

Modernidad, identidad y subjetividad social

Juan Mora Heredia*

PRESENTACIÓN

Hoy día asistimos a una desconcertante coyuntura en la cual la irrupción de acontecimientos azarosos e impensados dan cuenta del agotamiento de ciertas actitudes y creencias de la modernidad como figura epocal¹ predominante. Se trata de una evidente fatiga de determinados postulados de este proyecto civilizatorio, sin que ello signifique necesariamente su fracaso definitivo. En su lugar, parafraseando a Immanuel Wallerstein, quizás lo más adecuado sea interrogarnos acerca de ¿el fin de qué modernidad? (Wallerstein, 1995).

La crítica a la modernidad tiene muy bien identificados sus temas de condena; por un lado, es el proceso de racionalización mediante el cual se ha organizado, conceptualizado y sistematizado el conocimiento y la acción social, y por otro, el mito de la sociedad reconciliada bosquejado como meta final del acontecer humano. En lo tocante al primer aspecto, se objeta la entronización de la razón instrumental dentro del capitalismo como reguladora del universo social y natural. Ello gracias a



IZTAPALAPA 50
enero-junio del 2001
pp. 123-140

* Profesor investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa y de la Escuela Nacional de Estudios Profesionales, Campus Aragón de la UNAM.

la reducción de los individuos y de la naturaleza a unidades mensurables y cuantificables, potenciando una exitosa supremacía de la calculabilidad como principio de reflexión, teniendo en la producción capitalista y en el entramado de lo político moderno² sus matrices arquetípicas (Habermas, 1992: 53). Una y otra presunción han derivado en regímenes totalitarios, burocracias omní-comprensivas, ciencia y técnica utilitarias, degradación del entorno natural...³ un balance poco halagador para la modernidad, en sus dimensiones de razón científica y razón ilustrada, que para este fin e inicio de siglo parece haber llegado a sus límites, debido a la *planetarización*⁴ de dichos procesos.

En esta perspectiva, la sociedad contemporánea no solamente evidencia ajustes en su composición estructural, también repercute en la formación de identidades colectivas. De ahí entonces que la época en ciernes apunte a redefiniciones radicales en el carácter de las movilizaciones sociales; ya sea en el tipo de sus demandas o en su forma de organización y solidaridad. Indagando en ese proceso, vale la pena recordar cómo en 1926 un atribulado Ortega y Gasset daba cuenta del advenimiento de las masas, en tanto fenómeno cultural de una época donde "la masa puede definirse, como hecho psicológico, sin necesidad de esperar a que aparezcan los individuos en aglomeración... Masa es todo aquel que no se valora a sí mismo por razones especiales, sino que se siente 'como todo el mundo' y, sin embargo, no

se angustia, se siente a sabor al sentirse idéntico a los demás" (Ortega, 1985: 45).

En el presente, a pesar de tener concentraciones urbanas y crecimientos demográficos inconcebibles por Ortega, la concepción de sentirse *como todo el mundo* se ha trocado en su contrario: la diferenciación y la individuación. El tránsito hacia el reinado de los actores y el individuo, desplazando al sujeto, es la constante en la actuación económica, social y política propia de las sociedades llamadas complejas. Consecuentemente, ¿es factible esperar que las identidades del nuevo siglo sigan siendo colectivas en el amplio sentido del término? o estamos asistiendo a una redefinición de los códigos de constitución identitaria y de sus fronteras de origen y alcance, lo que en otros términos implicaría preguntarnos por las alteraciones que para el caso estaría manifestando la subjetividad como tal. Para aproximarnos a esta indagación, aquí delineamos, en grandes trazos, los rasgos básicos del binomio identidad-subjetividad desde las posturas clásica de Durkheim y Weber para, en un segundo momento, ponderar su eventual metamorfosis en un contexto de complejidad social.

LAS DISCONTINUIDADES DE LA MODERNIDAD

Ningún problema ha atormentado más a las ciencias sociales que el del orden y la integración. Para ello no basta más

que recordar el origen mismo de la sociología con Augusto Comte, quien a través de su filosofía positiva esperaba contrarrestar los efectos perversos de la razón ilustrada, sintetizados en la figura de la revolución. Así entonces, superar la anarquía social y moral reclamaba una base intelectual lo suficientemente "cientificada", distante de las especulaciones negativas e intangibles desarrolladas por la filosofía. Cómo se podía lograr el progreso si no se garantizaba el orden.

Más adelante, inmerso en una vasta industrialización capitalista Emile Durkheim avanzó en el mismo sentido, sólo que ahora con la ventaja de poder percibir con mayor nitidez la cristalización de procesos perfilados teóricamente años atrás, pero que todavía no alcanzaban su culminación. Uno de ellos: la crisis de la socialidad comunitaria, sustituida por la sociedad individual. Es posible hallar los fundamentos genealógicos de esta nueva circunstancia desde Descartes hasta el jusnaturalismo, pasando por la Reforma. Pero es sobre todo en el discurso del derecho natural donde el individuo deja de ser una entidad ontológica, para adquirir una connotación societal. Ahí se construye un espacio común en el cual el individuo específico coexiste con *otros*. La formación de este *lugar* se logra mediante el *contrato* y se le conoce con el nombre de Estado político. Aquí aparecen, pues, los primeros rasgos de socialidad moderna, con una entidad *no natural* configurada por los propios indi-

viduos de manera intencionada, tendiente a vigilar y sancionar (moral o autoritativamente) la interacción económica y social entre éstos. Los atributos inmanentes sobre los cuales se constituye la identidad del individuo son su libertad y su racionalidad. Ambos, elementos cruciales en el momento de cristalizar el pacto de convivencia.

