arrebatarse todo lo que encuentre allí como si se tratara de un aspecto del presente.”⁹⁶ En dado caso, lo que resulta es la pregunta sobre si la experiencia posmoderna es *per se* una experiencia esquizofrénica que devela el cambio de rumbo de las sociedades avanzadas, o si es la resultante de la avanzada de un capitalismo desenfrenado que sigue mostrando nuevos rostros.

⁹⁵ Gianni Vattimo, *op. cit.*, p. 20

⁹⁶ David Harvey, *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural.*, Buenos Aires, ED. Amorrortu, 2004, p. 72

Seguido del análisis de Luis E. Gómez sobre el desbordamiento de la mexicanidad en los contornos de la Modernidad y sus percepciones posmodernas, acudimos justamente al rebosamiento de una Era sobre sí misma, pero que en la condición de su supuesta posmodernidad es incapaz de establecerse socialmente, y más aún, es incapaz de resolverse, ordenarse y observarse, desde los ojos científicos de una sociología posmoderna que no cuaja en sus categorías.

Tras años de discusión posmoderna, lo que observamos es no el asentamiento de dicha condición más allá de algunos nichos científicos, pero sobre todo, artísticos y experimentales. Como lo menciona Tian Yu Cao: "...la posmodernidad no tiene ningún sentido; cuando lo tiene, es una extensión sofisticada de la modernidad, que refleja la diferenciación temporal de la modernización a fines del siglo XX comparada con las modernizaciones de periodos anteriores."⁹⁷ La disputa ha permanecido en la obra de arte, adquiriendo aquí y allá más espacios; sin embargo, en lo que respecta a la vida social y al quehacer sociológico, la *sensibilidad posmoderna* ha chocado una y otra vez frente a la regeneración fáctica y transigente de la Modernidad, una Modernidad que se rebasa, se reajusta y redimensiona, pero que adquiere diversos frentes y rostros en un mundo globalizado que absorbe sus propios reflejos posmodernos, los cuales, no se pueden entender aún –desde esta crítica–, sino como aquello que desborda los límites, aquí y allá, de la propia Modernidad pero que sigue sin superarla.

3.2 Racionalización y Selectividad.

Centrados en el problema de la racionalidad, aproximaré de manera introductoria el debate al respecto abierto por Jürgen Habermas en su Teoría de la Acción Comunicativa (TAC), con la intención de que la discusión en este tercer apartado se dirija hacia la problemática de la racionalidad y las visiones alejadas de su instrumentalización en el marco de la misma Modernidad.

⁹⁷ Tian Yu Cao, *op. cit.*, p. 30

De manera previa, existen dos manifestaciones donde la racionalidad toma cuerpo: en la acción comunicativa (manifestaciones simbólicas), y la acción teleológica (personas y su saber). La racionalidad de dichas acciones se fundamenta a partir de sus pretensiones de validez, de verdad y de eficacia respectivamente, en tanto ambas acciones están sujetas a crítica. De esto derivamos que mientras mejor fundamentada es dicha acción, más racional es, entendida en sus condiciones y pretensiones de validez.

Lo que Habermas intenta demostrar, en oposición a la visión empirista de la ciencia (principalmente frente a Popper), y recuperando la tradición neokantiana, pasando por Dilthey hasta Weber, es que existen ámbitos de acción y validez en las esferas de valor *no cognitivas* que responden a pretensiones de validez diferentes a la esfera *cognitiva* (ciencia y técnica). Por lo tanto, éstas responden a estándares de racionalidad hermenéutico-expresivos separados de la racionalidad instrumental-estratégica. Dicha validez se encuentra subsumida a dos principios básicos: la universalidad y la argumentación, ambas frente al enjuiciamiento crítico.

De esta forma, Habermas establece un concepto de racionalidad que no se limita a los principios de verdad elemental en la acción teleológica, medios-fines, o de la racionalidad instrumental, sino que apela a un término mucho más amplio, donde la experiencia comunicativa se fundamenta en formas de argumentación y medios reflexivos discursivos. El concepto de *racionalidad comunicativa* remite, por un lado, a las formas de constitución de un discurso que encarna en sí mismo, pretensiones de validez, y por otro lado, refiere a las relaciones que se entablan en dicha acción comunicativa con el mundo objetivo, es decir, a sus manifestaciones.⁹⁸

Ambas formas de concebir el mundo y sus racionalidades están predisuestas por una contraposición metodológica. La visión 'realista' o empirista, considera como dado o supuesto el mundo objetivo; mientras la postura fenomenológica, considera la objetividad

⁹⁸ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, España, ED. Taurus, 3ª ed., 2001, p. 111

del mundo desde la representación que los actores se hacen de ella, producto del lenguaje y de la acción.

Sin embargo, Habermas asegura que existen formas de acción igualmente racionales fuera de los valores previamente descritos en la acción teleológica y comunicativa. Existen manifestaciones y acciones racionales en aquellos sujetos o actividades que se rigen conforme a normas, y que soportan el enjuiciamiento crítico aludiendo a las expectativas legítimas de comportamiento social. Igualmente lo existe en aquellos actos que denotan la subjetividad del sujeto, como expresiones sentimentales o estados de ánimo, y que son consistentes en su demostración de autenticidad ante el juicio externo. Siguiendo al autor: “Las emisiones o manifestaciones que llevan asociadas pretensiones de rectitud normativa o de veracidad subjetiva, de forma similar a como otros actos llevan asociada una pretensión de verdad proposicional o de eficiencia, satisfacen el requisito esencial para la racionalidad: son susceptibles de fundamentación y de crítica.”⁹⁹

Para ubicar de manera correcta los elementos racionales a los que alude Habermas en su totalidad, debemos hacer explícita la condición ontológica de su teoría de la acción, es decir, los actos y su relación con los distintos mundos así como sus pretensiones de validez. De manera esquemática, el autor denomina cuatro tipos de relación actor / mundo:

1. Acción *teleológica* – Relación con el *mundo objetivo*. Dicha acción tiene una referencia medios – fines, y su pretensión de validez es la *verdad*.
2. Acción *regulada por normas* – Relación con el *mundo social*. Dicha acción se refiere al trato de correspondencia con los otros en sociedad. Su pretensión de validez está orientada por la *regularidad*.
3. Acción *dramatúrgica* – Relación con el *mundo subjetivo*. Se refiere a la autoescenificación, frente a otros pero en referencia al mundo interno, con el que sólo el actor tiene un contacto privilegiado. Fundamenta su validez en la *autenticidad* de su acto frente al enjuiciamiento externo.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 34

4. Acción *comunicativa* – Relación con el *mundo del lenguaje*. Refiere a la construcción del discurso y el diálogo argumentativo entre individuos con capacidad de lenguaje y acción. Encuentra validez en la *eficacia* y en la *acción*.¹⁰⁰

Dentro de estos cuatro horizontes de acción, Habermas fundamenta las relaciones de racionalidad ajenas al característico esquema de la razón instrumental, que se sustenta en la racionalización de la esfera cognitiva, ciencia y técnica, y que tiene su relación primaria con el mundo objetivo y la acción teleológico-estratégica. Sin embargo, Habermas demuestra, que bajo los rubros de universalidad y argumentación, existen actos que son también razonables en el ámbito del enfrentamiento crítico. Las pretensiones de validez de una racionalidad fundada más allá de la verdad como conocimiento científico (empírico), abre un amplio espectro de posibilidades sobre los diversos horizontes de racionalidad a los que acude la Modernidad en sus procesos históricos específicos. Para hacer alusión a ello, retomo del propio Habermas la idea de selectividad en los procesos de racionalización.

La crítica que al racionalismo moderno desarrolla Habermas se dirige hacia los conflictos de legitimación que encuentra en el capitalismo tardío, es decir, en el estadio más desarrollado de una Modernidad fracturada. Para dar cuenta de ella, Habermas alude al tránsito del capitalismo liberal al ‘capitalismo de organización’, caracterizado principalmente por la condensación de empresas nacionales e internacionales, capital y trabajo, así como por la ingerencia cada vez mayor del Estado en la regulación del mercado, hecho que genera constantes fallas estructurales aunadas a las crisis cíclicas de la economía, y que complejiza el sistema social en tanto genera crisis en el sistema económico, político y sociocultural. Ya no se trata pues, de la producción y el intercambio de mercancías, sino que el interés del ciclo económico se torna más complejo en tanto la administración del Estado se encarga de regular y planificar la política de los recursos en conjunto con los intereses privados; de esta manera, el sistema adquiere nuevas fallas en su legitimación. Así, la teoría habermasiana sobre las crisis del capitalismo avanzado se dirige

¹⁰⁰ Remitirse al apartado tercero del capítulo introductorio de Teoría de la Acción Comunicativa, tomo I, titulado “Relaciones con el mundo y aspectos de la racionalidad de la acción en cuatro conceptos sociológicos de acción”. Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, España, ED. Taurus, 3ª ed., 2001, pp. 110 - 146

hacia las tendencias que pueden adquirir dichas crisis y que son fundamento esencial para la conceptualización de la racionalidad comunicativa.

El panorama general estructural del capitalismo de organización se erige en tres pilares: el *sistema económico*, el *administrativo* y el de *legitimación*. El primero se caracteriza por estar dividido en tres sectores, el privado mercantil, el privado oligopólico y el sector público. El privado mercantil se regula por la competencia en el mercado; el oligopólico permite sólo cierto rango de competitividad en su área de producción y distribución; mientras que el sector público se caracteriza por ser un sector que se adueña de ciertas áreas y empresas que están controladas exclusivamente por el Estado. El *sistema administrativo*, por su parte, se encuentra cada vez más a merced de las demandas del sistema económico e intrincado con él. De esta forma, las principales funciones que enfrenta en relación al sistema económico son las de regular el ciclo económico a partir de la planificación de la política monetaria y fiscal de acuerdo a las necesidades del entorno global de demanda e inversión; y por otra parte, valoriza y vigoriza la fuerza productiva (el trabajo) y el capital a través de la política industrial, social y material enfocada al desarrollo y acumulación del capital. Por último, el *sistema de legitimación* se ha instaurado y aumentado en tanto la repolitización en torno al sistema económico ha modificado las relaciones de producción y la idea originaria burguesa. La necesidad de legitimación del Estado se ve incrementada con el surgimiento de la democracia formal, principalmente con el acceso generalizado a la participación en las elecciones políticas.

Estos pilares del capitalismo se ven fortalecidos en tanto la principal función del mismo radica en la potenciación de aquellas estructuras que aseguran el mantenimiento del ciclo capitalista, y que refuerzan el estado de latencia de las potenciales crisis. Así lo observa también Habermas cuando menciona: “Las estructuras del capitalismo tardío pueden entenderse, en efecto, como formaciones reactivas contra la crisis endémica. Con el propósito de defenderse de la crisis sistémica, las sociedades del capitalismo tardío concentran todas las fuerzas de integración social en los sitios donde es más probable que estallen conflictos estructurales, como medio más eficaz para mantenerlos en estado

latente...”¹⁰¹. Así, el desarrollo capitalista se torna omniabarcante, trasladando recursos de fortalecimiento del sistema económico al administrativo, y de ahí contaminando el entorno sociocultural a partir del sistema político.

Existen planos donde dicho crecimiento encuentra limitantes y problemas a nivel mundial que generan una mayor complejidad. En el plano ambiental, existe un desequilibrio ecológico a partir de la extenuación de los recursos físicos –tanto humanos, como no humanos–, para la reproducción del capital. Existen un sinnúmero de recursos naturales, que frente a cierto límite en su explotación, generan un calentamiento general del planeta como resultado del consumo desmedido de energía y que se libera como calor. La sobrepoblación y la explotación desmesurada chocan inevitablemente con el contenido biológico del medio, y frente a esto, las sociedades capitalistas se ven incapaces de actuar en sus contextos de racionalidad estratégica. Desde el punto de vista antropológico, los límites de la naturaleza interna no chocan contra fronteras definidas como la naturaleza externa. El individuo, sin embargo, en su proceso de socialización, tropieza con procesos que absorben sus motivaciones y decisiones. “El proceso de socialización transcurre dentro de estructuras de intersubjetividad lingüística y determina una organización de la conducta ligada con normas que requieren justificación, así como con sistemas de interpretación que garantizan la identidad. Esta organización comunicativa de la conducta puede convertirse en un obstáculo para sistemas que han de tomar decisiones de complejidad elevada.”¹⁰² Finalmente, en el ámbito internacional se instaura el problema del equilibrio militar y del uso de la fuerza armada, principalmente, el temor al aniquilamiento autodestructivo por medio de las armas termonucleares. El problema de los sistemas militares es que se objetivan unos frente a otros, como parte de la naturaleza externa, donde la fuerza destructiva ‘organizada’ se vuelve un principio racional de primera categoría.

De los anteriores problemas y desequilibrios en el capitalismo tardío, Habermas deriva posibles tendencias a la crisis que se originan tanto en el sistema económico, el político y el sociocultural. La tendencia a la *crisis económica* es explicada por Habermas a partir de dos

¹⁰¹ Jürgen Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, ED. Amorrortu, 1975, p. 55

¹⁰² *Ibid*, p. 61

teorías: la primera concibe al Estado como órgano ejecutor espontáneo de la estructura cíclica del capital, razón por la cual, permanecen las crisis cíclicas del capitalismo; la segunda concibe al propio Estado como agente unitario con el capital monopolizado, respondiendo a los mismos intereses y estructuras administrativas. La tendencia a la *crisis política* se puede traducir en una *crisis de racionalidad administrativa* cuando ésta responde a la imposibilidad, por parte de la estructura administrativa, de cumplir los requisitos del sistema económico, o si sus decisiones carecen de autoridad; también se puede traducir en una *crisis de legitimación*, en caso de que el sistema no alcance el grado de lealtad requerido de las masas. La tendencia a la *crisis sociocultural* deviene de los problemas en los dos sistemas anteriores, ya sea en tanto ellos generan insumos tales como bienes y servicios de uso colectivo, o a partir de las fallas de *output* que generan problemas de legitimación. Esto se transforma en el desgaste de las tradiciones necesarias para el mantenimiento del sistema, o bien, que ante la crisis de legitimidad, el sistema sociocultural se vea paralizado en su labor de generar el suficiente grado de motivación para la acción del agente.

