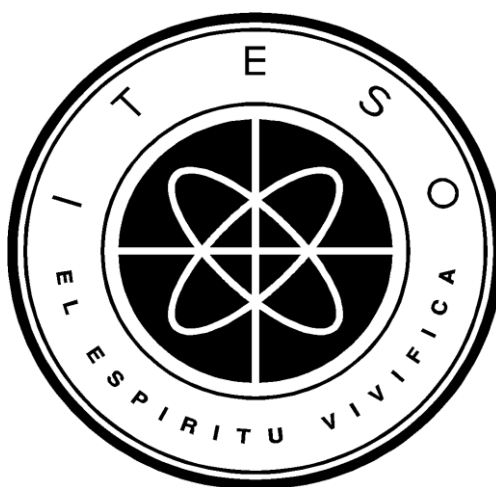


INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS SUPERIORES DE OCCIDENTE

RECONOCIMIENTO DE VALIDEZ OFICIAL, ACUERDO S.E.P. NO.
15018 PUBLICADO EN EL DIARIO OFICIAL DE LA FEDERACIÓN
EL 29 DE NOVIEMBRE DE 1976.



DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES DOCTORADO EN FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN

IDENTIDADES AL TANTEO

Propuesta para una lectura zubiriana de las identidades sociales postmodernas

TESIS PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTOR EN FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN
PRESENTA:

Eneyda Suñer Rivas

TLAQUEPAQUE, JALISCO 27 de marzo de 2011

Resumen:

Este trabajo de investigación doctoral, tiene como objetivo el esclarecer la relación entre el modo en que concebimos el conocimiento y la formación de identidades sociales, partiendo del surgimiento de las éstas durante la época moderna y contraponiendo estos resultados con la reformulación del paradigma cognitivo y la construcción identitaria tardo-moderna.

En la última parte de la tesis se pretende ofrecer una lectura de las identidades a la luz de la filosofía zubiriana, y proponer esta lectura como una herramienta cognitiva más integradora que los paradigmas moderno y tardo-moderno.

ÍNDICE:

Agradecimientos.....	6
Introducción.....	9
a) El origen del problema.....	9
b) Planteamiento del problema.....	11
c) La Metodología.....	18
Capítulo I: La Modernidad.....	30
I. Características de la Modernidad.....	30
1.1. El nivel de las concepciones gnoseológicas: El fin del realismo ingenuo y el endiosamiento de la razón y del sujeto.....	31
a) René Descartes.....	32
b) David Hume.....	38
c) Immanuel Kant.....	41
d) Georg Wilhelm Friedrich Hegel.....	45
e) Friedrich Wilhelm Nietzsche.....	50
1.2 El nivel de los discursos sociales de la Modernidad.....	54
a) La Ilustración.....	56
b) El positivismo.....	61
c) El liberalismo económico y social.....	65
d) El marxismo.....	67
1.3 El nivel de sucesos históricos.....	72
a) Siglo XVIII.....	72

b) Siglo XIX.....	78
1.4 Las identidades sociales de la Modernidad.....	84
a) El burócrata.....	85
b) El ciudadano.....	89
1.4.3 La clase obrera.....	91
1.5 Conclusiones: Las identidades sociales en la Modernidad y su relación con el conocimiento.....	93
a) Los discursos sociales de la Modernidad y su relación con los sucesos históricos.....	95
b) Los discursos de la Modernidad y su relación con las concepciones gnoseológicas.....	98
c) El endiosamiento de la razón y su relación con la construcción de identidades sociales en la Modernidad	100
Capítulo II: La Modernidad tardía o Postmodernidad.....	108
2. Características de este período.....	108
2.1 El nivel de los sucesos históricos.....	112
a) El siglo XX.....	112
b) La globalización.....	119
2.2 Sociología de la identidad.....	124
a) Gilberto Giménez.....	125
b) Manuel Castells.....	129
c) Anthony Giddens.....	131
2.3 Las formaciones identitarias Tardo o Post modernas.....	134

a) El tribalismo.....	134
2.2.2 El intelectual.....	141
2.3.3 El consumidor.....	145
2.4 El nivel de los discursos sociales.....	150
2.4.1 La Escuela de Frankfurt.....	154
2.4.2 El Existencialismo.....	153
2.4.3 La Postmodernidad.....	157
a) Jean Baudrillard.....	157
b) Jean Fancois Lyotard.....	159
c) Gianni Vattimo.....	160
2.5 El nivel de las concepciones gnoseológicas: la caída del <i>muro gnoseológico</i> entre el sujeto y el objeto	162
2.5.1 La fenomenología.....	164
a) Edmund Husserl.....	165
b) Martin Heidegger.....	168
2.4.2 La Hermenéutica.....	170
a) Hans-Georg Gadamer.....	171
2.6 Conclusiones del capítulo II.....	173
a) La relación entre las formaciones identitarias y los sucesos históricos	173
b) La relación entre las formaciones identitarias y los discursos sociales.....	176
c) la relación entre las formaciones identitarias y las concepciones gnoseológicas.....	180

Capítulo III: Una lectura zubiriana de la construcción de las identidades sociales.....	185
3.1 Planteamiento.....	185
3.2 La noología zubiriana.....	188
3.3 Logos y Razón.....	196
3.4 Análisis noológico de lo social.....	198
a) Análisis y Teoría.....	198
b) Espacio y Tiempo.....	203
3.5 Una lectura zubiriana de las identidades sociales.....	208
3.6 Conclusión del capítulo III.....	215
Capítulo IV: Conclusiones Generales.....	220
a) Los procesos identitarios de la Modernidad y su relación con el conocimiento.....	220
b) Los procesos identitarios de la Tardo-modernidad y su relación con el conocimiento.....	225
c) Los procesos identitarios a la luz del zubirianismo.....	236
Bibliografía General.....	243
Anexo: Intelectuales en la Periferia.....	248

Agradecimientos:

El largo camino que he recorrido en esta investigación, no lo he recorrido sola, en el mismo se encuentran entreveradas muchas personas que de una manera o de otra han sido significativas en este proceso y no quisiera dejar de agradecerles a todas y cada una porque sin su ayuda, esta tesis no existiría:

Luis Felipe: te he robado tanto tiempo por estar en estos breves, que creo que puedes considerar a esta tesis como tu hermana menor, cuando estaba contigo me preocupaba ella y viceversa, espero que con el punto final de estas páginas puedas por fin tener una mamá completa.

Allejandro: En ti descubrí que era posible el entusiasmo por la verdad que es el carnet de identidad del intelectual, tu ejemplo –además de tu infinita paciencia y ternura-- corrobora mi propia búsqueda y la fortalece, contigo he descubierto que puede existir un auténtico “nosotros”, y que esto es muchísimo más que dos “yo”.

Silvia, Rony, Güicho, Angélica y Lulú: mi madre, mis hermanos, y mis cuñadas, todos siempre velando por mí con una presencia muy fuerte en los momentos más difíciles, yo sé que hasta la fecha no tienen ni idea de qué es la filosofía, y siguen pensando que podría dedicarme a algo más productivo, pero también sé que sin ustedes no hubiera podido terminar este trabajo.

*Cristina Gutiérrez: la asesora de tesis que le presumo a todo el mundo
¿Cómo agradecerte la generosidad con la que me brindaste tu tiempo,
tu espacio, tu inteligencia y tus conocimientos? ¿Cómo pagar el
apostolado intelectual que realizaste conmigo? Verdaderamente no sé
si este proceso hubiese llegado a buen término sin tu ayuda. Tus
asesorías eran fuente de fecundidad, yo salía de ellas con nuevas
ideas, con claridad respecto a mis errores, pero sobre todo con la
constancia de que existen auténticos formadores intelectuales.*

*Héctor Garza y Jorge Dávalos: mis maestros zubirianos. Héctor,
siento un profundo respeto y admiración por tu inteligencia,
agradezco mucho tu disposición a revisar mi tercer capítulo, pues tu
consejo le dio un cambio de perspectiva que fue muy importante.
Jorge, tu amabilidad para resolver mis dudas zubirianas por los
pasillos, realmente me sacó de muchos apuros, tu calidez intelectual
fue muy consoladora cuando yo me estrellaba con el “ficto” y el
“percepto” y te soltaba las preguntas de sopetón y sin contexto donde
te encontrara. Pero ---por sobre todas las cosas--- te agradezco el
“davalazo”, el hecho de que me hayas hecho detener las cosas
cuando ya tenía fecha de examen programada y rehacer mi tercer
capítulo, pues eso me permitió redimensionar toda la tesis y mi propio
pensamiento. Yo balbuceaba a Zubiri y tú me enseñaste a hablarlo.*

*A Carlos Sánchez, Clemen Gutiérrez, Lupita Delgadillo, Carmen
Vargas, Chepina, Gabriel Mendoza, al “Colorado”, Rubén Corona,
Pedrito Reyes, Yolanda Zamora y, ¡sí! a t í también Pancho
Madrigal: mis amigos, aquellos que con una sonrisa, un abrazo, una*

pregunta, un consejo, pero sobre todo con el don de su cariño y preocupación por mi persona, me ayudaron y me sostuvieron para poder avanzar, me siento muy afortunada de saberlos cercanos, y espero que sepan que son totalmente correspondidos.

A Cristina Cárdenas, a base de “cascorrones” pero no puedo dejar de agradecerle el hecho de que fue contigo que descubrí “el corazón de mi cebolla”, el núcleo de mi investigación, cuando en aquel lejano primer semestre del doctorado yo trataba de explicarte mi preocupación vital y tú me hiciste caer en la cuenta que esa necesidad que yo expresaba de tantos modos distintos, no era otra cosa que pertenencia.

Pedro de Velasco: Esta tesis es la coronación de un proceso vital que se inició muchísimo antes que la tesis, y en el cual tú has sido esencial. No puedo evitar repetirte —porque me veo reflejada— las palabras de Alejandro Magno a Aristóteles: mi padre me engendró en el cuerpo, pero tú me engendraste en el alma.

A todos ustedes ¡Muchísimas Gracias!

Introducción:

a) El origen del problema

Cuando a los 16 años, decidí estudiar la carrera de filosofía, sabía que me estaba jugando el futuro en algo utópico, sin embargo no sabía cuan literal era esto. El lado utópico, que yo le veía a esta profesión, iba en el sentido de no saber a ciencia cierta a qué me iba a dedicar, en qué áreas se desarrollaba un filósofo, ni donde ejercía. Sin embargo tampoco me importaba mucho, lo poco que sabía de filosofía me resultaba fascinante; ese tipo de cuestionamientos y de reflexión parecían expandir mi espíritu, hacerme crecer internamente; el estudio filosófico era una experiencia de realización y yo sabía que quería dedicarme a eso el resto de mi vida, aunque después tuviera que preocuparme respecto a dónde y en qué trabajar para vivir.

Sin embargo la filosofía resultó ser literalmente utópica, sin lugar, y no sólo en el aspecto laboral, sino en uno más profundo y que era fundamental para esa expansión interna que me había movido a estudiarla. No encontraba mi lugar entre los otros; pareciera que esta profesión lo convierte a uno en bicho raro en, literalmente, un des-ubicado. Me daba la impresión de que yo no pertenecía a aquellos grupos donde me reconocían, y que no era reconocida –y por tanto aceptada– en aquellos círculos donde yo me sentía a gusto, sentía que los filósofos de alguna manera estábamos de más entre los no filósofos pero, curiosamente, también entre nosotros.

En primer lugar uno estudia mucho, sale de la licenciatura sabiendo mucho, no sé si bien o mal, pero mucho. La filosofía abarca la realidad entera y los cuestionamientos y la reflexión se pueden encausar en cualquier sentido. Pero para todo parece haber también respuestas, los grandes de la historia de la filosofía parecen brindarnos respuestas para todos los gustos, y uno puede pasarse la vida nadando entre ellas. De hecho, esto abunda en los ámbitos

académicos, por todos lados se piden definiciones doctrinales, preguntas como: ¿a qué corriente filosófica perteneces? ¿con qué filósofo te identificas? Pareciera que no se pudiera establecer un diálogo fecundo entre colegas, si primero no muestra uno sus credenciales de filias y fobias, y una vez hecho esto, es uno aceptado o rechazado *a priori*. Pareciera que los que estudiamos esta carrera no pudiésemos reconocernos si no es a través de corrientes filosóficas, a través de ideas y, lo que es peor, de ideas ajenas. Y yo necesitaba pertenencia porque sentía la necesidad de diálogo, de diálogo fecundo, de intercambio de perspectivas, de retroalimentación, de amigos con quienes compartir la pasión filosófica, las dudas, los temores y la responsabilidad social, percibía que sin eso me estaba estancando.

Yo veía que la identidad ante los demás, del filósofo –y con ello la pertenencia y el reconocimiento que ésta supone-- parecía depender de las ideas, me parecía que no se recibía ni se rechazaba a la persona, sino a la corriente filosófica. La pertenencia de la persona a un grupo de colegas parecía subordinarse al concepto, a la categoría que los otros consideraran aceptable o no. Me daba la impresión de que muchos de mis colegas traían un maletín lleno de etiquetas y que no estaban conformes hasta que le ponían una a cada uno. Parecía que sólo entonces el otro les parecía manejable, comprensible, y aceptable o descartable.

En un primer momento pensé que esto se debía a la formación profesional, los filósofos somos formados en y con teorías, se privilegia la racionalidad sobre otras cosas, la coherencia lógica de lo pensado y de lo creído y, en la cotidianidad, se nos olvida que “nuestras convicciones provienen menos de razonamientos lógicos que de nuestras necesidades existenciales”.¹ De este modo, yo creía que el problema de no pertenencia que yo descubría en mi experiencia, era un problema propio de filósofos, y que tenía que ver específicamente con cierto tipo de formación. Sin embargo, al investigar cómo se constituyen las identidades sociales, para mi sorpresa, descubrí que la construcción de identidades es hoy problemática, y que mi problema no era sólo mío. Aunque también descubrí la

¹ Todorov, Tzvetan, *El Hombre Desplazado*, Editorial Taurus, Madrid 1998, p. 279.

causa de las dificultades para definir la identidad del filósofo, cosa que plantearé en el anexo final.

b) El planteamiento del problema

Al investigar sobre este problema, me metí de lleno al proceso de transición que estamos viviendo, transición en el sentido de crisis de los valores típicos de la Modernidad y el surgimiento de otros valores --si no contrarios, sí al menos diferentes— con esto, fui descubriendo un cambio también en la construcción de identidades sociales.

Este descubrimiento se dio porque, ante la exigencia del doctorado de hacer investigaciones interdisciplinarias, yo pensé que lo más adecuado debido a mi temática, era apoyarme en sociólogos, pues son ellos los más involucrados directamente en el estudio de los fenómenos sociales, así que me puse a estudiarlos, guiada por las siguientes preguntas:

¿Cómo se construyen las identidades sociales según los sociólogos? ¿qué datos me pueden brindar sobre el modo en que los sujetos se relacionan y construyen sentidos?

Para mi sorpresa, en todos los autores estudiados --Bauman, Castells, Giddens, Maffesoli— me encontré con el contraste entre las identidades de la Modernidad y las manifestaciones identitarias actuales, ante lo cual la mayoría de los autores señalaban una crisis de identidad. De hecho, simplemente el señalar que hay una crisis de identidad, o llamar a estos procesos identitarios: identidades “líquidas” o “fragmentadas” manifiesta ya un referente sólido, identidades parecen ser sólo las modernas, y los nuevos procesos, no ser identificados por los estudiosos de lo social como tales ¿Por qué? ¿por qué no encajan en las categorías previas? ¿los sujetos actuales ya no buscan pertenencia y reconocimiento? ¿la pertenencia y el reconocimiento tienen que ser legitimados institucionalmente para ser tales? ¿no puede haber identidades sociales sin proyectos de futuro? ¿no hay en los discursos modernos de identidad social una identificación entre las categorías de identidad y de actor social? ¿no estarían estas lecturas de lo social leyendo los

nuevos problemas con lentes equivocados? ¿no es el sentido y no tanto el proyecto de futuro, la nota fundamental que genera pertenencias y reconocimiento?

A mí me parecía que algo había de eso, tenía la impresión de que la situación de efervescencia social que estamos viviendo es manifestación de muchas cosas, entre otras, de un cambio en los sujetos respecto a las categorías de reconocimiento; me parecía que las instituciones legitimadoras de éstas categorías --en cuanto fuentes de sentido para los sujetos--, se tambaleaban junto a la visión de la sociedad como un proyecto racional y progresivo. Y, dado que yo veía detrás de estos proyectos de la Modernidad una cierta concepción de la razón, y en la actualidad me encontraba con una crítica de esa concepción de razón, yo vislumbraba una relación entre la identidad moderna y su concepto de razón, y las llamadas formas identitarias actuales y un cierto desprestigio de la razón, incluso me encontraba también con que algunos sociólogos asumían la concepción de razón de la Modernidad --sin darse cuenta-- cuando señalaban las formas identitarias actuales como fragmentación o disolución de la identidad, y no veían en estas formas --con excepción de Maffesoli, Giddens y, en ciertos momentos, Bauman-- el posible surgimiento de nuevas identidades. Pareciera que los sociólogos estudiados estaban atrapados en una concepción moderna de la identidad y ante esto, las manifestaciones identitarias actuales eran leídas sólo como descomposición de la identidad y no como posible replanteamiento de la misma, con excepción --como ya lo dije-- de Maffesoli, Giddens, y Bauman, pues el primero insiste en la necesaria apertura para no descalificar lo nuevo, y para dejarnos informar por los datos antes de juzgarlos, el segundo nos plantea la redefinición identitaria que los sujetos están manifestando, y el tercero señala la ambigüedad que hoy vivimos como un dato inevitable de lo social, suprimido por las lecturas modernas. Ante todo este panorama yo me preguntaba:

¿Qué tipo de identidades y pertenencias se generan al privilegiar a la razón -- como lo hizo la Modernidad-- como único camino de construcción de sentido? ¿qué tipos de identidades y pertenencias se generan al privilegiar otros modos de

acceso a lo real –como lo hace la Postmodernidad-- como pueden ser la fe, los afectos, la intuición, la sensibilidad y las relaciones personales? En síntesis ¿Cómo se relaciona la construcción de identidades sociales con el conocimiento?

Porque –en base a todo lo anterior--- yo creía entrever que el modo en que socialmente comprendemos el conocimiento determina en buena medida, la construcción de identidades sociales, y que la Modernidad había privilegiado a la razón en detrimento de otras posibilidades cognitivas para la construcción de lo social, pero me daba también la impresión, de que la Modernidad tardía o Postmodernidad, privilegiaba lo sensible y lo afectivo, en detrimento de la razón.

Sin embargo, el entronamiento paulatino de la razón conceptual en detrimento de otros modos de conocimiento –y reconocimiento— como pueden ser la fe, lo afectivo, la intuición, etc., me parecía evidente en el caso del proyecto moderno, y yo pensaba trabajar sólo en el análisis de los modos de conocimiento que se manifestaban a través de los procesos identitarios actuales, pero durante los coloquios del doctorado, los cuestionamientos siempre me remitían a lo anterior, por lo que descubrí que lo que me parecía obvio no lo era tanto, y que era necesario explicitarlo en la tesis.

En este sentido me encontraba con dos elementos que tenía en claro, pero descubrí que algo me faltaba para mostrar lo que yo veía. Yo tenía claro por una parte, que los filósofos modernos fueron desarrollando una noción de conocimiento en la que se privilegiaba la razón conceptual, al grado de absolutizarla, y por otra parte veía también en los hechos históricos y en las identidades que construyeron durante la Modernidad, un reflejo de esa visión del conocimiento: Instituciones sólidas, diseñadas en función de un proyecto de futuro que --como dadoras de sentido-- generaban identidades también sólidas y coherentes con ese proyecto. Pero me faltaba el lazo que unía ambas cosas, yo me preguntaba cómo es que los filósofos que se han planteado lo que es el conocimiento, logran reflejar las vivencias de una época, pero también influir en ella. A mí me parecía que autores como Descartes o Kant, lo que hacían era señalar algo que ya estaba ahí en lo social, pero que no se había hecho explícito.

Me explico, Descartes logra darle voz al escepticismo de una época que busca certezas en su sola razón, y Kant manifiesta como un hecho no cuestionable el que las ciencias son las legisladoras de lo real y no al revés. Curiosamente, esto que los filósofos reflejaban de su época, parecía no ser visto por el hombre de la calle, hasta mucho después, y no manifestarse en proyectos sociales, hasta mucho más tarde todavía ¿cómo se daba esto? ¿hasta qué punto se manifiesta en proyectos una visión filosófica?

Me parece muy importante aclarar que no pienso que estos filósofos --ni ningún otro--, generen un pensamiento que delimite una época, por el contrario, comparto la tesis que Feyerabend señala respecto a la ciencia, el que “las teorías, los hechos y los procedimientos que conforman el conocimiento (científico) de una época concreta son el resultado de desarrollos históricos determinados y muy idiosincrásicos”.² En este sentido, un gran pensador en cualquier área del conocimiento sólo “formaliza un proceso histórico, que no puede producir”,³ su genialidad, por lo menos en el aspecto filosófico, consiste precisamente en la formalización, en su capacidad de poder detectar, explicar y denominar procesos que están en el ambiente, que se viven, pero que no son aun explícitos ni --por lo mismo-- conscientes para la mayoría.

Pero no son los filósofos “duros” (los que se dedican a la metafísica o a la gnoseología), los que popularizan y hacen explícita su visión, porque generalmente se encuentran encerrados en ambientes académicos elitistas, y se expresan en un lenguaje ininteligible para las mayorías. Hay otra clase de intelectuales que inciden directamente en su entorno, son los pensadores que se enfocan a las problemáticas éticas, sociales, y políticas. Estos pensadores concretizan muchas veces, visiones de tipo gnoseológico o metafísico, en proyectos sociales y políticos y, durante la Modernidad, jugaron un papel fundamental: fueron los grandes ideólogos y actores sociales del proyecto moderno. Este era el eslabón que me faltaba entre las ideas gnoseológicas y los hechos concretos: los diseñadores del discurso social de la Modernidad. Autores

² Feyerabend, Paul, *La Conquista de la Abundancia*, Editorial Paidós, Barcelona 2001, p. 159.

³ *Ídem*, p. 164.

como los intelectuales de la Ilustración en el siglo XVIII, o como Augusto Comte y Carlos Marx posteriormente. En todos estos autores el presente no será más que una preparación para el futuro, la visión escatológica del Medievo religioso se volverá laica en la Modernidad, pero seguirá poniendo sus esperanzas en la salvación —ahora subordinada a proyectos racionales— venidera.

Y, paulatinamente del siglo XVIII al XX, el espacio de esta salvación escatológica, será delimitado por las fronteras de los Estados nacionales.

Con estos elementos —las concepciones gnoseológicas, los discursos sobre lo social, los hechos históricos, y las identidades que se forjaron durante los mismos, aunadas a las visiones de espacio y tiempo en que éstas se constituyeron—, tuve los materiales suficientes para el análisis de la relación entre la concepción de conocimiento y las identidades sociales en la Modernidad. Estos son los elementos que vertebran el primer capítulo.

Para el segundo capítulo, decidí mantener los mismos apartados con ligeras variantes, en función de que mi falta de distancia temporal respecto a la Modernidad, hace que primero me aparezcan los hechos históricos que manifiestan la crisis de la Modernidad: la posguerra, la guerra fría y el cambio del capitalismo mercantil al financiero, pues me parece que la efervescencia social que se vive actualmente, es un resultado de todo lo anterior, pero a su vez, eso anterior —los hechos históricos— refleja la crisis de una concepción de razón y la búsqueda de los sujetos, de otros elementos para comprenderse y construir sociedad, crisis y búsqueda que se ven reflejadas en los discursos que anteceden a la tardo-modernidad o Postmodernidad, como los de la Escuela de Frankfurt, o los del existencialismo, por ejemplo. Pero como lo que me interesa en este trabajo, es la relación de todo esto con el conocimiento, dejé para el final de este segundo capítulo el apartado sobre las concepciones gnoseológicas, para tratar de encontrar ahí, las diferencias respecto al período anterior, y la relación con lo que estaba sucediendo.