Sin embargo, las virtudes de esta nueva condición del hombre, plasmada en la figura del individuo moderno, son también su restricción, ya que, al estar solo ante el mundo, la pregunta obligada es cómo es posible su convivencia; o, lo que es igual, cómo se hace y se mantiene la sociedad. En un primer momento la teoría política respondía a estas preguntas con la imagen de:

...una sociedad civil retrotraída hacia los derechos-libertades naturales de los individuos, derechos conceptualizados por y fundamentados en la razón; y la nueva sociedad política es así retrotraída hacia la institucionalización jusnaturalista-racional de la sociedad civil como el momento de su juridificación pública-universal y como el momento de su coacción. En ese sentido, el montaje de la nueva sociedad se realiza de lo natural (de lo presocial) a lo social y de lo social (de lo prepolítico) a lo político: *de lo natural a lo artificial*... (De esta forma) los derechos-libertades naturales, que son verdades de razón, encuentran su realización práctica y acabada en la economía de mercado y en el Estado constitucional, en el liberalismo de mercado y del Estado:

Capital y Estado soberano de derecho son la verdad de la sociedad y la sociedad verdadera. Racionalidad, laicismo, juridicidad, liberalismo, democracia, constituyen el principio y la verdad de la modernidad (Aguilar, 1982: 15).

La contraparte de esta institucionalidad racional e ilustrada nos la ofrece el historicismo, que considera que las especificidades culturales de cada lugar o grupo no pueden subsumirse a una lógica universal sustentada en una entidad abstracta como la razón. La tradición y las costumbres son esgrimidas como el origen real de las subjetividades convergentes en la entidad Estado, distante de presupuestos concretos como libertad o racionalidad. Es más, el Estado sólo existe y tiene razón de ser en función de su propia singularidad cultural, con una sociedad concreta pluralmente integrada y un individuo identificado con su comunidad mediante los lazos de la tradición, los valores y la costumbre. Se constituye así la figura de *nación*,⁵ representación que implica una historia asociada a experiencias vitales propias, las cuales no tienen ritmos ni tiempos prefijados.⁶

Al margen de afinidades ideológicas, podemos rescatar de estos apuntes dos consideraciones. Por un lado, el reconocimiento de principios normativo-estructurales, organizadores de la actividad colectiva, de cuya fortaleza depende la vigencia del orden social. Y, por otro, la paradoja moderna que enhebra a la idea de nación, en tanto alegoría unificado-

ra de la colectividad. En efecto, para el primer caso, el individuo comparte el espacio social con una fuerza invisible que lo determina, pero que, sin embargo, no es evidente. Un *corpus* de reglas morales y formales con presencia en todas las esferas que dicta perentoriamente los comportamientos individuales.

Por lo que se refiere al segundo elemento, si bien la modernidad procreó la figura del individuo como eje del mundo, capacitado para forjar una morada para *todos* (de ahí la dicotomía privado-público), la experiencia concreta muestra a un individuo agobiado por la dinámica asociativa que lo condena al anonimato y al solipsismo. Ante la disolución de sus vínculos primarios con la comunidad, el individuo se refugia en un nuevo entorno comunitario: la nación. Siendo ésta un ente *artificial* construido desde premisas culturales, pero que atiende la tribulación individual de sentirse adscrito a un todo compartido... aunque diferente. Con ello, la nación se erige como uno de los grandes núcleos de pertenencia colectiva propios de la modernidad. Más adelante, durante el siglo XIX a la nación le acompañará la *clase*, la otra gran fuente de suministro de identidad colectiva (y universal).

Pero regresemos a Durkheim, quien atestigua el ocaso de una sociedad tradicional asentada en la vida rural y el feroz avance del capitalismo, que arrasa con la dispersión comunitaria congregándola en nuevos espacios asociativos expresados en la figura de la ciudad. En este contexto, la profunda industrializa-

ción trae aparejada consigo una abismal división del trabajo social, que conlleva una mayor diferenciación. Pero que también genera una paradoja, ¿cómo puede ser el individuo más autónomo y a la vez más solidario?

Convencido de que la división del trabajo social no provoca por sí misma las patologías en los individuos, así como tampoco los lazos de cooperación necesarios para la convivencia, Durkheim indaga por el flanco subjetivo. La dicotomía *solidaridad mecánica/solidaridad orgánica* es un buen modelo descriptivo del tránsito de formas de organización asentadas sobre el principio de semejanza, a otras donde la diferencia es la constante, aunque su preocupación central no es explicar el fenómeno del cambio, sino develar los mecanismos que posibilitan tanto en una como en otra pauta organizativa la cohesión social. Esto lo lleva a perfilar una parte de la respuesta a través de la noción de conciencia colectiva, una suerte de moral secular común a todos los integrantes de un conglomerado, que les motiva a participar en aras de la unidad social. Pero ¿de dónde se nutre esta conciencia colectiva? y ¿cómo es posible que esté presente en todos?

Su respuesta a la primera pregunta está en un escrito hasta hace poco tiempo carente de interés para los intelectuales: *Las formas elementales de la vida religiosa*, donde se ocupa de los orígenes y causas de la religión, en virtud de su presencia recurrente dentro de la vida humana. Los resultados de tal incursión

son por demás extraordinarios, pues encuentra una íntima reciprocidad entre la existencia colectiva y las representaciones simbólicas. En otras palabras, descubre el núcleo de la subjetividad. Sobre el particular Durkheim afirma:

...los primeros sistemas de representaciones que el hombre se ha hecho del mundo y de sí mismo son de origen religioso. No hay religión que no sea una cosmología al mismo tiempo que una especulación sobre lo divino. Si la filosofía y las ciencias han nacido de la religión, es porque la religión misma ha comenzado por ocupar el lugar de las ciencias y de la filosofía. Pero lo que se ha notado menos es que ella no se ha limitado a enriquecer con cierto número de ideas un espíritu humano previamente formado; ha contribuido a formarlo. Los hombres no solamente le han debido, en una parte notable, la materia de sus conocimientos, sino también la forma según la cual esos conocimientos son elaborados (Durkheim, s/f : 14, cursivas nuestras)