A pesar de ello, Habermas mantiene la vía racional como ruta de acceso a un futuro mejor. No hay que olvidar, que la teoría de Habermas es siempre más que una teoría de la observación, ésta se dirige al desarrollo humano emancipatorio y a una praxis política diferente, donde los individuos son agentes políticos informados y responsables, capaces de producir un lenguaje y un discurso argumentativo racional en términos de su acción comunicativa, a partir de la cual, el discurso más coherente racional (no en términos de su instrumentalidad) se constituye como el argumento legitimador del proceder político en un entorno público apto, evadiendo así los rincones inertes de una perspectiva decisionista o incluso del raciocinio ortodoxo enmascarado en ciertos marxismos que subyugan el diálogo y la comunicación.

A lo largo de su conceptualización teórica, Habermas ha intentado abrir diversos caminos para la comprensión de la Modernidad, de diversas formas, y desde el desarrollo del ejercicio crítico, ha pretendido restaurar el racionalismo moderno desde una nueva aurora intelectual que permita concebir el mundo moderno desde su capacidad comunicativa y

emancipatoria, y no desde el sometimiento del ser humano en el complejo desarrollo ideológico de la acción racional con arreglo a fines como motivo totalitarista en todas las esferas de acción del hombre.

Frente al problema de la razón, Habermas intenta indagar más allá de lo que se pretende concebir como la deformación de la razón en la historia, en su proceso clásico occidental de racionalización –visión derivada de Weber–, sino por el contrario se pregunta por la aún validez universal de la razón en el juicio teórico, normativo y estético. Como lo menciona Richard J. Bernstein en la introducción al compendio de ensayos sobre la obra del filósofo y sociólogo alemán titulado “Habermas y la modernidad”: “¿Podemos conseguir todavía, en nuestra época, una justificación racional de los estándares normativos universales? ¿O nos enfrentamos con el relativismo, decisionismo, o el emotivismo que defienden que las normas son en último término arbitrarias y trascienden una justificación racional?”¹⁰³ Es desde esta perspectiva que se deriva la *Teoría de la Selectividad*, la cual posiciona el problema de la Modernidad, o más específicamente el problema de los procesos de racionalización, no en un ámbito homogéneo occidental, sino que converge hacia la multiplicidad de desarrollos históricos modernos, hacia las tendencias abiertas de racionalización en términos de sus condiciones históricas específicas, y que abre camino al paradigma de las *Modernidades Múltiples* como una forma de comprender la complejidad del mundo social actual.

Habermas retoma, sin lugar a dudas, a Weber para comprender y situar la racionalización del mundo en sus tres vías, sin embargo, al tiempo se separa de él, dando cuenta de las aporías heredadas en su nombre, y que constituyen un armazón para la emancipación posible de la razón de las garras del instrumentalismo característico de las observaciones weberianas. Este conflicto estriba en el enfrentamiento medular entre el concepto de la razón hegeliana o *Vernunft* (razón emancipatoria dinámica) y la razón occidental o *Zweckrationalität* (racionalidad instrumental). La tendencia no tanto en Weber ni en Lukács, pero si ya en los fundadores de la escuela de Frankfurt (Adorno y Horkheimer) e

¹⁰³ Richard J. Bernstein, “Introducción”, en Bernstein, Richard J. (comp.), *Habermas y la modernidad*, Madrid, ED. Cátedra, 2001, p. 18

incluso en los estudios de Heidegger, se dirige a concebir el destino de la razón instrumental desde un pesimismo cultural que se aleja cada vez más de la reconstrucción de la *Vernunft* en un discurso emancipatorio histórico concreto. “La lógica <<oculta>> de esta forma de racionalización es una lógica de un dominio y represión que va en aumento. El dominio de la naturaleza se convierte en un dominio de los seres humanos sobre otros seres humanos, y en último lugar en una pesadilla de autodomínio.”¹⁰⁴

Desde esta perspectiva, es la preocupación de Habermas recuperar una teoría crítica que no parta de los fundamentos de la dialéctica negativa que concluyó la obra de Adorno, y así, repensar la cuestión de la racionalidad y los procesos de racionalización con una intención potencial emancipatoria y no explicativa de las situaciones históricas. Y sin embargo, para él, es imposible escapar de los horizontes que la racionalidad nos enmarca en tanto engloba –a partir de juicios de validez– las formas de vida. Esto se dirige directamente al problema del acceso al conocimiento social, que ha sido dirigido de manera unilateral ya desde el campo de las ciencias analítico-empíricas, así como desde las disciplinas hermenéutico-históricas. La ciencia social crítica, debe orientarse desde la síntesis dialéctica de ambas estructuras, ámbito en el que intenta desenvolverse la teoría habermasiana. Dicha síntesis se dirige hacia el desarrollo de la autorreflexión desde un punto de vista racional. “La autorreflexión emancipatoria depende de una reconstrucción racional dada de las condiciones universales de la razón. Utilizando la analogía kantiana, sólo cuando comprendemos la naturaleza y límites de la razón teórica y práctica se hace inteligible el especificar lo que debe hacerse para lograr la autonomía y la ilustración.”¹⁰⁵

Con este debate de por medio, Habermas problematiza la racionalización desde un punto de vista valorativo, es decir, que la ingerencia sobre dichos procesos deben –para Habermas– ir más allá de la mera descripción o comprensión de los fenómenos sociales, sino que la teoría crítica, o las ciencias reconstructivas, deben dirigirse tanto al conocimiento como a la transformación de las realidades. Así, dichos procesos de racionalización adquieren la capacidad de ser dirigido, algo que Weber había concebido como el relativismo de la

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 21

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 31

racionalización. El propio Habermas, concluye en su texto “Problemas de legitimación en el capitalismo tardío”, que a la razón, y al género humano en general, no debe olvidársele que la lucha contra la paralización social en el capitalismo avanzado debe estar dirigida a la defensa de la dignidad humana.

Albrecht Wellmer concibe una paradoja en la racionalización, que la racionalización del mundo vital, es decir, de la agencia del sujeto, se da como una condición previa en dicho proceso, el cual se autonomiza y diferencia sistémicamente, hasta alcanzar el punto en que las necesidades del sistema instrumentalizan el mundo de vida y lo ponen en una posición de máxima vulnerabilidad. Por otra parte:

“La dialéctica de la Ilustración subraya *en efecto* lo que es característico de las sociedades contemporáneas industrializadas –las amenazas reales que plantean a la integridad comunicativa del mundo vital. Lo que ha sucedido en la sociedad moderna (y continúa sucediendo de un modo alarmante) es un proceso *selectivo* de racionalización –donde la racionalización deliberado-racional prevalece, se inmiscuye, y deforma el mundo vital de la vida cotidiana.”¹⁰⁶

Para Habermas, esta paradoja de la racionalización no es verdadera. No habría en sentido estricto una paradoja, estaríamos hablando de un <<proceso *selectivo* de racionalización>> que puede explicarse mediante las restricciones que impone a la racionalidad comunicativa (o al desarrollo de una racionalidad fuera del ámbito estratégico-instrumental) la dinámica del proceso capitalista de producción. La *Teoría de la selectividad* en Habermas encuentra su potencialidad en los otros mundos posibles, y abre la conceptualización sociológica contemporánea hacia la observación de procesos de racionalización que adquieren especificidades históricas, y en última instancia, a la teorización de las Modernidades Múltiples.

3.3 Horizontes históricos de Modernidad.

Hemos visto ya la *Teoría de la Selectividad* en Habermas, la cual nos abre indicativos sobre los procesos de racionalización que adquieren especificidades históricas y civilizatorias, y que es base indiscutible para orientar el debate hacia las ‘Modernidades Múltiples’, el cual

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 46 - 47

va a verter sus conclusiones en dos direcciones: el sistema social, y el mundo vital-individual. Pero antes de dar paso al tema de las ‘Modernidades Múltiples’, me resulta esencial plantear algunas cuestiones alrededor del proceso de modernización específicamente histórico, entendido como horizontes de realización y existencia, tanto de sujetos, como de procesos sociales. Para lo anterior, retomo algunos planteamientos desde Hugo Zemelman, Josetxo Beriain, Enrique Leff, y el propio Jürgen Habermas.

Cada vez más, el debate sobre la Modernidad se asienta en aquellas reflexiones que, por una parte, apuntan al contraste entre presentes históricos, que sitúan la Modernidad con sus diferencias sociales y como procesos de modernización; pero por otra parte, se elevan también discursos emancipatorios provenientes de las visiones más críticas de la Modernidad, y que buscan *alternativas de racionalización* al proceso instrumental que caracteriza el desarrollo en Occidente. Esto llama la atención, sobre todo en aquellas visiones que mantienen la modernización, o la racionalización, como vías para una socialización (*moderna*) distinta a la del Capitalismo occidental.

Es así que, por ejemplo, Hugo Zemelman a lo largo de su preocupación intelectual ha indagado sobre los horizontes de la conciencia crítica, como principio de ‘ruptura’ con el saber hacinado y establecido, en la búsqueda de contornos epistemológicos que rompan, en este caso, con los horizontes deterministas de la racionalidad-instrumental. El pensamiento crítico contiene, en este sentido, el potencial del desarrollo del sujeto en su completa existencia fuera de los parámetros citados, y por el contrario, se asienta en la multiplicidad de horizontes como principio de la verdad y del ser. La naturaleza de este debate y estas preguntas en Zemelman, derivan de la actualidad del sujeto, es decir, de su modelo moderno, de la caracterización del individuo como *ser* moderno.

Principalmente, frente a la individualización que vive el hombre como proceso en su ‘modernización’, elementos como lo ‘colectivo’ permanecen en el olvido, o en su existencia potencial. A esto hace referencia Zemelman cuando propone que existen principios epistémicos –y de acción– que permanecen como potencialidades del ser y que pueden ser rescatados como *horizontes de posibilidad* de lo existente. Refiriendo a

Zemelman, Alejandro Labrador menciona: “En esa búsqueda de horizontes, la pretensión es entender al pensar como un proceso de formación de una apertura cada vez mayor de nuestra capacidad de ver, obligándonos con ello a practicar el arte de la lectura de los grandes pensadores desde el interior de sus parámetros (y sus circunstancias históricas), pero también desde fuera de ellos, es decir, desde nuestro propio presente.”¹⁰⁷ Esto refiere a la incorporación de lo ‘impensado’, o lo ‘inédito’, como principios de ruptura con el pensamiento lineal; de aquí, que las tendencias que buscan incorporarse al pensar la Modernidad más allá de su perspectiva crítico-negativa, pero sin hacer apología de ella, busquen rupturas que les permitan dar cuenta de nuevos horizontes y nuevas formas de modernización fuera del ‘omniabarcante’ pensamiento instrumental. El debate que se sostendrá detrás de la Teoría de las Modernidades Múltiples, estará dirigido justamente hacia el pensar hasta dónde es posible separar, en términos de su génesis social y epistemológica, instrumentalidad y Modernidad.

Zemelman intenta dar solidez a esta problemática a partir de la concepción de *totalidad* en el pensamiento crítico, donde se incorporan los *horizontes de lo posible* como capacidad de construcción (de construir un ser histórico completo). “¿Cuál es el síndrome problemático del sujeto en el tránsito del siglo XX al XXI, más allá de su condición de ser un producto histórico? ... a partir del develamiento de que la historia no es unitaria y que no hay tal progreso indefectible, se plantea la cuestión de cómo es que se produce el individuo históricamente, sin que se pueda encontrar una respuesta en los marcos de una lógica lineal...”¹⁰⁸

El principio de la conciencia crítica, que parte hacia nuevas formas y ‘horizontes de racionalidad’, basa el abordaje de la construcción del conocimiento –y su relación con la realidad–, a partir de entenderla más allá de su espacio teórico, en última instancia, esto nos lleva a concebir dicha construcción en términos de su *totalidad*. La concepción de la *totalidad concreta* en Zemelman no está acotada a un principio holístico ni al sentido que le da Kosik al término sobre la conexión y la totalidad vista como más que la suma de las

¹⁰⁷ Alejandro Labrador, *En busca del fundamento de la conciencia crítica*, p. 2 – 3, texto inédito

¹⁰⁸ Hugo Zemelman, *Sujeto: existencia y potencia*, Barcelona, ED. Anthropos-CRIM-UNAM, 1998, p. 66

partes, sino que la totalidad es el cimiento epistemológico que constituye el raciocinio. Para el autor, "...la totalidad no es todos los hechos, sino que es una óptica epistemológica desde la que se delimitan campos de observación de la realidad, los cuales permiten reconocer la articulación en que los hechos asumen su significación específica. En este sentido, se puede hablar de la totalidad como exigencia epistemológica del razonamiento analítico."¹⁰⁹ Así, la estructura metodológica de la totalidad, tiende puentes al entendimiento de la realidad fuera de las fuerzas deliberadas del saber, y nos aproxima, mediante este esquema, justamente hacia las vertientes no cerradas de la teoría, hacia los espacios límite, donde los procesos permanecen abiertos para su interpretación, pero sobre todo, para su construcción. Justamente, en este espacio abierto es donde se vislumbra el surgimiento del verdadero sujeto histórico y su carácter emancipatorio en los procesos históricos, con la totalidad como principio de su entendimiento y su acción.