Me parece tan evidente que en los procesos identitarios actuales existe la búsqueda de reconocimiento y pertenencia por parte de los sujetos, y que la efervescencia y multiplicidad de los pequeños grupos expresa sociedad, que no lograba entender el porqué eran vistos con tanta suspicacia por los estudiosos de lo social, por qué se habla de *fin de la historia*, de *fin de lo social*, de *sujetos fragmentados*, y de *identidades líquidas*.⁴ Creo que todas estas expresiones, lo que reflejan es más bien el fin del absolutismo de la razón, y de los proyectos sociales diseñados con perfecto ordenamiento racional y asepsia lógica. En otras palabras, el cierre de los discursos sobre lo social afincados –también ellos– en categorías totalmente lógicas e incapaces de aceptar, dentro de su elaboración teórica, lo no universalizable, ni justificable con los parámetros preestablecidos.

Pienso que los sujetos *tardo* o *post* modernos seguimos buscando reconocimiento y pertenencia, construyendo sociedad, y construyendo futuro, aunque este último no sea fruto de planeación y, menos aun, de planeación meticulosa, y no haya parámetros de control para determinar los “avances”.

Ya no son las grandes instituciones las que validan los sentidos y legitiman los procesos identitarios porque, ante la globalización, todas las instituciones típicas de la Modernidad han perdido buena parte de su poder legitimador. Pero, paradójicamente, aquellas fuentes de sentido no legitimadas a nivel social por las instituciones modernas (la etnia, la orientación sexual, el género, los gustos e intereses de los individuos), están tomando ahora la delantera en los procesos identitarios, y obtienen su legitimación solamente de los propios sujetos que intervienen en la conformación de los pequeños grupos. Ya no está en el futuro la esperanza de realización del sentido como en la Modernidad, sino en el presente (aunque de manera dramática en algunos casos), y ya no es el Estado nacional, el espacio privilegiado de realización de los sujetos, ahora nos encontramos espacialmente con los sujetos globales y los locales, para los primeros no existen las distancias ni las fronteras y para los segundos, ambas cosas son enormes e infranqueables.

⁴ Cfr. Francis Fukuyama, Jean Baudrillard, Gianni Vattimo y Zigmunt Bauman, respectivamente.

Esta fijación en el tiempo presente y estos extremos espaciales, parecen desarticular los esfuerzos para analizar lo social ¿hacia dónde van los grupos sociales, si no parecen querer ir a ningún lado, si no hay proyectos, ni líderes sociales que impulsen el movimiento? ¿cómo analizar la socialidad de grupos que así como surgen desaparecen? ¿cómo analizar a sujetos que un día forman grupo en París y al siguiente en Bogotá? ¿cómo seguirle la pista a la socialidad virtual, cuando las reglas que rigen lo virtual se van definiendo sobre la marcha? ¿cómo reconocer la socialidad de grupos explosivos que parecen formarse espontáneamente sólo para romper el orden social?

Me parece que, si no totalmente, sí en buena medida, la cuestión estriba en que los proyectos sociales modernos respondían a una visión de la racionalidad que en la *tardo* o *post* modernidad ya no existe. Las instituciones modernas eran portadoras de sentido, porque tenían el poder para proponer, transmitir y hasta imponer esos sentidos, pero en nuestro tiempo han perdido ese poder, por lo que los sujetos construyen y encuentran sentidos en múltiples ámbitos, desconfían de los proyectos, y de la racionalización, y se apoyan más en los afectos, la fe, la imaginación, y la sensibilidad. Estos sujetos parecen irse construyendo a tientas, palpando más que calculando sus caminos de realización, por eso me gusta pensar en unas identidades sociales que se construyen al tanteo,⁵ sin reglas fijas, tropezando y levantándose, sin seguridades a largo plazo. El tanteo nos habla de lo inmediato, de lo presente, de espacios cortos, no es un decir lógico y claro, es un balbucear, un desdecirse constantemente en aras de encontrar la expresión que nos parezca la mejor --no en función del bien y la verdad necesariamente-- sino en función de la belleza y del bien-estar, es un tanteo o un balbucear estético o lúdico, porque se busca en él el gozo presente y no el provecho futuro.

Por todo eso me parece necesario, encontrar en las reflexiones sobre el conocimiento de los filósofos actuales, aquel o aquellos planteamientos que reflejen también este viraje gnoseológico, y que nos permitan acceder a categorías que sean más fecundas para el análisis de todos estos movimientos sociales.

⁵ Véase *infra* p. 183 et seq.

No me refiero con esto a categorías que describan y expresen lo social tal como se está manifestando en diversos contextos y momentos, esa es tarea de los sociólogos, sino a categorías *gnoseológicas*,⁶ categorías que permitan a los pensadores de lo social, encontrar otros parámetros de explicación que incluyan lo provisional, lo sensible, lo afectivo, y no únicamente lo racional. En esta línea, podemos encontrarnos con la fenomenología, la hermenéutica, y la noología, como filosofías que se replantean el conocimiento, y que comprenden a la razón, pero no como el único elemento cognitivo capaz de fundamentar el conocimiento científico, sino como parte de un todo más amplio que incluye también sentidos, afectividad, fe, alteridad, etc.

Por eso termino proponiendo la Noología zubiriana como una posible herramienta gnoseológica, que me parece especialmente apta para el análisis de lo social, aunque la justificación de esto, prefiero plantearla en el apartado siguiente.⁷

c) La metodología

Como lo señalé en el apartado anterior, he dividido primero el estudio en dos grandes partes: Modernidad y Tardo-Modernidad o Postmodernidad, esto porque me parece que hay efectivamente un parte aguas gnoseológico entre uno y otro período. En la Modernidad se fue privilegiando una concepción de razón fuerte, lógica y totalizadora, a costa de otros aspectos cognitivos, y la Postmodernidad se caracteriza precisamente por el cuestionamiento a ese tipo de razón y por el reconocimiento y la apertura a elementos no racionales (fe, afectividad, intuición, etc.) como fuentes de conocimiento. Pero soy consciente de que en la

⁶ *Gnoseología* significa literalmente estudio del conocimiento. Soy consciente de que no es el término más adecuado para englobar todos los estudios sobre el saber que voy a analizar aquí (porque no en todos los casos se identifica saber con conocimiento, y menos con conocimiento racional conceptual) sin embargo necesito un término que se refiera a toda reflexión filosófica sobre el saber, y éste es el que me parece menos malo. Lo prefiero a *Epistemología*, que significa estudio de la ciencia, y que por lo tanto, tiene una denotación aun más específica. Tampoco me gusta el término de *Teoría del conocimiento*, porque con él le agregamos a nuestro término problemático: *conocimiento*, un término aun más problemático --en este contexto-- que es el de *teoría*. Tampoco puedo utilizar desde ahorita el término de *noología* (estudio de la inteligencia), porque tiene también un significado muy preciso que será planteado hasta el tercer capítulo. Por lo tanto, cuando utilice el término *gnoseología* quiero significar estudio del saber en general, ya que no existe el término *scirelogía* (estudio del saber), e inaugurararlo ahora generaría más confusión que comprensión.

⁷ Véase *infra* p. 25.

Modernidad existieron también voces encontradas que cuestionaban esa concepción exaltada de la razón (Pascal, el romanticismo alemán, por ejemplo), sin embargo, el destacarlas en este estudio hubiera excedido sus límites. Por lo que conscientemente manejo la dicotomía de conceptos *Modernidad-Postmodernidad, razón exaltada-crítica de la misma*, como guías vertebradoras del análisis, porque, en términos generales, y a pesar de las voces en contra en su momento, la concepción ilustrada de la razón es la que terminó siendo predominante en occidente, y la crítica de la misma, es uno de los rasgos más característicos del momento presente.⁸ Dentro de la vertebración histórica que acabo de enunciar, mi interés ha sido rastrear, en el ámbito gnoseológico,⁹ los matices y las variantes de la relación sujeto-objeto, que ha sido una relación clave en la gnoseología moderna, y cuya dualidad se disuelve en la gnoseología tardo-moderna, lo que nos habla evidentemente de un replanteamiento de lo cognitivo y de lo que es la misma inteligencia humana.

Por otra parte, esta investigación tiene también pretensiones de interdisciplinariedad, por lo que, desde mi formación filosófica, intento establecer un diálogo con la Sociología, respecto a la formación de las identidades sociales, y en los estudios de los sociólogos que abordan este tema, para esto, voy a tomar en cuenta los dos elementos que tanto Bauman como Giddens utilizan como referentes para el análisis¹⁰, ellos señalan que lo que ha variado radicalmente en la Postmodernidad, son la vivencia del espacio y el tiempo por parte de los sujetos. El tiempo de los modernos estaba proyectado –por lo que era generador de proyectos— al futuro; y el espacio, paulatinamente se fue reduciendo hasta terminar por concentrarse --como fuente de sentido primariamente legitimado-- en el ámbito del Estado-Nación. En cambio en la Postmodernidad, las vivencias de

⁸ Para un estudio más detallado sobre la complejidad respecto a la noción de razón de los modernos, yo recomiendo el primer capítulo del texto *La Razón Desencantada. Un acercamiento a la teoría de la elección racional*, de Elisabetta Di Castro, editado por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, y también *Romanticismo. Una Odisea del Espíritu Alemán*, de Rüdiger Safranski, en Editorial Tusquets.

⁹ Véase *supra* cita 7, p. 17

¹⁰ Cfr. Bauman, Zigmunt, *La Globalización. Consecuencias Humanas* (Introducción y capítulo I), Fondo de Cultura Económica, México D. F. 1989. Giddens, Anthony, *Consecuencias de la Modernidad* (sección I), Alianza Editorial, Madrid 2002.

espacio y tiempo parecen polarizarse, por un lado tenemos a los *globalizados*¹¹ que según Bauman, viven en un presente permanente, porque buscan sólo el gozo del instante, y para quienes las distancias espaciales prácticamente se han difuminado, por lo que una de sus fuentes de sentido, tiene que ver precisamente con el no-lugar, con la *u-topía* casi literal de prescindir de las ataduras espaciales. Pero por otro lado tenemos a los *localizados*,¹² atados forzosamente a un mismo lugar cada vez más reducido, muy parecido a una prisión, y para quienes el tiempo también es presente, pero volatizado en múltiples fragmentos, muy difícilmente integrables, por lo que los sentidos parecen encontrarse en la marginalidad, en la dispersión y en la ambigüedad.

En este análisis de tipo sociológico me tropecé con muchas dificultades –debido precisamente a mi formación— pues, conforme yo leía a los sociólogos me encontraba con más preguntas que respuestas, buscaba en ellos la justificación y definición de muchos de los conceptos que utilizaban, y me sorprendía cuando no siempre la encontraba, o cuando –desde mi apreciación-- las categorías conceptuales requerían matices que no se hacían, o cuando leía entre líneas alguna visión filosófica no explícita. Hasta que caí en la cuenta de que mientras no los escuchara a ellos, en lugar de a mí, no iba a poder nunca establecer un diálogo fecundo, por lo que decidí aceptar sus explicaciones y sus conceptos, en base a sus propios planteamientos. En algunos casos –cuando la visión de un autor respecto a un concepto era diferente a la de otro-- tuve que optar entre ellos, para poder continuar, y lo hice siguiendo la explicación sociológica que me pareció más coherente¹³ con los hechos que ésta intentaba explicar.

Un hecho importante con el que me topé, es que las identidades sociales son un problema sociológico hoy en día, pero que no lo eran hasta hace unos pocos años, por lo que hoy abunda la literatura al respecto, pero no es así en autores anteriores. Este es un problema que todo un clásico de la Sociología como lo ha

¹¹ Cfr, Bauman, *Óp. Cit.* capítulo IV.

¹² Cfr. *Ídem*

¹³ La coherencia es el requisito mínimo que debe reunir cualquier relato que tenga pretensiones de científicidad.

sido Max Weber, no trata, y que en la obra *Sociología* de Anthony Giddens --que es casi una enciclopedia de toda la problemática en la materia-- se define el término en un solo renglón.¹⁴ Por esta razón, yo decidí tomar las definiciones y clasificaciones de Gilberto Giménez, que es un sociólogo mexicano, que ha dedicado buena parte de su reflexión y --por lo mismo-- de sus obras, a esta temática, junto con las reflexiones al respecto de Manuel Castells, quien nos presenta un análisis muy completo de las conformaciones identitarias en la sociedad actual. Así mismo voy a presentar también los análisis sobre la conformación de lo identitario que presenta Anthony Giddens, por que este autor sostiene una tesis que --después de esta investigación-- también comparto, él sostiene que la misma dinámica de la Modernidad, ha ido difuminando los límites entre lo social y lo individual en la conformación identitaria y que esto es lo que manifiestan los procesos identitarios actuales.

Ahora bien, es precisamente la identidad social, aquella de que dan cuenta hoy en día los sociólogos como una identidad fragmentada, líquida, dispersa, nómada, o espinosa,¹⁵ porque el actor social ya no es fácil de atrapar, de clasificar, ni de interpretar. La disolución o fragmentación del sujeto en la llamada Postmodernidad, se refleja en lo social en el sentido de que “ya no hay un sujeto (social) unificado que pueda postularse como protagonista de un proceso de transformación social y político.”¹⁶

Por esta razón la identidad social es ahora un tópico recurrente en los análisis sociales, la identidad social se ha vuelto un problema porque pareciera que ya no la hay o que se encuentra en proceso de disolución y “esta deriva hacia la fragmentación y la des-integración va inevitablemente acompañada de un

¹⁴ Aunque también es cierto que en una obra posterior *Modernidad e Identidad del Yo*, Giddens se plantea --precisamente como problemática-- la construcción de identidades individuales en la Tardo Modernidad. Esto nos habla precisamente de que la identidad hoy en día es un tópico problemático, cuando antes no era considerado así, pues entre ambas obras hay un lapso de 20 años, es en *Modernidad e Identidad del Yo*, donde Giddens se pregunta por la identidad, pero reconoce que ya no se puede plantear la identidad sólo como social, dejando de lado los aspectos individuales.

¹⁵ Cfr. Zigmunt Bauman, Michel Mafessoli, Slavoj Zizek, entre otros.

¹⁶ Grüner Eduardo, *El Fin de la Posmodernidad*, en: <http://espanol.geocities.com/justoferva/fiel.html> . El paréntesis es mío.

replanteamiento crítico de nociones identitarias hasta ahora tenidas por inmutables y, si se quiere, fatales”.¹⁷

Ahora bien, yo me pregunto si el actor social es necesariamente el que incide en un grupo en aras de un proyecto de futuro, o si esa visión de actor social se refiere únicamente a los actores sociales de la Modernidad. Porque, en éstos últimos, el papel del actor social estaba determinado por la visión de sociedad --que estaba volcada a futuro-- de los modernos. Pero, ¿la efervescencia de la socialidad Postmoderna está ausente de actores sociales?, ¿no hay sujetos que inciden en estos grupos en mayor o menor medida?, ¿no inciden *todos* los sujetos que conforman un grupo en las dinámicas del mismo y en su relación con los otros grupos? A mí me parece que todos los sujetos que conforman un grupo inciden de alguna manera en el mismo, y que, en ese sentido, todos son actores sociales en mayor o menor medida.

Me parece que, en aras de la visión de sociedad que se tenía en la Modernidad, se identificaba al actor social con los líderes sociales, con los que encabezaban el movimiento progresivo hacia los ideales propuestos para el grupo. Y pienso también, que se identificaban las identidades sociales en función de cumplir los requerimientos planteados por los actores-líderes sociales. Así fueran éstos, voceros de identidades legitimadas por el Estado-Nación, o identidades de resistencia.

En el contexto de este replanteamiento, en esta investigación he seguido los procesos identitarios de la Modernidad y la Postmodernidad, pero para su análisis me vi precisada a salir del campo sociológico, precisamente porque necesitaba tomar distancia de los análisis sociales que sobre la identidad social se han hecho, y relacionar y replantear estos análisis a la luz de un análisis filosófico que me permitiera intentar responder a la pregunta de mi tesis¹⁸: ¿Qué relación hay entre

¹⁷ Faerna Ángel Manuel, Torrevejan Mercedes, *Identidad, Individuo e Historia*, Editorial Pre-textos, Valencia 2003, p. 15.

¹⁸ El fundamento de esta articulación depende de la filosofía zubiriana, por lo que me parece más pertinente explicarlo con mayor detenimiento en el capítulo correspondiente véase *infra* p. 183 *et seq.*

el modo en que socialmente se concibe el conocimiento en una época y la lectura que de estas identidades se hacen los estudiosos de lo social?

Por esta razón, para el análisis filosófico de este trabajo, tomaré como marco de referencia a Xavier Zubiri (1898-1983), quien es un filósofo de origen vasco, de una vasta obra filosófica y cuya formación filosófica es también muy amplia. Como candidato al sacerdocio en la España de la primera mitad del siglo XX, tuvo una sólida formación en la filosofía clásica, especialmente griega y medieval, después sus propios intereses lo llevaron a estudiar a fondo la filosofía contemporánea: el pragmatismo, Kant, Hegel, Husserl, y un largo etcétera, y a ser discípulo directo de Ortega y Gasset, y de Heidegger. Autores y corrientes todas que supo asimilar e integrar a su propio pensamiento, en este sentido, pienso que su propuesta filosófica incluye muchas de las mejores intuiciones de la tradición que lo antecedió.

La clave integradora de toda la filosofía zubiriana –como se planteará en el tercer capítulo¹⁹--es la tesis de inteligencia sentiente-, ella es el hilo conductor que recorre toda su obra y lo que le da solidez y consistencia a su pensamiento filosófico. Considero que el análisis zubiriano de la acción humana responde de manera más radical que sus predecesores, al intento de la fenomenología de “volver a las cosas mismas”²⁰, y que --en este sentido-- nos da unas bases lo suficientemente sólidas para establecer un diálogo fecundo con las ciencias. Porque para que la teoría sea lo más fiel posible a lo real, debe partir de los hechos concretos, y eso es precisamente lo que, a nivel filosófico, hace Zubiri: partir del hecho mismo como se presenta en el sentir humano. Por estas razones considero que Zubiri nos brinda herramientas teóricas fundamentales para el análisis filosófico de lo social.

A pesar de lo anterior, uno podría cuestionarse el porqué de esta elección para hacer un análisis de la relación entre conocimiento e identidades sociales, debido a que Zubiri nunca trabajó específicamente el tema de la construcción de

¹⁹ Véase *infra* p. 183 *et seq.*

²⁰ Véase *infra* p. 163 y 178.

identidades sociales. Sin embargo hay –en primer lugar-- dos consideraciones que me parecen importantes para justificar esta elección.

Una de ellas está en el objeto mismo de mi investigación, a mí me interesa precisar la relación existente entre el conocimiento y la construcción de identidades sociales y, si bien es cierto que Zubiri no trabaja el tema de las identidades como tales, no menos cierto es que trabaja a profundidad el tema del conocimiento, y no sólo eso, sino que este tema es el central de toda su reflexión filosófica, porque Zubiri piensa que “el problema de la conexión entre el hombre y la verdad no es un problema extrínseco, sino un problema intrínseco y radical”.²¹

Por otra parte, aunque el tema de las identidades sociales es un tema ampliamente trabajado por la Sociología, la pregunta sobre cuáles son los supuestos cognitivos de una época, en base a los cuales se realiza la construcción de identidades sociales, no es sociológica, sino filosófica. Además, las preguntas por lo social en cuanto tal y por la identidad misma, son también eminentemente filosóficas. La Sociología puede dar cuenta de cómo se relacionan ambos elementos en los hechos, pero la crisis de identidad en la Postmodernidad –en contraste con las identidades fuertes de la Modernidad-- y la supuesta disolución de lo social, de las que da cuenta la Sociología contemporánea, vienen a mostrar con los hechos, que el modo en que se relacionan ambos elementos en una época no necesariamente es el mismo en el que lo hacen en otra, y esto puede, momentáneamente, dejar sin herramientas conceptuales a los mismos sociólogos porque si lo que un estudioso de lo social entiende por identidad ya no se da en los hechos, o se va desdibujando ¿esto significa necesariamente que ya no hay identidades sociales y que éstas se están deshaciendo?, ¿no podría significar que es *su* concepto de identidad el que ya no responde a los hechos?, ¿no conllevan una valoración negativa los conceptos como *identidades líquidas* o *identidades fragmentadas* con los que los sociólogos intentan describir las nuevas manifestaciones identitarias?, ¿no serán las categorías –y no el sujeto mismo-- que la sociología construyó para leer las identidades sociales las que se han

²¹ Zubiri, Xavier, *El Hombre y la Verdad*, Alianza editorial, Madrid 2001, p. 13

fragmentado?²² ¿no será la categoría misma de *lo social* la fuente de estas interpretaciones negativas de las identidades? ¿no sería mejor replantearse la concepción de lo social? pero ¿bajo qué criterios? ¿cómo se construyen los conceptos con los cuales categorizamos a los otros? ¿cómo se construyen los conceptos con los que uno mismo se identifica? ¿los conceptos responden realmente a lo que el otro es, o al caracterizarlo de determinada manera, somos los demás los que construimos al otro? ¿no son los criterios gnoseológicos vigentes en una época los que determinan lo que podemos reconocer y en lo que nos reconocemos? ¿se tienen socialmente todas las categorías posibles, o son las categorías necesariamente excluyentes de lo no reconocido por determinada sociedad? si las caracterizaciones sociales ubican a las personas entre los demás ¿no será la necesidad de pertenencia y diferenciación y no la legitimación de otras instancias, lo que determinen la identidad y el reconocimiento?

Todas estas preguntas son filosóficas, se cuestionan precisamente sobre la relación entre el conocimiento y el reconocimiento social y la construcción de la persona ¿cómo se construyen los seres humanos? ¿cómo interviene lo social en la vida de las personas? ¿cómo construimos los paradigmas cognitivos con los que comprendemos el mundo y con los que nos reconocemos y reconocemos a los demás? Sus respuestas pueden esbozarse sólo desde la gnoseología y la antropología filosóficas, y es precisamente en éstas áreas, donde Xavier Zubiri nos brinda una filosofía sumamente original y fecunda, porque en este autor nos encontramos con una visión de razón no desintegrada ni separada de aquellos aspectos cognitivos que la Modernidad desestima por no considerarlos racionales, y esto se debe a la visión noológica zubiriana en la que nos explica el por qué se ha cometido un error al separar lo sensible de lo racional. Su teoría del conocimiento tiene como base la noción de *inteligencia sentiente*, en la cual la inteligencia permea todos los aspectos de lo humano, por lo que la sensación intelectual es la raíz de nuestra instalación en lo real, debido a esto, el logos sentiente y la razón sentiente, no son más que profundizaciones en ese sentir

²² Después de todo la Sociología es hija de la Modernidad en su primera fase, y como tal, participa de su crisis.

primero. Desde esta perspectiva, uno se encuentra con una lectura de lo social no meramente teórica, sino primariamente analítica, lo que nos brinda un suelo bastante sólido en el que apoyarnos para posteriores teorizaciones respecto a lo social que mostrarán ser muy fecundas para comprender fenómenos como las nuevas construcciones identitarias, ante las que más de un estudioso de lo social se muestra perplejo. Por eso me apoyo en esta filosofía para intentar determinar por qué construimos identidades sociales, en qué sentido nos son éstas necesarias –si es que lo son--, y cómo lo hacemos, más allá de cómo de hecho se manifiesta esta construcción en determinadas épocas y determinadas sociedades.

En fin, que para averiguar la relación existente –si es que la hay— entre la construcción de identidades sociales y la visión gnoseológica de una época y contrastarla con otra, me vi en la necesidad de zambullirme en los procesos gnoseológicos y sociales de la Modernidad y de la Postmodernidad. Los grandes discursos sobre lo social que terminan por ser legitimadores de las identidades sociales durante este período son los de la Ilustración, el Liberalismo, el Marxismo y el Positivismo. Me apoyé para entender las identidades sociales de la Modernidad en autores como Max Weber, Anthony Giddens, Peter Wagner, y Michel Mann. Elegí para el análisis tres de las grandes identidades de la Modernidad: El burócrata, el ciudadano y la clase obrera; el primero porque termina siendo una pieza clave en los procesos legitimadores de identidades, el segundo porque es el modelo de una identidad social que evoluciona y va madurando como tal identidad de una manera gradual, con los mismos actores sociales tomando esa responsabilidad en sus manos, y la tercera por ser una identidad de resistencia ante los poderes establecidos. Dejé de lado conscientemente la identidad del burgués, en parte por cuestiones de tiempo, en parte también porque las otras identidades se explican muy bien en relación a la división histórica que planteo en este trabajo, y por último debido a que el prototipo del *burgués* terminó por ser un *cliché* muy utilizado ideológicamente –v. gr. se tachaba de aburguesados a los obreros que no participaban activamente en el adoctrinamiento comunista— y no quise entrar en estas discusiones. Por lo que mi capitulado quedó de la siguiente manera:

El capítulo primero lo dediqué a la Modernidad. En un primer momento en un apartado al que denomino *El Nivel de las Concepciones Gnoseológicas*, analizo la Modernidad filosófica --que se caracteriza por la reflexión gnoseológica precisamente-- para ver cómo se fue concibiendo el conocimiento, los polos sujeto-objeto, y el papel de la razón en todo esto. En un segundo momento, me vi en la necesidad de desarrollar un apartado al que denominé *El Nivel de los Discursos*, en el que presento las teorizaciones sobre lo social más importantes en su momento las que --al mismo tiempo que son hijas de su época-- inciden directamente en las construcciones sociales. En un tercer apartado llamado *El Nivel de los Sucesos Históricos*, rescato los principales acontecimientos históricos de la Modernidad, sobre todo la construcción del Estado-Nación y sus instituciones, y voy señalando la relación que veo entre estos y lo anterior, para terminar en un cuarto apartado *El Nivel de las Identidades Sociales*, analizando algunas identidades típicas de la Modernidad como las ya señaladas.