Y más adelante complementa:

La proposición fundamental del apriorismo es que el conocimiento está formado por dos distintos elementos, irreductibles uno al otro y como por dos capas distintas y superpuestas. Nuestra hipótesis mantiene integralmente este principio. En efecto, los conocimientos que se llaman empíricos, los únicos de los cuales no se han servido los teóricos del empirismo para construir la razón, son aquellos

que suscitan en nuestros espíritus la acción directa de los objetos. Son pues estados individuales, que se explican completamente por la naturaleza psíquica del individuo. Al contrario sí, como nosotros pensamos, *las categorías son representaciones esencialmente colectivas, traducen ante todo estados de la colectividad; dependen de la manera en que está constituida y organizada, de su morfología, de sus instituciones religiosas, morales, económicas, etc.* (Durkheim, s/f: 19, cursivas nuestras).

Así las cosas, Durkheim identifica la idea de sociedad con la formación de un arquetipo simbólico surgido de la sociedad como un haz de significados de ella misma, pero que una vez asimilado por sus integrantes genera en ellos una identidad individual o colectiva, que se traduce en una densidad moral (reglas, normas y prácticas) respetada y asumida. Queda bosquejada así una peculiaridad bastante interesante: la interacción de lo simbólico y lo institucional, donde la manera en que se presente lo primero da pie a la creación de lo segundo. Las instituciones, en consecuencia, dejan de tener una condición metasocial y ahora son resultado directo de las percepciones que de ellas tiene la colectividad.

Este boceto acerca de la constitución de la subjetividad quedaría incompleto sin Weber, quien, influido por la vena historicista y cultural, aborda el problema desde otro ángulo; en este caso desde la acción social, entendida como una

conducta con orientación significativamente comprensible. En todo individuo hay un sentido constituido cultural e históricamente, a partir del cual interpreta o produce acciones. El individuo se encuentra inserto en una trama de significaciones y sentidos tejida por él mismo: la cultura. Y aquí es donde Weber sobrepasa lo logrado por Durkheim, pues al conferirle a la cultura una condición de portadora de sentido, habla de la sociedad en términos de una representación subjetiva del tiempo y situación de los individuos. Es decir, la constelación interactiva de comprensión y significado presente en las acciones individuales y colectivas.

Por otra parte, de los cuatro tipos de acciones (racional con arreglo a fines, racional con arreglo a valores, afectiva y tradicional), la predominante en el mundo moderno es la racional con arreglo a fines, "determinada por expectativas en el comportamiento tanto de objetos como del mundo exterior como de los hombres, y utilizando esas expectativas como 'condiciones' o 'medios' para el logro de fines propios racionalmente sopesados y perseguidos" (Weber, 1974: 20).

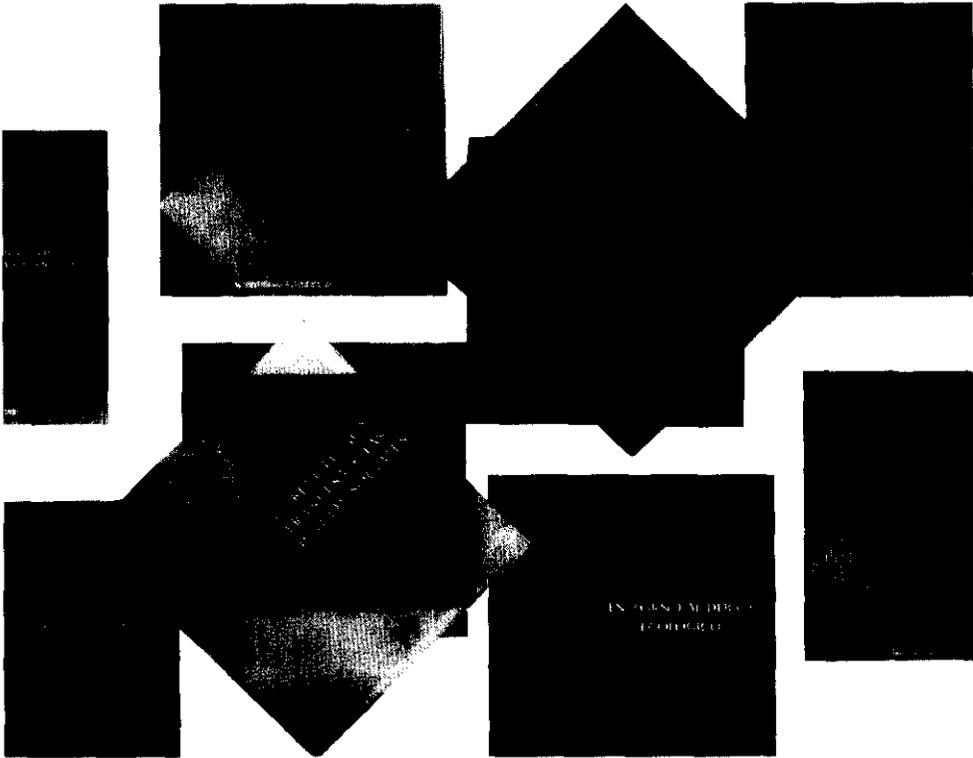
Para Weber la subjetividad preponderante en el contexto de la modernidad está asociada con la lógica fines-medios, que tiene en la calculabilidad su principio de articulación. Ahora bien, este ejercicio de cálculo, y por ende de dominio, ha tenido en el capitalismo su desarrollo máximo, merced a la homogeneización que de la vida social y natural se ha

hecho. La reducción de los individuos y de la naturaleza a unidades mensurables y cuantificables ha derivado en una exitosa universalización de la conducta calculadora, misma que funda en la producción capitalista y en lo político moderno sus matrices esenciales.