Desde una mirada contingente, Josetxo Beriain hace algunas aproximaciones que retomamos también en el sentido de los horizontes de lo posible, como eso dado que puede tener diversos estados. Lo contingente se presenta de formas diversas a lo largo de la historia, categorizando el propio autor la diferencia de esta condición en civilizaciones preaxiales, axiales¹¹⁰ y postaxiales o modernas. Establezco primero algunas diferencias entre los dos primeros tipos de sociedad, para después participar de la caracterización exclusiva de la contingencia en las civilizaciones modernas.

En aquellas sociedades preaxiales, lo social adquiere forma a partir de las condiciones cosmogónicas primordiales, es decir que el orden mundano es reflejo exacto del orden cósmico que se enmarca en la perspectiva religiosa o de lo sagrado. En dichas civilizaciones, lo contingente, que encarna como lo indeterminado, lo indefinible, se transforma por definición en determinado bajo la noción de lo sagrado. El futuro posible reduce su condición contingente a partir de la idea de destino, o de los mitos y ritos que

¹⁰⁹ Hugo Zemelman, *Los horizontes de la razón I. Dialéctica y apropiación del presente*, Barcelona, ED. Anthropos-Colmex, 1992, p. 50

¹¹⁰ Con civilizaciones axiales, Josetxo Beriain hace referencia al término desarrollado por Karl Jaspers a mediados del siglo XX, apuntando hacia aquellas sociedades surgidas entre el año 500 a.C. y los primeros siglos de la era cristiana y que emergen a partir de una tensión básica entre el orden trascendental y el mundano.

enlazan aquello que no es determinable a partir de la conexión religiosa entre el hombre y el mundo. En estas sociedades, lo contingente desaparece en tanto la incertidumbre se vuelve certidumbre o adquiere significado en relación con la respuesta que le otorga lo sagrado a los problemas, como principio indiscutible de verdad y de existencia.

Las denominadas civilizaciones axiales, encuadran su fundamento en la noción de salvación y redención. Su basamento religioso personifica, por lo general, en una sola figura, la idea de Dios o cosmos, como algo supraterrrenal, diferenciando la figura de lo sagrado-divino (perfección) con el estigma propio de lo contingente-mundano. Bajo esta visión dualista, los reflejos sociales se multiplican en tanto referencias de la trascendencia más allá de la relación sagrado / profano.

En las sociedades modernas o postaxiales, se rompe tal dualismo entre lo mundano y lo sagrado, y los imaginarios sociales que dotaron de orden (social) al mundo axial en la figura de un Dios trascendente como Jesús, Yahvéh, Brahmán o Allah, "...son substituidos por realidades trascendentes intermedias ubicadas dentro del ámbito de lo profano, como son la nación, el grupo étnico, la clase social, el partido político o uno mismo, y más específicamente, la reducción de la contingencia se plantea, ... desde los propios órdenes de vida secularizados."¹¹¹ Es así que tanto la contingencia, como la reducción de la misma, se sitúan en los márgenes de la complejización social, y lo que sucede, adquiere sentido en consonancia con lo contingente de más posibilidades. Es por ello que la certidumbre en el mundo postaxial, caracterizado por la existencia fuera de lo sagrado y arraigado a lo específicamente mundano, encuentra la reducción de la contingencia en los horizontes de lo social como la legitimidad política o la normatividad del derecho, en la generalidad de los sistemas expertos.

De esta manera, las sociedades modernas se diferencian de sus antecesoras en tanto su forma de definir y reducir la contingencia se encuentra atada a su propia estructura secularizada. Y no sólo eso, la Modernidad se caracteriza por estar constituida a partir de

¹¹¹ Josetxo Beriain, *La lucha de los dioses en la modernidad. Del monoteísmo religioso al politeísmo cultural*, Barcelona, ED. Anthropos-UCV-UPN, 2000, p. 58

unidades múltiples funcionales (especialización), y no como las sociedades ‘Premodernas’ por la delimitación unitaria de su sistema. En palabras de Josetxo Beriain: “...ya no existe ninguna instancia de racionalidad metasocial adecuada a la complejidad real de la sociedad. No existe una <<razón>> universal, sino criterios de racionalidad subespecíficos: justicia, verdad, belleza, propiedad, etc.”¹¹² La determinación racional ya no opera externamente, sino que se define dentro de cada sistema, en referencia a lo externo y a lo interno, pero siempre determinado desde dentro del sistema. Y en tanto estos valores definen las sociedades modernas, podemos hablar de que la contingencia, y lo ‘otro’ posible, es también característico de una Modernidad que busca otros horizontes de existencia y de realización.

Otro horizonte de existencia, lo es la concepción de racionalidad ambiental introducido por Enrique Leff, donde se mezclan desde los *imaginarios sociales de la sustentabilidad* encarnados en el *habitus*, hasta la conciencia ecológica y la reflexividad moderna retomada de Scott Lash, Anthony Giddens y Ulrich Beck sobre la que hablamos en el capítulo anterior. Frente a la posible muerte entrópica del planeta, Leff nos acerca al desarrollo de una racionalidad ambiental basada en la problemática de una crisis ecológica que alcanza el espectro más amplio de la acción humana, desde las decisiones políticas y económicas, hasta el desarrollo de *habitus* específicos de acción frente a situaciones de riesgo eminente como éste. Una nueva conformación de la racionalidad, en este caso ambiental, está dirigida a un rompimiento con el lenguaje instrumental y sus manifestaciones simbólicas, similar a la concepción comunicativa de Habermas. Esta racionalidad ambiental permite emerger distintos conocimientos del mundo que se conforman como lenguaje, y como tal, ocupan un lugar en el mundo, y que en tanto imaginarios, permean la totalidad de la capa social. “A través de sus imaginarios sociales, el ser cultural inscribe la potencia de su alteridad: alteridad como transformación desde el ser instituido frente a otros modos de ser, incluso frente a los imaginarios en los que se han decantado las racionalidades globalizadas de la modernidad, que ejercen un poder de desconocimiento, subyugación y exterminio de esas formas tradicionales del ser cultural.”¹¹³ Esta nueva racionalidad se sustenta en saberes

¹¹² *Ibid*, p. 60

¹¹³ Enrique Leff, Ponencia presentada en el Coloquio Nacional “Saberes locales y diálogo de saberes sobre medio ambiente, salud y alimentación” CRIM/UNAM, Cuernavaca, Moreles, 21-23 octubre, 2008, y en el

originarios o de pueblos que se mezclan de manera exitosa con la ciencia y la técnica modernas.

Desde esta postura, las aporías de la Modernidad se instauran ya fuera de los límites de la propuesta de la modernidad 'reflexiva'. Es por eso, que la racionalidad ambiental toma aquí un papel primordial alejado de las concepciones clásicas de la racionalidad basadas en ideas *a priori*, sino que se funda de manera pre-existencial en el sentido del ser. La racionalidad ambiental es una ontología que recoge los propios imaginarios sociales fundacionales de otras formas de pensar el mundo, donde se absorbe la contingencia como *parte de* la existencia del mundo y de la innovación tecnológica.

En su ensayo inspirado por la tesis de Marcuse en el hombre unidimensional, titulado "Técnica y ciencia como ideología", Jürgen Habermas esboza, de manera tentativa, ciertos acercamientos a lo que posteriormente concluirá en su Teoría de la acción comunicativa, referido a los procesos de racionalización haciendo una distinción primaria –que después se vería engrosada en la TAC– entre *racionalización estratégica-instrumental*, referida al desarrollo tecno-científico, y *racionalización del marco institucional*, en el ámbito de la interacción lingüística. Retomo esto para hacer hincapié y dar paso a los diferentes órdenes de racionalización y modernización posible que nos plantea el teorema de las modernidades múltiples. La teoría sociológica vivió agazapada en los rincones de la modernidad instrumentalizada, y como un secuestro intelectual, vivió en muchos momentos al margen de los otros tipos de realidad –en este caso moderna– posibles. Como hemos visto a lo largo de este apartado, tanto en el ámbito teórico, epistemológico o metodológico, en el último cuarto del siglo XX, comienzan a surgir, de manera más prospera, estudios que apuntan al proceso de modernización fuera del ámbito de la acción medios-fines y sus consecuencias, con las que se busca re-plantear no sólo la cuestión de la complejidad del tiempo y las relaciones en que vivimos, sino la situación general del ser en el mundo.

simposio "Saberes locales, globalización, desarrollo sustentable y diálogo de saberes", 53º Congreso de Americanistas, Ciudad de México, 24 de julio de 2009. Ha sido publicado en el libro Discursos Sustentables (siglo XXI Editores, México, 2ª edición, 2010), p. 85

Una perspectiva como la de Habermas no podía pasar desapercibida en este punto en que busco indagar sobre aquellas teorías que exploran la conciliación, desde la crítica al progreso moderno, con ciertas formas de raciocinio que impulsan de manera abierta el desarrollo del hombre en el mundo, no desde un retorno al pasado ni desde un futurismo instrumental, sino en la concreción de nuevos modos de vida centrados en la acción y la comunicación emancipada de la ideología. Es así, ya que además de penetrar en la crítica al proceso modernizador del capitalismo liberal y profundizar en la racionalidad comunicativa como vehículo de retoma hacia una modernización inconclusa, Habermas abre la vía para observar la Modernidad desde sus especificidades históricas.

Lo que Habermas observa en el desarrollo del capitalismo avanzado es la traducción y transformación de la ideología burguesa, con su sedimento de clases, en una ‘conciencia colectiva positivista y tecnocrática’, cuyo basamento principal se encuentra, no sólo en el desarrollo, sino en la unión de ciencia y técnica. En todos los ámbitos de la esfera sociocultural esto repercute de manera innovadora para el acontecer del mundo, desde la burocratización estatal, hasta la transformación de los parámetros de interacción social entre individuos despersonalizados. El proceso de racionalización que Weber observa, es justo el de la esfera cognitiva, el de la esfera de la ciencia y la técnica que se vuelven omniabarcantes del entorno y las relaciones sociales. Habermas llama a esto el desarrollo de la conciencia tecnocrática. La racionalización entendida en términos modernos, hasta el momento, recoge esta capacidad, única del capitalismo occidental, de desarrollar a tal grado las fuerzas productivas, que la acción racional instrumental ha comprendido el espectro total de las imágenes del mundo, pero no uniéndolas, sino separándolas exitosamente en diversas esferas de valor.

Pero es justamente aquí donde Habermas da luz a una nueva forma de concebir lo social. Al analizar el progreso del desarrollo científico-técnico, da cuenta de que la tendencia en los países desarrollados es que el crecimiento de la ciencia, como impulso al aumento de la técnica, se convierta en la principal fuerza productiva. De ello, el autor deriva que es imposible seguir concibiendo la constitución de lo social a partir del trabajo, sino por el contrario, la observación sociológica como punto de partida emancipatorio y de dirección

hacia una racionalización de índole comunicativa debe dirigirse al marco institucionalizado de la acción, la interacción lingüística mediada por símbolos. Precisamente, la instauración del progreso tecno-científico como ideología, es lo que enmascara (en términos de Habermas), la posibilidad comunicativa, no coercitiva, de los sujetos sociales en el ámbito del público.

“El sello psico-social de nuestro tiempo ya no se caracteriza tanto por la personalidad autoritaria, como por la des-estructuración del Super-Yo. El aumento de las *conductas adaptativas* no es sino el reverso de la decadencia de la esfera de la interacción mediante el lenguaje, debido a la presión que ejerce la estructura de la acción racional. En conexión con esto, se asiste al hecho de que cada vez más se borra la diferencia entre interacción y acción racional tanto en la conciencia de los hombres comunes, como en la conciencia de los científicos, de las ciencias humanas. Y en el ocultamiento de esta diferencia se conserva y protege la fuerza ideológica de la conciencia tecnocrática.”¹¹⁴

De ahí, que Habermas considere la instauración de la unión y desarrollo tecno-científico como ideología, en tanto absorbe los marcos institucionales de interacción social mediante la acción estratégica. Pero en la posibilidad que abre el proceso de *racionalización comunicativa*, encuentra el principio de retoma del modelo ilustrado de razón, un modelo basado en el acto libre de coacción que engarza la capacidad comunicativa y simbólica característica del ser humano emancipado, a partir de la vinculación entre las esferas escindidas en el proceso de racionalización cultural descrito por Weber. Habermas observa la posibilidad de retomar ciertos rasgos del proyecto moderno en tanto se transite del capitalismo liberal, a una sociedad basada en el desarrollo de la opinión pública y una sociedad civil informada y capaz de construir discursos políticos coherentes y legítimos basados en la argumentación y en la fundamentación crítica. Así observa él esta modernidad inconclusa y la retoma del proyecto ilustrado a partir de las derrotas que en la práctica el modelo ha sufrido:

“El proyecto apunta a una nueva vinculación diferenciada de la cultura moderna con una praxis cotidiana tan animada por la vitalidad de las tradiciones pero a la vez empobrecida por un bruto tradicionalismo. Sin embargo, esta nueva conexión sólo podrá establecerse cuando la modernización capitalista también pueda orientarse por otras vías no capitalistas [dependerá de las posibilidades que la modernización social tenga para marchar por otros caminos], cuando el mundo de vida puede desarrollar a partir de sí mismo [extraer de sí]

¹¹⁴ Jürgen Habermas, “Técnica y Ciencia como ideología”, en *Razón y Estado. Revista de la División de Ciencias Sociales y Humanidades*. Vol. II, núm. 3 (mayo-agosto, 1981), UAM-Azcapotzalco, p. 74

instituciones que pongan límites a la peculiar dinámica sistémica [dinámica intrínseca] y los imperativos de un sistema económico casi autónomo y a sus complementos administrativos.”¹¹⁵

3.4 El Individuo ‘Moderno’.

Un tema que no puede escapar a este análisis sobre los límites y renovaciones de la Modernidad es la situación del individuo, su modernidad y su agencia. En este caso, llama mi atención particularmente cuál es la situación del individuo frente a la vorágine de cambios a los que el medio social le enfrenta a una velocidad nunca antes experimentada, y que sin embargo, el sujeto mantiene cierta estabilidad frente a las contingencias que le permiten, por llamarlo de alguna manera, ‘seguir adelante’.