El capítulo segundo, es el análisis de la llamada Postmodernidad o Modernidad tardía. Este capítulo contiene los mismos apartados del capítulo anterior, con cambios en el orden, esto es así porque ese es el orden de mi experiencia, así que primero señalo los sucesos históricos más destacados del siglo XX, mismos que generaron la llamada globalización --cuyo impacto en los procesos sociales es todavía incalculable--, luego analizo algunas identidades emergentes en este momento, basándome para esto, en los estudiosos de lo social en los que encontré explícitamente el tratamiento de los temas identitarios. Como introducción general a la temática, presento tres lecturas actuales sobre lo constitutivo de la identidad social, la de Gilberto Giménez, la de Manuel Castells y la de Anthony Giddens; después presento la descripción que sobre la conformación de estas identidades emergentes, nos brindan autores como Zigmunt Bauman, Michel Maffesoli, Alan Touraine, y Jean-Francois Lyotard. Las identidades emergentes que presento son la de las llamadas por Maffesoli *identidades tribales*,²³ término con el que agrupa toda una variedad de identidades efímeras, cambiantes, lúdicas y polifacéticas, que son para este autor

²³ Cfr. Maffesoli, Michel, *El Tiempo de las Tribus*, Ediciones Siglo XXI, México D.F. 2004.

las características más sintomáticas de las identidades actuales. Incluyo también la identidad de los intelectuales, porque –después de todo— este trabajo es fruto de mi propia búsqueda en aras de comprender la identidad del intelectual en estos tiempos, por último, categorizo como *identidad* al consumidor, que parece ser una categoría muy típica de la Postmodernidad y cuya inclusión en este apartado se entiende mejor en el análisis del mismo que se presenta en el capítulo II.²⁴ Posteriormente analizo algunos de los discursos sobre lo social que actualmente se encuentran, o se encontraron en boga en la segunda mitad del siglo XX, como la llamada Teoría Crítica, el existencialismo y algunos autores de los llamados *Postmodernos*. Por último incluyo las concepciones gnoseológicas de este período que son --a mi entender-- las más pertinentes para comprender el desdibujamiento de los conceptos *sujeto-objeto* como categorías centrales de lo cognitivo, y el reconocimiento, por parte de los filósofos estudiados, de todos aquellos elementos cognitivos que la Modernidad había marginado. Todas estas concepciones gnoseológicas surgen –de una manera o de otra— a la luz de la fenomenología que es la corriente filosófica que representa el primer intento contemporáneo de superación de los dualismos gnoseológicos.

A la luz de estos temas, nos encontramos ante una paulatina transformación de la concepción de la razón misma, que pasa gradualmente por ser *Diosa Razón*, *voluntad de poder*, *razón instrumental*, *yo trascendental*, *Dasein*, *razón hermenéutica*, y *razón sentiente*. En este capítulo llegaré sólo hasta la razón hermenéutica, pues la razón sentiente, elimina definitivamente todo resto de dualismo que aun se cierne sobre las concepciones anteriores, e inaugura con esto, un nuevo horizonte gnoseológico, mismo que será el punto de arranque del análisis identitario que presento en el siguiente capítulo.

En un tercer capítulo presento una propuesta filosófica para la lectura de las identidades sociales postmodernas, porque me parece que Zubiri, como hijo de su época, nos aporta una lectura gnoseológica –noológica diría el autor—²⁵ que responde plenamente a esta construcción de identidades sociales orientada a lo

²⁴ Véase *infra* p. 144.

²⁵ Véase *supra* nota 6, p. 17.

sensible, y hacia el instante, y en constante reajuste y transformación. Este capítulo se divide en tres partes, en la primera explico la novedad que representa la noología zubiriana y en qué consiste ésta, en un segundo momento señalo cómo la visión de lo social en Zubiri se desprende directamente de su visión de lo que es el conocimiento humano y, en un tercer momento, explico el porqué creo que esta filosofía nos brinda herramientas óptimas para la lectura y el análisis de las identidades actuales.

El cuarto capítulo, corresponde a las conclusiones generales, en ellas recapitulo todo lo anterior y analizo, también desde mi punto de vista, la problemática sociológica con la que yo me encontré durante el desarrollo de este trabajo.

En el transcurso de esta investigación, no pude dejar de lado las reflexiones sobre la identidad de los intelectuales en México, formados en la Modernidad y viviendo la Post-modernidad y, de manera simultánea al cuerpo de la tesis, iba yo apuntando mis propias ideas al respecto, por lo que al final de la tesis, incluyo como un anexo, estas reflexiones.

*El concepto mismo de modernidad,
es moderno y dramatiza sus propias pretensiones.*

Frederic Jameson

Capítulo I

La Modernidad

1. Características de la Modernidad

Introducción:

Para poder presentar las características de la Modernidad me veo obligada a hacer sobre ellas una distinción a mi parecer necesaria para articular la diversidad cualitativa de elementos –en algunos casos aparentemente divergentes— que los especialistas en el tema consideran más relevantes para caracterizarla.

De la Modernidad se puede tratar a nivel de las concepciones gnoseológicas, a nivel de los discursos sobre lo social, y a nivel de los sucesos históricos más relevantes. Soy consciente de que se puede tratar el tema desde muchas otras perspectivas pues “la modernidad significa muchas cosas, y su advenimiento y su avance pueden evaluarse usando diferentes parámetros”.¹ Pero estos tres que he tomado son lo suficientemente generales como para englobar las notas que de modo más reiterativo aparecen en los diversos estudiosos del tema, por lo que a estos parámetros me limitaré.

Debo aclarar que no veo entre ellos ninguna relación de tipo jerárquica, el orden en que son presentados es hasta cierto punto, de tipo cronológico. La Modernidad en filosofía se considera que inicia en el siglo XVII, en el ámbito del discurso social en el s. XVIII, y los sucesos históricos más significativos son reconocidos por los historiadores como modernos, a partir del siglo XVIII. Sin embargo, hay desde luego destacados filósofos cuyo pensamiento está fuertemente influenciado por

¹ Bauman, Zigmunt, *Modernidad Líquida*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2002, p. 14.

los discursos y/o las prácticas sociales de su época (como es el caso de Kant y la Ilustración, o el de Hegel y el surgimiento del Estado Nacional). Al mismo tiempo que algunos de los discursos sobre la Modernidad son concreciones de algunas concepciones gnoseológicas (como el marxismo y el positivismo comtiano). En todo caso las influencias son en todas direcciones y la categorización y presentación de los rasgos de la Modernidad en este capítulo, no pretende expresar de ninguna manera linealidad. Sino simplemente representar en apartados que faciliten la comprensión, los rasgos más paradigmáticos de una época multifacética y –pienso yo-- aun en proceso. Como un apartado fundamental para los fines de esta tesis, incluyo el estudio de algunas de las identidades sociales que se decantaron en la Modernidad.

1.1. El nivel de las Concepciones Gnoseológicas: El fin del realismo ingenuo y el endiosamiento de la razón y del sujeto.

He denominado así a las consideraciones sobre la Modernidad que destacan fundamentalmente el cambio en la perspectiva epistémica con que se plantea la reflexión filosófica.

Desde el punto de vista gnoseológico podemos dividir la historia de la filosofía en occidente en Edad Antigua y Edad Moderna, a la primera la podemos ubicar entre el siglo VI a. C. y el siglo XIV de nuestra era, aproximadamente, y a la segunda a partir del siglo XVII hasta la fecha*. Entre los siglos XIV y XVII nos encontramos con una serie de planteamientos de crisis y disolución de lo anterior, en los que al mismo tiempo se incubaban los elementos que darían origen a un nuevo paradigma en la reflexión. Es por esta razón por la que no se pueden clasificar a estos siglos de transición como pertenecientes al periodo antiguo ni al moderno propiamente, aunque serán considerados cuando se planteé la modernidad en los diferentes niveles.

* Dejaré para el siguiente capítulo la discusión sobre una posible Postmodernidad.

Esta división en edad antigua y edad moderna, se hace en base al tipo de reflexión que se desarrolla en cada época. La edad antigua se caracteriza por el supuesto de que “todo nuestro conocer debe regirse por los objetos”², es decir, en la edad antigua existe el supuesto de que lo que se conoce es la realidad en cuanto tal, y no se cuestiona el propio conocimiento, lo que el sujeto pueda o no aportar al mismo, a esto se le denomina realismo ingenuo, “El conocimiento, concebido de modo ingenuo, es un proceso por el que elevamos a conciencia, reproductivamente, una realidad ya de por sí existente, ordenada y estructurada.”³

En cambio en la edad moderna, los filósofos se vuelcan al conocimiento como objeto primario de sus especulaciones, de hecho podemos decir que en la edad antigua la reflexión filosófica es metafísica –en el sentido de que la reflexión gira en torno a lo que se considera como realidad en sí--, y en la edad moderna es gnoseológica –en el sentido de que la reflexión gira en torno al conocer--.

a) René Descartes (1596-1650). Este filósofo es considerado por los historiadores como el padre de la filosofía moderna, pues “se puede considerar que el decisivo golpe de timón, el que cambió definitivamente el rumbo de la cultura europea y determinó el espíritu de la Modernidad ha sido lo que se ha llamado con fundamento, la revolución cartesiana”.⁴

Esta revolución consistió en el hecho de que Descartes cuestionó radicalmente, por medio de la duda establecida como principio metódico, los fundamentos del conocimiento que hasta entonces se habían supuesto como válidos –los sentidos, la enseñanza, la creencia, etc. —, y pretendió fundar todo conocimiento válido en la propia certeza racional.

Descartes no es el verdadero fundador de la filosofía moderna por que
(sic) coloque a la cabeza de su especulación la idea del método; lo es

² Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, Editorial Taurus, México D. F., 2006, p. 20.

³ Cassirer, Ernst, *El Problema del Conocimiento, Tomo I*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 2004, p. 11.

⁴ Valverde, Carlos, *Génesis, Estructura y Crisis de la Modernidad*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1996, p. 109.

porque asigna a éste una *función* nueva. Según él, no es simplemente la estructuración formal, sino el contenido total del conocimiento ‘puro’ lo que ha de obtenerse del principio metodológico originario, derivándose de él una continuidad completa, exenta de toda laguna.⁵

Pero Descartes no es más que el culmen de todo un proceso de cambios que se venían fraguando más o menos desde el siglo XIV y que recorren todo el Renacimiento. Estos cambios son el fruto de los ataques nominalistas⁶ encabezados por Guillermo de Ockham (quien nace aproximadamente entre 1295 y 1300 y muere entre 1349 y 1350), contra el conocimiento tal y como éste había sido concebido hasta entonces. Reaccionando contra los excesos de las especulaciones anteriores, Ockham sostiene que sólo es verdadero el conocimiento sensible, que las ideas son sólo pobres generalizaciones, y propone además lo que se conoce como *Principio de la economía del pensamiento* o *Navaja de Ockham*, que consiste en afirmar que ante las diversas explicaciones posibles de un hecho, hay que preferir siempre como más plausible la más simple. Hay que cortar las explicaciones inútiles y no multiplicar los entes sin necesidad. De esta manera “toda esta crítica y elaboración aparentemente especulativa e intrascendente venía a socavar los fundamentos de la ciencia, de la Filosofía y de la Teología medieval y, en consecuencia, de todo el orden medieval cristiano que había sido un orden metafísico”.⁷

Me interesa resaltar los antecedentes de Descartes, no por pretensiones eruditas, sino porque el cambio de perspectiva que Descartes inicia es, de alguna manera, la respuesta a la disolución de la perspectiva antigua, que venía gestándose gradualmente ya desde el período medieval porque:

⁵ Cassirer, *Óp. Cit.*, p.448.

⁶ Según Leibniz: “son nominalistas los que creen que, aparte de las sustancias singulares, no existen más que puros nombres, y que, por lo tanto, eliminan la realidad de las cosas abstractas y universales.” Citado por Abbagnano, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, Fondo de cultura Económica, México D. F. 1987, p 857.

⁷ Valverde, Carlos, *Óp. Cit.* p. 11.

La crítica interna llevada contra sí misma por lo que se ha dado en llamar —con un término bastante vago— la filosofía escolástica, ha provocado su ruina mucho antes de que la filosofía llamada moderna llegase a constituirse.⁸

Porque, siguiendo a Ockham, si sólo podemos conocer lo sensible, entonces el conocimiento de Dios y los temas metafísicos quedan totalmente circunscritos al ámbito de la fe, el hombre sólo puede tener conocimiento cierto de lo empírico y experimentable, y la labor de la razón será un intentar dar cuenta de los fenómenos que conoce sensiblemente. De esta manera paulatinamente “a la vacua generalidad del concepto escolástico se opone ahora la exigencia de la observación detallada y exacta”,⁹ y con esto se abona el terreno para que surjan pensadores como Francis Bacon y sobre todo como Galileo,¹⁰ quienes se afanan por encontrar el método más adecuado para apresar y explicar lo más certeramente posible el fenómeno empírico.

En este sentido se debe a Galileo Galilei (1564-1642), el haber utilizado a las matemáticas como el lenguaje más apto para explicar los fenómenos físicos; sin embargo todavía hay en él una visión ingenua del conocimiento, en el sentido de que considera que sólo está expresando de modo matemático lo que de hecho **es**, la naturaleza que le muestra al científico su verdadero ser, gracias a que el científico la cuestiona y expresa de modo matemático pues:

La filosofía está escrita en ese grandioso libro que está continuamente abierto ante nuestros ojos (lo llamo universo) pero no se puede descifrar si antes no se comprende el lenguaje y se conocen los caracteres en que está escrito. Está escrito en lenguaje matemático, siendo sus caracteres triángulos, círculos y figuras geométricas. Sin estos medios es humanamente imposible comprender una palabra; sin ellos deambulamos vanamente por un oscuro laberinto.¹¹

⁸ Gilson, Étienne, *La Filosofía en la Edad Media*, Editorial Gredos, Madrid 1989, p. p. 593, 594.

⁹ Cassirer, Ernst, *Op. Cit.* p. 347.

¹⁰ Cfr. Valverde, Carlos, *Op. Cit.* capítulo 3.

¹¹ Galileo, Galilei, en *Il Saggiatore*, citado en www.miradamatematica.com

Esto significa que, aún con la conciencia de haber encontrado un nuevo método para comprender el mundo, Galileo considera que sólo está *descifrando* —para utilizar sus propios términos, el universo dado, lo que está ahí para que el hombre --ahora con la clave de lectura correcta-- lo comprenda. No hay en Galileo—lo reitero--, ningún cuestionamiento respecto a la naturaleza del conocimiento, ni tendría por qué haberlo, pues Galileo es un científico, no un filósofo como tal. Lo que sí hay, sin embargo, en este planteamiento, son los gérmenes de uno de los supuestos más arraigados de la Modernidad, el supuesto de que lo que dice la ciencia experimental respecto a su objeto, tiene tanta realidad como el objeto o más, en el sentido de que nos devela el verdadero ser de las cosas que --para los neófitos en el lenguaje de la ciencia-- resulta incomprensible sin su ayuda, es decir que:

En la matematización geométrica y científico natural cubrimos el mundo de la vida —el mundo que nos es dado permanentemente como real en nuestra vida mundana concreta— con una *vestidura de ideas* bien entallada, la de las verdades llamadas ‘objetivas y científicas’.¹²

Y estas ideas serán tomadas como la auténtica realidad, con lo que no sólo no se supera el realismo ingenuo con Galileo, sino que esta ingenuidad gnoseológica se extiende. Galileo cree haber encontrado el método más adecuado para comprender lo que de suyo es, y es comprensible en cuanto tal, y con esto “la vestidura de ideas hace que tomemos por *ser verdadero* lo que es un *método*.”¹³ A partir de aquí los hombres ya no sólo darán por sentado que lo que se conoce es lo real en cuanto tal, sino que también considerarán que el método científico de conocer es el único modo posible en que esta realidad se puede comprender.

Es en este contexto donde hace su aparición Descartes, quien intenta responder con su filosofía a los escepticismos de la época generados por la diversidad de

¹² Husserl, Edmund, *Crisis de las Ciencias Europeas y Filosofía Trascendental*, México D.F. 1984, p. 56. Las cursivas son del autor.

¹³ *Idem*, p. 57. Las cursivas son del autor.

opiniones, las diferencias religiosas, y los intereses de todo tipo. Pero quien también intenta elevar el método a ser la única garantía del conocimiento. Descartes parte de la duda artificial (porque no es una duda espontánea sino metódica) y universal para demostrar que en la misma duda están los orígenes de la evidencia y la certeza más radical. Es decir, Descartes es considerado el padre de la Modernidad porque es él quien eleva el método y lo que con él se logre alcanzar, a la categoría de verdad radical, y es también él quien concibe el avance de las ciencias gracias al método, como infinitamente progresivo.

Sin embargo, hay elementos en Descartes que son todavía pre modernos –si por modernidad entendemos en filosofía el giro gnoseológico--, debido a que con todo y su confianza en el método, no tiene igual confianza en los resultados, Descartes se ve obligado a recurrir a Dios como garante último de su certeza y con esto muestra que “la duda cartesiana está, en gran parte, al servicio de ciertas convicciones fundamentalmente metafísicas”,¹⁴ lo cual no demerita en nada los aportes de este autor para la constitución de la Modernidad, “el error sería suponer que las cuestiones epistemológicas tienen preferencia, en la filosofía de Descartes, sobre una visión metafísica de la realidad “.¹⁵

Como he señalado anteriormente, la Modernidad en su vertiente científica, no renunció del todo a la ingenuidad de la edad antigua, sino que extendió al ámbito del método y el conocimiento científico las pretensiones de estar conociendo la realidad en cuanto tal, y con esto las ciencias modernas se convertirán en “ingenuidades de un nivel superior”, como bien lo señala Husserl.¹⁶

Paradójicamente, al rescatar los supuestos implícitos en el uso que hace de su método Galileo, Descartes hace explícito también, el racionalismo latente en el método matemático, pues si la verdadera naturaleza de lo real sólo se puede conocer con acierto matemáticamente, y si las matemáticas son una creación de la inteligencia humana, entonces no parece que “debamos concluir algo sobre las

¹⁴ Dauler, Margaret, *Descartes*, UNAM, México D. F. 1990, p. 321.

¹⁵ *Ídem*

¹⁶ Cfr. Husserl, Edmund, *Meditaciones Cartesianas*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 2005, conclusiones.

cosas exteriores a nosotros, a partir de esas percepciones de los sentidos, sin el examen previo del entendimiento, pues el verdadero conocimiento sobre esto no parece pertenecer al compuesto, sino a la mente sólo”.¹⁷

Para los fines de esta investigación, no me puedo detener en ninguno de los cartesianos más reconocidos, que de alguna manera prolongan y sacan las consecuencias del pensamiento de su maestro, forzosamente tengo que pasar a Hume, que es el autor que logra denunciar por primera vez la ingenuidad todavía presente en la gnoseología racionalista con lo cual es también el autor que concluye con el paulatino traslado de la reflexión filosófica de una bases metafísicas a unas bases gnoseológicas. Lo que viene después de Hume es un continuo afianzarse y asentarse de esta perspectiva.

Sin embargo, es la capacidad de Issac Newton (1642-1727) de aplicar y sintetizar del modo más sencillo para los neófitos el método experimental, lo que da a Hume las herramientas necesarias para desarrollar su propio pensamiento. Según Newton:

De la observación empírica de los fenómenos, se llega por inducción, a los principios que manifiestan la naturaleza general de las relaciones implicadas en ellos; después formulando matemáticamente estas relaciones, se deducen los resultados que deben obtenerse cuando se apliquen tales fórmulas a los grandiosos fenómenos del sistema planetario. Realizado todo esto, se retorna a la observación empírica, para verificar las conclusiones.¹⁸

Los resultados que *deben* obtenerse, esto significa que el científico analiza los fenómenos y lee en ellos la esencia o *naturaleza general* de las relaciones que los determinan, y a partir de ahí, deduce los resultados que obtendrá de simplemente

¹⁷ Descartes, René, *Meditaciones Metafísicas*, Editorial Gredos, Madrid 1997, p. 75.

¹⁸ Gilson, Étienne, Langan, Thomas, *Filosofía Moderna*, Emecé Editores, Buenos Aires 1967, p. 250.

aplicar lo anterior a fenómenos de mayor envergadura, al final sencillamente se corrobora esto con la observación.

Al igual que Descartes con Galileo, serán Hume y posteriormente Kant, los que logren hacer explícita la gnoseología que se encuentra detrás de esta visión del método científico.

b) David Hume (1711-1776). Este autor considera que el problema central de las ciencias está en la naturaleza humana, pues es el hombre el que conoce y el que hace ciencia, por lo que Hume pretende, en su *Tratado sobre la Naturaleza Humana*, proponer “un sistema completo de las ciencias, construido sobre una base casi enteramente nueva y única sobre la que puedan descansar con alguna seguridad”.¹⁹ Curiosamente el gran empirista²⁰ coincide en sus anhelos con el gran racionalista²¹ que Descartes es, ambos desean construir un sistema completo de las ciencias, que les garantice certeza y que se desarrolle partiendo del sujeto humano

Hume sostiene que “el ser empírico que el punto de vista simplista considera como algo último e inanalizable, es en realidad obra de la combinación de diversas representaciones”.²² Es decir, lo que llamamos *nuestra experiencia de lo real*, es fruto de toda una serie de combinaciones, de representaciones sobre lo que percibimos, pero estas combinaciones tienen a su vez que sostenerse en una impresión directa para que tengan sentido, a esto le denomina, como *Criterio de la sensación pura*, que será en última instancia el criterio de verdad de lo que pretendemos saber.

Pero en el transcurso de sus reflexiones, cuando Hume aplique este criterio a las matemáticas, a la causalidad y a la existencia de las sustancias, terminará por corroer la base sobre la que descansan las ciencias y el mismo conocimiento

¹⁹ Hume, David, *Del Conocimiento*, Editorial Aguilar, Buenos Aires 1982, p. 40.

²⁰ El empirismo es “la dirección filosófica que apela a la experiencia (sensible) como criterio o norma de la verdad,” según Abbagnano, Nicola, *Óp. Cit.* p. 398. El agregado entre paréntesis es mío.

²¹ El término hace referencia al racionalismo que es la dirección que toma la filosofía a partir de Descartes, y que considera a la razón como el último criterio de verdad.

²² Cassirer, Ernst, *Óp. Cit. Tomo II*, p. 291.

cotidiano. Por lo pronto, respecto de las matemáticas, Hume demuestra que los conceptos matemáticos son construcciones arbitrarias que no se corresponden con ningún dato de experiencia²³ y que las nociones de tiempo y espacio son presupuestos en base a los cuales *nosotros* relacionamos a los cuerpos, no es que percibamos sensiblemente que los cuerpos se relacionen así, por lo que el famoso método experimental, “el método totalmente ‘exacto’ que indagamos no pasa de ser una forma imaginaria, que se esfuma inmediatamente, tan pronto nos atenemos a las manifestaciones especiales y concretas de las cosas”.²⁴

Por otra parte, las relaciones de causa y efecto tampoco son percibidas nunca como tales, nosotros sólo percibimos una sucesión de fenómenos, es el hábito de percibir con regularidad la sucesión, el que nos hace enunciar una relación causal entre un fenómeno y otro, pero nada nos garantiza que los fenómenos se deban relacionar así, también la regularidad de la naturaleza en base a la cual predecimos los fenómenos, es un supuesto debido al hábito.