Al respecto, evocando a Weber, Habermas comentaría:

Max Weber introdujo el concepto de "racionalidad" para caracterizar la forma de la actividad económica capitalista, del derecho privado burgués y de la dominación burocrática. "Racionalización" sig-

nifica, en primer lugar, *la expansión de los criterios de decisión racional en los diferentes ámbitos sociales* y, en conexión con, esto, *la industrialización de trabajo social que lleva como consecuencia la penetración de los criterios de acción instrumental en todos los demás ámbitos de la vida (urbanización de las formas de existencia, tecnificación del tráfico social y de la comunicación)*. En los dos casos se trata de la implantación del tipo de acción que es la racional con respecto a fines: en el segundo caso esa implantación afecta a la *organización de los medios*, y en el primero a la elección



entre posibles alternativas... La progresiva "racionalización" de la sociedad depende de la institucionalización del progreso científico y técnico. En la medida en que la ciencia y la técnica penetran en los ámbitos institucionales de la sociedad, transformando de este modo a las instituciones mismas, empiezan a desmoronarse las viejas legitimaciones (Habermas, 1992: 53, cursivas nuestras).

Finalmente, en términos de integración, el papel desempeñado por la legitimidad es decisivo, ya que si bien la dominación representa "la probabilidad de encontrar obediencia dentro de un grupo determinado para mandatos específicos", para que ésta se haga efectiva requiere de "un mínimo de voluntad de obediencia, o sea de interés (interno o externo) en obedecer" (Weber, 1974: 170). O lo que es igual, se debe creer en la validez del mandato. De tal suerte que, al ser acatado bajo esta premisa, se da paso a la legitimidad. En esta tesitura, la tendencia de la sociedad moderna a desarrollar una racionalidad más sistemática, perfeccionando su creciente dominio sobre la realidad social y natural, requiere para su funcionamiento de altos niveles de organización y legitimidad. La resultante de esta condición ha sido la constitución de una burocracia (cuerpo administrativo regulador de las diferentes esferas sociales) y la creencia de que todo lo pactado u otorgado responde a un arreglo racional, sustentado y amparado en reglas abstractas —léase

jurídicas—, por lo general instituidas intencionalmente (Weber, 1974: 170).

Como podemos estimar, la contribución weberiana (con su concepción de cultura) abarcaba todo el horizonte moderno, sea la esfera científica o bien la actividad de integración social. Si con Durkheim el binomio estructural símbolo-institución permitía apreciar la constitución de la subjetividad, con Weber ésta se explica por la racionalidad. Recapitulando, algunos rasgos de la sociedad moderna derivados de su creciente diferenciación serían: el surgimiento de la nación; la separación de la sociedad agraria y la sociedad industrial; la entronización del individuo; la formación de códigos simbólicos para la integración social; el surgimiento de las esferas pública y privada; los altos niveles de especialización; la dilatada división del trabajo; el predominio de la creencia legal sobre las percepciones emotivas; la redimensionalización del tiempo (el tiempo profano —calculabilidad— se impone al tiempo de lo sagrado —revelación—); el impulso de la innovación científico-técnica *versus* el principio de la fe. En conjunto, todo este tipo de manifestaciones expresa un notable incremento de complejidad que, en palabras de Danilo Zolo, es:

Por complejidad entiendo una dimensión funcional característica de la evolución biológica y la evolución social. Se trata del pasaje, a través de procesos de diferenciación funcional, de relaciones simples entre los sistemas y sus am-

bientes, a relaciones complejas entre los sistemas y sus ambientes. Por relaciones "simples" entiendo las relaciones unilineales (direccionales), causales, monofuncionales; mientras por relaciones "complejas" entiendo las relaciones caracterizadas por una ascendente improbabilidad evolutiva, variabilidad (turbulencia) y "recursabilidad" (circularidad, condición reflexiva) (Zolo, 1994 : 34).

De esta forma, tenemos formación de dimensiones que, en la medida en que registran un avance en su autonomía sistémica interna, desbordan el esquema interactivo con el cual se rigen entre sí. Esto es, tenemos una fractura de los determinismos causales como factores únicos de interpretación, a la par de apostarse como probables, resultados o efectos no esperados de una acción. Se trata, en suma, de varios planos de significación donde los individuos actúan y forman sus experiencias, ámbitos que han prefigurado sus propios códigos simbólicos de constitución, los cuales tienen que ser *aprehendidos* por los individuos. Igualmente, en razón de la despersonalización de esta *segunda naturaleza*, las relaciones sociales derivan en afinidades efímeras.

Así las cosas, el individuo enfrenta un plano de multirreferencialidad simbólica y comprensiva que fragmenta su sentido de pertenencia hacia un espacio cultural específico, al mismo tiempo que lo obliga a ser más reflexivo para afrontar el conflicto derivado de esta concurrencia de dimensiones. Una vez que llegamos

a este punto, la pregunta forzada es: cómo afecta o impacta a las identidades y la subjetividad. Pasemos al siguiente apartado para avanzar en ello.

COMPLEJIDAD SOCIAL, IDENTIDAD Y SUBJETIVIDAD

Como bien lo destaca Hobsbawm, el interés por la identidad en sus diferentes modalidades es reciente, no así su presencia como fenómeno societal (Hobsbawm, 1996). Tal centralidad está vinculada con la convergencia de tres grandes acontecimientos de la segunda parte del siglo xx: la intensificación de la revolución científico-tecnológica, la consolidación del sistema-mundo capitalista y la crisis de la nación y la clase como referentes de identidad; dimensiones entremezcladas que tuvieron como consecuencia la proyección de dos discursos de congregación: el de las comunidades imaginadas (nacionalidad relacionada con etnia o raza) y el del "otro" (mujer, homosexual, inmigrante, desempleado, joven).