Josetxo Beriain, realiza un análisis sobre la transformación del *self*¹¹⁶ en la Modernidad, el paso de un *self* interno, a uno ‘dirigido por los otros’. La base de la observación de Beriain es el trabajo de Weber en relación a la Modernidad y la ‘afinidad electiva’ entre capitalismo y protestantismo. En esta dinámica es que se va a instaurar la Modernidad, según Beriain; y de esta dinámica, se desprende la transformación del *self* a través de la ‘vocación’ en esta relación economía – religión. El hombre moderno se caracteriza por su poder de decisión y acción, pero vamos a ver en qué términos. Acorde a Giddens, Beriain nos dice: “La apertura e indeterminación del futuro no significan la erradicación del destino, sino más bien el comienzo de su producción social.”¹¹⁷ El destino en este sentido, se produce socialmente, es decir, se colectiviza el destino en una sociedad individualizada.

¹¹⁵ Jürgen Habermas, “Modernidad inconclusa”,

Dirección URL:http://www.avizora.com/publicaciones/monosavizora/especial_avizora_modernidad_inco.htm [consulta: 2 de diciembre de 2010].

¹¹⁶ Al hablar del *self*, hago referencia a la categorización derivada en un primer momento de Weber y profundizada por Schütz, en el que se le concibe como el principio intersubjetivo para la constitución del mundo social. Para el autor, el mundo social se estructura a partir del *self*, los individuos conciben su mundo a partir del yo como centro en el *aquí* y en el *ahora* en referencia a los otros y al tú. En este sentido, Schütz denomina 4 dimensiones del mundo social: el *umwelt*, el *miltwelt*, el *vorwelt*, y el *forwelt*. En otras palabras, es el mundo de mis congéneres, de mis contemporáneos, de mis predecesores y mis sucesores. De esta forma se constituye intersubjetivamente el mundo social, a partir de relaciones sociales en distintos niveles de estructuras que conforman el mundo de la vida cotidiana. El sentido subjetivo de la acción social se interrelaciona en distintos grados según la estructura del mundo social.

¹¹⁷ Josetxo Beriain, “La metamorfosis del *self* en la modernidad”, en García Blanco, José María, y Navarro Sustaeta, Pablo, *¿Más allá de la modernidad? Las dimensiones de la información, la comunicación y sus nuevas tecnologías*, CIS, Madrid, Agosto-2002, pg. 213

Pero el individualismo moderno caracterizado en el aventurero burgués, se va a ver rápidamente debilitado frente a la maquinaria capitalista, que siguiendo a Adorno y Horkheimer en su análisis sobre la Industria Cultural, genera un sujeto aniquilador de su propia cultura. El individualismo moderno, como modelo de acción y decisión se pierde en el desarrollo capitalista marcadamente homogeneizador. “El enfoque de Weber es también una respuesta a las presiones del racionalismo capitalista y al socavamiento de las prácticas e ideales burgueses originarios. El propósito de las prácticas del *Self* que Weber propone para la Alemania moderna se basa en la generación de poder, en el *fortalecimiento del Self* para la innovación y el dominio en un mundo racionalizado.”¹¹⁸

En este contexto sufre el *Self* una transformación que se caracteriza por el paso de un *Self* dirigido desde ‘dentro’, característico de la Modernidad originaria, a un *Self* generalizado y ‘dirigido por los otros’, amigo o medios de masa. Los ejemplos más sobresalientes en este sentido son: la industria cultural (Adorno), la moda o la publicidad (Simmel). Así, el *Self* en la primera modernidad trata de separarse de la Tradición, se desvincula del pasado, pero durante el siglo XX, el *Self* autodirigido desaparece para dar paso al *Self* homogeneizado.

Kenneth J. Gergen habla por ejemplo de la saturación del Yo, principalmente refiriéndose al desarrollo de la identidad frente a la multiplicación de relaciones objetuales y subjetivas, que el individuo afronta en la Edad Moderna. La innovación y el desarrollo tecnológico han sido los principales medios a partir de los cuales se da el proceso de saturación social. Dicho proceso se circunscribe al conjunto de relaciones que en la vida contemporánea se diversifican e intensifican, contrario a las relaciones tradicionales enmarcadas en las relaciones cara a cara. “Por obra de las tecnologías de este siglo, aumentan continuamente la cantidad y variedad de las relaciones que entablamos, la frecuencia potencial de nuestros contactos humanos, la intensidad expresada en dichas relaciones y su duración. Y cuando este aumento se torna extremo, llegamos a un estado de saturación social.”¹¹⁹

¹¹⁸ *Ibid.*, pg. 218

¹¹⁹ Kenneth J. Gergen, *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*, Barcelona, ED. Piadós, 1991, p. 92

Esta proliferación de las relaciones es producida en dos aspectos principales. Por una parte se da un fenómeno de *perseverancia del pasado*, en el cual las relaciones ya no se atienen a condicionantes ni de tiempo ni de distancia. Una relación no se pierde por el simple hecho de dejarla en el pasado, sino que se encuentra siempre presente gracias a estos vínculos tecnológicos. Por otra parte, se da un fenómeno de *aceleración del futuro*, ya que las relaciones incrementan la velocidad a la cual se realizaban antaño, y lo que tomaba meses fortalecer, no sólo en el ámbito personal, sino también laboral e incluso científico, ahora toma días o semanas concluir dichos procesos. Las relaciones no sólo se multiplican sino que también se modifican en relaciones a los adelantos contemporáneos. Las relaciones interpersonales íntimas como lo fueron las relaciones familiares, por ejemplo, se encuentran hoy, en muchos casos, mediadas por la expansión tecnológica, principalmente la televisión y el internet.

Todo lo anterior genera que las relaciones no tiendan a la estandarización, pero este hecho no interrumpe las relaciones sino que las intensifica en los efectos sensibles sobre los individuos. “No hay nadie que pueda afianzarse en una costumbre rutinaria tranquilizadora, pues uno mismo y su elenco de “otros significativos” están en permanente movimiento... de algún modo hay que demostrar la importancia de los propios sentimientos y la consideración en que se tiene ese vínculo. Y como hay poco tiempo, las demostraciones tienen que ser claras y elocuentes.”¹²⁰

A pesar de todo ello, Giddens asegura que existe una *seguridad ontológica* arraigada al nivel de la conciencia práctica en todas las actividades humanas de todas las culturas. Detrás del discurso de la vida cotidiana y de la acción humana se esconde el desorden, hecho por el cual, es indispensable para vivir la vida, una serie de premisas existenciales que sostienen el sentido y significado último del mundo, una defensa frente a la angustia sobre la pregunta esencial de la existencia, el ‘ser en el mundo’. Estas validaciones existenciales son aquellas cuestiones sobre el tiempo, el espacio, la continuidad y la identidad.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 98 - 99

Esta seguridad ontológica se despliega a partir del desarrollo psicológico del ser humano, como fundamento cognitivo de la confianza básica en las personas. Dicho desarrollo se centra originalmente en la relación que con el tiempo y el espacio se establece en la relación padres – hijos a partir de la aceptación de la *ausencia*. Es decir, que el vínculo entre el tutor y el niño, permanece a pesar del distanciamiento y eso genera un espacio potencial de existencia como principio de realidad del Yo.

En la acción social desarrollada, y dentro del ámbito de su modernidad, “La confianza básica es un mecanismo de protección en relación a los riesgos y peligros en los marcos circundantes de acción y reacción. Es el principal soporte emocional de un caparazón defensivo o <<*cocoon*>> *protector*, que todos los individuos normales llevan consigo como el medio con el que son capaces de afrontar los quehaceres de la vida cotidiana.”¹²¹

3.5 Modernidades Múltiples.

El paradigma de las Modernidades Múltiples no puede comprenderse si le situamos solamente en la línea de una micro-sociología comparativa, sino que sus alcances son mucho mayores cuando –como en el trabajo desarrollado por Shmuel N. Eisenstadt–, dicho encuentro múltiple se dirige a la aproximación global de la comparación civilizatoria similar a los grandes estudios de la teoría clásica referentes al desarrollo comparativo de las religiones mundiales, fundamentalmente en el trabajo de Max Weber.

La teoría de las Modernidades Múltiples que reconstruye Eisenstadt desde la comparativa entre civilizaciones, recurre al viejo núcleo de la sociología, donde la construcción social se ve inevitablemente mediada por la composición religiosa. Es la perspectiva de Eisenstadt, que contrario a aquellos paradigmas de la modernización y de los críticos negativos de la Modernidad, el proceso de secularización no ha desarraigado los procesos religiosos del desarrollo civilizatorio sino, por el contrario, se mantiene en el núcleo sociocultural de las sociedades determinando cursos de Modernidad e impactos objetivos en el ámbito político, económico y científico. Sobre la obra de Eisenstadt menciona Willfried Spohn:

¹²¹ Anthony Giddens, “Modernidad y Autoidentidad” en *Giddens, Anthony (coomp), Las consecuencias perversas de la modernidad*, España, ED. Anthropos, 2ª ed., 2007, p. 48

“Rather, they develop in coherent and systematic ways the basic idea that despite modern secularization processes, the religious cores of civilizations have as civilizational dimensions, a continual impact on structuring and restructuring societies, politics, cultures and collective identities. From that perspective, modern societies are not simply –as presupposed in mainstream modernization research– historically converging outcomes of varying modernization paths in terms of capitalist industrialization, political democratization, developing welfare regimes and pluralizing secular cultures.^{122,123}

Incluso las antinomias de la Modernidad pueden comprenderse como las tensiones resultantes de las perspectivas religiosas universales y los componentes pragmático-objetivos que derivan en su Modernidad.

Así, por ejemplo, Eisenstadt sitúa una primera Modernidad Occidental en su identificación con la Ilustración y las Revoluciones industrial y burguesa, con un basamento primordialmente cristiano. El centro epistemológico de dicha modernización: los imperativos morales derivados de la racionalización cultural, social e individual, objetivada en ideas tales como autonomía individual, libertad, coacción, control sobre la naturaleza. Dicho esquema de la Europa occidental se ha replanteado en los términos culturales del judaísmo, del fundamentalismo y en el centro y periferia de los movimientos sociales y las protestas políticas, desde el centro y este de Europa, a Estados Unidos, Sudamérica y otros espacios no europeos como Japón u Oceanía, ya sea como imposición o incorporación. De esta forma, el paradigma occidental no se globaliza, sino que se adopta selectivamente desde los diversos contextos culturales.

La concepción moderna de Eisenstadt no se explica como una modernización cultural enraizada en los procesos de diferenciación cultural y de racionalización secular que disuelven las tradiciones religiosas. La modernización cultural es concebida por él, más bien, como un proceso de reconstrucción secular de las tradiciones religiosas; la concepción

¹²² Por el contrario, se desarrollan de manera coherente y sistemática la idea básica de que a pesar de los procesos de secularización moderna, los núcleos religiosos de las civilizaciones tienen como dimensiones de la civilización, un impacto permanente en la estructuración y reestructuración de sociedades, políticas, culturas e identidades colectivas. Desde esa perspectiva, las sociedades modernas no son sólo –como se presupone en la investigación de modernización corriente– resultados históricamente convergentes de las trayectorias de modernización que varían en términos de la industrialización capitalista, la democratización política, el desarrollo de regímenes de bienestar y pluralización de las culturas seculares. [traducción libre]

¹²³ Willfried Spohn, “Eisenstadt on Civilizations and Multiple Modernity”, London, European Journal of Social Theory, 2001, Dirección URL: <http://club.fom.ru/books/eisenst.pdf>, [consulta: 2 de noviembre de 2010].

de las Modernidades Múltiples, rompe entonces con esas visiones secuenciales y unilineales de la modernización que surgieron en la segunda mitad del siglo XX, y que tanto en el ámbito económico y político, como en el social, formularon un modelo inevitable de modernidad que produciría patrones estandarizados predecibles. Dicho esquema comienza a fragmentarse conforme nos damos cuenta que el análisis cultural rompe con las posturas clásicas de la modernización, además de que el trabajo empírico cada vez más se aleja de las designaciones del modernismo clásico. El trabajo cultural-comparativo que propone este paradigma, impulsa el conocimiento más complejo, que por sus propias contradicciones y desenvolvimientos, la Modernidad encarna.