Con toda esta crítica, Hume ha corroído ya la base de las matemáticas y de la ciencia en general, pero será aun más implacable con el conocimiento cotidiano. Si las percepciones sensibles no son en la conciencia más que una sucesión constante y discontinua ¿qué nos autoriza a suponer un objeto estable y con cierta permanencia como lo que genera la multiplicidad de nuestras percepciones? ¿por qué tendemos a suponer un objeto con una existencia independiente de la sucesión de las percepciones? Si los sentidos sólo generan representaciones momentáneas y subjetivas ¿por qué creemos que es una sustancia ajena a la percepción, la fuente de toda percepción?

Con todo esto, Hume no sólo está dando al traste con los supuestos más arraigados de la vida cotidiana, sino que viene a poner en entredicho su propio punto de partida y con él su empirismo. Pues el único criterio de verdad válido para él era la representación de percepciones sensibles directas, pero si éstas

²³ La noción de espacio como divisible al infinito —por ejemplo— no se corresponde con nuestra experiencia sensible de que la división constante de una magnitud termina por destruirla.

²⁴ *Idem*, p. 297.

percepciones sólo apuntan a sí mismas, en última instancia ¿de qué verdad son el criterio? ¿De los estados subjetivos? ¿Volvemos a quedar encerrados en el yo?

Me parece que lo que sucede es que Hume, venía arrastrando con la tremenda carga metafísica del realismo ingenuo que todavía pesaba sobre Descartes, ya que tanto él como sus seguidores más importantes consideraron necesario recurrir a Dios de una u otra manera para garantizar la certeza del conocimiento. Pero al dejar Hume de lado esta garantía como fundamento gnoseológico, y al atenerse únicamente a los supuestos gnoseológicos implícitos en el método –los señalé más arriba pero los reitero: la modernidad en su vertiente científica, no renunció del todo a la ingenuidad de la edad antigua, sino que extendió al ámbito del método y el conocimiento científico las pretensiones de estar conociendo la realidad en cuanto tal-, este autor se atiene como criterio de verdad sólo a lo sensible, creyendo que con eso garantizaba el conocimiento fundado de las ciencias sobre lo real en cuanto tal. Pero al aplicar con todo el rigor de que es capaz este criterio al análisis de nuestros conocimientos, Hume termina cortando los hilos de realismo ingenuo que todavía arrastraban los análisis gnoseológicos de la época. “Lo que Hume vive en sí es el derrumbamiento del esquema sensualista fundamental del conocimiento, aunque él lo considere, naturalmente, como la bancarrota del saber en general”,²⁵ esto no deja de ser desolador para él, pero no puede dejar tampoco de ser honesto en cuanto a los resultados de sus investigaciones.

Con esto Hume pone las bases para cuestionarnos realmente a fondo –totalmente desligados ya de realismos ingenuos--sobre nuestro conocimiento ¿Qué es lo que llamamos *objeto* de conocimiento? ¿Qué es conocer? ¿Qué es lo que conocemos cuando conocemos? ¿Qué es lo que llamamos pensar? ¿Qué son las ciencias? ¿Qué papel juega nuestra propia inteligencia en el conocimiento? ¿El conocimiento versa realmente sobre algo exterior a nosotros mismos? ¿Existe algo exterior al pensamiento? ¿Cómo podemos saberlo?

²⁵ Cassirer, Ernst, *Op. Cit.* p. 331.

La respuesta a estas preguntas, o por lo menos, el intento de responderlas, le corresponde a Kant.

c) Immanuel Kant (1724-1804). Este pensador reconoce literalmente que Hume lo despertó de su sueño dogmático,²⁶ porque le hizo caer en la cuenta de que la necesidad que los científicos leen en las supuestas leyes de la naturaleza, no puede provenir del conocimiento empírico, pues éste versa siempre sobre hechos particulares y contingentes, así que la necesidad de las leyes científicas, proviene de otra fuente que no es la empírica y, como de hecho las ciencias funcionan y dan resultados, esto sólo puede significar que son las ciencias las que *constituyen* el objeto de conocimiento de la realidad y no al revés. Es decir los científicos “entendieron que la razón sólo reconoce lo que ella misma produce según su bosquejo, que la razón tiene que anticiparse con los principios de sus juicios de acuerdo con leyes constantes y que tiene que obligar a la naturaleza a responder a sus preguntas, pero sin dejarse conducir por andaderas, por así decirlo”.²⁷

Para Kant, la famosa revolución copernicana²⁸ que él propone para la metafísica, es algo que ciencias como la matemática y la física, venían realizando desde hacía tiempo, y es lo que nos explica su constante progreso, en este ámbito Kant piensa estar sólo enunciando los hechos. En lo que Kant tiene plena conciencia de estar innovando es en la reflexión gnoseológica que, desde esta perspectiva, no se había hecho ¿cómo conocemos? ¿cuáles son los alcances y los límites de la razón humana? ¿hasta dónde conocemos? De esta manera, Kant tiene conciencia de que, en la *Crítica de la Razón Pura*, “se trata de una nueva ciencia, en la cual a nadie se le había ocurrido pensar antes, cuya misma mera idea era desconocida,

²⁶ Cfr. Kant, Immanuel, *Prolegómenos*, Editorial Sarpe, Madrid 1984, p. 33.

²⁷ Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, Editorial Taurus, México 2006, p. 18.

²⁸ Cfr. *Ídem*. En el prólogo a la segunda edición de esta obra, Kant propone a la metafísica un ensayo gnoseológico al que compara con la revolución copernicana en astronomía, pues así como Copérnico señaló que no es el sol el que gira alrededor de la tierra sino viceversa, Kant les propone a los metafísicos que intenten pensar que no es el objeto el que rige al sujeto en el conocimiento, sino viceversa, que es el sujeto el que constituye a su objeto.

y para la cual nada podía ser útil sino la simple indicación que podía ofrecer la duda de Hume”.²⁹

Kant considera estar enunciando para la metafísica, lo que es un hecho para las ciencias: el verdadero modo en que conocemos. Es el sujeto el que por medio de su razón, categoriza, ordena y constituye el objeto de conocimiento. La realidad en sí –a la que Kant denomina *noúmeno*– es incognoscible. El hombre sólo es capaz de conocer la realidad como es percibida por su sensibilidad –*fenómeno*–, la cual es objetivada por medio de las categorías del entendimiento.

Para Kant, conocer significa basarse en lo que se aprehende sensiblemente, pues “no hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza por la experiencia”.³⁰ Sin embargo, como él mismo lo explica inmediatamente “la experiencia es, sin ninguna duda, el primer producto surgido del entendimiento al elaborar éste la materia bruta de las impresiones sensibles”.³¹ Es decir que lo que la sensibilidad nos brinda es sólo la materia bruta que es asimilada a la medida del aprehensor y que, por lo mismo, nunca es realidad en sí.

De esta manera tenemos que sólo conocemos teóricamente aquello de lo cual tenemos experiencia sensible, pero la experiencia sensible es fruto del entendimiento que unifica la multiplicidad de las impresiones brutas que sensiblemente nos bombardean. El entendimiento después de unificar –sintetizar– lo que se recibe en la sensibilidad, aplica a esta materia sus categorías y de este modo construye y regula su objeto. Conocer teóricamente, por lo tanto, es la construcción y regulación de los objetos que el entendimiento realiza con base en los datos brutos de la sensibilidad, y el poder explicar el cómo y el porqué de estos objetos y sus relaciones.

El conocimiento teórico es entonces limitado a lo sensible y fuera del fenómeno sensible no hay ya tal conocimiento. Pero, además del entendimiento, el hombre posee también una razón pura, que es la facultad de pensar absolutamente a

²⁹ Kant, Immanuel, *Prolegómenos*, Editorial Sarpe, Madrid 1984, p. 36.

³⁰ Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, Editorial Taurus, México 2006, p. 41.

³¹ *Ídem.*

priori sus objetos, esto significa que los objetos de la razón pura no contienen elementos sensibles y, en el ámbito teórico, el tratar de pensar como realidades en sí estos objetos que se piensan como posibles engendra solamente contradicciones. Esto se debe, según Kant, a que el conocimiento teórico no es la única clase de conocimiento que el hombre tiene, y ni siquiera es el más importante, el haber concebido las cosas así es lo que ha llevado a los hombres a suponer que lo que se conoce es la realidad en sí.

El hombre tiene también otra clase de conocimiento que no sólo se limita a lo sensible sino que lo supera, el conocimiento práctico. Éste no consiste en explicar sus objetos sino en postularlos para la acción, porque el conocimiento:

Puede poseer dos tipos de relación con su objeto: o bien para *determinar* simplemente este último y su concepto (que ha de venir dado por otro lado), o bien para *convertirlo en realidad*. La primera relación constituye el *conocimiento teórico* de la razón; la segunda, el *conocimiento práctico*.³²

Y es que la razón pura teórica, en el ámbito práctico no es otra cosa que la voluntad o facultad de desear y ésta “es la facultad que tiene un ser de originar, mediante sus representaciones, la realidad de los objetos de esas representaciones”.³³ Es decir, la facultad de desear es en el hombre razón y voluntad al mismo tiempo pero bajo diferentes aspectos.

La razón pura teórica es la facultad suprema en el ámbito del conocimiento teórico pero, paradójicamente, al llegar a su grado más alto, no puede pensar sus ideas sin contradicción y lo que puede conocer teóricamente se reduce al ámbito de lo sensible (entendido el conocimiento de lo sensible cómo se enunció antes). Sin embargo, esta paradoja es sólo aparente y se resuelve si se considera que la

³² Kant, *Óp. Cit.* p. 16. Las cursivas son del autor.

³³ Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Práctica*, Fondo de Cultura Económica, México 2005, p. 10. Las cursivas son del autor.

razón es también voluntad, y que su finalidad última no es el conocer puramente teórico, sino que éste está subordinado en el hombre a la voluntad, pues es la voluntad o facultad de desear la que impone al hombre los objetos que necesita postular –aunque no pueda explicar—para poder no meramente vivir, sino vivir con la dignidad correspondiente a un ser humano.

En síntesis, la realidad en sí es incognoscible, el hombre sólo puede conocer teóricamente lo que él mismo constituye y todo conocimiento teórico está subordinado al conocimiento práctico que es, en última instancia, la necesidad racional que tiene el hombre de postular los objetos que regulan su acción y por lo tanto su vida de acuerdo a su propia dignidad.

La gnoseología está por fin ya planteada sobre bases totalmente nuevas, el realismo ingenuo ha sido aparentemente eliminado de la reflexión, y el hombre es consciente de que es él el legislador que regula la realidad a través de su razón. Pero no sólo eso, sino que se ha reconocido a la razón teórica como una facultad subordinada a sí misma, pero en cuanto voluntad enfocada a la acción, pues:

No se puede exigir en absoluto a la razón pura práctica que se subordine a la razón especulativa invirtiendo así el orden, porque todo interés es, al fin y al cabo, práctico, y el interés mismo de la razón especulativa es sólo condicionado y únicamente está completo en el uso práctico.³⁴

Es decir que, en el momento histórico en el que la filosofía le reconoce a la razón (en teoría) la supremacía sobre lo real, simultáneamente la subordina (en los hechos) –o se le identifica con-- la voluntad y la acción, el *homo theoricus*, es ahora declarado explícitamente *homo practicus*, y la realidad misma queda, por ende, subordinada y sometida a la praxis humana. A partir de aquí, Kant considera, al igual que Descartes, que “el camino seguro de la ciencia queda

³⁴ *Ídem*, p. 145.

trazado e iniciado para siempre y con alcance ilimitado”.³⁵ Pero en este caso, el camino para el progreso de las ciencias no es el reconocimiento de la supremacía de la razón crítica y metódica, sino por el contrario, la subordinación de la razón teórica a la práctica. La razón especulativa kantiana es limitada y sometida a la fe racional, porque la razón se ve en la necesidad de postular objetos que no puede probar —como la existencia de Dios y de la libertad —para darle orientación a la vida humana.

Al igual que entre Descartes y Hume, entre Kant y Hegel hay una serie de autores muy importantes que reaccionaron fuertemente a favor o en contra de la propuesta kantiana, pero para los fines de este trabajo no me puedo detener en ellos, por lo que me limitaré sólo a señalar que la crítica posterior a Kant, terminó por eliminar el noúmeno. Gottlob Ernst Schulze (1761-1833) es un escéptico que le critica a Kant el haber aplicado al noúmeno la categoría de la causalidad --misma que según Kant sólo es aplicable a los fenómenos-- cuando Kant afirma que del noúmeno conocemos lo que produce en nosotros, que son representaciones fenoménicas,³⁶ —afirma Schulze en su *Enesidemo*--³⁷ está aplicando las categorías de causa-efecto para afirmar la existencia del noúmeno, aunque sosteniendo al mismo tiempo su incognoscibilidad.

De acuerdo a ésta crítica pareciera que aún hay en Kant resabios metafísicos, sin embargo éstos no alteran su gnoseología, porque con independencia de sí el noúmeno existe o no en sí, es un hecho que es incognoscible en sí mismo y que el conocimiento depende en su aspecto formal —y por lo mismo constitutivo— de las categorías del sujeto. Y en última instancia, es el hecho de haber superado el realismo ingenuo en el ámbito gnoseológico, lo que interesa para los propósitos de esta tesis.

d) Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Este autor intentará mostrar que su filosofía “era el resultado necesario de la doctrina kantiana comprendida hasta

³⁵ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón Pura*, Editorial Taurus, México 2006, p. 17.

³⁶ Cfr. Kant, Immanuel, *Prolegómenos*, Editorial Sarpe, Madrid 1984, p. 79.

³⁷ Cfr. Hartmann, Nicolai, *La Filosofía del Idealismo Alemán, Tomo I*, Editorial Sudamericana, Buenos aires 1960, capítulo I.

sus últimas consecuencias”.³⁸ El gran logro kantiano consistía en haber demostrado que el lugar de la necesidad y la universalidad de las leyes que conocemos no está en ninguna supuesta realidad en sí, sino en las capacidades cognitivas del sujeto, pero la deficiencia de su crítica está en haber reducido el conocimiento teórico al conocimiento de lo sensible, pues –según Kant-- cuando la razón teórica intenta traspasar ese límite se encuentra con la contradicción. Otro gran logro kantiano es el haber subordinado la razón teórica a la práctica, pero su gran deficiencia consiste en haber entendido la razón práctica –y por lo mismo también la teórica-- como una razón individual.

Para Hegel la subjetividad no es una substancia cualquiera. La substancia en general, es un ser en sí, una especie de sustrato del cambio, pero la subjetividad le agrega dinamismo a la noción de substancialidad, la subjetividad es una substancia que sólo será en sí gracias al cambio, en ese sentido el cambio es inherente a ella.³⁹ Ahora bien, este sujeto dinámico es –como lo demostró Kant-- el lugar de la universalidad y la necesidad, esto significa que, cuando el sujeto conoce el mundo que le rodea, tiene que superar la individualidad y multiplicidad de la sensibilidad. Cuando el sujeto conoce verdaderamente algo, tiene la experiencia de su disolución, porque para entender lo singular, el sujeto debe ordenarlo en categorías y clases universales que a su vez subsume en leyes también universales. La conciencia kantiana unifica el torrente de las sensaciones al captarse a sí misma como identidad, es decir, como autoconciencia. Pero para Hegel la autoconciencia es subjetiva por lo que no garantiza la verdad, así que, los sujetos que se saben a sí mismos buscan el reconocimiento en otros sujetos autoconcientes, lo que lleva a luchas de poder e intentos de dominación entre los sujetos.⁴⁰

Los sujetos sólo logran su liberación mediante el trabajo, pues a través de él logran dominar al mundo, y con esto el sujeto adquiere también conciencia de ser

³⁸ Díaz, Jorge Aurelio, *Concepciones de la Metafísica*, editado por Jorge Gracia, artículo: *La concepción metafísica de Hegel*, Editorial Trotta, Madrid 1988, p. 191.

³⁹ Cfr. Jaeschke, Walter, *Hegel, La Conciencia de la Modernidad*, Editorial Akal, Madrid 1998.

⁴⁰ Cfr. Díaz, Jorge Aurelio, *Concepciones de la Metafísica*, Edición de Gracia, Jorge, artículo: *La concepción metafísica de Hegel*, Editorial Trotta, Madrid 1998.

un ser en sí, porque es capaz de reconocer el mundo objetivo como ser para sí de la conciencia, “en otras palabras, pensar es encontrarse con la realidad a sabiendas de que en ella el yo se encuentra a sí mismo, de modo que lo que ella tenga de consistente le ha sido otorgado por ese yo, tanto en el acto de comprenderla, como en el proceso de elaborarla a su imagen y semejanza”.⁴¹

Con esto, a través de todo un proceso histórico, el hombre accede a la razón. Kant tenía razón –según Hegel-- al pensar que la dignidad del hombre estaba en su razón, pero su gran error estriba en considerar sólo a la razón individual, lo que es una abstracción. Para superar esto, Hegel propone considerar a la razón universal, la razón no debe ser separada de sus resultados, el objeto de la acción no es el actuar singular, sino la obra común de todos los individuos, el obrar es a un mismo tiempo, singular y universal. Singular en cuanto a que es la acción de uno, universal en cuanto a que su resultado es la obra común de todos los individuos, “la conciencia se comprende entonces como momento de un obrar colectivo, del proyecto en ejecución en qué consiste la sociedad de la cual forma parte”.⁴²

El hombre puede otorgar sentido a la realidad porque se somete a los dictados de su razón, así que el valor absoluto que Kant había descubierto en el individuo, se sustenta en algo que supera al mismo individuo: el carácter universal de su razón, y ya se había señalado que se trata de la razón que se plasma en acción y trabajo, que a su vez se entrelazan con la acción y el trabajo de los otros, es no es otra cosa que el Espíritu. Es decir, las obras, fruto de las acciones de los hombres en el tiempo, son el Espíritu encarnado:

El Espíritu debe comprenderse como aquella realidad superior que sintetiza la exterioridad real pero pasajera y difusa de lo natural, otorgándole la interioridad abstracta pero eterna y coherente de lo lógico.⁴³

⁴¹ *Ibíd*, p. 193.

⁴² *Ibíd*, p. 195

⁴³ *Ibíd*, p. 197.

Pero el Espíritu tiene tres niveles, por una parte es el subjetivo, que es el espíritu en el hombre como condición de posibilidad para toda otra manifestación del Espíritu. Por otra parte el espíritu objetivo que es el mundo que va siendo construido a imagen del hombre mediante un sistema jurídico, mediante la moralidad y el establecimiento de los Estados sociales. Por último tenemos al Espíritu Absoluto, que es la paulatina toma de conciencia de sí mismo del Espíritu, a través del arte, la religión y la filosofía. Y es precisamente en la filosofía, donde el Espíritu toma conciencia de sí cabalmente, porque el Espíritu, no es ni conciencia, ni razón subjetiva, ni obra social; es, en última instancia, Dios mismo manifestándose en la historia, por lo que “hacer filosofía es hacer a Dios real y presente en su forma más elevada”.⁴⁴

De todo lo anterior resulta que la razón subjetiva no es más que la manifestación de Dios en los hombres, porque en última instancia lo que hay de universal en la razón proviene de ahí, y toda la creación no es más que el paulatino despliegue de una razón absoluta que se opone a sí misma como objeto para poder conocerse. En última instancia la razón sí es sujeto, pero sujeto absoluto desplegándose en el tiempo o, mejor dicho, manifestando su eternidad en el tiempo. El sujeto es dinamismo absoluto que se piensa a sí mismo pero a través de una serie de determinaciones, que son a su vez negaciones en algún aspecto y que van evidenciando su positividad. Porque ese es el otro gran error kantiano, el haber considerado las contradicciones de la razón como una muestra de la imposibilidad de conocer lo que supera a la experiencia, cuando en realidad las contradicciones son el motor a través del cual Dios se despliega y se conoce.⁴⁵

Y, si todo lo real no es más que el despliegue de Dios en su proceso de autoconocimiento, todo lo real es pensamiento, y si el pensar de Dios es dialéctico, la realidad misma evoluciona de modo dialéctico. La contradicción es el motor del mundo y de la historia, y la historia es siempre progresiva. Los llamados

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 199.

⁴⁵ Cfr. Hegel, Georg Wilhelm Friederich, *Fenomenología del Espíritu*, Editorial Pre-textos, Valencia 2006, introducción.

males del mundo sólo lo son si abstraemos los hechos o los individuos de la totalidad que evoluciona, porque en el contexto de la totalidad lo que llamamos mal es la negatividad dialéctica que se “opone”⁴⁶ a la positividad, para generar algo nuevo y mejor, una nueva manifestación de la razón absoluta en su proceso de autoproducción espiritual.

De esta manera con Hegel se llega al nivel más alto de absolutización de la razón. La realidad en sí, se convierte en pensamiento absoluto que se busca a sí mismo. No es que se haya superado el realismo ingenuo, es que ahora los cánones son totalmente distintos, estamos en una perspectiva gnoseológica radicalmente nueva y original, porque la única realidad es el Absoluto que se piensa a sí mismo, así que sólo habrá realidad en sí cuando el Absoluto salga de sí para --en un paulatino despliegue en el tiempo-- ir tomando conciencia de sí hasta volver a sí como Espíritu que se sabe a sí mismo: Espíritu Absoluto. De tal manera que las distinciones sujeto-objeto, o realidad en sí-realidad para uno, nóumeno-fenómeno, carecen de sentido, pues estas aparentes oposiciones no serán más que momentos de la evolución del Absoluto.

Se me disculpará lo largo de la siguiente cita, pero es una síntesis de lo dicho en palabras del mismo Hegel, y en ese sentido, me parece que no tiene desperdicio:

Esos momentos del Todo [esos momentos de la verdad del espíritu, esos momentos del reino todo de la verdad del espíritu] son *figuras de la conciencia* [*Gestalten des Bewusstseyns*]. En cuanto esa conciencia se va empujando ella a sí misma hacia delante hacia su verdadera existencia, [esa conciencia] alcanzará un punto en el que [esa conciencia] depondrá su apariencia de estar gravada con algo extraño que sólo es para-ella pero que es otro que ella [es decir, se sacudirá la apariencia de una diferencia entre el serle manifiesto algo y ese algo que se

⁴⁶ La palabra aparece entrecomillada porque para Hegel la negatividad está siempre al servicio de la positividad, porque la positividad de la síntesis es siempre superior a la positividad de la tesis que al afirmarse engendra su contrario: la antítesis que es su negatividad, pero de cuya mutua oposición surgirá la síntesis. Además en última instancia, el proceso tiene como fin la positividad que sería el Absoluto que se sabe así mismo en totalidad.

manifiesta], o lo que es lo mismo: alcanzará un punto en el que el fenómeno se volverá igual a la esencia [en el que lo que aparece se volverá igual a lo que hay], en el que, por tanto, su exposición [es decir, la exposición de la conciencia, de aquello a lo que ella llega] coincide con precisamente este punto de la ciencia del espíritu propiamente dicha [es decir, en el que el para-ella y el para-nosotros coinciden, en el que el punto a que la exposición habrá llegado, agotando ya toda trastienda, coincide con lo que la conciencia es ella para sí misma] y, finalmente en cuanto ella aprehende esta su propia esencia [ese propio ser *Wesen*], tal aprehender ella su esencia no designa ya sino la naturaleza del saber absoluto mismo.⁴⁷

Es decir, que la verdadera existencia de la conciencia es el saber absoluto que consiste en un saber-se en totalidad. Los diferentes estratos por los que pasa la conciencia en su proceso de conocimiento son sólo figuras de la misma, por lo que podríamos decir que la conciencia se va configurando a sí misma en movimiento dialéctico, y que el saber absoluto, será la conciencia totalmente configurada.