El despunte de la movilización fue recibido con amplio optimismo después de la demostración de fuerza manifestada en los años sesenta. A pesar de su amplio mosaico de expresiones, se auguraba un advenimiento de tiempos favorables para la sociedad —ahora llamada civil— *versus* el poder estatal. Y acompañando esta euforia movimientista se aplicaba un virulento ajuste de cuentas contra la *clase* y la *nación* —en menor medida—, en tanto núcleos uni-

versales formadores de identidad. De igual manera, se apelaba a la autenticidad de los contenidos identitarios de cada acción colectiva. Tal orientación de análisis y de actividad política prevaleció durante los setenta, llegando a su cúspide en los ochenta. Empero, la debacle del socialismo real y los eventos posteriores (como los de los Balcanes o el caso de América Latina donde, ante el registro asimétrico de esta dualidad, fracasó la tesis modernizadora que apostaba a una mayor participación política proporcional a su correspondiente desarrollo económico) pusieron sobre la mesa de las discusiones el pormenor de la subjetividad social, atendiendo a las características del caso y sobre todo a su factor explicativo.

Sobre el particular, en su teoría de la acción comunicativa Habermas apuntaba lo siguiente:

En las sociedades avanzadas de Occidente se han desarrollado, durante los dos últimos decenios, conflictos que en muchos aspectos se desvían de los patrones que caracterizan al conflicto en torno a la distribución, institucionalizada por el Estado social. Ya no se desencadenan en los ámbitos de la reproducción material, ya no quedan canalizados a través de partidos y asociaciones y tampoco pueden apaciguarse en forma de recompensas conformes al sistema. Los nuevos conflictos surgen más bien en los ámbitos de la reproducción cultural, la integración social y la socialización; se dirimen en forma de protestas

subinstitucionales y, en todo caso, extraparlamentarias; y en los déficits subyacentes a esos conflictos se refleja una cosificación de ámbitos de acción estructurados comunicativamente, a la que ya no se puede hacer frente a través de los medios dinero y poder. No se trata primariamente de compensaciones que pueda ofrecer el Estado social, sino de la defensa y restauración de las formas de vida amenazadas o de la implantación de nuevas formas de vida. En una palabra: los nuevos conflictos se desencadenan no en torno a *problemas de distribución*, sino en torno a cuestiones relativas a la *gramática de las formas de vida* (Habermas, 1990: t. II, 555-556, cursivas del autor).

Una larga cita con varios elementos a considerar. El primero de ellos la identificación de tiempos y espacios de constitución de los actores. Por un lado, con actores formados en el perímetro de la reproducción material motivadora de un cierto tipo de conflicto, indudablemente de clase. En contraparte, "los nuevos" actores, distantes del área de reproducción material; su esfera es la reproducción cultural y su conflicto es por la calidad de vida. Para el primer caso, obreros y campesinos vendrían a ser los agentes representativos por excelencia, en el otro extremo homosexuales, antinucleares, feministas cumplirían el papel correspondiente. Pero aparte de su diferencia descriptiva un elemento los distingue fundamentalmente: su espacio de constitución. En el caso de las

llamadas identidades emergentes, su protesta es por la invasión de su mundo de vida, lo cual les lleva a reclamar y movilizarse, pero sin necesariamente tener como propósito sustantivo organizarse. Caso contrario de las acciones colectivas desarrolladas desde la esfera material, donde sí es una necesidad aglutinarse para contrarrestar los efectos alienadores de las relaciones productivas. Para aclarar esto un poco más, puede resultar ilustrativo el siguiente cuadro, armado a partir de los tiempos de análisis propuestos por Braudel (1979) (véase también Touraine, 1994).

Entidad	Dimensión sociopolítica	Dimensión temporal
Sujeto	Relaciones sociales	Historia
Actor	Interés político	Coyuntura
Individuo	Yo, lo íntimo	Cotidianidad

Siguiendo este diseño, las acciones colectivas recientes oscilarían entre la cotidianidad y la coyuntura, de ahí su perspectiva para demandar resultados inmediatos, aquí y ahora. Pero esta radicalidad para atacar en la inmediatez se troca en su debilidad, responden a una lógica de "nosotros" diferentes a "ellos". Hay aquí una definición negativa frente a los "otros", lo cual ha hecho que este orden de "identidades colectivas se edifique no en lo que sus miembros tienen en común", sino en lo que los "otros" no tienen. Esta peculiaridad, a

contrapelo de los defensores de la multiculturalidad, invalida a estos actores para ser portadores de intereses comunes y, por ende, de un proyecto de convivencia universal para todos (Hobsbawm, 1996).

En un momento en el cual la Ilustración es cuestionada (Hobsbawm, 1994), apelar a un interés universal tiene escasa recepción. Sobre todo porque, a partir de las tesis posmodernas, la imagen de entidades parcializadas e inconexas entre ellas se ha entronizado para recurrir a la autonomía y libre elección. Postulado útil para exaltar las virtudes de la democracia política como nuevo campo de convivencia e integración social, aunque sería conveniente rescatar un viejo señalamiento de Habermas que, a principios de los setenta, denotaba sus reservas al respecto.

La democracia ya no se asocia con la igualdad política en el sentido de una distribución igual del poder político, es decir, de las oportunidades de ejercer el poder; la igualdad política sólo significa ahora el derecho formal al acceso al poder con iguales posibilidades, es decir, el derecho igual a ser elegido en posiciones de poder. La democracia ya no persigue el fin de racionalizar el poder social mediante la participación de los ciudadanos en procesos discursivos de formación de voluntades, más bien tiene que posibilitar compromisos entre las elites dominantes (Habermas, 1975: 148).