“Thus, while the long-observed forces of modernization still operate through powerful historical changes around the globe, the original thesis of uniformity and standardization, including the related secularization thesis, are suspended if not rejected. In other words, it is possible for different societies and subcultures to be truly modern and yet not end up looking like, say, France or Sweden with regard to religion, culture, morality, and views of science and metaphysics.^{124,125}

La fortaleza de este análisis se fundamenta en la capacidad de observar, articular y contrastar los diversos sistemas culturales a los que la Modernidad se adapta, y digo adapta, porque esta perspectiva deja justamente de concebirla como un esquema rígido y que en un sentido europeo se expande de manera lineal y progresiva a otros lugares del globo. A decir de Eisenstadt: “The idea of multiple modernities presumes that the best way to understand the contemporary world –is to see it as a story of continual constitution and reconstitution of a multiplicity of cultural programs¹²⁶.”¹²⁷ De esta forma, la Modernidad está referida a un proceso en el tiempo en el que la esfera socio-cultural es la encargada de reconstruirla y

¹²⁴ Así, mientras las fuerzas largamente observadas de la modernización todavía operan a través de potentes cambios históricos en todo el mundo, la tesis original de la uniformidad y la normalización, incluida la tesis de la secularización, está suspendida si no clausurada. En otras palabras, es posible para diferentes sociedades y subculturas ser verdaderamente modernas y, sin embargo, no acabar pareciéndolo, por ejemplo, Francia o Suecia, con lo que se refiere a la religión, la cultura, la moral, y puntos de vista de la ciencia y la metafísica. [traducción libre]

¹²⁵ Christian Smith, “On Multiple Modernities: Shifting the modernity paradigm”, Notre Dame, University of Notre Dame, 2006, Dirección URL: <http://www.nd.edu/~csmith22/documents/MultipleModernities.pdf>, [consulta: 25 de octubre de 2010], sin publicar.

¹²⁶ La idea de modernidades múltiples presupone que la mejor manera de entender el mundo contemporáneo – es verla como una historia de constitución y reconstitución continua de una multiplicidad de programas culturales [traducción libre]

¹²⁷ Shmuel N. Eisenstadt, “Multiple Modernities”, Daedalus, Winter 2000, Dirección URL: http://www.havenscenter.org/files/Eisenstadt2000_MultipleModernities.pdf, [consulta: 25 de octubre de 2010].

apropiársela de manera específica, rompiendo con esto los estándares de un modelo ilustrado de Modernidad al cual todas las naciones deben dirigirse y al cual inevitablemente llegarán. Así se instalan una multiplicidad de Modernidades, que aun dentro de esquemas religiosos o burocráticos diversos por su ortodoxia, no dejan de ser modernos en su desarrollo.

Muchas de estas conclusiones, Eisenstadt y otros, las atribuyen por ejemplo a la adopción de esquemas innovativos y modernos –muchos de ellos relacionados con el avance tecnológico– en movimientos fundamentalistas, a la disolución que en muchos sentidos ha sufrido el Estado-nación original, sobre todo en términos geofísicos y con el surgimiento de la transhumanidad en las redes de internet, así como en la fundación de núcleos que absorben la modernidad de otros países aún manteniendo el tradicionalismo de sus raíces como es el caso de la población musulmana, muchos de ellos jóvenes, que habitan en París.

Para concebir dicho paradigma, es necesario hacer una distinción y una separación de origen, es decir, que la modernización no es equivalente a la occidentalización, aunque reconocemos que ésta mantiene un precedente histórico irreprochable y que es, sin lugar a dudas, indispensable como referente para la observación de otras Modernidades.

La posibilidad de surgimiento de una multiplicidad de Modernidades resulta del cese de concebir que el orden terrenal responde a un orden cosmológico que se toma por sentado, algo que en el mismo sentido desarrollan Niklas Luhmann o Josetxo Beriain al hablar de contingencia, y de concebirla como principio civilizatorio de la Modernidad. Es decir, la Modernidad o las Modernidades son posibles, en tanto no existe un orden del mundo previo, sino que se constituye en la contingencia, en la multiplicidad de posibilidades y de horizontes históricos que se concretan en diversas direcciones. Así retoma Eisenstadt dicho postulado weberiano: “Lo que Weber afirma –o lo que puede extrapolarse de sus palabras– es que el umbral de la modernidad encuentra su epifanía precisamente cuando la legitimidad del postulado de un cosmos predestinado y condenado encuentra su ocaso; la

modernidad, esta u otra modernidad, emerge únicamente cuando la legitimidad del cosmos postulado deja de aceptarse sin discusión.”¹²⁸

Hablar entonces de la Modernidad como un modo concreto de civilización denota su capacidad civilizatoria, pero que se enmarca en diversas condiciones culturales específicas. Desde un principio, el ‘programa cultural y político’ de la Modernidad desarrollada en Occidente, específicamente en la Europa del siglo XVII, mostró su rostro antinómico y contradictorio, hecho que dio lugar a discursos negativos, críticos y desarrollos institucionales tensos en sus propios procesos. Frente a estas críticas, o de ellas mismas, emergen aquellas visiones pluralistas que han buscado encarar la Modernidad no desde las perspectivas totalizadoras del instrumentalismo político o la hiperburocratización socialista, sino que enfocan las características culturales de diversos ámbitos de acción moderna y racional que no se enmarcan en la racionalidad instrumental.

Estas contradicciones en el ‘programa cultural y político’, asociado a la concurrencia de diversidades ideológicas e institucionales, establecen el foco principal desde el que parte la visión de las Modernidades Múltiples. El desarrollo global de la Modernidad, sobre todo a lo largo del siglo XX y tras la Segunda Guerra Mundial, ha demostrado que aquellas pretensiones del modelo original de Modernidad en las que se extendería al resto del mundo de manera homogénea y hegemónica estaban agotadas.

A pesar de que el programa institucional moderno original tiene atractivo para los demás países en tanto denota la construcción de un sistema expansivo económica, política y militarmente, mientras se adopta selectivamente sobre los mismos procesos de control y constitución de identidades colectivas, así como pone en la escena internacional la lucha entre jerarquía e igualdad, las sociedades no occidentales generalmente no aceptan y se apropian de esta Modernidad ‘europea’ de manera selectiva sobre sus elementos originarios. Lo que sucede es más bien una reconstrucción, una reinterpretación y una

¹²⁸ Shmuel N. Eisenstadt, “La dimensión civilizadora de la modernidad. La modernidad como una forma concreta de civilización”, en Beriain, Josetxo y Aguiluz, Maya (Eds), *Las contradicciones culturales de la modernidad*, Barcelona, ED. Anthropos - UAM Azcapotzalco – UNAM CEIICH – Universidad Nacional de Colombia, 2007, p. 262

reformulación desde los asentamientos culturales particulares de estas nuevas construcciones modernas, cristalizando así nuevos esquemas institucionales. El marco de referencia siempre permanece y se encuentra en constante interacción como lo desarrollará Therborn con su concepción de las *entangled modernities*. “Por consiguiente, en todas estas sociedades tuvieron lugar una serie de transformaciones con efectos de largo alcance condicionadas dentro de cada sociedad por el impacto combinado de la tradición histórica de cada una de estas sociedades y las diferentes vías de incorporación al sistema del nuevo mundo moderno, de las principales formaciones institucionales adoptadas y de las ideas subyacentes.”¹²⁹ Que las sociedades modernas sufran estas transformaciones institucionales e ideológicas, demuestra que la historia de la Modernidad debe ser entendida en sus diversos procesos de conformación, reformulación y reconstitución de sus propios elementos, para comprender en su total complejidad la variedad de proyectos culturales en los que la Modernidad se encarna.

En el ámbito de lo político, el arribo de la Modernidad generó tres procesos distintivos que forman parte casi inevitable de dicho proceso: la reestructuración de la relación entre centro y periferia; una fuerte tendencia hacia la politización de las demandas de diversos sectores sociales y los conflictos entre ellos; y un constante debate sobre la definición del campo de lo político.

El paradigma de las Modernidades Múltiples problematiza la cuestión de hacia dónde se dirige entonces el mundo contemporáneo cuando el relativismo pareciera estar acabando con el programa original moderno. Existen dos tesis que se vinculan con este conflicto y que Eisenstadt observa intentando darles respuesta. Por una parte, se encuentra la teoría del ‘fin de la historia’ de Francis Fukuyama, según el cual, las ideologías han devenido insignificantes en el trascurso de la historia dando lugar a múltiples posturas postmodernas más allá de cierta lógica moderna; por otra parte, encontramos la tesis encuadrada por Samuel P. Huntington sobre el ‘choque de civilizaciones’, según el cual, las naciones y las visiones modernas originarias representadas actualmente en Estados Unidos se encontrarían en perpetuo enfrentamiento con otras civilizaciones, principalmente con sociedades

¹²⁹ *Ibid.*, p. 274

musulmanas y confucionistas. Claramente, estas situaciones ponen en jaque muchos de los principios del programa occidental moderno, principalmente con la caída objetiva y simbólica del Estado-nación, sin embargo, esto no presupone en sí mismo el fin de la historia o la caída del modelo original de Modernidad por una serie de posibilidades Postmodernas. Principalmente los movimientos fundamentalistas, pero toda una serie de movimientos diversos alrededor del mundo, han tendido a la adopción de las características modernas incorporándolas a sus propias tradiciones, generando nuevas formas de Modernidad sin escapar a rutas Postmodernas. En todas estas formas de Modernidad, se comparten intereses y preocupaciones comunes que denotan su propia condición: 1) La retoma de principios jacobinos en los movimientos fundamentalistas que generan la reconstrucción de personalidades e identidades colectivas e individuales instauradas en la acción humana; 2) La preocupación por las ambivalencias y las antinomias de la Modernidad; 3) Generación de movimientos reactivos en varios sentidos, culturales y contraculturales, en respuesta a la globalización.

En la Modernidad, el campo político es el lugar donde han tomado forma las antiguas concepciones trascendentales, esto a partir del establecimiento de las civilizaciones axiales monoteístas. En otras sociedades con orientaciones distintas como la India o las culturas budistas, la tendencia ha sido diferente, no se ha intentado fundar en el ámbito político espacios trascendentales de organización; existe una distinta transformación de la incorporación y reelaboración de lo ‘sagrado’ en el ámbito mundano, hecho que genera nuevas Modernidades, o distintas a la originaria europea. Esta desoccidentalización del modelo de Modernidad es lo que da cabida a las Modernidades Múltiples o a las diversas interpretaciones de ella. Pero esto no sólo en el ámbito objetivo del desarrollo histórico de las sociedades, sino desde las interpretaciones que la Sociología ha intentado hacerse de ella, de ahí que deriven una multiplicidad de observaciones en torno a los diversos modelos de Modernidad.

Estas Modernidades Múltiples no sólo se concretizan en diversas formas históricas, sino que al tiempo se instauran como puntos de referencia mutuos y que constituyen como diría Therborn: *Entangled Modernities*. “Estas experiencias específicas influyen en la

cristalización de las civilizaciones modernas y su continua interacción, así como en la de los movimientos que van más allá de sociedades o civilizaciones concretas, manteniendo un flujo continuo entre todas estas entidades, un flujo de interacción permanente y que constituye un marco de referencia mutuo constante.”¹³⁰

Göran Therborn conceptualiza la Modernidad a partir de una disposición temporal, es decir, desarraiga de cualquier principio eurocentrista la idea de que la Modernidad se encuentra fundamental y vitalmente vinculada con cierta transformación institucional que se llevó a cabo en la Europa del siglo XVII. Por el contrario, lo que entendemos por Modernidad debe comprenderse en términos de tiempo, de cultura, de tal forma que el concepto no se encuentre anclado a un tiempo y lugar específicos, sino que nos permite establecer la comparativa entre pasado y futuro que representa, de manera que dicha categoría no sea estática, sino sea una noción dinámica sobre lo que representa el hoy de maneras diversas en un mundo que está siempre intrincado. En sus palabras: “The least arbitrary way, then, seems to be to consider modernity as a culture, as an epoch, a society, a social sphere having a particular *time orientation*... Modernity in this sense does not per se designate a particular chronological period or any particular institutional forms. In principle, different periods of modernity, followed by de-modernization or re-traditionalization, are conceivable¹³¹.”¹³²

Desde esta perspectiva, la Modernidad puede entonces no sólo ser observada en su multiplicidad de variantes empíricas, con sus rasgos específicos y comparativos entre civilizaciones, sino que con el desarrollo global del mundo, dichas modernidades pueden observarse en sus particularidades y diferencias, pero también en sus entrelazamientos, en sus interconexiones sistémicas y en sus situaciones geográficas y socio-históricas compartidas. Ejemplos de dichos entrelazamientos se dan comúnmente en el arte y en los

¹³⁰ *Ibid.*, p. 283

¹³¹ La forma menos arbitraria, entonces, parece ser la de considerar la modernidad como una cultura, como una época, una sociedad, una esfera social que tiene una *orientación de tiempo* particular... La Modernidad en este sentido no designa per se un periodo cronológico determinado o cualquier otra forma institucional particular. En principio, los diferentes periodos de la modernidad, seguidos por de-modernización o re-traditionalización, son concebibles. [traducción libre]

¹³² Göran Therborn, “Entangled Modernities”, London, European Journal of Social Theory, 2003, Dirección URL: <http://club.fom.ru/books/therborn.pdf>, [consulta: 25 de octubre de 2010].

procesos político-sociales, donde existe una constante comunicación y retroalimentación de los acontecimientos, por ejemplo entre las revoluciones industriales y burguesas del siglo XVII y XVIII, y su influencia sobre artistas como Baudelaire y Flaubert en la literatura, Goya, Monet o W. Turner en la pintura, o Wagner en la música.