Al igual que con los autores anteriores, con Hegel habrá toda una serie de seguidores y críticos que profundicen, maticen, enriquezcan y/o critiquen su pensamiento, pero no podemos detenernos en todos ellos. De hecho, para el planteamiento de la perspectiva epistémica que caracteriza a la Modernidad, con los autores tratados sería suficiente, pero yo consideré necesario incluir también a Friedrich Wilhelm Nietzsche, aunque muchos lo consideren un precursor de la Post-modernidad, o cuando menos un antecedente. Sin embargo, me parece que Nietzsche lo que hace es señalar con toda claridad los supuestos que se leen entre líneas en los autores anteriores y hacerlos explícitos. De hecho, yo iría más lejos y diría que Nietzsche nos invita abiertamente a asumir esos presupuestos con todas sus consecuencias, aunque le da ciertos matices al conocimiento que son los que hacen que sea considerado un profeta de la Postmodernidad y que

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 194. Lo que está entre corchetes son notas del traductor: Jiménez Arredondo, Manuel, los dejé porque aclaran mucho el sentido de las expresiones hegelianas. Las cursivas son del autor y del traductor respectivamente.

serán planteados en el siguiente capítulo, por lo pronto destacaré en este aparatado lo que acabo de esbozar.

e) Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900). Él tomará para sí la labor de desenmascarar lo que se encuentra en el fondo de este paulatino endiosamiento de la razón que llega a su cumbre con Hegel, y lo hará a través de su famosa denuncia de la muerte de Dios en *La Gaya Ciencia* “¿Dónde está Dios? Os lo voy a decir. Lo hemos matado; vosotros y yo, todos nosotros somos sus asesinos (...) ¡Dios ha muerto! Y nosotros le dimos muerte”.⁴⁸ Aunque éste también será un tema recurrente en *Así Hablaba Zaratustra*, en el *Crepúsculo de los Ídolos* y, en su obra póstuma *La Voluntad de Poder*.

Nietzsche ve con claridad que lo que hay en el fondo del concepto de razón que paulatinamente se ha ido formulando en la filosofía occidental, no es otra cosa que la voluntad de poder del ser humano. Pues categorías como verdad, razón y totalidad, no son más que:

los resultados de determinadas perspectivas de utilidad, establecidas para conservar e incrementar la imagen del dominio humano, pero proyectadas falsamente a la esencia de las cosas. La ingenuidad hiperbólica del hombre sigue siendo, pues, considerarse a sí mismo como el sentido y la medida del valor de las cosas.⁴⁹

Y esto se debe a que el hombre es incapaz de soportar la incertidumbre y el caos que caracterizan la vida. De esta manera los hombres se han refugiado en la ciencia y la filosofía para intentar atrapar en conceptos la multiplicidad y el devenir, pero esto no es sino reducir lo desconocido a lo conocido.

¿Nuestra necesidad de conocer será precisamente nuestra necesidad de algo conocido? ¿Será el deseo de descubrir entre todas las cosas

⁴⁸ Nietzsche, Friederich, *La Gaya Ciencia*, Editorial Sarpe, Madrid 1984, p. p. 109, 110.

⁴⁹ Nietzsche, Friederich, *La Voluntad de Poderío*, Biblioteca EDAF, Madrid 1980, p. p. 29, 30.

extrañas, desacostumbradas, inciertas, algo que conocido ya no nos inquiete? ¿Será el instinto del miedo lo que los impulsa a conocer?⁵⁰

Sin embargo, este afán de dominio, por el que convertimos nuestras categorías mentales (conceptos, razón, ciencia, espíritu absoluto, progreso, etc.) en realidades en sí, nos conducirá a estrellarnos, cuando paulatinamente vayamos descubriendo que no hay progreso porque no hay finalidades en sí, que no hay sentidos en sí, y que las categorías que queremos ver en el mundo no son más que proyección de nuestros afanes por la seguridad. Por eso el pensamiento occidental se encamina al nihilismo, que es el trastocamiento de todos los valores.⁵¹

Este trastocamiento tiene un fondo negativo y otro positivo, porque por un lado es la destrucción de los valores establecidos, pero por otro es, o puede ser, el reconocimiento de que “los valores y sus variaciones están en relación al desarrollo de poder del que aplica el valor (...) ‘nihilismo’ como ideal del supremo poderío del espíritu, de la vida más exuberante”.⁵²

De este modo, el reconocimiento de la muerte de Dios, se convierte al mismo tiempo en el reconocimiento del poder del hombre, y:

Jamás hubo acción más grandiosa, y los que nazcan después de nosotros pertenecerán, a causa de ella, a una historia más elevada de lo que fue nunca historia alguna (...) este acontecimiento inmenso está todavía en camino, viene andando.⁵³

Es importante aclarar que Nietzsche no critica la voluntad de poder en sí, por el contrario, para él la realidad no es más que un conjunto de fuerzas que emergen y que son precisamente eso: voluntad de poder, esas fuerzas se manifiestan en lo

⁵⁰ Nietzsche, Friederich, *La Gaya Ciencia*, Editorial Sarpe, Madrid 1984, p. 185.

⁵¹ Cfr. Nietzsche, Friederich, *La voluntad de Poderío*, Óp. Cit. p. p. 28-30.

⁵² Nietzsche, Friederich, *Óp. Cit.* p. 30.

⁵³ Nietzsche, Friederich, *La Gaya Ciencia*, Óp. Cit. p. 110.

humano, el afán de conocer no es más que eso, afán de dominio, categorizar lo real, para poder manipularlo. La voluntad de poder se da en todo y en todos, el siervo siempre tiene pretensiones de señorío. El problema consiste en denominar *verdad* a las categorías con que encasillamos a lo real, porque es un modo de no reconocer nuestros afanes de poder.

En el caso de la filosofía occidental, ésta ha venido sustituyendo paulatinamente el trans-mundo o mundo sobrenatural de la religión por la razón; ha sustituido la fe religiosa por una fe metafísica,⁵⁴ y el problema de los trans-mundos es que proyectan a un *más allá* cuestiones que tienen que definirse en el *aquí*. Si existiese un *más allá*, el tiempo mundano sería intrascendente, y nuestra vida actual, secundaria.

Se trata de reconocer que el hombre busca explicarse y conocer para vivir, y que la perspectiva desde la cual lee la realidad es la que genera lo que llamamos valores, existen valores porque el hombre valora, y lo hace porque categoriza lo real, desde determinados enfoques. El valor entonces, lo genera la voluntad de poder, sólo que al acabar con Dios —en aras del cual justificábamos ciertos valores— el hombre ha venido a ocupar ese espacio con la subjetividad. El sujeto moderno que fundamenta en sí sus certezas, es también una ficción trans mundana, se encuentra divinizado, porque no existe un yo estable, no hay nada estable, el que estabiliza lo que lo rodea para poder vivir en un mundo en constante devenir, es el hombre, por lo cual, vivimos en un mundo de ficción, de apariencias.

Esto último tampoco es algo negativo para Nietzsche, es simplemente un hecho; vivimos en la apariencia, el mundo humano es fenoménico y la verdad no es otra cosa que interpretación, en aras de valores que los mismos hombres se proponen en su afán de dominio. El Estado moderno y todas sus instituciones manifiestan la voluntad de poder de los más débiles, que buscan igualdad de derechos y protección ante la ley, porque de otro modo sucumbirían ante los más fuertes.

⁵⁴ Cfr. Jaspers, Karl, *Nietzsche*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 2003, capítulo I.

Nietzsche propone el trastocamiento de todos los valores, se trata de eliminar de una vez por todas las construcciones trans-mundanas, y asumir la incertidumbre, un nihilismo radical que genere nuevos valores, pero ya no en relación con los anteriores. Que el hombre reconozca su voluntad de poder y los valores que emergen de ella sin apoyos celestiales, ni justificaciones metafísicas. Que asuma la vida como un arte, aunque este arte pueda ser trágico. Una posición estética, lúdica, sin certezas, en la que entren en juego, no sólo la razón, sino los sentidos, las intuiciones, los afectos, el instinto, y todo lo que no inmovilice la vida.

Sintetizando, para Nietzsche la historia de Occidente, es la gradual entronización de la razón humana al grado de divinizarla, los hombres prefieren los conceptos a la vida porque la vida es permanente cambio sin dirección y esto genera incertidumbre. Pero este autor ya percibe que el endiosamiento de la razón ha terminado por destruir lo que pretendía engrandecer y que paulatinamente el hombre va descubriendo con pesimismo que la historia no es progresiva, que su Dios es mera proyección y que sus categorías no son más que un aferrarse a lo ya conocido y un negar la vida. Todo lo cual tiene como contrapartida la posibilidad de vislumbrar nuevos valores, los valores de la vida, del instinto y de la fuerza, en última instancia de la *voluntad de poder*, cuya única finalidad es el querer.

1.2 El nivel de los Discursos Sociales de la Modernidad

He denominado *Discursos Sociales de la Modernidad*, a todo aquello que la Modernidad dice explícitamente sobre la construcción de lo social y de su proyección a futuro, a los planes y los ordenamientos sobre la humanidad futura que se esbozan a partir del siglo XVIII y que serán preponderantes hasta que se vayan poniendo en cuestión más o menos a mitad del siglo XX. Me explico: una de las características fundamentales de la modernidad, según Giddens, es la auto-reflexividad, esto significa 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. Esta información o

conocimiento, no es algo accesorio en las instituciones modernas sino constitutivo de ellas.⁵⁵

Los hombres modernos cuestionan siempre su hacer, han tomado el sentido de la historia en sus manos y el cuestionamiento de sus prácticas se da con afán evaluativo, se proponen caminos a seguir, se postulan los medios para hacerlo, y luego se revisan las prácticas, que son siempre perfectibles. Todo esto implica planear direcciones y re-direccionamientos y justificarlos racionalmente, y como, en el ámbito social, esta reflexividad constante se centra en los sentidos que toman y deberían tomar los colectivos (los Estados nacionales, las clases sociales, la humanidad como especie, etc.), he denominado *discursos*, a este decir sobre lo social que los colectivos han manifestado y defendido a través de los principales actores sociales⁵⁶ de la Modernidad. Estos discursos –con todo y sus puntos en común que se señalarán en su momento— son de lo más variado, yo los he clasificado en cuatro grandes grupos: los discursos de la Ilustración, los discursos del positivismo, los del liberalismo económico, y los discursos del marxismo.⁵⁷ Me interesa mucho colocarlos entre lo que he denominado el nivel de las ideas y el nivel de los hechos porque, cuando las ideas repercuten en las prácticas sociales que generan los hechos, lo hacen precisamente a través de los discursos, y viceversa, cuando los hechos se replantean y cuestionan, esto se manifiesta a través de los discursos que, en una época determinada, llegan a empapar la mentalidad de los filósofos.

Podríamos decir que el nivel de las concepciones gnoseológicas --que es lo que a mí me interesa--, no repercute directamente en las prácticas sociales sino cuando

⁵⁵ Giddens, Anthony, *Modernidad e Identidad del Yo*, Ediciones Península, Barcelona 1997, p. 33.

⁵⁶ Por actor social entiendo entonces al sujeto que actúa en función de los otros, y --en muchos de los casos, aunque no en todos— con miras a orientar o influir de algún modo en algún tipo de colectividad. Véase *supra* p. 17 de este mismo trabajo.

⁵⁷ De estos discursos, en lo que se refiere a la Ilustración y al liberalismo económico, se analizarán sus rasgos en bloque, con independencia de que se ilustren sus características con el pensamiento de algunos de sus representantes más notables, esto porque la multiplicidad de actores sociales impide centrarnos exclusivamente en uno u otro. Respecto al liberalismo económico y al marxismo, el análisis se centrará en Adam Smith y en Carlos Marx, que son, respectivamente, los representantes por antonomasia de esas corrientes.

se vuelve un supuesto⁵⁸ de determinadas explicaciones sobre lo social y de determinadas propuestas concretas al respecto y, viceversa, cuando los filósofos asumen o cuestionan los supuestos de una época, analizan éstos a través de los discursos que los manifiestan.

Los discursos a su vez —que tienen ya una perspectiva epistémica supuesta— se vuelven los supuestos que motivan las prácticas de los sujetos.

a) La Ilustración. Los discursos sociales de la Modernidad inician explícitamente en el siglo XVIII con el discurso de la Ilustración. Dejemos que sea un hombre ilustrado el que nos defina en sus propios términos el significado de Ilustración:

*La Ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro (...) ¡Sapere aude! ¡Ten el valor de servirse de tu propia razón!: he aquí el lema de la Ilustración.*⁵⁹

Es decir, Ilustración significa autonomía racional, el hombre ilustrado es un hombre libre porque, dueño de sí mismo, se libera paulatinamente del yugo de aquellos que pretenden conducirlo. El ilustrado es un hombre mayor de edad, en el sentido de que es capaz de conducirse a sí mismo a su propia felicidad. Ahora bien, en los discursos de hombres como Rousseau, Voltaire, Diderot, D’alembert, y el mismo Kant --por mencionar sólo algunos de los personajes más representativos de este movimiento— hay una serie de supuestos comunes.

Por una parte se considera a la razón como el medio seguro para la realización humana, esto se debe a que los ilustrados del siglo XVIII, sostienen que su época se ha liberado de los prejuicios de la tradición y de la superstición, que la ciencia ha encontrado su camino y que éste es inevitablemente progresivo, y consideran

⁵⁸ Con esto quiero decir, que se da por hecho que así son las cosas —en este caso el conocimiento— y en base a esto se propone actuar en consecuencia.

⁵⁹ Kant, Emmanuel, “¿Qué es la Ilustración?”, ensayo publicado junto con otros ensayos de Kant por Ímaz, Eugenio, como *Filosofía de la Historia*, Fondo de Cultura Económica, México 1992, p. 25. Las cursivas son de Kant.

además, que la razón se puede utilizar para crear sociedades humanas más justas y civilizadas.

Por otra parte, esta razón es considerada universal --y esto es muy importante-- todos los hombres tienen la misma razón y pueden llegar a descubrir por sí mismos lo razonable y lo irracional --entendiendo por razonable lo que se sostiene en buenos argumentos, en consideraciones lógicamente correctas, y entendiendo por irracionales aquellos argumentos a los que les falte este ordenamiento--. De hecho, una obra como *La Enciclopedia* será uno de los frutos emblemáticos de la época, ya que pretende sintetizar todos los conocimientos humanos de forma sistemática, por lo que es “una empresa titánica de *racionalización de todos los campos del saber de su tiempo*”.⁶⁰

Pero si esta razón es universal --según los ilustrados-- pues “el siglo XVIII está saturado de la creencia en la unidad e invariabilidad de la razón. Es la misma para todos los sujetos pensantes, para todas las naciones, para todas las épocas, para todas las culturas”,⁶¹ entonces pareciera que también hay una naturaleza común a los hombres, una especie de esencia humana que se caracteriza precisamente por ser racional, y si todos los hombres somos iguales en cuanto a la capacidad racional, todos lo somos también en cuanto a la libertad, que es la capacidad de regirnos a nosotros mismos o autonomía.

Por eso otra cosa que caracteriza a los discursos de la Ilustración, es la autoconciencia. Los ilustrados son muy conscientes de sí mismos, les interesa el progreso de la humanidad pero, como éste depende de la razón, el progreso debe ser planeado, y constantemente revisado sobre la marcha, los ilustrados no sólo quieren avanzar, sino saber porqué es mejor hacerlo de un modo que de otro, por

⁶⁰ Soriano, Ramón, y Porras, Antonio, en su estudio preliminar a: *Artículos Políticos de la Enciclopedia*, de Diderot, y D’alembert, Editorial Altaya, Barcelona 1995, p. XV. Las cursivas son de los autores.

⁶¹ Cassirer, Ernst, *La Filosofía de la Ilustración*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1984, p. 20.

eso la razón “no se ha de contentar con articular y poner en orden, sino para mostrar en el acto mismo de la verificación su propia realidad y verdad”.⁶²

Ahora bien, esta razón los ilustrados la entienden como una función fundamentalmente analítica y sintética. El mundo natural tiene un orden intrínseco y le corresponde a la razón –a través de la experiencia y la experimentación— descubrirlo; para la comprensión de este mundo natural, la razón ha diseñado el instrumento perfecto que son las matemáticas. La razón puede descomponer los fenómenos –análisis-- cuantas veces sea necesario y luego reconstruirlos –síntesis-- y explicárselos matemáticamente, con todo lo cual podrá después reordenar ese mismo mundo –praxis--. “Este *movimiento* espiritual doble es el que caracteriza por completo el concepto de razón, no como concepto de un ser, sino de un *hacer*”.⁶³ La razón ilustrada es entonces fundamentalmente una función, una energía ordenadora.

Y, es gracias a esta energía ordenadora como el hombre ilustrado se propone regular su propia vida en todos los ámbitos, uno de ellos, el más importante, es el social. Los hombres nacen en una situación social ya dada, y sobre este hecho es sobre el que se propone también trabajar el ilustrado.

Se considerará la situación social como un hecho determinado sobre el cual habría que aplicar el mismo análisis que la razón utiliza para comprender y reconstruir los hechos del mundo natural. De esta manera Montesquieu escribirá en 1748 *El Espíritu de las Leyes*, obra en la que intentará hacer una especie de física de las relaciones sociales, y donde nos dará un nuevo concepto de libertad: “libertad es hacer lo que las leyes nos permitan”.⁶⁴

Pero para entender esto debemos remontarnos a algo que ya fue señalado: todos los hombres tienen la misma esencia o naturaleza y, en este sentido, los derechos de los hombres son también los mismos y son universales, con independencia del

⁶² *Idem*, p. 12.

⁶³ Cassirer, *Op. Cit.* p. 29.

⁶⁴ Cfr. Montesquieu, *El Espíritu de las Leyes*, en: <http://thales.cica.es/rd/Recursos/rd99/ed.99-025701/montes.html#Espiritu>

tipo de sociedad en la que vivan. Existen derechos naturales, previos a la vida en sociedad, que son inviolables y fuente de los derechos en sociedad. De hecho, una sociedad sólo se justifica a sí misma porque se vuelve garante de estos derechos naturales. Esta teoría de los derechos humanos universales será también el fundamento de la moralidad para los ilustrados, pues las costumbres y acciones privadas de los individuos serán consideradas como cosa de cada uno, siempre y cuando éstas no afecten a terceros, ni desequilibren el orden social.

Es importante aclarar que estas ideas sobre el derecho natural tienen sus raíces en Huig Van Groot --mejor conocido en el habla hispana como Hugo Grocio-- (1583-1645), John Locke (1632-1704), y algunos otros pensadores que son anteriores al periodo que nos ocupa, sin embargo aunque “la filosofía francesa del siglo XVIII no ha inventado la idea de los derechos inalienables (...) es la primera que la ha convertido en un verdadero *evangelio moral*, defendiéndola y propagándola con entusiasmo”.⁶⁵ De este modo, ser libre es reconocer y ejercer estos derechos naturales.

Ahora bien, respecto del origen de la sociedad, los ilustrados defienden tres teorías:⁶⁶

La primera es de Grocio. Según este autor, el hombre tiene una tendencia natural a vivir en sociedad y esta tendencia cristaliza en el Estado, que se vuelve el garante de los derechos naturales.

Otra tendencia tiene como antecedente la teoría política de Thomas Hobbes (1588-1679), según la cual el hombre es naturalmente malo y la sociedad es originada por un contrato en el que los hombres ceden su libertad al Estado para que el todo proteja y equilibre, mediante la fuerza, los intereses de las partes. Es decir, se renuncia a la libertad en aras de la seguridad.

La tercera concepción sobre el origen de lo social es la de Juan Jacobo Rousseau (1712-1778); según esta concepción, el hombre es bueno por naturaleza, pero las

⁶⁵ Cassirer, *Óp. Cit.* p. 278.

⁶⁶ Cfr. Cassirer, *Óp. Cit.* capítulo VI.

sociedades que ha formado lo corrompen, por eso hay que buscar una forma de sociedad en la que el hombre no renuncie a su libertad sino que logre armonizar ésta con las libertades de los demás, y esto se logra cuando los individuos logran establecer una conexión entre el concepto de libertad y el de ley civil. De esta manera la sociedad protege a cada uno con toda la fuerza del aparato estatal, al mismo tiempo que el individuo al obedecer a las leyes se obedece a sí mismo, porque las leyes son la expresión de la voluntad común. Con esto se renuncia a una libertad individual que --fuera de la vida en sociedad-- no era más que una serie de impulsos y pasiones, y se alcanza una libertad más plena que consiste en obedecer voluntariamente a unas leyes racionales que benefician al todo social.

Es esta tercera concepción la que resultó predominante en el pensamiento de los ilustrados, de esta manera se entiende el concepto de libertad que nos presenta Montesquieu. La auténtica libertad consistirá en la obediencia a unas leyes que los hombres mismos establecieron mediante su razón, en aras de un ordenamiento social justo.

Sintetizando, podemos señalar como los elementos centrales del discurso de la Ilustración: La confianza en la razón, entendida ésta en como una energía ordenadora que, partiendo de los hechos empíricos, los analiza para comprenderlos y luego reconstruirlos. La comprensión racional es entonces fuente de dominio sobre el mundo comprendido, lo que garantizará a los hombres – segunda característica-- un progreso permanente en su desarrollo.

Una característica también importante de este discurso es que hay una constante autorreferencia,⁶⁷ esto significa que los hombres de la época son conscientes de estar dirigiendo sus destinos en base a planes rigurosamente elaborados y, por lo mismo, constantemente revisados y replanteados. Llamamos a esta característica la autoconciencia de la Ilustración.

Otra característica que resulta central, es que los ilustrados intentarán aplicar al ámbito social los métodos racionales que se utilizan en el ámbito de la física. De

⁶⁷ Cfr. Giddens, Anthony, *Modernidad e Identidad del Yo*, Ediciones Península, Barcelona 1997 p. p. 26-50..

ahí concluirán que los seres humanos, como miembros de una misma especie, comparten la razón y la libertad, por lo que tienen derechos inalienables de los que un orden social justo es sólo el garante, y que la ley civil es la máxima expresión de la libertad, al ser la expresión de la racionalidad y la voluntad general.

b) El positivismo. Para trabajar este punto, me limitaré al *Curso de Filosofía Positiva* y al *Discurso sobre el Espíritu Positivo*, de Auguste Comte, esto porque considero que los rasgos centrales de este discurso ya están perfectamente delimitados en el que es considerado como fundador de esta doctrina que es precisamente Auguste Comte (1798-1857).

De hecho, me atrevería a decir que Comte únicamente se centra en y hace explícitas algunas de las ideas que ya se encuentran en el discurso de la Ilustración, como son la idea de que la labor de la razón es descubrir las leyes fundamentales que estructuran los hechos empíricos para poder comprender y reconstruir estos hechos. Otra idea central en el discurso positivista es la de que la razón (o su máxima producción, que es la ciencia) será la encargada del progreso de la humanidad. Por último, Comte está convencido de que se puede hacer una ciencia de lo social al estilo de las ciencias empíricas, lo que garantizaría la comprensión y –por lo mismo—el dominio sobre lo social traducido en organización y planeación.

Lo primero que enuncia Comte en su *Discurso sobre el Espíritu Positivo*, es que:

Todas nuestras especulaciones, cualesquiera que sean, tienen que pasar sucesiva e inevitablemente, lo mismo en el individuo que en la especie, por tres estados teóricos diferentes, que las denominaciones habituales de teológico, metafísico y positivo podrán calificar aquí suficientemente (...) El primer estado, aunque indispensable por lo pronto en todos los aspectos, debe ser concebido luego como puramente provisional y preparatorio; el segundo, que no constituye en realidad más que una modificación disolvente del primero, no tiene más que un simple destino transitorio para conducir gradualmente al tercero; es en éste, único

plenamente normal, donde radica, en todos los géneros, el régimen definitivo de la razón humana.⁶⁸

El Estado teológico es el estado primitivo por excelencia, y se caracteriza porque tanto el individuo como la humanidad –según sea el caso–no tiene una inteligencia lo suficientemente estructurada como para abordar los problemas científicos (incluso los más sencillos), por lo que se siente atraída por problemas insolubles e inaccesibles, se pregunta por conocimientos absolutos y busca causas esenciales; pero como todo esto no se puede encontrar, entonces se tiende a buscar explicaciones sobrenaturales con base en el uso de la imaginación. Históricamente se puede apreciar una evolución en este estado desde el fetichismo hasta el monoteísmo, pasando por el politeísmo. Todo esto, a pesar de su primitivismo, es necesario a los individuos y lo ha sido para la humanidad en su conjunto, porque sirvió para que se establecieran algunas doctrinas comunes que ayudaron a los hombres primitivos (y a los niños) a organizarse socialmente, y a reconocer a una autoridad cuando no se puede hacer uso suficiente de la propia razón.

El estado metafísico es un estado intermedio, más cerca del primero que del último, pero necesario como transición entre uno y otro. Aquí se conservan los planteamientos de tipo absoluto, y se siguen buscando causas esenciales, lo que varía es la explicación que a esto se da. Como en este nivel ya no se responde desde la imaginación, sino desde la especulación racional pura, entonces las respuestas son entidades abstractas como *esencia*, *ser*, *substancia*, etc.