Uno de los principales argumentos para descalificar la noción de *clase*

por parte de los analistas afines a la centralidad de las nuevas identidades es la desestructuración del mundo del trabajo, donde el desborde tecnológico desplaza a los obreros de sus centros de trabajo. De tal suerte, la imagen apocalíptica de una producción de bienes sin trabajo humano ha servido para desmerecer la vigencia de las relaciones clasistas como espacio constitutivo de identidades. Sin embargo, ya desde principios de la década de los noventa, simétricamente al auge de las protestas sociales desmercantilizadas se demuestra que:

...el desarrollo tecnológico y los incrementos de productividad generan nueva demanda, por lo que se necesita menos trabajo por unidad de producto, pero se aumenta considerablemente el empleo global como consecuencia del aumento más que proporcional de la demanda global... seguirá aumentando el empleo asalariado; lo hará en menor medida que lo hubiera hecho sin la introducción de tecnologías de información, pero con una reducción muy limitada del empleo potencial; la evolución será muy diversa según empresas, ramas, regiones y países, en función de las estrategias políticas que se sigan. Lo que es seguro, en cambio, es que el tipo de empleo será muy distinto del que conocimos en la época del gran desarrollo industrial, lo cual tendrá consecuencias decisivas en la organización social y política (Castells, 1992: 90).

En este sentido, la tecnología y la economía en cuanto subsistemas sociales denotan una vertiginosa tendencia de diferenciación y transformación, misma que desembocará en una disminución de la población activa de la población ocupada en la industria, en la disolución de fronteras entre trabajo manual y trabajo intelectual, en el aumento del paro entre grupos sociales específicos, y en la "desasistencialización" como tarea del Estado, fomentando las infraclases (Félix, 1992). En estas dos observaciones es posible apreciar, a pesar de sus conclusiones nada reconfortantes, el éxito del capitalismo que ahora llega a su límite al realizar por fin su vocación mundializadora. Como diría Melucci, el planeta se empequeñeció ante la avalancha capitalista y nunca como ahora la ciencia y la tecnología hicieron viable que el capitalismo se hiciera eficiente al máximo y dependiera al mínimo del poder obrero, aunque sea necesario destacar la diferencia entre transformación de la estructura de empleo de la erradicación del principio de desigualdad y explotación característico del orden económico capitalista. En consecuencia, el factor capitalismo sigue siendo toral, si bien con otra compenetración (complejidad social),⁷ merced a las modificaciones sistémicas en el seno de la esfera tecnológica y económica.

En definitiva, los problemas reales de la discriminación racial, de la desigualdad

social de sexos o de la estratificación interna de las clases trabajadoras no se solapan por necesidad en una economía dual. Las *infraclases* no están formadas solamente, ni de manera mecánica, por mujeres o minorías étnicas y raciales, ni por los que realizan los peores trabajos. La frontera que marca las diferencias está en el propio sistema que, de acuerdo a la lógica del mercado establecida, deja fuera del núcleo de oportunidades —y de poder, influencia, prestigio, etc.— a quienes no necesita, más allá del contexto social de procedencia (Féltx, 1992: 80).

Esta prefiguración infraclasista evidencia una virulenta organización-desorganización de los mundos simbólicos colectivos e individuales en el marco de la reestructuración sistema-mundo capitalista. ¿El resultado? Un grupo cada vez más numeroso de individuos separados de la normatividad institucional que les permitiría participar de los beneficios de la integración. Más calamitosa que la explotación extrema del capital, la tendencia es a la cancelación de oportunidades vitales⁸ para amplios segmentos de la población los cuales ya ni siquiera tendrán la posibilidad de sentirse explotados, pues están entrando en la dinámica de la exclusión,⁹ una nueva connotación con la cual se trata de identificar tanto los parámetros de congregación de estos individuos como sus potenciales solidaridades. Y el problema no es sencillo. ¿Cómo integrar a quienes se está expulsando de la sociedad?

Es innegable la existencia de una gama de identidades asociadas con un atributo o pertenencia, donde lo inquietante no está en su expresión sino en su ontologización. Esto es, en el hecho de que se le confiera una existencia metasocial. Por ejemplo, no es sostenible pensar en una concepción de mundo *a priori* del negro, del homosexual o del serbio. Aquí lo que tenemos es una base simbólica, misma que posteriormente le servirá al actor de apoyo para desplegar una cierta conducta:

...toda sociedad crea un conjunto coordinado de representaciones, un imaginario a través del cual se reproduce y que identifica consigo mismo al grupo, distribuye las identidades y los papeles, expresa las necesidades colectivas y los fines a realizar. Tanto las sociedades modernas como las sociedades sin escritura, producen estos imaginarios sociales, estos *sistemas de representación a través de los cuales se autodesignan, y fijan simbólicamente sus normas y valores* (Ansart, 1983: 13, cursivas nuestras).

Un imaginario que por supuesto no se presenta de manera mecánica y lineal, sino a través de la confrontación, del conflicto, lo que ya, párrafos arriba, encontrábamos en Habermas cuando delineaba las áreas de recursos. El *quid* radica en los ritmos y tiempos de manifestación de este conflicto. Parafraseando a Przeworski (s/f), hay que prestar atención al proceso de estructuración

y desestructuración de las identidades. La preferencia de un atributo o categoría social para encontrar en ella el sustento de existencia y acción es resultado de una lucha *sobre* y no *entre* imaginarios. Algo que años atrás, con otra connotación, Althusser condensaba en el concepto de *interpelación*.¹⁰

Ahora bien, en el marco de las sociedades complejas tenemos la formación de dimensiones que, al registrar un avance en su autonomía sistémica interna, desbordan el esquema interactivo con el cual se rigen entre sí, provocando una fractura de los determinismos causales como factores únicos de interpretación y estableciendo varios planos de significación donde los individuos actúan y forman sus experiencias, ámbitos que han prefigurado sus propios códigos simbólicos de constitución y que serán *aprehendidos* por los individuos. El individuo enfrenta como secuela un plano de multirreferencialidad simbólica y comprensiva que fragmenta su sentido de pertenencia hacia un espacio cultural específico y lo obliga a ser más reflexivo para afrontar el conflicto derivado de esta concurrencia de dimensiones. En razón de la despersonalización de esta *segunda naturaleza*, las relaciones sociales derivan en afinidades efímeras.