Así, para separar y conceptualizar las ‘modernidades’, Therborn recurre a una categorización discursiva acorde a las grandes narrativas de la Modernidad, que desde su visión, engloban la mayoría de los caminos que han recorrido las diversas civilizaciones en su ruta a la Modernidad, sin que con ello, queden frustrados otros posibles caminos. El primero es la Ilustración, teniendo como meta la libertad y la emancipación. La segunda narrativa recae principalmente en la filosofía kantiana y la noción de progreso como meta. El tercer discurso deviene del darwinismo social de finales del siglo XIX y que se desarrolló profusamente en las nociones imperialistas y posteriormente en el fascismo. Finalmente, la cuarta narrativa recae principalmente en la vanguardia artística, una perspectiva estética que data también de finales del siglo XIX pero que permanece en la esfera cultural, no llega a abordar muchos espacios en los discursos políticos y económicos.

De la misma forma, Therborn concibe cuatro conflictos históricos que permiten entablar esta concepción de Modernidad. La primera radica en Europa occidental, es interna al propio proceso europeo; es la vía de la guerra civil inspirada por la Ilustración. En la segunda forma, para los países del nuevo mundo la Modernidad llegó en forma externa, y tras la independencia, se formalizó. La tercera forma es el imperialismo, el colonialismo clásico sufrido en los países africanos y algunos del sureste asiático. Finalmente, la cuarta forma es aquella que se resistió al colonialismo por medio de la adopción de la innovación proveniente de los países ‘modernos’. Son diversos ejemplos de modernización, pero que conviven y entrelazan en las complejas tramas de la Modernidad globalizada. De manera universalista, el sentimiento ilustrado o el liberalismo americano se han instalado en más partes del mundo, una Modernidad como la Japonesa se ha visto atrapada por la particularidad de su existencia, pero ambas cohabitan en el mismo mundo como modernidades encontradas, y muchas veces, dependientes.

Esta visión de las Modernidades ‘entrelazadas’ o ‘enredadas’ tiene su metodología propia para concebirse como productiva. Therborn aclara, que dicha perspectiva debe distinguir tres tipos de entrelazamientos: 1) En el espacio del entrelazamiento debe distinguirse *qué* y *dónde* se lleva a cabo este enredo; 2) desde dos perspectivas analíticas separadas, debe hacerse un examen institucional en primer lugar, y en segundo, hacer un acercamiento a las personas y a sus significaciones culturales a partir de sus manifestaciones simbólicas; finalmente, 3) distinguir los procesos de entrelazamiento y sus posibles consecuencias.¹³³

La intención de concluir con este capítulo es justamente abrir el debate hacia nuevas formas no sólo de concebir la Modernidad, sino de hacer Teoría Social. Dar cuenta que la transformación que las sociedades occidentales o no-occidentales están sufriendo en términos de su incorporación al mundo Moderno, implica para las Ciencias Sociales un reto en sí mismo, no sólo por su tarea de observar la realidad, sino en la disciplina misma, el desafío de su propia modificación.

Espero que el intento por fraguar de manera complementaria entre diversas posturas actuales sobre los diversos procesos de racionalización posibles, resulte fructífero para dar pie a la comprensión de los estados en que encontramos muchas de nuestras sociedades hoy en día, incapaces de clasificarse bajo los términos de una postura oligárquica del conocimiento y que impide siquiera, la correcta autocomprensión de sus realidades.

Cierro este tercer y último capítulo, con la intención de que se comprenda la profunda penetración que tienen la Ciencia Social, en este caso, la Teoría Social, con el desarrollo histórico de su época, específicamente, el irremediable nexo que existe entre Sociología y Modernidad, que de otra forma la propia disciplina tendría que ser repensada en sus propios fundamentos.

¹³³ *Ibidem.*

CONCLUSIONES

De esta forma cierro este trabajo que me ha llevado a hacer un recorrido desde las perspectivas clásicas de la Modernidad, por los rasgos contemporáneos que ella adquiere en términos de su modernización, su negatividad, antinomias y consecuencias no buscadas, hasta adentrarnos en las perspectivas actuales que aceptan que los enfoques negativos, críticos y antimodernos, condensan en sí mismos ciertos rasgos de su propia Modernidad, y que en realidad, las transformaciones que estamos viviendo a nivel global derivan de la reelaboración del discurso moderno dentro de los propios círculos socioculturales específicos, ya sea como adopción o imposición.

Las preguntas que originalmente guiaron este trabajo estuvieron dirigidas a esclarecer las transformaciones, que en términos del discurso sociológico, ha sufrido el diagnóstico de la Modernidad en nuestra disciplina. Para ello, se estableció la problematización en al menos tres direcciones: las visiones clásicas de la Modernidad; las observaciones crítico-contemporáneas en términos de las consecuencias no buscadas del proceder moderno; y por

último, la perspectiva de las modernidades múltiples, analizada a través del concepto de *selectividad* en Habermas, así como una breve discusión con los enfoques posmodernos.

Para todo ello, pretendí hacer una recuperación crítica, guiada reflexivamente, de la tradición sociológica teórica alrededor de una temática central en ciencias sociales, la institucionalización y los procesos activos de la denominada Modernidad. La tesis se constituye, en cada uno de los apartados, a partir de tres elementos analíticos principalmente: 1) la problematización inicial de los autores en torno a la idea, no concepto, de Modernidad; 2) el desarrollo y profundización conceptual en el diagnóstico particular de la sociedad moderna (como visión estática o institucional, como procesos dinámicos, y como visiones negativas o reformulaciones y readopciones contemporáneas); 3) conclusiones en términos de la diferenciación y coincidencia en los presupuestos teórico-metodológicos de los autores en su diagnóstico de la Modernidad.

Así se instauró este trabajo que ha intentado dar cuenta de las reflexiones que giran, no sólo en torno al tema de la Modernidad y su establecimiento en el mundo occidental y que se ha ido mundializando, sino que dicha constitución nos habla mucho de lo que ha sido la propia disciplina sociológica, sus aventuras y desventuras críticas, el papel de la razón y su institucionalización en la fundamentación científica del análisis social, la propia evolución del pensamiento sociológico, e incluso el devenir de una disciplina tan importante frente a un mundo que se reelabora a pasos agigantados y cuya actual complejidad pone en el centro de la discusión los propios fundamentos epistemológicos y la dirección de la sociología hoy en día.

De forma significativa, resalto el papel que aun hoy tiene el trabajo realizado por los padres de la Sociología, quienes a más de un siglo de distancia todavía arrojan luz sobre temas que se vuelven recursivos en el desarrollo y actualización de la Modernidad, y que por ello, nos permiten seguir hablando de una Modernidad que no se agota y que encuentra en su refundación con diversos órdenes tradicionales la vigencia que la mantiene.

Cuestiones que los clásicos de la disciplina observaron como la transformación institucional, es decir, la concepción de la Edad Moderna no como un momento cronológico en la historia mundial, sino como un proceso de diferenciación social en el tiempo, o la relativización de los procesos de racionalización conceptualizados por Weber, son temáticas que aún hoy se encuentran generando conocimiento y que permiten derivar teorías que nos acerquen a una comprensión distinta de la Modernidad. Ejemplos claros de ello son la teoría de la selectividad en Habermas, o la diferenciación funcional de Luhmann.

Es así que la mirada clásica se instaló como un primer vehículo de Modernidad, pero también de crítica. No se puede analizar y examinar el pensamiento social en general, y el pensamiento sociológico en los autores clásicos en particular, sin hacer gala de su propia modernidad y tendencia al modernismo, al menos en lo que al desarrollo de su pensamiento consiste. Como he dicho antes, el pensamiento sociológico, por excelencia, es resultado natural de la primera visualización, como proyecto, que existió de la Modernidad, la Ilustración. Por tal circunstancia, resultó esencial hacer el primer acercamiento al propio origen del discurso sociológico, que por necesidad forzosa, está en contacto directo con el surgimiento de la Modernidad, con el tránsito de las sociedades feudales a las nuevas sociedades instauradas en torno al Estado-nación y al orden del capitalismo burgués. Esto me permitió determinar los tres principales núcleos analíticos en los que se instala el desarrollo del discurso sociológico clásico; dichas observaciones se derivan del diagnóstico que los padres de la sociología hicieron de la Modernidad; una observación estática, que define la transformación institucional entre feudalismo y capitalismo; una observación dinámica, es decir, que existen procesos activos que muestran el continuo de la transformación entre etapas; y finalmente, una visión crítica, reflexiva en principio, que permite dar cuenta de las consecuencias negativas de los procesos de modernización.

Es por ello que me pareció de vital importancia un acercamiento a las visiones que en este sentido desarrollaron Marx, Weber y Durkheim y que nutren de manera sustantiva los siguientes capítulos en términos de la renovación discursiva que desde la Sociología se ha generado en torno a la Modernidad.

Este acercamiento constituye el primer intento de la naciente ciencia social por forjarse un discurso relacionado a la consolidación y tránsito a esta nueva etapa denominada Modernidad forjada a partir de los grandes cambios y procesos del siglo XVIII, la revolución francesa y la revolución industrial, como advenimiento al movimiento ilustrado. Inaugurando tres de los grandes programas de conocimiento que guiarán el decurso de la disciplina, estos tres autores gestionan, impulsados por el propio modernismo de la época que define su intuición epistemológica, las grandes narrativas –y por ello clásicas– del saber sociológico.

De lo que damos cuenta es de la propia constitución y delimitación de nuestra disciplina como discurso, desde la fundamentación del objeto hasta la configuración de la sociología a partir de dicho objeto que la fundamenta. En dicho intento se observa cómo se funda el programa de conocimiento que constituye la sociología, y como observamos a lo largo de la tesis, de la investigación, y de la profundización en el decurso de la relación teoría-realidad, se institucionaliza y transforma el propio conocimiento de la sociología.

Desde ese punto, podemos claramente observar el giro discursivo hacia las tendencias negativas en el segundo capítulo, las cuales responden por una parte, a las visiones adversas de las cuales los clásicos ya habían dado cuenta de una forma u otra; y por otra parte, a los resultados históricos que el postindustrialismo había generado a partir de la Segunda Guerra Mundial. En este sentido, observamos la doble vía en la constitución de la disciplina y de su objetivación, la Teoría Social. Pero resalto, el hecho de la auto-constitución y reconstrucción del discurso sociológico sobre la Modernidad, que se atañe a ella, en su crítica o en su observación objetiva, pero que escapa a los modelos de un Posmodernismo poco empático con la realidad social.

Debo decir, que al hacer alusión a una Modernidad ‘Negativa’ se le hace poco honor a una corriente de pensamiento vital para la disciplina y para la conceptualización crítica de la Modernidad en términos de sus patologías y consecuencias no buscadas, la *Escuela de Frankfurt*. Debido a que los límites de este trabajo apremiaban, decidí tan sólo tratar el tema de manera introductoria en la discusión reflexiva contemporánea y como fundamento

de una conciencia ‘negativa’ como producto de la Modernidad. Así, queda pendiente la profundización desde esta perspectiva a la crítica moderna en términos de la instrumentalización racional y el devenir de su dimensión humana.

Por otra parte, los estudios que separadamente guían las reflexiones de Bauman, Beck y Giddens, son análisis que confluyen a partir de sus diferencias, y que nos ofrecen una visión contemporánea del rostro adverso que las sociedades modernas mostraron a mediados del siglo XX. Las visiones posmodernas por un lado, y por el otro, el pensamiento crítico alemán representado en la *Escuela de Frankfurt*, dieron un gran salto a las primeras observaciones negativas que de la Modernidad dio el pensamiento sociológico clásico.

La discusión a la que estos autores contemporáneos dieron vida, fue a la problematización del mundo moderno en torno a una ‘segunda’ modernización, o a un proceso de reflexividad social resultado de las consecuencias de una primera Modernidad caracterizada por la institucionalización del industrialismo y sus procesos racionales. Tras la segunda posguerra, el surgimiento de la crítica al racionalismo occidental burgués y sus procesos, e incluso de una tercera revolución industrial (característicamente científico-técnica) impulsora de la revolución del conocimiento, la robótica, la telemática y la cibernética; son estos autores los primeros en los que, desde esta perspectiva, encontramos un rasgo *recursivo* tanto de la Modernidad, sus procesos, como de sus discursos. Opuestos a los principios posmodernos en los que se intenta dar respuesta a estas transformaciones a partir de la institucionalización de un nuevo estadio o etapa, estos autores hacen referencia a la Modernidad como una segunda fase, una Modernidad que se diferencia de un primer momento a partir del Postindustrialismo.

Estos sociólogos ponen el acento en las consecuencias no buscadas de la Modernidad, principalmente en los rasgos negativos o no planeados derivados de la acción como son los riesgos, las contingencias, la incertidumbre o la ambivalencia. El discurso se sustenta en este sentido, en el carácter reflexivo de la Modernidad, y en sus productos ambivalentes

derivados de un orden imposible moderno, el cual se establece como la antinomia constituyente de la propia Modernidad en sus contradicciones.

Abriendo un ámbito de reflexión entre las consecuencias no buscadas de la Modernidad y la reestructuración avanzada de ella, se instala el trabajo de Niklas Luhmann en su diagnóstico de la Modernidad. Desde una observación sistémica y objetiva, la Modernidad se constituye lingüísticamente a partir de categorías como decisión, riesgo, operación, contingencia o incertidumbre. En Luhmann es clara la relación sociedad-teoría, cuando distingue la Modernidad como una red abierta de posibilidades, contingente, y no como un proyecto unitario, es en ese sentido, una visión postilustrada. La razón se desplaza al ámbito sistémico que construye sentido, y no permanece en el ámbito subjetivo de la decisión individual. Así, Luhmann abre desde una temática distinta, la posibilidad de la constitución definida por los diversos procesos históricos. Dentro del discurso científico, lo que Luhmann inaugura es la noción trans e interdisciplinaria que las ciencias cognitivas inspiraron en su estudio sociológico.