Este estado tiene la ventaja de preparar a la inteligencia para los ejercicios auténticamente científicos, pues mediante el uso riguroso de la lógica para responder a los planteamientos que se hacen, ordena y estructura la inteligencia, disponiéndola para su uso adecuado. Este estado es considerado por Comte como una especie de mal necesario, como “una especie de enfermedad crónica

⁶⁸ Comte, Augusto, *Curso de Filosofía Positiva, y Discurso sobre el Espíritu Positivo*, Ediciones Folio, Barcelona 2002, p. 105.

inherente por naturaleza a nuestra evolución mental, individual o colectiva, entre la infancia y la virilidad”,⁶⁹ es decir, el estado metafísico es la adolescencia de la humanidad.

El estado positivo es el estado definitivo de la humanidad, en él la razón se atiene a la observación estricta de los hechos para intentar descubrir en ellos sus leyes que no son otra cosa que “las relaciones constantes que existen entre los fenómenos observados”.⁷⁰ El individuo y la humanidad en su madurez, renuncian a buscar explicaciones absolutas y se limitan a buscar las leyes de los fenómenos que perciben porque ahora la regla fundamental de la lógica racional es que “toda proposición que no es estrictamente reducible al simple enunciado de un hecho, particular o general, no puede tener ningún sentido real e inteligible”.⁷¹ La observación de la que se parte será por lo tanto, relativa a cada situación tanto interna como externa de los individuos y de las sociedades humanas.

Comte sin embargo, desprecia las tendencias empiristas, pues:

la verdadera ciencia, lejos de estar formada de simples observaciones, tiende siempre a dispensar, en lo posible, de la exploración directa, sustituyendo ésta por esa previsión racional que constituye, en todos los aspectos, el carácter principal del espíritu positivo.⁷²

Es decir que, una vez conocidas y enunciadas las leyes de los fenómenos, el científico puede permitirse obviar la observación, partiendo del supuesto de la invariabilidad de las leyes, y prevenir y calcular las mismas en nuevos fenómenos de las mismas características.

Ahora bien, Comte considera en su *Curso de Filosofía Positiva*, que aunque en muchas áreas del saber ya permea o, al menos, se manifiesta el espíritu positivo

⁶⁹ Comte, *Óp. Cit.* p.111.

⁷⁰ *Ídem*

⁷¹ Comte, *Óp. Cit.* p. 113.

⁷² *Idem*, p.115.

en lo relativo a la sociedad, aún predominan las visiones teológicas y metafísicas, así que ésta será en sus propias palabras “la única, aunque grande, laguna que hay que rellenar para acabar de constituir la filosofía positiva”,⁷³ lo que equivaldrá a construir una auténtica física social.

En esta obra, Comte se plantea la articulación de todas las ciencias en cinco grandes categorías, que responden a las cinco categorías de fenómenos observables: astronómicos, físicos, químicos, fisiológicos y sociales. Pero como cada una de las ciencias que responden a estas categorías se encuentra en distintos niveles de desarrollo y --como también ya lo señalábamos--, la ciencia social ni siquiera ha accedido a un nivel positivo, entonces no será hasta que todas estén al mismo nivel cuando se pueda decir que la humanidad en cuanto tal ha llegado por fin al nivel positivo de su razón. De ahí en adelante, a la humanidad sólo le restará un desarrollo indefinido en el acrecentamiento de sus conocimientos y, por lo mismo de sus niveles de vida y civilización.

En síntesis, el positivismo de Comte establece que el uso analítico de la razón para reconstruir el orden natural y el social, para así satisfacer las necesidades humanas, es el único uso necesario de la misma. Que la madurez de la razón, y con ella de la humanidad, se encuentra en aplicar la razón a la observación de los fenómenos, y que “el verdadero espíritu positivo consiste, sobre todo, *en ver para prever*, en estudiar lo que es, para deducir lo que será”.⁷⁴

Comte también considera que se pueden articular todas las ciencias --incluso la social-- en base al método positivo, y que la humanidad evoluciona para mejorar; evolución que se hará más evidente y progresiva cuando se logre la positivización de todas las categorías científicas.

Este discurso positivo será central en el desarrollo de la Modernidad, pues la idolatría por las ciencias, la esperanza en el progreso de la humanidad gracias a ellas, el desprecio y la reducción a los ámbitos privados de la fe o de las especulaciones abstractas, serán algunos de sus rasgos más sintomáticos.

⁷³ *Idem*, p. 34.

⁷⁴ Comte, Augusto, *Óp. Cit.* p.116. Las cursivas son de Comte.

c) El liberalismo económico y social.

El gran teórico del liberalismo económico es el inglés Adam Smith (1723-1790), quien en su obra *La Riqueza de las Naciones* (1776), pone las bases teóricas que justificarán el vertiginoso avance del capitalismo, en el siguiente siglo. Smith sostiene en esta obra que la conducta de los hombres se explica por seis tendencias: el egoísmo, la compasión, el deseo de ser libres, el sentido de la propiedad, y la tendencia a cambiar una cosa por otra. En base a estas tendencias, cada hombre es el mejor juez de sus intereses y, si se le deja a su libre albedrío tiende a buscar y satisfacer, de la mejor forma posible para él, su propio interés, pero al buscar su interés terminará por beneficiar al resto de la comunidad. Esto porque naturalmente la providencia —la mano invisible— estableció que la satisfacción de los intereses de cada uno no podía perjudicar al todo social; por el contrario, las cosas están articuladas de tal manera que, al buscar el propio provecho, se beneficia a los demás.⁷⁵

Por todo lo anterior, el gobierno más eficaz es el que no interviene o interviene lo menos posible en los asuntos de los hombres, porque cuando hace lo contrario resulta dañino, pues altera el orden natural de las cosas. El deber del gobierno se reduce sólo a tres aspectos: la defensa contra la agresión externa, una buena administración de justicia y trabajar en el establecimiento y sostenimiento de obras que un particular no haría por falta de beneficios económicos, como carreteras, instituciones de beneficencia, puertos, etc.

Además, como ninguna necesidad humana es ilimitada, llega un momento en que la necesidad del consumidor se satisface; por eso, aun cuando el número de productores se hubiese disparado ante la demanda, llega el momento en que ya no se requiere o se requiere menos su producto, por lo que los productores deben abaratar sus precios y/o diversificarse y esto es benéfico pues expande y diversifica la economía.

⁷⁵ Cfr. Roll, Eric, *Historia de las Doctrinas Económicas*, Fondo de Cultura Económica, México 1978 capítulo primero.

Smith distingue entre *valor de uso* y *valor de cambio*, el primero se refiere a la utilidad de un objeto, y se agota en el uso del objeto, en cambio, el segundo se refiere a la capacidad de un objeto para comprar otros bienes. El trabajo es una mercancía que responde al valor de cambio y, como tal, está sujeta a las leyes de la oferta y la demanda.⁷⁶

Con el impulso de las teorías de Adam Smith se popularizará una expresión francesa del siglo XVIII que utilizaban los fisiócratas⁷⁷ para referirse al papel del Estado en la economía: *laissez faire, laissez passer*, dejar hacer y dejar pasar, esa es la labor del Estado respecto a la economía, ya que la “mano invisible” –que sustituye a la antigua Providencia divina— se encargará de que se armonicen naturalmente los intereses individuales en aras del bien del conjunto.

Para finalizar este apartado, expondré brevemente algunos elementos del discurso liberal que se desarrolló a fines del siglo XVIII y principios del XIX.

El liberalismo es una filosofía política, mezcla de las ideas de la Ilustración y de las ideas económicas de Adam Smith, que surge como una reacción contra los anhelos de las monarquías de recuperar sus fueros después de la revolución francesa.

El liberalismo sostiene que el individuo humano es lo más importante y está por encima de todo aspecto social –individualismo--; como consecuencia de lo anterior, se considera que el derecho más importante de los individuos es la libertad y que ésta sólo se encuentra limitada por la libertad de los demás. Derivado de todo esto, todos los hombres serán –por lo menos en teoría-- iguales ante la ley, y tendrán derecho a la propiedad, que deberá ser protegida por las leyes del Estado, las diferencias individuales son las que determinarán el progreso o el estancamiento de cada uno.

De ahí que, en el aspecto político, el liberalismo aspire a una democracia representativa a través del sufragio universal como la mejor forma de gobierno,

⁷⁶ Cfr. *Ídem*

⁷⁷ Movimiento filosófico del siglo XVIII encabezado por Francois Quesnay, que sostiene una teoría económica basada en la agricultura en contra del mercantilismo.

que exija la separación de poderes y la elaboración de constituciones que reflejen la voluntad popular. Al mismo tiempo, en el aspecto económico, se espera que el Estado no intervenga en la economía y que se limite a salvaguardar el orden, la propiedad privada y la soberanía Nacional. A esto se le conocerá como teoría del Estado gendarme.

d) El marxismo. Karl Marx (1818-1883) desarrolla una teoría que intenta responder a las situaciones de injusticia social de su época. Marx perteneció a la escuela de la izquierda hegeliana, pero “en el sistema hegeliano todas las categorías culminan en el orden existente, mientras que en Marx se refieren a la negación de este orden”,⁷⁸ por eso podemos decir que el marxismo es una teoría crítica en el sentido de que su contenido es una denuncia del orden social existente.

Un punto central en el pensamiento marxista es la teoría de la alienación o enajenación del hombre. Alienación significa en Marx una proyección de lo más íntimo del ser humano a otra cosa, el hombre se desdobla y vive hacia afuera de tal manera que substancializa su desdoblamiento y, al ir ensanchando su proyección, se ve a sí mismo cada vez más reducido.

De esta manera el hombre se ha alienado en lo religioso, proyectando a un supuesto dios o a otro mundo, su bondad, su poder, etc. dejando de vivir realmente en este mundo por esperar la vida eterna. También se ha alienado en lo filosófico al separar lo teórico de lo práctico, y al pensamiento de lo real; de esta manera el hombre ha querido encontrar el fundamento de la verdad en el orden teórico, cuando “es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento”.⁷⁹

Se ha alienado también el hombre al separar al Estado de la sociedad civil y suponer que la misma debe ser realmente integrada y completa en el Estado, esto lleva a dividir al hombre en dos mundos, el del ciudadano –que es el que reconoce

⁷⁸ Marcuse, Herbert, *Razón y Revolución*, Alianza Editorial, Madrid 1980, p. 255.

⁷⁹ Marx, Karl, Engels, Friederich, *Tesis sobre Feuerbach, y otros escritos filosóficos*, Editorial Grijalbo, México 1970, segunda tesis, p. p. 9 y 10.

el Estado--y el de su vida privada, que es el mundo de sus relaciones privadas con los demás hombres, de esta manera los individuos viven divididos.

Una alienación más es la alienación social, la sociedad se divide en clases con intereses particulares definidos y contrapuestos, estos intereses están delimitados por la división del trabajo y las clases luchan entre sí en defensa, cada una, de sus particulares intereses. Sin embargo, Marx señala que en su época las clases sociales se dividen en dos grandes grupos, la burguesía y el proletariado.

La división en clases sociales aliena al hombre porque “la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales”,⁸⁰ de tal manera que, al dividirse la sociedad en clases, lo que se está dividiendo es el hombre mismo que, en defensa de intereses parciales contrapuestos, se ve reducido a un permanente desgarramiento y a buscar medios —como el Estado— que defiendan los intereses de unos en menoscabo de los otros.

Pero en el fondo mismo de todas las alienaciones nos encontramos siempre con la alienación económica, pues el trabajo no es una condición más de lo humano, sino el medio por excelencia para desarrollar la naturaleza universal de lo humano. El hombre sólo será verdaderamente libre cuando “se reconozca a sí mismo en el mundo que él mismo ha hecho”,⁸¹ y esto sólo sucederá cuando la naturaleza esté humanizada, conformada como obra del hombre a través del trabajo.

Pero en las actuales condiciones económicas, en el sistema capitalista, se requiere producción a gran escala, y ésta sólo se puede realizar a través de grandes capitales. Así que los dueños del capital contratan a obreros a quienes pagan un salario fijo para que produzcan los bienes. Estos bienes son fruto del trabajo de los obreros pero mientras más producen éstos más fuerte se hace el capital y más indefensos los obreros para apropiarse de su trabajo. De esta manera, el trabajo es objetivado y puesto como un ente ajeno y además opuesto a los que lo producen. Así que entre más trabaje el obrero más pobre se hace, pues

⁸⁰ *Idem*, tesis VI, p. 11.

⁸¹ Marx, citado por Marcuse, Herbert, *Óp. Cit.* p. 271.

fortalece el capital que es el medio por el que es despojado de su trabajo, así que el trabajador se encuentra alienado con respecto a su propio trabajo.⁸²

Sólo que la alienación económica es más fuerte, ya que termina siendo una doble alienación, por un lado la que acabamos de señalar, en la que el obrero está alienado de su producción que es su trabajo; pero, por otra parte, el obrero se encuentra (y esto es más grave aun) alienado de sí mismo, pues —como ya lo señalamos — el hombre se realiza a sí mismo a través de su trabajo, pero si éste —en el actual estado de cosas— no le pertenece, el hombre siente que “está consigo mismo cuando está libre de su trabajo, y separado de sí mismo cuando está en su trabajo (...) es trabajo forzado y no constituye por lo tanto la satisfacción de una necesidad, sino sólo un *medio* para satisfacer necesidades fuera de él”.⁸³

Así que el obrero sólo se siente humano en sus funciones animales (comer, dormir, procrear), y se siente animal cuando está realizando lo propiamente humano que es el trabajo. Por lo que la alienación producida por el capital termina por desvirtuar la esencia de lo humano, y no sólo en el obrero, sino en todas las clases sociales. Los hombres se acostumbran a ver el producto del trabajo como posesión que se puede comprar y vender, de esta manera se pone precio a un elemento determinante de la esencia humana como es el trabajo. Los individuos se relacionan ahora a través de los bienes que intercambian, más que de sus propias personas. De esta manera, la sociedad capitalista transforma las relaciones humanas en relaciones de capital, de cosas que se compran y se venden.

Si uno analiza a fondo las cosas, se encuentra con que este modo de relacionarse que tiene el hombre del mundo capitalista es producto de circunstancias históricas que los hombres han construido. Las cosas no son así porque así tengan que ser, sino porque así las hemos hecho. Propiedad privada, valor, mercancía, oferta y

⁸² Cfr. *Ibíd.* Segunda parte.

⁸³ Marx, Karl, *Manuscritos Económico-Filosóficos*, Fondo de Cultura Económica, México 1966, p.108.

demanda, no son cosas en sí ya dadas, sino construcciones históricas. El sistema capitalista, encierra en sí su propia negación, pues el capital produce al obrero —el proletariado— pues “el desarrollo de la industria no sólo nutre las filas del proletariado sino que las aprieta y concentra; sus fuerzas crecen y crece también la conciencia de ellas.”⁸⁴ Con esto, el mismo capital irá homogeneizando las condiciones de vida de los obreros a un nivel cada vez más pobre, por lo que los obreros se irán uniendo poco a poco para defender sus derechos de modo tal que irán tomando conciencia de clase o partido político en defensa de sus intereses que, en última instancia, se centran en la abolición de la enajenación económica.

Ahora bien, la enajenación económica es históricamente la enajenación más universal y radical que los hombres han hecho, porque termina por falsear las relaciones humanas convirtiéndolas en relaciones de mercancías. Esta forma de enajenación se debe fundamentalmente a la propiedad privada que hace a unos dueños del capital y a otros sólo de su fuerza de trabajo (a la que tienen que mercantilizar para vivir); por lo tanto, eliminando la propiedad privada, se elimina de raíz la causa fundamental de la explotación actual. Es aquí donde interviene el comunismo, los comunistas:

no se distinguen de los demás partidos proletarios más que en esto: en que destacan y reivindican siempre, en todas y cada una de las acciones nacionales proletarias, los intereses comunes y peculiares de todo el proletariado, independientes de su nacionalidad.⁸⁵

Lo que caracteriza a los comunistas es que defienden los intereses proletarios a nivel general, pues los intereses proletarios (formar la conciencia de clase del proletariado, derrocar al régimen de la burguesía y llevar al proletariado a la conquista del poder) son los mismos, con independencia de la nacionalidad o de la etapa histórica en que se mueva cada partido proletario.

⁸⁴ Marx, Karl, *El Manifiesto Comunista*, Editorial Cibeles, México 1984, p. 32.

⁸⁵ Marx, Karl, *Óp. Cit.* p. 37.

Y la fórmula que concentra todos estos intereses comunes del proletariado es la de: *abolir la propiedad privada*, es decir, transformar el carácter de clase de la propiedad y convertir el capital en propiedad colectiva. “El *comunismo* es la abolición *positiva* de la *propiedad privada*, de la *auto-enajenación humana* y, por tanto, la *apropiación* real de la naturaleza *humana* a través del hombre y para el hombre”,⁸⁶ por lo que a través del comunismo el hombre puede encontrar el camino de su emancipación y realización.

La labor de los comunistas será llevar al poder al proletariado —una vez que éste haya tomado conciencia de clase— eliminar la propiedad privada, colectivizar el capital, y educar a los hombres en esta nueva visión de la realidad, pues la enajenación económica, es la infraestructura que sostiene y genera las demás alienaciones. Así que al cambiar la base económica de la sociedad se transformarán también las superestructuras generadas por ella, pero los hombres deben estar preparados —a través de la educación— para estos cambios.

Sólo que esta toma del poder no podrán hacerla los comunistas de modo pacífico, pues la burguesía, naturalmente, se negará a perder los privilegios de su clase y opondrá una fuerte resistencia; sin embargo la burguesía misma depende para su crecimiento de que exista la clase proletaria y de que ésta se mantenga en condiciones inhumanas, por lo que —como ya se señaló— ella misma engendra su propia negación. El triunfo de la Revolución se encuentra así garantizado, porque los obreros serán mayoría y porque no tienen nada que perder y sí mucho que ganar, lo único necesario es la organización mundial, que es lo que ofrecen los comunistas.

Una vez logrado lo anterior, ya no será necesario el aparato de poder del Estado, porque “el Poder político no es, en rigor, más que el poder organizado de una clase para la opresión de otra”,⁸⁷ por lo que, una vez desaparecida la propiedad privada, que es la generadora de la diferencia de clases, el Estado será sustituido

⁸⁶ Marx, Karl, *Manuscritos Económico-Filosóficos*, *Óp. Cit.* p. 135. Las cursivas son del autor.

⁸⁷ Marx, Karl, *El Manifiesto Comunista*, *Óp. Cit.* La mayúscula es del autor.

por una auténtica asociación de hombres libres –sociedad civil–, que promuevan entre sí su mutuo desarrollo.

Esto es lo esencial del discurso marxista, esta presentación es necesariamente sintética, me he limitado a presentar a grandes rasgos el materialismo histórico. Para los fines de este trabajo no es necesario señalar los rasgos del materialismo dialéctico –que vendría a ser la filosofía que sustenta esta visión histórica—porque sus bases epistémicas son eminentemente hegelianas, como se verá al final de este capítulo.

1.3 El nivel de los sucesos históricos:

En este apartado señalaremos, específicamente, los hechos históricos más importantes de la Modernidad. Me parece importante incluir este apartado, precisamente porque el hecho de construir una sociedad planeada y proyectada a futuro racionalmente es uno de los grandes ideales modernos que se concretan en una serie de instituciones creadas *ex professo* para alcanzar este fin, lo que se manifiesta muy claramente en los grandes hechos históricos que marcaron esta época. En otras palabras, pienso —y es algo que corroboré al investigar estos sucesos— que los grandes hechos históricos, no son más que una manifestación puntual del desarrollo de los procesos sociales, y de la mentalidad de una época. Esta presentación es necesariamente sintética, pero intenta mostrar el paulatino desarrollo y maduración del Estado-Nación y de sus instituciones. Este apartado está dividido en forma cronológica, señalaré primero los hechos más significativos del siglo XVIII, y en un segundo momento los del siglo XIX.

a) Siglo XVIII.

Uno de los hechos más notables del siglo XVIII fue el surgimiento de los llamados *Déspotas ilustrados*. Los hombres de la Ilustración buscaban “un cambio pacífico orientado desde arriba para educar a las masas no ilustradas”.⁸⁸ Hubo varios

⁸⁸ Delgado, Gloria, *El Mundo Moderno y Contemporáneo*, Editado por Addison Wesley Longman de México, México 1999, p. 312.

monarcas que asumieron los principios de la Ilustración y se propusieron llevarlos a cabo a través de la educación y las leyes, dando origen a lo que se denominaría *Despotismo Ilustrado*; algunos de sus representantes fueron Federico II de Prusia, María Teresa y su hijo José II, de Austria, Catalina la Grande de Rusia y Carlos III de España. Los reyes ilustrados tomaron en cuenta las ideas de la Ilustración en aquellos aspectos en que ayudaban a hacer más eficiente la administración; pero ignoraron las ideas políticas que pudieran poner en peligro el Estado absolutista.⁸⁹

En este siglo, el poder buscaba el conocimiento porque se veía en la necesidad de planear y llevar a cabo reformas ingentes en aras del progreso social. En este sentido:

El monarca absoluto fue el primer ejemplo del 'estado moderno' weberiano, distinguido por su pretensión de poseer el monopolio de los medios de violencia; el sometimiento de todos los habitantes del país a los poderes coercitivos exclusivos de la monarquía, ejercidos mediante las reglas fijadas por ella misma, para hacer que los habitantes pasaran de súbditos feudales a ciudadanos del estado moderno, y por lo tanto de participantes en derechos y deberes corporativos a individuos.⁹⁰

Sólo había una condición: el poder y el control venían de arriba hacia abajo. Como consecuencia de esto, el absolutismo concentró enormes poderes y también, paulatinamente, una enorme debilidad, porque para instaurar el nuevo orden, los déspotas ilustrados debían superar las tradiciones y costumbres locales —que eran vistas ahora como supersticiones— e instaurar las nuevas reglas de la igualdad, los mecanismos de control que ---insisto—, venían de arriba hacia abajo, por eso los constructores del nuevo orden social, los modernos tuvieron que establecer medidas cuantitativas susceptibles de ser universalizadas y manejadas con facilidad.

⁸⁹ Cfr. *Ídem*

⁹⁰ Bauman, Zigmunt, *Legisladores e Intérpretes*, Universidad Nacional de Quilmes Editorial, Buenos Aires 2005, p. p. 42, 43.

Los motivos personales de los sujetos para actuar ya no eran tan importantes, ahora lo importante era que las acciones efectivamente se llevaran a cabo y se pudieran observar y medir. Para esto la educación era fundamental, pues se tenía que hacer conscientes a los sujetos de la necesidad de adecuarse a las nuevas normas sociales. Así, “lo verdaderamente nuevo en la configuración moderna del poder, fue la secularización de las técnicas pastoral y proselitista; en sí mismas, éstas no eran nuevas, pero sí lo fue su emancipación del cuerpo jerárquico de la Iglesia y su redespiegue al servicio del estado”.⁹¹

La labor de los Déspotas ilustrados fue pastoral en cuanto a que los monarcas proclamaban trabajar en aras de sus súbditos y del bien común de su pueblo; y proselitista porque se veían a sí mismos como los conocedores de una forma de vida superior y veían a sus súbditos como menores de edad, incapaces de llegar por sí mismos al nuevo orden, necesitados por lo tanto del monarca y sus agentes del orden, a quienes se debía reconocer como poseedores de conocimientos superiores.⁹²

En este sentido, los Déspotas ilustrados se veían a sí mismos como los agentes de la Modernidad, ellos –asesorados por los intelectuales— eran los encargados de racionalizar el mundo, de organizar y educar a la masa del pueblo, y de ejercer los mecanismos de control más adecuado para verificar los resultados; pero los ideales políticos de la Ilustración, no eran siquiera considerados porque, si el pueblo era ignorante y menor de edad, era imposible que por sí mismo llevase a cabo estos ideales, necesitaba de la guía del monarca ilustrado.

Otro hecho destacado durante este siglo es la Independencia de los Estados Unidos de América. El 4 de julio de 1776, se firmaba en Norteamérica la Declaración de Independencia de esas colonias respecto de Inglaterra, que afirmaba:

⁹¹ *Ídem*

⁹² Cfr. Bauman *Óp. Cit.* Capítulo 3.