Con esta nueva condición social, asociada al vertiginoso avance en los sistemas tecnológico y científico, la información se convierte en un codiciado recurso que replantea la naturaleza del

conflicto. La disputa social de fin de siglo se concentra en la apropiación y producción de información y por ello la centralidad del antagonismo se desliza de las esferas de la producción material a los terrenos de la creación simbólica. Atisbándose así el paso de una sociedad del trabajo a una sociedad del conocimiento. Por otro lado, no se puede dejar de destacar el influyente papel que para esta construcción social desempeñan los *mass media* en sociedades tan diferenciadas como las nuestras. Como en algún momento dijo Paul Virilio "La información está aboliendo los hechos". El mismo Melucci señala cómo la mayoría de nuestras experiencias cotidianas alcanzan un grado *n*, indicador del "proceso autorreflexivo de la práctica social dentro de sistemas complejos, en donde la acción social interviene de manera creciente sobre ella misma por la información, la imagen y la producción simbólica" (Melucci, 1996: 293).

Un delirio informativo sólo posible gracias al éxito de la técnica para procesar y transmitir datos, ideas, imágenes o sonidos a grandes velocidades. Una realidad cotidiana con un uso progresivamente masivo de computadoras, teléfonos, videocassetas, televisores, radios y ahora internet. Acentuada innovación tecnológica concitada por la expansión de la economía capitalista de mercado que, una vez desmantelado el poder soviético y debilitado a su mínima expresión el Estado interventor, no tiene ante sí límite o freno alguno. Como nunca

el capitalismo vive tiempos de gloria, encumbrándose finalmente como sistema económico dominante en todo el mundo. Hegemonía planetaria apuntalada en una intensa transferencia de información financiera y comercial mediante la cual se han conquistado todos los rincones del orbe. A este fenómeno se le ha llamado ordinariamente globalización, pero aún no existe acuerdo entre la comunidad científica en el sentido de que este concepto logre explicar plenamente tal proceso de imbricación planetaria (Melucci, 1996).

No obstante la falta de consenso para otorgarle una nomenclatura definitiva a esta circunstancia económica global, las implicaciones que la misma ha tenido para el orden mundial al modificar ostensiblemente los parámetros de espacio y tiempo sobre los cuales se venía regulando son innegables. De hecho, la originalidad histórica de esta coyuntura es haber logrado empujar al mundo vía flujos informativos, renovadamente más abstractos e instantáneos. Esta dilatada urdimbre informática y comunicacional, llevada hasta su límite, sirve para hacer más interdependiente al planeta en materia económica. Ante los embates segregadores del mercado, el sentido cosmopolita de las relaciones económico-financieras, que contrasta con la tendencia a la regionalización de la organización social y política donde la crisis del Estado-nación con sus correspondientes batallas étnicas y/o nacionalistas, ha forzado a

reivindicar el perímetro de lo local y al resurgimiento de los particularismos identitarios. De esta forma, el nuevo eje de contradicción mundial se condensa en el binomio local-global, redefiniéndose con ello tanto territorios geográficos de congregación como los valores de integración y pertenencia grupal.

Finalmente, en alguna parte del documento señalábamos dos tipos de discursos en derredor de las cuales se constituyen actualmente las identidades; los estructurados por el *otro* y la *comunidad imaginada*. Los dos tiene como común denominador su reacción ante los efectos perversos de la racionalidad instrumental, sea por la degradación ecológica, el desmantelamiento de etnias, la discriminación racial, etcétera. Su crítica es contra la opresión fomentada por la razón científica y la razón ilustrada. Estas identidades de la resistencia son hoy día la forma predominante de construcción de identidad, en virtud de la crisis por la cual atraviesan las identidades legitimadoras y las de proyecto (Castells, 1999: 28-34). Esta esfera ha sido calificada por Habermas como mundo de vida, cuya peculiaridad radica en sustentarse sobre una base moral de sentimientos de solidaridad ajenos a la lógica del mercado y del Estado. La búsqueda de los actores que se mueven en ese terreno es reivindicar lo reprimido por la modernidad. La interrogante es, y con esto concluyo, si tienen los argumentos y el proyecto para lograrlo. He ahí el dilema.

NOTAS

¹ Retomo esta noción de Luis Villoro quien apunta lo siguiente: "Figura' y no 'concepción' o 'dibujo' porque es sólo un esquema, un marco restringido de conceptos y actitudes comunes que delimita las diversas concepciones de una época. Una figura del mundo es el supuesto colectivo de las creencias y actitudes de una época. Una época dura lo que dura su figura del mundo" (Villoro, 1983).

² "Lo político moderno se presenta, pues, como máxima expresión y cumplimiento de la *Rationalisierung*, como instancia de gobierno de la complejidad social mediante el *medium* de la descomposición 'especialista'... en esta reciprocidad-simetría entre lo 'político' y lo 'económico' consiste todo el secreto de la orgullosa afirmación weberiana: 'el partido de la burguesía es la ciencia'. Debajo de esta afirmación actúa, en efecto, la lúcida convicción de que el Estado capitalista está atravesando por un cambio de forma decisivo que entraña el doble efecto de 1) una disolución de las tradicionales líneas limítrofes de la 'civil society' (de la esfera 'privada' especulativa) al *pouvoir neutre* del capitalismo competitivo, y de 2) una autonomización-concentración de la esfera *strictu sensu* política (de lo 'político-estatal'); cuanto más *inerva* el estado en la 'sociedad civil' entretrejiéndose en lo que Gramsci llamaría en sus *Cuadernos*, siguiendo los pasos de Hegel, su 'trama privada', tanto más se autonomizan sus instancias de decisión y de control de la dinámica social" (Marramao, 1982: 30, cursivas del autor).