Así, el tercer capítulo pretendió ser una apertura hacia las nuevas formas discursivas en las que la Modernidad está tomando forma, desde la sociología, pero una sociología que no se encuentra ya cerrada al desarrollo occidental, sino a toda una ciencia social que gira en torno a los procesos de mundialización que afectan la generación y distribución de conocimiento e información, y que como tal, constituyen una forma nueva de generar discurso en Teoría Social, desde la diversidad de procesos que se superan y contraponen. Estas disertaciones son la muestra más contemporánea de la recursividad instituyente de la Modernidad; la reflexión que guió este último apartado fue justamente el de poner el acento en la constitución diversa de discursos por medio de los cuales la sociología contemporánea intenta dar orden y claridad a la complejidad característica e intensificada de la Modernidad Tardía. Esta diversificación no es una discursividad especializada y segregada, sino que busca responder a la diferencia a partir de la constitución holística de teorías que nos ayuden a comprender el laberinto de los procesos modernos fuera de occidente o de sus parámetros conocidos.

En ese afán, he introducido primariamente el debate de la sensibilidad posmoderna en el desarrollo epistemológico científico y filosófico. Dicha discusión establece ciertos parámetros que hacen repensar la Modernidad fuera del clásico ámbito de la modernización, y su primaria institucionalización. El debate sobre la reconfiguración estructural que el Posmodernismo sitúa sobre la mesa, nos hace repensar el carácter moderno de nuestras sociedades contemporáneas, pero más que sustentar un desbordamiento de dicha representación, a lo que asistimos es a una reconstitución dentro de los parámetros de la Modernidad, de aquellos espacios que parecen salir del cauce moderno.

Cuando hablamos sobre esta transformación posmoderna, en realidad abordamos lo que Vattimo considera en cierto momento como un fenómeno aislado al arte y a la retórica, es una 'experiencia' que no se encuentra permeada al mundo en general ni a sus vivencias. Ello nos da pie a pensar que este tipo de experiencias saltan aquí y allá en el mundo contemporáneo como reflejo de un universo que constantemente se transforma y modifica, pero que las estructuras modernas absorben dichos cambios en un sentido claramente recursivo. Cuando por ejemplo, existe una revolución en el medio de las comunicaciones, dicho cambio genera experiencias que transforman la vivencia moderna clásica, pero son los propios cimientos modernos los que reacomodan y reconfiguran dichas expresiones dentro del propio ámbito discursivo de la Modernidad.

Lo que el debate posmoderno abrió frente a los discursos clásicos, fue la posibilidad de pensar la Modernidad más allá de un proceso de modernización basado en la industrialización, en la rigidez del Estado-nación, o el surgimiento del mercado. Junto a otros discursos modernos, la discursividad posmoderna ha abierto una línea en la teoría social a partir de la cual podemos pensar la Modernidad en sus nuevas y diversas configuraciones (Modernidad Líquida, Modernidad Reflexiva, Modernidades Múltiples, etc.). Sin embargo, dista aun de instalarse como una nueva etapa en el desarrollo social, y más aún, como discurso sociológico, filosófico y científico, cuyos conceptos y categorías se encuentran todavía demasiado dispersas como para consolidar un marco teórico que de respuestas a la complejidad del mundo y su actual desenvolvimiento. Sin embargo, hemos

de admitir que el pensamiento posmoderno ha servido como catalizador para la crítica y reconstitución de los discursos sociológicos sobre la Modernidad, es decir, ha provocado una especie de irritación que permite la recursividad de la propia Modernidad y sus argumentaciones.

Así, a través de la teoría de la *Selectividad* en Habermas, intenté abrir de una forma original y heurística, el campo hacia la fundamentación de las diversas Modernidades. Mediante la conceptualización de la racionalidad en distintas direcciones –cuestión que se encontraba ya en el relativismo weberiano–, se ponen los cimientos para concebir la Modernidad a partir de diversos procesos históricos que constituyen, a la postre, múltiples Modernidades.

En este sentido, es importante recalcar no sólo las diferencias modernas entre los muy diferentes países contemporáneos y sus procesos, sino la incorporación de lo probable, de lo posible, como vía de realización teórica –y práctica– en el espectro de las ciencias sociales. Mediante la anexión de tal principio, encontramos la oportunidad de regenerar y construir una categoría de razón que no se ataña a los preceptos de la instrumentalidad occidental. Bajo tal lógica, es posible concebir nuevas y diferentes modernidades, edificadas alrededor de temáticas distintas, tales como la religión, el fundamentalismo, el indigenismo, el narcotráfico, o nuevas reformulaciones que nos abren el espectro a la llana consideración de las diferencias entre países del primer y el tercer mundo o en desarrollo que hoy abundan en el trabajo de escritorio.

Más allá, los procesos de modernización, efectivamente atados a los procesos de industrialización, se constituyen en formas diversas que están en concordancia con el propio desarrollo histórico de las diferentes naciones y regiones. Así, por ejemplo, nos enfrentamos a formulaciones modernas que aun deben ser estudiadas y comprendidas en sus particularidades como en algunas regiones de Sudamérica, el Medio y el Lejano Oriente. De esta manera, se cae la idea de Modernidad como proyecto, y tal vez más que a su inconclusión, nos encontramos frente a la multiplicación y mutación de un proyecto, que como meta ideal, resultó asintótico con sus propias definiciones históricas en contextos mundiales extremadamente dispares.

Concluir justamente con la tematización de las Modernidades Múltiples indica no a un afán de dar respuestas conclusivas al respecto de la discursividad de la Modernidad en la teoría social, por el contrario, cerrar con esta perspectiva es abrir el debate a nuevas formas y concepciones de entender lo social y el mundo complejo que habitamos, reintegrando de manera original la discusión sobre el lugar que ocupan sujeto y sociedad en nuestra idea de Sociología hoy en día.

Es de mi parecer, que el debate que se ha instaurado alrededor de la Teoría de las Modernidades Múltiples ha sido un paso indispensable hacia una nueva conceptualización en el terreno discursivo de las Ciencias Sociales, no sólo de la Sociología, sino del trabajo interdisciplinario que cada vez encuentra mayor auge frente a la complejidad del mundo social. Es muy importante la retoma de la diferenciación civilizatoria como trabajo comparativo en el análisis sociológico contemporáneo. Además, recuperar y reelaborar en el marco actual, de un mundo Postaxial, el campo de lo 'Sagrado' o la reconstrucción sociocultural que desde las tradiciones específicas históricas, sociedades no occidentales están haciendo de la Modernidad en un mundo definitivamente abierto en muchos de sus ámbitos, y descaradamente cerrado en otros como la cuestión cultural o racial, resulta de vital importancia para la estimulación y generación de discursos que hoy en día aún no se encuentran agotados pero que no dan respuesta a la amplia realidad a la que se enfrentan.

Sin lugar a dudas, este enfrentamiento reanuda el debate que durante las últimas décadas había permeado cierto bloque del pensamiento filosófico e histórico, el del fin de las grandes narrativas y la caída de las utopías o el fin de la historia. Abogar a la reconfiguración de los discursos modernos, aunque sea en sus peculiaridades específicas al regionalismo mundial, es abogar en cierto sentido a una gran narrativa, una narrativa que se reelabora y reinventa como una totalidad que se encuentra ahí, en la realidad, y a la que el pensamiento social, en su desarrollo contingente tras la segunda posguerra dejó de apelar. Dicha totalidad ha encontrado eco y sentido en las nuevas configuraciones del discurso sociológico a través de los denominados estudios interdisciplinarios, y que teorías contemporáneas como la de Niklas Luhmann, han abonado a la reconcepción de los

discursos omniabarcantes como vía de comprensión de la realidad social en su compleja articulación moderna.

Es por ello, que me parece interesante concluir también con una breve reflexión de lo que simbolizan las dos últimas grandes síntesis teóricas de la sociología contemporánea, que si bien provienen y refieren a escuelas y corrientes de pensamiento enfrentadas a lo largo de la construcción del discurso sociológico, mantienen algunas concordancias, correspondencias y correlaciones, que son interesantes mantener en cuenta hoy al enfrentar los verdaderos temas de nuestra disciplina, y no perdernos en los laberintos de la complejidad social; me refiero a la teoría crítica comunicativa de Jürgen Habermas y la teoría sistémica de Niklas Luhmann.

Ambas teorías parten de concepciones sociológicas distintas; una alude al principio emancipatorio del carácter comunicacional del discurso y la razón, la otra, a la constitución de formas sociales a partir de la diferenciación sistema-entorno autorreproductivos. Sin embargo, parten de una concepción de lo social análoga y que representa el último gran giro discursivo de la recursividad de la teoría sociológica, la *comunicación*. Sea como precepto constituyente de una racionalidad concebida globalmente más allá de su instrumentalidad y de la relación medios-fines, es decir, como base del entendimiento, o como vía de interconexión sistémica, la comunicación se erige como el nuevo criterio de constitución social más allá de dos siglos de comprensión del fundamento social en el trabajo.

Para Habermas, la comunicación se consigue a partir de la argumentación racional comunicativa, es decir, en la búsqueda y pretensión de validez de los enunciados como verdaderos en relación a su eficacia, y posteriormente, a su acción; es por ello que la relación intersubjetiva se torna en el principio de comunicación expresado por Habermas, donde el consenso, en términos del mejor argumento, logra el principio de la intersubjetividad comunicativa. Contrario a ello, Luhmann señala que tal intersubjetividad es improbable, y que lo que es menester del sociólogo es la determinación sistémica del *sentido* que permite la comunicación como operación. Así, Luhmann desplaza el contenido

de la conciencia (subjetiva), por el sustrato del *sentido* en el sistema, el cual comprendemos como el principio de selección dentro del mismo (autorreferente y heterorreferente) a partir del cual esta dirigido al plexo de posibilidades en el sistema que permite su permanencia y evolución; lo que representa la forma sentido es la actualidad del sistema y su relación a la posibilidad de la acción como horizonte, el cual genera la selección. Así, el debate se instaura en torno a un sentido óntico de la noción de comunicación, donde su determinación se encuentra establecida a partir de la capacidad racional-argumentativa de los sujetos para lograr consensos y generar intersubjetividad, o como ejecuciones de sistemas que operan a través del sentido generando selecciones y así lograr generar en términos fácticos y contextuales, la posibilidad de reproducción de un sistema complejo.

Ambas, son retóricas dispares que surgen alrededor del diagnóstico de la Modernidad, guiadas por una concepción epistemológica de la sociología distinta, pero que coinciden en un principio similar aunque no idéntico, la selectividad en Habermas, la diferencia funcional en Luhmann. La intersubjetividad habermasiana basada en el principio de selectividad se deriva de su pragmática universal; la diferencia funcional luhmanniana emana de la racionalidad de los sistemas complejos, y su crítica al intersubjetivismo sociológico que, a decir del autor, lleva una carga humanista que antropomorfisa la labor sociológica y su comprensión epistemológica y metodológica, no es que no existan sujetos, sino que la observación sociológica se diferencia a partir de los sistemas complejos.

De esa forma se cierran los desplazamientos conceptuales de la sociología a finales del siglo XX y principios del XXI. El último giro discursivo de la teoría social ha traído consigo la multiplicación de los horizontes de posibilidad en la comprensión de la realidad, sea desde el selectivismo y el intersubjetivismo de Habermas, o desde el influjo de la incertidumbre, que en la correspondencia binomial entre decisión y riesgo, abren el plexo de remisiones como principio de la acción y del acontecimiento social, el cual, forma parte de la reproducción de los sistemas.

Así, podemos observar las transformaciones dentro del conocimiento sociológico, como discursos, a través de su constitución simbólica, como referente de la propia interpretación

y reinterpretación de los saberes clásicos y contemporáneos, desde el referente ideológico y social que constituyen estas narrativas como construcciones que se confrontan en uno u otro sentido con la constitución de la propia Modernidad de sus contextos específicos, contextos temporales y espaciales, pero también epistemológicos. En el caso de esta tesis, he dado cuenta de la articulación, consenso y disenso, de sólo algunas teorías sociológicas que permiten observar el carácter recursivo de la Modernidad y de uno de sus referentes cognitivos, la sociología.

Espero que con esta breve recapitulación, que efectivamente necesitaría profundizarse, haya logrado condensar ciertas perspectivas que me parecen hoy indispensables para repensar lo social, no sólo en el ámbito de la teoría sociológica, sino también en el reacomodo que las ciencias sociales, en general, están sufriendo de cara a una Modernidad que cada vez parece menos asible y que en un recorrido bilateral transforma nuestra idea de ciencia social, así como nuestra interpretación y entendimiento de la realidad misma.

El intento de abrir esta temática de forma un tanto holística y sumamente heurística al trabajar con autores y temas que no siguen una línea definida entre ellos, ni se encuentran confrontados, responde a la necesidad de quien escribe estas líneas, de comprender los límites que como disciplina nos imponemos, y que la complejidad de la realidad y los fenómenos actuales, rebasan por completo el enjuiciamiento especializado de la teoría clásica.