Tenemos como evidentes por sí mismas estas verdades: que todos los hombres nacen iguales; que su Creador les ha dado ciertos derechos inalienables, entre ellos la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad; que para garantizar estos derechos los hombres instituyen entre ellos gobiernos cuyo poder emana del consentimiento de sus gobernados; que si un gobierno, cualquiera que sea la forma, llega a desconocer estos fines, el pueblo tiene el derecho de modificarlo o abolirlo y de instituir un nuevo gobierno que se funde sobre tales principios.⁹³

Inglaterra reconoció la independencia de su colonia hasta 1783, después de cinco años de luchas. Evidentemente, en esta declaración se entre leen fácilmente las ideas políticas de la Ilustración, mismas que los Déspotas ilustrados no tomaron en cuenta en su labor proselitista: la soberanía recae en el pueblo, el pueblo está conformado por individuos libres e iguales en derechos —aquí se ve implícito un concepto de naturaleza común a los hombres, fuente de los mismos derechos--, los gobiernos tienen como finalidad asegurar los derechos de los gobernados y los gobernados tienen el derecho de abolir un gobierno que no reconozca estos fines. En todo esto también se percibe la auto-conciencia que caracterizará a toda la Modernidad, se supone en el pueblo la conciencia de sus derechos y la salvaguarda de los mismos y, en este sentido, una auto-referencialidad⁹⁴, que indudablemente tienen los que encabezan el movimiento independentista, pero que adjudican a la masa del pueblo como un hecho.

Todo lo anterior, aunado a una serie de problemas y graves crisis económicas en Francia y a la decadencia moral de los monarcas franceses —ampliamente divulgada por los intelectuales--, va a dar pie a una serie de movimientos políticos que culminaron en la revolución Francesa que inició el 14 de julio de 1789 y terminó en 1799. La acción más importante de estos primeros revolucionarios fue la *Declaración de los Derechos de Hombre y del Ciudadano*, en 1791. Con la revolución francesa se sustituyó el absolutismo de los reyes por el poder absoluto

⁹³ *Declaración de independencia de Estados Unidos de América*, citada por Delgado, Gloria, *Óp. Cit.* p. 322.

⁹⁴ Entiendo por este término “lo que es característico de la modernidad (...) la presunción de reflexión general en la que naturalmente, se incluye la reflexión sobre la naturaleza de la misma reflexión.” Cfr. Giddens Anthony, *Óp. Cit.* p. 46.

del pueblo, aparecieron los partidos políticos como estructuras de poder, se reconoció la igualdad de todos ante la ley y se estableció el Estado francés como Estado laico. El paradigma de la Revolución se plasmará en tres conceptos que concentran sus grandes ideales: *Libertad, Igualdad y Fraternidad*.

De esta manera, las ideas ilustradas, que hasta ahora eran cuestión de las élites intelectuales y de los que rodeaban a los déspotas ilustrados, fueron asumidas por una vasta clase media que veía en la revolución francesa un ideal a alcanzar; el ideal revolucionario se convirtió así en el paradigma del cambio social pues:

une tres elementos: la voluntad de liberar a las fuerzas de la modernidad, la lucha contra el antiguo régimen que pone obstáculos a la modernización y al triunfo de la razón y, finalmente, la afirmación de una voluntad nacional que se identifica con la modernización.⁹⁵

Cosa que, como acabamos de señalar, también sucedió en la independencia de los Estados Unidos de América. Y estos tres elementos resultarán de lo más atractivo para los pueblos que anhelan la modernización porque identifican a ésta con el progreso y la justicia social. El pueblo francés se convertirá así en la fantasía de la época, en sinónimo de mayoría de edad, de un pueblo que toma en sí las riendas de su destino para alcanzar los ideales de igualdad, libertad y fraternidad.

Por otra parte, en Inglaterra, la revolución industrial fue un proceso de cambio económico y técnico que se manifestó de modo gradual y que derivó, en buena medida, de los avances científicos dados con anterioridad. Este proceso se originó en Gran Bretaña entre los años de 1780 y 1850 y se expandió más tarde al continente Europeo y a otras partes del mundo.⁹⁶

⁹⁵ Touraine, Alan, *Crítica de la Modernidad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 1994, p. 69.

⁹⁶ Cfr. Delgado, Gloria, *Óp. Cit.* p. p. 320-340

Fue el descubrimiento de la máquina de vapor en 1763, y de sus aplicaciones a los telares, lo que dio inicio a la era industrial. Con la producción en serie se intentarán aplicar máquinas de todo tipo a todo tipo de actividad y se empezarán a denominar *naciones desarrolladas*, a las naciones industrializadas. En la visión de los países industrializados, ellos representan los ideales científicos de la Ilustración, se ven a sí mismos como los que encarnan el modelo de la razón logrando avances económicos y la transformación acelerada de las estructuras sociales con la aplicación de la ciencia y la tecnología.

Sus características más importantes son: la aplicación de nuevos inventos tecnológicos a las actividades productivas, acelerados cambios sociales y crecimiento acelerado de la población urbana, colectivización de la producción, surgimiento del capitalismo y surgimiento de los bancos como sociedades bancarias en lugar de empresas individuales, el trabajo humano se convierte en mercancía; con ello surgirán masas de obreros cada vez más empobrecidas en las periferias urbanas.

Se podría decir que el siglo XVIII representa la puesta en marcha de proyectos sociales y económicos diseñados racionalmente bajo la promesa de un progreso interminable para la humanidad; pero que, detrás de la insistencia en la racionalidad, hay también una fuerte carga de supuestos gnoseológicos de la pre-modernidad: en el ámbito social, un realismo ingenuo que supone la existencia de un núcleo ontológico común a todos los hombres, la naturaleza humana que es la fuente de la libertad, igualdad, y fraternidad, y que sustenta la universalidad de los derechos. En el ámbito científico, el mismo realismo ingenuo que supone que — mediante la sofisticación de los métodos y el uso de las matemáticas— el hombre podrá arrancar a la naturaleza todos sus secretos; pero que sigue sosteniendo implícitamente que la verdad es adecuación de la inteligencia a lo real.

Otro gran supuesto pre-moderno de este siglo es una especie de intelectualismo moral: la razón nos muestra el camino del bien, los hombres son malos por ignorancia y basta con remediar su ignorancia —mediante la educación— para hacer a los hombres mejores. En este contexto, no todos son iguales, pero la

desigualdad no es natural, se debe a la educación, así que será deber de los educados, de los que saben, de los ilustrados, encabezar la cruzada moral educativa.

b) Siglo XIX.

En este siglo, las ideas de la Ilustración se extenderán prácticamente a toda Europa y sus colonias, en buena medida gracias a los afanes imperialistas de Napoleón Bonaparte, que extendió sus dominios desde Lisboa hasta Rusia y Egipto, y que llevó también, junto con sus tropas, las ideas liberales a estos lugares. Cuando los ejércitos se retiraron, las ideas se quedaron, generando un clima de efervescencia, de cambios acelerados y de búsqueda de realización, que se manifiesta a través de hechos muy distintos entre sí, pero unidos en el fondo por los ideales ilustrados.

Con las invasiones napoleónicas y con la extensión de las ideas de la Ilustración, los diversos pueblos fueron tomando cada vez más conciencia de sus peculiaridades. Los pueblos europeos –a la luz de la revolución francesa-- eran cada vez más conscientes también de que el ordenamiento político era independiente de los reyes y de que la soberanía residía en el pueblo y no en supuestos derechos divinos. De esta manera se concibió al Estado-Nación –en sustitución de los déspotas ilustrados-- como el detentor de la soberanía y con un destino histórico compartido por sus miembros.

El Estado-Nación representaba el poder necesario para llevar la racionalización al pueblo, y esto sólo se lograría unificando las tradiciones locales y la diversidad regional para subordinarlas y encarrilarlas a un destino superior, que sería el progreso y la modernización, ya que, eliminando las diferencias, se podrían homogeneizar centralmente mecanismos de organización y control más efectivos. Para lograr esto, el Estado-Nación se ve en la necesidad de generar herramientas que le faciliten su labor, de esta manera “los Estados evolucionaron a modo de receptáculos para la creación de instituciones modernas. Sus fronteras limitaban el

alcance de las instituciones no sólo en el aspecto territorial, sino también en otros”.⁹⁷

El derecho de cada Estado-Nación y las instituciones de todo tipo por él generadas fueron el medio para racionalizar a la sociedad y al mismo tiempo para homogeneizarla paulatinamente, pues la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley y ante las instituciones que la representan supone la renuncia a la diferenciación. De esta manera, las diferencias, étnicas, religiosas y de todo tipo, serán vistas por el Estado-Nación como parte de su folklor, pero como peligrosas en el fondo porque podrían fragmentar el orden.

Las diferencias se ven como peligrosas para la hegemonía del Estado-Nación, porque atentan contra su unidad, “es como si se reconociera el principio de igualdad pero no el de identidad, pues esto significaría reconocer el derecho a la diferencia, a la diferenciación cultural y social”.⁹⁸ Así que el Estado será ahora el encargado de transmitir las pautas identitarias “racionales” a través de sus instituciones, cualquier otra manifestación identitaria será considerada “tradicional” y por lo mismo irracional, arcaica y, por ello, pre-moderna.

Me detengo un poco más en las instituciones generadas por el Estado, porque me parecen centrales en la constitución de las identidades sociales modernas. Las instituciones fueron dando la pauta para los comportamientos socialmente válidos o aceptados en el nuevo estado de cosas. Instituciones tan distintas entre sí como el cuerpo de leyes que regían a una Nación (constitución), toda clase de centros educativos, el sistema judicial, los partidos políticos, los centros administrativos, y un largo etcétera, establecen ahora las reglas del juego social, vigilan su cumplimiento y sancionan a quienes no se adecúan a ellas y, aunque:

ninguna de estas (nuevas) identidades surgió, evidentemente, de la nada (pues) en el caso de la nación, se utilizaron elementos sociales ya existentes con anterioridad o la irrupción de la designación de

⁹⁷ Wagner, Peter, *Sociología de la Modernidad*, Editorial Herder, Barcelona 1997, p. 106.

⁹⁸ Reyes, Mate, *De Atenas a Jerusalén. Pensadores Judíos de la Modernidad*, Ediciones Akal, Madrid 1999, p. 11.

significados, tales como una lengua y unas costumbres iguales o parecidas, para conferir identidad a un colectivo asentado en un territorio.⁹⁹

El hecho es que había una razón (¿razón de Estado?), que no era la de los individuos ni se identificaba necesariamente con ella, la que determinaba los *qués* y los *cómos* de las nuevas identidades.

De esta manera se generará una primera fisura en los ideales ilustrados, pareciera que la igualdad y la libertad no pueden coexistir en la sociedad en la misma medida, y que el aumento de la igualdad o, por lo menos, de los mecanismos que conducen a establecerla, se manifiesta necesariamente en detrimento de la libertad individual. En este sentido, las instituciones avaladas por el Estado-Nación serán muy eficientes para generar procesos de identificación con las nuevas reglas del juego por parte de los individuos, de tal manera que se suavice la tensión igualdad-libertad, pues si los sujetos interiorizan los valores igualitarios promovidos por el Estado-Nación, pueden llegar a identificar su libertad con el aumento y promoción de estos valores.

Sin embargo, todo lo anterior es un proceso que se irá dando paulatinamente en Europa; mientras tanto, las colonias que los países europeos mantienen en otras partes del mundo, especialmente en América, se verán afectadas también por los vientos de la Ilustración. A principios del siglo XIX, España y Portugal dominaban la mayor parte del territorio americano, por lo que los países bajo su dominio poseían características socio-políticas y económicas parecidas, y tenían también problemas en común. Entre esta problemática nos encontramos con una enorme desigualdad social y un trato discriminatorio hacia los indígenas, los mestizos y los criollos; sólo los españoles o portugueses tenían derecho a ejercer cargos públicos. Por otro lado, a fines del siglo XVIII los países colonialistas aumentaron sus restricciones económicas sobre las colonias, lo que afectaba fundamentalmente a los criollos quienes, poco a poco, iban tomando conciencia

⁹⁹ Wagner, Peter, *Óp. Cit.* p.105. Los paréntesis son míos.

de su lejanía de las metrópolis e –influenciados por las ideas ilustradas— deseaban tomar parte en el gobierno y la toma de decisiones.¹⁰⁰

Por otra parte, los gobiernos de las metrópolis, a fines del siglo XVIII, eran gobiernos endebles, fuertemente cuestionados por las ideas de los ilustrados. Además, las revoluciones americana y francesa, y sus declaraciones de independencia y de los derechos del ciudadano, respectivamente, se volvieron un acicate y un ejemplo a seguir para alcanzar el progreso, en las colonias.

Para colmo de males, Napoleón invade las metrópolis en 1808 y pone en ellas gobiernos títeres que no serán reconocidos por estos países; esta ausencia de gobiernos legítimos será aprovechada por las colonias para separarse de las metrópolis. En 1791, la revolución francesa le dio a Haití –colonia francesa— la oportunidad para separarse de Francia, cosa que logró, tras una lucha armada, en 1804, convirtiéndose así, en un modelo para el resto de las colonias americanas.

Los movimientos de independencia se iniciaron en el resto de las colonias en 1808 y terminaron en 1822.¹⁰¹ Paradójicamente, todos estos movimientos del orden político y económico, están fuertemente cargados de europeísmo en el orden intelectual. Debido a esto, los estados americanos se vieron envueltos en infinidad de problemas desde su nacimiento. Por una parte, las guerras de independencia generaron una serie de caciques rurales mezclados con los militares, lo que engendró cotos de poder rurales y hombre fuertes que concentraban una gran cantidad de poder en sus manos.

Por otra parte, durante las guerras de independencia la actividad productiva de estos países prácticamente se detuvo y, en la nueva situación, las colonias no tuvieron los suficientes empresarios y técnicos preparados de que antes los abastecían las metrópolis. Además, se mantendrá la injusta división de clases y de la riqueza, sólo que ahora los beneficiados serán los criollos; se anulará la esclavitud legal, pero en la práctica los trabajadores del campo y la minería vivirán como esclavos.

¹⁰⁰ Cfr. Delgado, Gloria, *Óp. Cit.*

¹⁰¹ *Ídem*

En lo que se refiere a las identidades sociales, un detalle importante es que los Estados–Nación de las antiguas colonias se identificaron a sí mismos –a nivel del discurso político— por aquellos elementos que en los Estados-Nación de Europa eran considerados arcaicos. Los Nuevos Estados, ex colonias, intentaron resaltar sus diferencias respecto a las metrópolis acentuando lo autóctono y original de sus etnias, costumbres, comidas, etc.; pero esto –insisto-- sólo al nivel de los discursos políticos pues, en la práctica, los americanos “de avanzada” habían bebido de fuentes ilustradas y se consideraba ilustrados y modernos, y consideraba lo diferente como arcaico y pre-moderno. Además no se caía en la cuenta en estos nuevos Estados de que la elección consciente del folklor y su identificación con lo nacional era también un movimiento heredado de la visión ilustrada de las metrópolis de las que se habían independizado y que “la tradición justificada es una tradición falseada y recibe su identidad sólo del carácter reflexivo de lo moderno”.¹⁰² Es decir, el elegir algunas tradiciones y determinados elementos como los distintivos de la identidad de un pueblo es falsear y tratar de construir artificialmente la identidad de ese pueblo. Es la misma tendencia homogeneizadora de los Estados-Nación europeos, y se generarán también instituciones que garanticen la promoción de estos valores, su difusión y el control por parte del Estado. Es decir, los nuevos estados americanos promovieron su identidad resaltando sus diferencias autóctonas respecto de los europeos, como una manera de distanciarse de las metrópolis, sin caer en la cuenta que, paradójicamente, con esto repetían –o intentaban repetir-- sus modelos sociales y económicos.

Por otra parte, en lo que se refiere a lo económico, en la segunda mitad de este siglo --entre los años de 1850 y 1895-- tenemos en Europa y Estados Unidos fundamentalmente, la segunda revolución industrial, que se caracterizó por una gran aceleración del progreso tecnológico y una creciente concentración del capital en manos de unos pocos. El progreso tecnológico impactó porque nunca antes, en tan corto lapso de tiempo, se habían dado tantos avances de este tipo,

¹⁰² Giddens, Anthony, *Consecuencias de la Modernidad*, Alianza Editorial, Madrid 2002, p. 46.

lo cual impulsó grandemente a las comunicaciones y a la industria alimenticia principalmente.

Todo esto dio impulso a los monopolios, pues las pequeñas empresas no tenían el capital suficiente para las nuevas inversiones y fueron siendo absorbidas por las grandes. Por otra parte, había una gran concentración de obreros en las zonas urbanas, pues la industria les ofrecía mejores oportunidades de empleo que el campo; pero el afán de lucro de los empresarios, unido a la abundancia de mano de obra, abarató los salarios, por lo que las condiciones de vida de los obreros se volvieron infrahumanas. Esto, unido a la concentración excesiva de riquezas en manos de unos cuantos, dio origen a los primeros movimientos obreros, que terminaron por formar asociaciones libres en defensa de sus derechos, las cuales serían después los sindicatos.

El sindicalismo tuvo fuertes oposiciones por parte de los gobiernos y los empresarios, de tal manera que los sindicatos se dieron cuenta de que había que participar e influir en las decisiones políticas si querían ver reconocidos sus derechos. Este movimiento comenzó en Inglaterra y se fue extendiendo gradualmente a todo el continente europeo y a las antiguas colonias. Todo este movimiento refleja otra de las fisuras de los ideales ilustrados pues, si todos los hombres son iguales, ¿por qué son necesarias agrupaciones que peleen por los derechos de sus miembros ante poderes que, se supone, son los encargados de velar por la igualdad de los derechos de todos? Pareciera que, en la práctica, la Modernidad estaba generando nuevas condiciones de desigualdad para una gran parte de la población, y que las instituciones estatales igualaban bajo ciertos aspectos y excluían bajo otros. En este sentido, se generan diversos tipos de identidades, unas legitimadas por los discursos sociales vigentes, legitimadas con todo el respaldo del poder estatal: la burocracia y la ciudadanía civil, otras emergentes y en constante transformación, como los ciudadanos conscientes de sus derechos que hacen emerger la ciudadanía social, y otras identidades de resistencia a lo establecido, como la identidad del obrero.

1.4 Las identidades sociales de la Modernidad

Por identidad entiende un especialista en el tema como Giménez: “la representación que tenemos de nosotros mismos en relación con los demás”¹⁰³, en este sentido la identidad sería aquello con lo que el yo se identifica a sí mismo y se distingue de los otros. El individuo se considera a sí como perteneciente a ciertos grupos o categorías y como no perteneciente a otros; pero eso implica, por parte del individuo, el reconocimiento de colectividades, de grupos y de categorías a los que se pertenece, se puede pertenecer o no se quiere pertenecer. A esos grupos y categorías las denominaré --por el momento--¹⁰⁴ identidades sociales o colectivas, éstas son aquello con lo que el individuo se identifica a sí mismo y con lo que identifica a los otros y es a su vez identificado por ellos, con independencia de que los individuos se reconozcan o no a sí mismos en las identificaciones de los demás.

La problemática de la identidad es una cuestión eminentemente moderna, esto no se debe a que en las culturas tradicionales no hubiese identidades, sino al hecho de que las pertenencias estaban fijadas en gran medida por la tradición, y los grupos de pertenencia eran también, en gran medida, definitivos: gremios, clanes, tribus, estirpes, “tales ataduras están conectadas a lo fáctico (natural) del mundo, que no puede ser cambiado por la acción voluntaria de los individuos, sino que es considerado como *algo dado*”¹⁰⁵ de este modo las pertenencias generaban identidades que eran hechos incuestionables, se pertenecía un grupo de una vez y para siempre. Si había excepciones, éstas eran algo extraordinario que confirmaba los límites más que cuestionarlos.

En la Modernidad, en cambio, el discurso Ilustrado exalta la libertad, igualdad y fraternidad de todos los hombres y, si todos somos iguales, eso significa que no hay identidades ni diferencias inamovibles; son los hombres mismos los que con su razón y su libertad reconstruirán los espacios sociales y demarcarán las nuevas

¹⁰³ Giménez, Gilberto, *Estudios sobre la Cultura y las Identidades Sociales*, México 2007, p. 61.

¹⁰⁴ Para los fines de este capítulo esta descripción es suficiente, en el segundo capítulo se profundizará en el tema de la identidad en cuanto tal. Véase *infra* p. 124.

¹⁰⁵ Beriain, Josetxo, Lanceros, Patxi, (compiladores), *Identidades Culturales*, Ediciones Universidad de Deusto, Bilbao 1996, p. 14, artículo de Beriain Josetxo. El subrayado es del autor.

identidades a la luz de pertenencias elegidas y asumidas libremente. Lo importante es el ordenamiento racional que genere las pautas a seguir.

De este modo nos encontramos con la conformación de nuevas categorías identitarias, íntimamente relacionadas con los hechos y los discursos más típicos de la modernidad. De estas categorías yo presentaré sólo tres,¹⁰⁶ que me parecen identidades sociales bastante representativas de la modernidad: el burócrata, el ciudadano y la clase obrera. La finalidad de este apartado no es agotar el tema, sino sólo exponer algunos modelos de identitarios de la época, de lado al burgués, al intelectual, y a muchos otros.

a) El burócrata.

La Modernidad, como ya lo señalamos, nació con el ideal de que la racionalización del mundo —especialmente del mundo social--, se traduciría en orden y progreso. Por lo que los sujetos se vieron obligados a generar instituciones racionales —diseñadas *ex professo*--, encargadas de ordenar y hacer progresar a las sociedades. De esta manera surge el Estado-Nación como una institución privilegiada de la Modernidad. Esto es así porque el Estado es el que detenta el poder sobre el pueblo y al que se le reconoce el uso legítimo de la fuerza, en aras del orden. Por esto, el Estado se vuelve a su vez generador de toda una serie de instituciones a través de las cuales ordena a la sociedad: escuelas, prisiones, hospicios, cuerpos policiacos, ejército, asilos, hospitales, manicomios, registros civiles, estructuras diferenciadas de gobierno (*v. gr.* judiciales, legislativas, ejecutivas, etc.).

Estas instituciones tienen rasgos e intencionalidades muy específicos, sin embargo tienen también rasgos generales. Todas son fundamentalmente, instituciones de control, se trata con ellas de ordenar, de dirigir y de clasificar y, en última instancia, de organizar, a la sociedad. En un primer momento su función principal es la de aglutinar. Los denominados Estados-Nación, modernos, no son generalmente una Nación, sino una mezcla de razas, lenguas y culturas, dentro de

¹⁰⁶ Para su justificación véase *supra* p. 25.

un determinado territorio, por lo que para ordenarse, se ven en la necesidad de identificar al Estado con la Nación predominante dentro de su territorio. Así, el Estado oficializa una lengua; rescata (tipificando para todo el Estado) tradiciones que son propias de algunos de sus grupos, hace suyos rituales que en las sociedades tradicionales eran propios de las tribus, o de determinadas familias o etnias, como los himnos (que ahora serán nacionales) las banderas, los escudos, etc. y todo esto requerirá de reorganización, de un reajuste que permitiera integrar la diversidad. Por otra parte, el Estado representa un proyecto para sus miembros, un proyecto de orden y progreso que supone estabilidad política, económica, y social. Y todo esto requiere de pautas, de caminos estandarizados que involucren a los sujetos y les faciliten el reconocimiento y la apropiación de los valores y el rumbo oficializados por el Estado-Nación. Todo lo cual se va a implementar a través de la burocracia.

Todas las fuentes que he consultado para este tema¹⁰⁷ me remiten a Weber, sin embargo me voy a limitar aquí las 5 características de la burocracia que, sintetizando a Weber (quien plantea 10), propone Mann, porque me parece que señalan lo esencial de este fenómeno:

Los burócratas son funcionarios (1) separados de la propiedad de los recursos por los que opera por el estatus de empleado asalariado, y (2) contratados, ascendidos, y cesados según criterios objetivos de competencia.

Los cargos burocráticos se organizan (3) dentro de los departamentos, cada uno de los cuales está centralizado y encarna una división funcional del trabajo; (4) los departamentos se integran en una sola administración y representan también una división funcional del trabajo, así como una jerarquía centralizada.

Por último, la burocracia supone (5) el *aislamiento* de las luchas de valores que se producen en el resto de la sociedad.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Cfr. Mann, Michel, *Las Fuentes del Poder Social II*, Alianza Universidad, Madrid 1997; Wagner, Peter, *Op. Cit.*, Giddens, Anthony, *Sociología*, Alianza Editorial, Madrid 2004.