³ Quepa destacar que estas tendencias inquietantes de la modernidad ya habían tenido una lectura detractora y pesimista a la vez, desde finales del siglo XIX, a través de pensamientos heterodoxos como el de Nietzsche, al que posteriormente se incorporan Kierkegaard, Schopenhauer, Ortega y Gasset, Heidegger,

Freud, Simmel, Weber, Adorno; Horkheimer, Benjamin, Marcuse, entre otros. ⁴ "...este término indica que el sistema se transformó en un solo espacio planetario, donde los problemas que pueden surgir en lugares específicos tienen una interdependencia global y un efecto sobre el resto del sistema. No hay entonces espacio que no sea sistémico" (Melucci, 1996: 294).

⁵ Acerca de la idea de nación y su importancia para la integración social, se pueden consultar entre otros: Anderson, 1993; Gellner, 1983; Smith, 1997; *Zona Abierta*, núm. 79, 1997 (número monográfico dedicado a "Nacionalismos y movilización política") y Hall, 2000.

⁶ "De tal manera que la concepción y valoración que una sociedad tiene de sí misma hace referencia a y se basa en su propia historia cultural-institucional, no en un 'estado-natural' de derechos naturales: se fundamenta en su historia y no en la naturaleza, en su vida concreta y no en el concepto abstracto" (Aguilar, 1982: 17).

⁷ "...la evolución modifica lentamente la estructura organizativa de los grupos sociales en la forma de un constante aumento del número y la variedad de los subsistemas primarios del sistema social —la economía, la política, la ciencia, el amor, etcétera— cada uno de los cuales desarrolla funciones específicas, está dotado de estructuras organizativas diferenciadas y obedece a los criterios de funcionamiento ampliamente independientes de los (y a veces también incompatibles con) criterios de funcionamiento de los otros subsistemas sociales" (Zolo, 1994: 35).

⁸ Ver Dahrendorf, 1983.

⁹ Para este tema se puede revisar, VVAA, 1998; Vuolo, 1995 y Cortina, 1997.

¹⁰ "La categoría de sujeto no es constitutiva de toda ideología sino sólo en tanto toda ideología tiene la función de (que la define) 'constituir' en sujeto a los individuos concretos. En este juego de doble constitución existe el funcionamiento

de toda ideología y ésta no es más que su funcionamiento en las formas materiales de la existencia de este funcionamiento" (Althusser, 1983: 130; cursivas del autor).

BIBLIOGRAFÍA:

Aguilar, Villanueva Luis

1982 *Política y racionalidad administrativa*, Instituto Nacional de Administración Pública, México.

Althusser, Louis.

1983 *La filosofía como arma de la revolución*, Siglo XXI editores, México.

Anderson, Benedict

1993 *Comunidades imaginadas*, Fondo de Cultura Económica, México.

Ansart, Pierre

1983 *Ideología, conflictos y poder*, Prema, México.

Berlain, Jostexo

1996 *La integración en las sociedades modernas*, Anthropos, Barcelona.

Braudel, Fernad

1979 *La historia y las ciencias sociales*, Alianza Editorial, Madrid.

Castells, Manuel

1992 "La informalización del trabajo", en *Socialismo del Futuro*, núm. 6, Fundación Sistema, Madrid.

1999 *La era de la información*, Siglo XXI editores, México, v. II.

Cortina, Adela

1997 *Ciudadanos del mundo*, Alianza Editorial, Madrid.

Dahrendorf, Ralf

1983 *Oportunidades vitales*, Espasa-Calpe, Madrid.

Durkheim, Emile

s/f *Las formas elementales de la vida religiosa*, Colofón, México.

Félix Tezanos, José

1992 "Transformaciones en la estructura de clases en la sociedad tecnológica avanzada", en *Socialismo del Futuro*, núm. 6, Fundación Sistema, Madrid.

Gellner, Ernest

1983 *Nación y nacionalismo*, Alianza Editorial, Madrid.

Habermas, Jürgen

1975 *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires.

1990 *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, vol. II.

1992 *Ciencia y técnica como "ideología"*, Tecnos, Madrid.

Hall, John, ed.

2000 *Estado y nación*, Cambridge University Press, Madrid.

Hobsbawm, Eric

1994 "La barbarie de este siglo", en *Debats*, núm. 50, diciembre.

1996 "La política de la identidad y la izquierda", en *Nexos*, núm. 224, agosto, México.

Marramao, Giacomo

1982 *Lo político y las transformaciones*, Siglo XXI editores, México.

Melucci, Alberto

1996 "Individualización y globalización. Perspectivas teóricas", en *Estudios Sociológicos*, núm. 41, mayo-agosto, México.

Ortega y Gasset, José

1985 *La rebelión de las masas*, Planeta, Barcelona.

Przeworski, Adam

s/f *El proceso de formación de clase*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.

Smith, Anthony

1997 *La identidad nacional*, Trama editorial, Madrid.

Touraine, Alain

1994 *Crítica de la Modernidad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

VVAA

1998 *Todos entran. Propuesta para sociedades incluyentes*, UNICEF-Santillana, Bogotá.

Villoro, Luis

1983 "Filosofía para un fin de época", en *Nexos*, núm. 185, mayo, México.

Juan Mora Heredia

Vuolo, Rubén, comp.

- 1995 *Contra la exclusión. La propuesta del ingreso ciudadano*, Centro Interdisciplinario para el Estudio de Políticas Públicas, Buenos Aires.

Wallerstein, Immanuel

- 1995 "¿El fin de que modernidad?", en *Sociológica*, núm. 27, enero-abril, México.

Weber, Max

- 1974 *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México.

Zolo, Danilo

- 1994 *La democracia difícil*, Alianza editorial/Patria, México.

Zona Abierta

- 1997 *Zona Abierta*, núm. 79, Madrid.