Sin lugar a dudas la apertura, no sin exigir antes la rigurosidad teórica y metodológica necesaria en el ejercicio del saber y del actuar, son las mejores herramientas frente a un mundo que existe en su complejidad y su diferencia, de manera que el trabajo multidisciplinario se encuentra con mejores argumentos para darle cabida a este mundo, que a tenor de la constante especialización cognitiva, se ha fragmentado en miles de esferas que hoy buscamos de una forma u otra, unir.

Finalmente, la tesis busca escapar del cinismo sociológico que ha abordado las aulas y las salas de investigación en el orden burocrático actual. Sin ser una teorización política con

finés prácticos exactamente, la recapitulación ordenada de los autores seleccionados nos confronta e invita a la reflexión sobre la finalidad de nuestra disciplina en un momento en el que la inacción y la pasividad, tanto en el orden social como intelectual, nos ha arrojado a un ciclo activo de automatización de la vida personal y sociológica, por lo que he creído adecuado incurrir al debate en el tercer capítulo sobre las vías de la racionalidad más allá de una crítica improductiva. Incluso, el esfuerzo se realizó incorporando autores de diversas corrientes, espacios, países y tendencias intelectuales, para que en la confluencia sobre la motivación de la racionalidad contemporánea se pudieran abrir vertientes al acecho gigantesco del cinismo de la instrumentalización no sólo del trabajo y el conocimiento, sino de la acción cotidiana de los individuos.

Repensemos la Modernidad ya no como proyecto, sino como un *continuum* que nos rodea de una u otra manera, y que rodea a los demás. Dejemos de pensarla como el proyecto ilustrado del conocimiento y la iluminación tecnológica, del brillo de la verdad científica, sino con el carácter catastrófico que enmascara, con su intencionalidad genocida no sólo en términos de la muerte biológica, sino material y espiritual de las sociedades. Ya lo planteé en el Tercer Capítulo, pensemos ¿hasta dónde es posible separar Instrumentalidad y Modernidad? Y acerquémonos a nuestras propias raíces, a nuestros propios saberes tradicionales que pueden correctamente absorber la potencialidad de una Modernidad que todavía no está acabada, y que por el contrario, pareciera aún tiene mucho que ofrecer. Creo que el triunfo de una Modernidad distinta se encuentra en saber guiarla a partir del tradicionalismo y el fundamento sociocultural que cada sociedad contiene en sus imaginarios propios, y no en la adopción ilegítima que por imposición se ha globalizado en diversos rincones del planeta.

Es por eso también, que la revisión que aquí termina abre otras interrogantes a las cuales hay que atender. En primer lugar, queda pendiente al menos una reconstrucción más rica de lo aquí expuesto, desde el pensamiento filosófico y político presociológico; algunas otras concepciones críticas de la modernidad y el posmodernismo como el pensamiento de Scott Lash en términos de la reflexividad estética que está aconteciendo en diversos sectores de la sociedad; la crítica sustantiva de la Escuela de Frankfurt y que tanto eco ha tenido en la

segunda mitad del siglo XX; o la profundización del carácter inconsciente que se ha hecho un lugar en el pensamiento estructural y subjetivo de algunas posturas como la hermenéutica simbólica o el alcance de Schütz a la teoría weberiana. También, la discusión pendiente comunicación-intersubjetividad presente en el debate Luhmann-Habermas, y contrastar hasta qué punto podríamos confirmar o con qué matices abordar el giro discursivo en la constitución social del trabajo a la comunicación. Asimismo, la recuperación de las Modernidades Múltiples, básicamente fundado sobre la reconceptualización de la dimensión de lo sagrado en las sociedades Postaxiales, podría configurarse mejor aún desde una readopción de la racionalidad en el espectro de sus posibilidades y no sujeta a la lógica instrumental característica del periodo de industrialización y globalización.

Se abre la pregunta sobre cómo dicho paradigma podría operar por ejemplo en América Latina, y específicamente en México, apropiándose en términos originales en las construcciones fuera de la legalidad como son hoy el narcotráfico, la violencia o la militarización. En ese sentido, nuevos órdenes definen lo social, desde un capitalismo salvaje que vuelve sordos y mutilados los discursos sociológicos. Resulta intrigante la construcción de un discurso científico regional que tenga alcances universales o posibilidades de apropiación como lo han sido tantos intentos como la sociología del riesgo de Ulrich Beck, el proceso civilizatorio de Norbert Elias o la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, entre otros.

Países de América Latina, el Medio Oriente o del mundo Árabe, se encuentran hoy pasando por procesos de constitución de su propia modernidad, fenómenos que permiten al sociólogo indagar sobre los horizontes posibles y múltiples de una historicidad moderna que se reconfigura paso a paso. Quizás sea muy temprano para saber a dónde nos dirigimos como civilización en vías de cristalizar o transformar el periodo moderno en el que nos hemos visto imbuidos durante los últimos siglos; lo cierto es que nos estamos enfrentando a la eventualidad de construir modernidades basadas en la diferencia, y por ende, de recuperar el discurso sociológico como una narrativa crítica y propositiva de nuestra propia constitución como sociedades.

BIBLIOGRAFÍA

- ARON, Raymond, *Las Etapas del pensamiento sociológico*, Argentina, Ediciones Fausto, Tomo I y II, 1996.
- BAUMAN, Zygmunt, *La Globalización. Consecuencias humanas*, México, FCE, 2ª ed., 2006.
- _____, *La Modernidad Líquida*, México, FCE, 2005.
- _____, *La postmodernidad y sus descontentos*, Madrid, Akal, 2001.
- _____, *Modernidad y Ambivalencia*, España, ED. Anthropos, 2005.
- BECK, Ulrich, *La individualización: El individualismo institucionalizado y sus consecuencias*, ED. Paidós, España, 2003.
- _____, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Buenos Aires, ED. Piados, 1986.
- BECK, U., GIDDENS, A., y LASH S., *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid, ED. Alianza, 2001.
- BERIAIN, Josetxo, *La lucha de los dioses en la modernidad. Del monoteísmo religioso al politeísmo cultural*, Barcelona, ED. Anthropos-UCV-UPN, 2000.
- _____, “La metamorfosis del *self* en la modernidad”, en García Blanco, José María, y Navarro Sustaeta, Pablo, *¿Más allá de la modernidad? Las dimensiones de la información, la comunicación y sus nuevas tecnologías*, CIS, Madrid, Agosto-2002.
- BERNSTEIN, Richard J., “Introducción”, en Bernstein, Richard J. (comp.), *Habermas y la modernidad*, Madrid, ED. Cátedra, 2001.
- DURKHEIM, Émile, *El Suicidio: Estudio de sociología*, Buenos Aires, ED. Schapire, 1965.
- _____, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón.
- _____, *La división del trabajo social*, México, ED. Colofón, 2002.
- EISENSTADT, Shmuel N., “La dimensión civilizadora de la modernidad. La modernidad como una forma concreta de civilización”, en Beriain, Josetxo y Aguiluz, Maya (Eds), *Las contradicciones culturales de la modernidad*, Barcelona, ED. Anthropos - UAM Azcapotzalco – UNAM CEIICH – Universidad Nacional de Colombia, 2007.
- GERGEN, Kenneth J., *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*, Barcelona, ED. Piados, 1991.
- GIDDENS, Anthony, *Las consecuencias perversas de la modernidad*, España, ED. Anthropos, 2ª ed., 2007.
- _____, *Modernidad e Identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona, Ediciones Península, 3ª ed., 2000.
- _____, “Modernidad y Autoidentidad” en Giddens, Anthony (comp), *Las consecuencias perversas de la modernidad*, España, ED. Anthropos, 2ª ed., 2007.
- GÓMEZ, Luis E., “Mutaciones posmodernas y mexicanidad”, en *Metapolítica*, vol. 1, núm 1 (enero-marzo), UAM-Iztapalapa, 1997.
- _____, “Desconstrucción o nueva síntesis. Aproximaciones críticas a la noción de posmodernidad”, en *Estudios Sociológicos*, vol. 6, no. 18 (septiembre-diciembre 1988), El Colegio de México-Centro de Estudios Sociológicos, México, D.F.
- GOULDNER, Alvin, *La Sociología Actual: renovación y crítica*, España, ED. Alianza, 1973.
- HABERMAS, Jürgen, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, ED. Amorrortu, 1975
- _____, *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, España, ED. Taurus, 3ª ed., 2001.
- _____, “Técnica y Ciencia como ideología”, en *Razón y Estado. Revista de la División de Ciencias Sociales y Humanidades*. Vol. II, núm. 3 (mayo-agosto, 1981), UAM-Azcapotzalco.
- HARVEY, David, *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural.*, Buenos Aires, ED. Amorrortu, 2004.
- JOKISCH, Rodrigo, “Zygmunt Bauman. La ambivalencia y la metodología de las distinciones” en *Acta sociológica*, núm. 35 (mayo-agosto, 2002), UNAM-FCPyS-Centro de Estudios sociológicos, pp. 15 – 30.

- LABRADOR, Alejandro, *En busca del fundamento de la conciencia crítica.*, texto inédito.
- LAMO DE ESPINOSA, Emilio, *La teoría de la cosificación. De Marx a la Escuela de Frankfurt*, Madrid, ED. Alianza, 1981.
- LEFF, Enrique, Ponencia presentada en el Coloquio Nacional “Saberes locales y diálogo de saberes sobre medio ambiente, salud y alimentación” CRIM/UNAM, Cuernavaca, Moreles, 21-23 octubre, 2008, y en el simposio “Saberes locales, globalización, desarrollo sustentable y diálogo de saberes”, 53º Congreso de Americanistas, Ciudad de México, 24 de julio de 2009. Ha sido publicado en el libro *Discursos Sustentables* (siglo XXI Editores, México, 2ª edición, 2010).
- LUHMANN, Niklas, *Complejidad y Modernidad: De la unidad a la diferencia*, España, ED. Trotta, 1998.
- _____, “Sociología del riesgo”, Guadalajara, Universidad Iberoamericana - Universidad de Guadalajara, 1991.
- LUKÁCS, Georg, *Historia y conciencia de clase*, México, ED. Grijalbo, 1969.
- LYOTARD, Jean-Francois, *La condición postmoderna*, Madrid, ED. Cátedra, 1987.
- MARX, Karl, *Progreso técnico y desarrollo capitalista [manuscritos 1861 – 1863]*, México, Ediciones pasado y presente - ED. Siglo XXI, 1982.
- _____, “El trabajo enajenado”, en Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, México, FCE, 2005.
- _____, *Introducción General a la Crítica de la Economía Política / 1857*, México, Ediciones pasado y presente – ED. Siglo XXI, 1987.
- _____, *El Capital*, México, 21ª ed., ED. Siglo XXI, Tomo I, Vol. I, 1996.
- _____, *La ideología alemana*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1985.
- NISBET, Robert, *La Formación del pensamiento sociológico 1*, Buenos Aires, ED. Amorrortu, 1966.
- _____, *La Formación del pensamiento sociológico 2*, Buenos Aires, ED. Amorrortu, 1966.
- RUANO de la Fuente, Yolanda, *Racionalidad y conciencia trágica. La modernidad según Max Weber*, Madrid, ED. Trotta, 1996.
- SOLÉ, Carlota, *Modernidad y modernización*, Barcelona, etc., Anthropos-UAM Iztapalapa, 1998.
- VATTIMO, Gianni, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, ED. Gedisa, 1986.
- WEBER, Max, *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, España, ED. Colofón, 2001.
- _____, *¿Qué es la burocracia?*, México, Ediciones Coyoacán, 2001.
- YU CAO, Tian *La posmodernidad en la ciencia y la filosofía*, CEIICH, UNAM (Videoteca de Ciencias y Humanidades, Col. Las Ciencias y las Humanidades en los Umbrales del siglo XXI), México, 1998.
- ZABLUDOVSKY, Gina, “¿Modernidad o Modernidades? La visión del mundo en los clásicos de la Sociología”, en Girola, Lidia y Olvera, Margarita (coords.), *Modernidades. Narrativas, mitos e imaginarios*, España, ED. Anthropos – UAM Azcapotzalco, 2007.
- ZEMELMAN, Hugo, *Los horizontes de la razón I. Dialéctica y apropiación del presente*, Barcelona, ED. Anthropos-Colmex, 1992.
- _____, *Sujeto: existencia y potencia*, Barcelona, ED. Anthropos-CRIM-UNAM, 1998.

FUENTES ELECTRÓNICAS

- Christian Smith, “On Multiple Modernities: Shifting the modernity paradigm”, Notre Dame, University of Notre Dame, 2006, Dirección URL: <http://www.nd.edu/~csmith22/documents/MultipleModernities.pdf>, [consulta: 25 de octubre de 2010], sin publicar.
- Göran Therborn, “Entangled Modernities”, London, European Journal of Social Theory, 2003, Dirección URL: <http://club.fom.ru/books/therborn.pdf>, [consulta: 25 de octubre de 2010].
- Jürgen Habermas, “Modernidad inconclusa”, Dirección URL: http://www.avizora.com/publicaciones/monosavizora/especial_avizora_modernidad_inco.htm [consulta: 2 de diciembre de 2010].
- Shmuel N. Eisenstadt, “Multiple Modernities”, Daedalus, Winter 2000, Dirección URL: http://www.havenscenter.org/files/Eisenstadt2000_MultipleModernities.pdf, [consulta: 25 de octubre de 2010].
- Willfried Spohn, “Eisenstadt on Civilizations and Múltiple Modernity”, London, European Journal of Social Theory, 2001, Dirección URL: <http://club.fom.ru/books/eisenst.pdf>, [consulta: 2 de noviembre de 2010].