¹⁰⁸ Mann, Michel, *Op. Cit.*, p. 580. El subrayado es del autor.

Una burocracia plena cumple estos cinco puntos, aunque éstos pueden estar presentes en mayor o menor medida, o no estarlo todos, en los diversos Estados. La burocracia –con el paso del tiempo-- encarnará y concretizará el poder del Estado, en buena medida a esto se debe la visión despectiva que de la misma se tiene: “un poder gigantesco ejercido por pigmeos”,¹⁰⁹ pues los burócratas estandarizan los valores del Estado-Nación, facilitan el acceso a las categorías identitarias del mismo *v. gr.* la ciudadanía, la escolaridad, el trabajo; pero también establecen reglas y procedimientos y exigen su cumplimiento cabal. Aunque, con el tiempo y debido a la división del trabajo burocrático y a la jerarquización de las funciones, el burócrata no tendrá ya la libertad para romper o cambiar las reglas, él se volverá sólo un engranaje de la maquinaria estatal y como tal, el cumplimiento de su función al pie de la letra es lo que le dará sentido a su trabajo. Pero el burócrata representa al Estado, su modesto papel adquirirá progresivamente –a la luz de la totalidad-- otras dimensiones, pues gracias a la labor burocrática la maquinaria estatal podrá operar correctamente.

Por otra parte, si el burócrata representa el poder del Estado, cada funcionario encarna, a su modo, una totalidad más grande y por lo mismo más fuerte que los individuos. El burócrata tiene poder en su área y lo ejerce; gracias a él se obtienen los papeles, las garantías y los procesos que permiten al individuo común y corriente ser parte del Estado –desde el acta de nacimiento, hasta el acta de defunción--, por lo que cualquier ineptitud o mala voluntad declarada de un funcionario equivale para los individuos a problemas, esto da a los burócratas un poder enorme sobre los individuos.

Ahora bien, si nos detenemos en el punto cinco de las características reseñadas anteriormente, descubrimos un punto esencial de la burocracia: Los burócratas representan una racionalidad formal, es decir, instrumental. Esto significa que los fines de la sociedad, los proyectos de Nación, el sistema económico y las cuestiones esenciales para una sociedad, se plantean en otro lado. El burócrata cumple su función, con independencia de los intereses de clases, de partidos, y de

¹⁰⁹ Balzac De, Honoré, citado por Giddens, Anthony, *Óp. Cit.* p. 446.

cualquier tipo de ideologías; de hecho, entre más neutral sea el burócrata respecto a los fines substantivos¹¹⁰ que justifican su trabajo, entre más separados se encuentren los ámbitos de la función burocrática, ésta funciona mejor. Paradójicamente, cualquier objetivo de una ideología política o económica, sólo se puede llevar a cabo en los Estados gracias a los burócratas, pues ellos son los que saben cómo hacer las cosas, pues “el gran instrumento de la superioridad de la administración burocrática es éste: el *saber profesional especializado*”.¹¹¹

En síntesis, los burócratas representan el poder instrumental del Estado, por lo mismo cada burócrata tiene también un gran poder en su área. Y es un poder que se tiene no sólo hacia abajo, respecto a los individuos concretos, sino también hacia arriba, hacia lo que el poder político representa, pues de la eficiencia burocrática depende que se lleven a cabo los planes de gobierno, que se cumplan los proyectos, y que la opinión pública vea con buenos ojos o no un sistema de gobierno determinado.

El burócrata es entonces un individuo poderoso dentro de los Estados-Nación, y este poder le viene de su saber especializado. El burócrata sabe cómo se hacen las cosas, por lo mismo va a defender este poder, rodeándolo de rituales que lo hacen inaccesible a los demás: papeleo, formularios, requisitos y relaciones con los de “arriba”. Saber respecto a contenidos, pero también saber respecto a las formas, el saber cómo moverse entre los laberintos de trámites y fórmulas de que se rodea su cargo. Lo cual genera otro de los atractivos de la burocracia, el funcionario puede hacer carrera burocrática en una sola dependencia e ir subiendo en el escalafón debido a su eficiencia y a su antigüedad, porque el tiempo en el cargo garantiza un conocimiento que no da ninguna escuela, el conocimiento del “laberinto” formal que rodea su cargo. De esta manera el burócrata se recrea a sí mismo, una vez integrado a una dependencia, con sólo durar en ella un tiempo razonable, el burócrata garantizará la eficacia de su saber,

¹¹⁰ Mann —siguiendo a Weber—denomina fines substantivos a los propios de la política y de los valores, aquellos objetivos que se proponen como fines de la acción. Cfr. Mann, Michel, *Óp. Cit.* capítulo II.

¹¹¹ Weber, Max, *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México 2008, p. 178. El subrayado es del autor.

lo que le permitirá continuar en el puesto y hacer carrera en el mismo. Podemos decir que el dominio del espacio le garantiza la permanencia en el tiempo, y viceversa, lo cual fortalece su identidad social. El burócrata tiene estabilidad profesional –puede hacer fácilmente carrera de su función-- estabilidad económica --un salario determinado, con prestaciones hasta su jubilación--, y estabilidad social –su función tiene reconocimiento social y aceptación--.

b) El ciudadano

Giddens define al ciudadano como el “miembro de una comunidad política que tiene derechos y obligaciones en virtud de su condición.”¹¹² Pero ¿cómo se obtuvieron estos derechos y obligaciones? ¿cuál es la condición a la que hace alusión Giddens?

Ya hemos señalado que la comunidad política por excelencia en la Modernidad es el Estado-Nación, y hemos señalado, también, que éste surge cuando se considera al pueblo y no a Dios, como el origen de la soberanía y, por lo mismo, como el que la detenta. Pues bien, el Estado se considerará como la institución encargada por excelencia del logro del progreso y de la ordenación racional de la sociedad y, por lo mismo, de reconocer y hacer valer los derechos universales reconocidos en la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*; de hecho, el Estado-Nación entendió la igualdad como la igualdad de todos ante la ley, la fraternidad como la solidaridad entre connacionales, y la libertad como el reconocimiento por parte del Estado de los derechos civiles –lo que abría desde luego, el marco legal para ejercerlos--.

En la práctica, sin embargo, no todos los connacionales se reconocían entre sí como tales; la forzada unificación llevada a cabo por el Estado entre los diversos grupos y tradiciones que conformaban un territorio provocaba más divergencias que solidaridad. Por otra parte, no todos eran iguales ante la ley, pues no todos eran reconocidos como ciudadanos por el Estado y, por lo mismo, no todos eran considerados con los mismos derechos pues:

¹¹² Giddens, Anthony, *Óp. Cit.* p. 855.

en la práctica, el derecho a la autodeterminación colectiva concedía el rango de Estado a unos concretos colectivos culturales y lingüísticos, mientras que otros quedaban reducidos a la condición de <<minorías>>, oficialmente reconocidas dentro de las fronteras de los <<Estados nacionales>>, pero dominadas por los otros colectivos.¹¹³

Sin embargo, es un hecho que --con el tiempo, y a través de sus instituciones-- el Estado-Nación fue introduciendo las nociones de un pasado común propio de los habitantes de un mismo territorio, la idea de que él --el Estado-- era el garante de los derechos de sus miembros, el orgullo de lo nacional y la idea de que la soberanía residía en el pueblo.

Con esto paulatinamente fue reconocido en la práctica como la Institución (a su vez generadora de otras instituciones) que tenía el poder para defender los derechos civiles de sus ciudadanos (derecho a la libertad de expresión, a la libertad religiosa, a la libertad de asociación, etc.). Paradójicamente, los ideales transmitidos por el estado chocaban entre sí, la libertad, que reconocía en sus miembros, era subordinada a un marco jurídico que intervenía cada vez más en la vida privada de las personas --se regulaba la sexualidad, la procreación, la salida del Estado, etc.-- En lo que se refiere a la igualdad, ésta se subordinaba a la ciudadanía que el estado no reconocía en todos sus miembros (las mujeres, la gente de color, los gitanos y los judíos, fueron en muchos casos excluidos de la categoría ciudadana). El Estado moderno no reconocía la diversidad “era como si se reconociera el principio de igualdad (en algunos casos), pero no el de identidad,”¹¹⁴ la igualdad era sinónimo de asimilación y homogeneidad cultural, y las identidades étnicas, religiosas, y de cualquier tipo, pero diversas a lo legitimado estatalmente, eran excluidas.

¹¹³ Wagner, Peter, *Óp. Cit.*, p. 165.

¹¹⁴ Reyes, Mate, *De Atenas Jerusalén. Pensadores judíos de la Modernidad*, Editorial Akal, Madrid 1999, p. 11, el paréntesis es mío.

De esta manera, tenemos que la ciudadanía va a recorrer un largo proceso para constituirse. Según Marshall, ésta fue evolucionando: de ser sólo una ciudadanía civil pasó a ser ciudadanía política y luego ciudadanía social.¹¹⁵ La ciudadanía civil consiste en el reconocimiento por parte del Estado de los derechos básicos de los individuos nacidos en su territorio. La ciudadanía política es la paulatina toma de conciencia política de los individuos, que los lleva a exigir su derecho al voto, a formar partidos políticos y a participar más activamente en las cuestiones políticas. La ciudadanía social, consiste en la exigencia hacia el Estado de un marco jurídico que garantice el equilibrio en la participación de los bienes sociales entre todos sus ciudadanos.

Desde luego, todo esto no se da de igual manera, ni con el mismo ritmo, en todos los Estados; pero en términos generales se puede decir que la identidad ciudadana es una de las más cambiantes de las identidades modernas, que depende de un territorio y, en muchos casos, de la conciencia de un origen común y una historia compartida y que paulatinamente fue integrando también la noción de participación política y social.

Si la analizamos en términos de tiempo y espacio, es la conciencia de un pasado común adjudicado a una territorialidad determinada que genera valores compartidos, desde los cuales el Estado pretende proyectarse al futuro a través de un ordenamiento jurídico que responda a todo esto.

La identidad ciudadana es entonces la paulatina toma de conciencia de la sociedad civil como colectivo que puede demandar del Estado el cuidado de sus intereses, y que puede vigilar, exigir e incluso confrontarse con el Estado.

c) La clase obrera.

“Podemos definir la clase como un agrupamiento en gran escala de personas que comparte ciertos recursos económicos, los cuales tienen una gran influencia en el estilo de vida que pueden llevar”.¹¹⁶ Esto significa que la clase es una categoría

¹¹⁵ Marshall, citado por Mann, Michael, *Óp. Cit.* p. p. 38, 39.

¹¹⁶ Giddens, Anthony, *Óp. Cit.* p. 364.

esencialmente vinculada a los recursos económicos. Se distingue de otras clasificaciones de estratos sociales porque la clase no se tiene por herencia, ni por cuestiones religiosas, ni por nacimiento y, en buena medida, es adquirida por los individuos, y tiene mayor fluidez que otras estratificaciones, ya que se puede bajar o subir de clase. Por otra parte, la estructura de clases es una creación de la Modernidad, pues esta estructuración depende en buena medida de situaciones impersonales: las reglas económicas, el desarrollo de la industria, las demandas del mercado, el marco jurídico, etc. Se puede decir que los obreros surgen a partir de la revolución industrial; pero la clase obrera, como colectivo, no surgirá hasta que los obreros vayan tomando conciencia de la necesidad de unirse para la defensa de sus derechos e intereses.

Ahora bien, es Carlos Marx el pensador al que se debe el protagonismo de la clase obrera, pues él desarrolla su reflexión con la intención explícita de hacer tomar conciencia a la clase obrera de su condición y de la necesidad de centrar su acción colectiva en la búsqueda de la conquista del poder político. Marx señala —atinadamente creo yo— que en el Estado se manifiesta la dominación de una clase con respecto a las demás, por lo que el derecho y las instituciones estatales, están orientadas al mantenimiento del *status quo* de una clase sobre otras. De esta manera, el Estado “no es ya un artificio para fundar el orden político, sino un instrumento de la clase dominante cuyo objetivo es asegurar la reproducción de las relaciones sociales de subordinación”,¹¹⁷ De esta manera los individuos mantienen convencidos el estado de cosas imperante, porque las instituciones estatales los han venido educando de ese modo.

Por esa razón, Marx será muy activo en promover la conciencia colectiva de la clase obrera, lo cual generó la conciencia de pertenencia e identidad de la misma. Se puede decir, que Marx es el creador, si no de la clase obrera, sí de la identidad de la misma, al trabajar activamente por hacer de ella un colectivo para la toma del poder.

¹¹⁷ Pérez Cortés, Sergio, *El Poder. Del Poder Político al Análisis Sociológico*, artículo publicado en *Filosofía Política I, Ideas Políticas y Movimientos Sociales*, editado por Quesada, Fernando, Editorial Trotta, Madrid 1997, p. 99.

En lo que se refiere al espacio, la conciencia de la clase obrera no se reduce al territorio del Estado-Nación, los obreros se ubican en las fábricas, pero como una fuerza internacional que puede oponerse al aparato estatal y demandar espacios reconocidos de poder. En lo que se refiere al tiempo, las acciones de la clase obrera se justifican en aras del futuro, en la toma del poder para generar un Estado socialista o, en el peor de los casos, en la demanda de mejores condiciones laborales y en el activismo en aras del reconocimiento político.

Con esto doy por terminado el estudio de algunas de las identidades más representativas de la Modernidad, paso ahora al análisis de los elementos presentados en este capítulo.

1.5 Conclusiones: Las identidades sociales de la Modernidad y su relación con las concepciones gnoseológicas.

El modo en que los seres humanos creen que conocen (no el modo en que conocen, ni los análisis que hacen al respecto), ha variado a través de la historia. En la filosofía occidental, el cambio de perspectiva epistémica es el parte aguas fundamental para dividir la historia del pensamiento filosófico en Edad Antigua y Edad moderna, ya que entre los dos polos del conocimiento sujeto-objeto se fue dando un paulatino deslizamiento del segundo al primero; de tal manera que, si en la antigüedad el objeto (entendido como objeto-cosa) tenía la primacía, en la Modernidad la primacía la tiene el sujeto. Y, desde luego, este cambio de perspectiva repercute en la concepción misma de realidad que se tiene y, por tanto, en los modos de relación social que se establecen. La manera en que la concepción epistémica repercute en lo social, de modo particular en la construcción de identidades sociales es lo que pretendo analizar en la presente investigación, para esto presentaré primero el modo en que esto se da en la Modernidad.

Entre el pensamiento y las acciones que realizamos hay una relación bidireccional, en el sentido de que lo que pensamos repercute en nuestros actos y viceversa, lo

que hacemos nos hace replantearnos nuestro pensamiento e irlo modulando y reconfigurando. Durante el desarrollo de este capítulo he descubierto que, desde la perspectiva gnoseológica, hay cuando menos dos Modernidades, la filosófica y la social. La Modernidad filosófica inicia con el sujeto buscando certidumbres en la sola razón, avanza a través de la crítica de Hume y la de Kant hasta llegar con Hegel a la absolutización idealista de la razón, para culminar en Nietzsche, quien desenmascara a esta razón absoluta como una proyección de lo humano que en el fondo refleja sólo voluntad de poder.

En cambio, en el ámbito de las prácticas sociales –que paradójicamente eran el escenario donde los filósofos percibían este proceso de paulatino endiosamiento de la razón que no era más que lucha de poder-- los sujetos pasaron de un racionalismo cartesiano a un positivismo radical. Me parece que esto fue así, porque el positivismo aúna dos elementos que pesaron mucho en los sujetos de la época, por un lado un racionalismo que ve en las ciencia la panacea de los males del mundo y, por otro lado, el realismo ingenuo que es el modo en que el hombre de la calle, de todas las épocas, cree conocer. Se podría decir que el positivismo, más que un racionalismo, es un realismo ingenuo sofisticado. Desde el punto de vista gnoseológico, esta visión del conocimiento fue la que predominó en las dinámicas sociales de la Modernidad y, por lo tanto, la que impactó en sus hechos y en sus prácticas, incluida la construcción de la ciencia y la construcción de identidades sociales, lo dice muy claramente Weber:

Se sabe o se cree que en cualquier momento en se *quiera se puede* llegar a saber que, por tanto, no existen en nuestra vida poderes ocultos e imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser *dominado mediante el cálculo y la previsión*. Esto quiere decir que simplemente, que se ha excluido lo mágico del mundo.¹¹⁸

¹¹⁸ Weber, Max, en *La Ciencia como Vocación*, citado por Di Castro, Elisabetta, *La Razón Desencantada. Un acercamiento a la Teoría de la Elección Racional*, Editorial UNAM, México 2009, p. 9.

Y yo diría que eso a lo que Weber denomina como “mágico” no es sólo la creencia en fuerzas sobrenaturales que dominan las cosas, sino también lo inexplicable, lo que no es calculable, ni predecible (lo oculto e imprevisible en sus propios términos), en una palabra, lo que no entra en la lógica de la racionalidad instrumental.

a) Los discursos sociales de la Modernidad y su relación con los sucesos históricos.

Indudablemente lo que he denominado el nivel de los discursos sociales, impacta más directamente en las prácticas sociales que en el nivel de las concepciones gnoseológicas, esto es así porque los discursos generan --y son generados también por-- en buena medida los mitos sociales y se constituyen de esta manera en parte fundamental de los imaginarios sociales,¹¹⁹ además los discursos son enarbolados por actores sociales que inciden o buscan incidir directamente en las acciones de sus contemporáneos, por eso resulta hasta cierto punto más sencillo analizar sus conexiones con los hechos.

El discurso que más ha impactado en todas las prácticas sociales y los hechos analizados, es el discurso de la Ilustración, desde los déspotas ilustrados hasta la formación de los Estados independientes en América, las ideas de la Ilustración están siempre presentes.

Los puntos centrales del discurso ilustrado son los siguientes: El nuevo orden social dependerá de la razón, ésta es ordenadora y universal en cuanto que es compartida por todos los hombres, por eso podemos hablar de una misma naturaleza humana. La razón es fuente también de la autonomía del individuo, que es dueño de sí porque puede conocer y elegir por sí, es decir, es autónomo. El nuevo orden social surgirá de la suma de las voluntades individuales, por eso, obedecer las leyes establecidas por esas voluntades racionales será un obedecerse a sí mismo y esas leyes racionales serán el diseño que guíe el proceso de construcción del nuevo orden racional. La razón es también auto-

¹¹⁹ Utilizo el término en el sentido de Castoriadis, como “un entretejido de sentidos, o de significaciones que penetran toda la vida de la sociedad, la dirigen y la orientan”. En Castoriadis, Cornelius, *Una Sociedad a la Deriva*, Editorial Katz, Buenos Aires 2006, p. 78.

referencial, puede hacer planes y revisarlos constantemente y reestructurarlos, además se sabe a sí misma, se auto-conoce, se sabe el fundamento de las decisiones del individuo y de todos sus derechos.

Esta razón ilustrada orientará a su vez el pensamiento de Comte, quien considera a la razón científica la madurez de una humanidad que ha superado sus estadios inferiores, y que conociendo el orden de la naturaleza, podrá prever y reestructurar la realidad para lograr un constante progreso de la misma.

También en el liberalismo económico encontramos algunos de estos principios, la naturaleza se considera como universal, pero el liberalismo de Adam Smith no considera que haya una razón general que deba intervenir para regular la economía, el acento en el liberalismo económico, y en todo liberalismo, está en el individuo y en su razón particular fuente de su autonomía.

Respecto al marxismo, también éste considera que puede haber una naturaleza humana universal, pero ésta *no es dada a priori* consiste en la construcción de relaciones sociales que humanicen y no que enajenen a los hombres –en contra del individualismo liberal--. Retomando ideas ilustradas, también Marx considera que se puede cambiar el orden social injusto por un orden más justo que devuelva a los hombres su libertad alienada, a través de la revolución, el Estado y la educación.

En todos estos discursos hay líneas comunes: la razón como promotora del orden social, la idea de estar en vías de un progreso ilimitado (lo que hará que se justifique la planeación precisa del presente en aras del futuro), la defensa de la libertad humana y la noción de una naturaleza humana universal. Pero ya desde el discurso Ilustrado nos encontramos con algunas contradicciones: ¿Cómo conciliar la autonomía individual con la obediencia a unas leyes que permitan la convivencia pacífica? Pareciera que el orden social y la autonomía individual no son necesariamente armónicos o, por lo menos, que uno sólo se puede desarrollar a expensas del otro; que el aumento de libertad individual termina por desequilibrar el orden social o que un mayor orden social disminuye la libertad del

individuo. Por otra parte, si el nuevo orden social precisa de la educación para que las luces de la razón alcancen a todos, pareciera entonces que no todos somos racionales o, al menos, no todos somos igualmente racionales; hay unos encargados de la educación de los otros, hay unos que saben lo que es bueno y verdadero y otros que lo ignoran. Ahora bien, si no todos somos igualmente racionales o, al menos, no todos hemos alcanzado la mayoría de edad de la razón, entonces la naturaleza humana no es tan universal como pareciera serlo, o no está distribuida de la misma manera, y si esto es así ¿podemos seguir hablando de derechos humanos universales? ¿tenemos todos derecho a ejercer esos derechos o sólo a aspirar a ellos en lo que alcanzamos la madurez de nuestra razón? y ¿quién determina cuando sucederá esto? ¿cómo buscar la igualdad entre hombres que no parecen ser iguales?

Estos puntos débiles del discurso ilustrado se verán reflejados en los autores siguientes, de esta manera podemos entender que el liberalismo opte por el individualismo, dando así preferencia a la autonomía sobre el Estado que será visto como una especie de mal menor. En cambio el marxismo opta por lo colectivo, y lee la naturaleza humana en términos exclusivamente sociales; aunque Marx explica que es el actual estado de cosas lo que genera hombres alienados viviendo una vida infrahumana; también piensa que hay hombres más aptos que otros para educar al pueblo, estos serán los comunistas.

Curiosamente ambas visiones no son tan contrarias como aparentan, pues ambas consideran que hay un orden natural, el liberalismo considera que los individuos naturalmente, al buscar su provecho egoísta, beneficiarán al todo (teoría de la mano invisible) y que el equilibrio del todo siempre prevalece. Marx por su parte, considera que la naturaleza humana, que es colectiva, ha sido desequilibrada o alienada por la propiedad privada y el modo en que se ha construido históricamente la economía; pero que, una vez corregido esto, el orden natural prevalecerá, pues ya ni siquiera será necesaria ninguna autoridad.

En los sucesos que caracterizan estos siglos termina predominando la idea de que la libertad debe auto limitarse en aras del orden social, que siendo racional será

también progresivo. Por otra parte, es fundamental el concepto de que la racionalización debe ser llevada a los demás a través del poder político. Primero los déspotas ilustrados, luego los Estados nacionales y sus instituciones, pero en todos ellos hay una visión de superar lo antiguo y tradicional a través de prácticas racionales de control de los individuos y sus funciones. Y, desde luego, los que están en el poder o los que manejan las instituciones del Estado –los burócratas--, son los que saben lo que es racional y por lo mismo verdadero y progresivo, así que serán ellos los que legitimen o deslegitimen las prácticas sociales. En las naciones más industrializadas como Inglaterra, la función del Estado es menor, pero también se conserva la idea de que la ciencia es fuente de verdad y de progreso, lo racional es lo científico.

b) Los discursos sociales de la Modernidad y su relación con las concepciones gnoseológicas.

Las ideas cartesianas predominan en el discurso Ilustrado, aunque algunos no lo vean así.¹²⁰ Porque, con independencia de que recurre a Dios para fundamentar su certeza, Descartes considera que los sentidos no son fuente de conocimiento, sino de información que la razón tiene que ordenar y explicar.

Descartes también considera que el hombre debe ordenar toda su vida y sus ideas conforme a un plan racional, y que las ciencias, una vez encontrado su método propio, progresarán indefinidamente. La clave para saber si algo es verdaderamente racional o no es la certeza, que es como una especie de claridad con que se presentan las cosas al entendimiento. Sin embargo para Descartes el último fundamento de la certeza es Dios, así que cuando los ilustrados eliminan a Dios como fundamento de la certeza, la única fuente de certezas será la misma razón. De esta manera la razón se auto-fundamentará, y el método científico será su única garantía de certezas. Todo conocimiento que no sea avalado por este método, será marginado como superchería, o ingenuidad.

Estas ideas cartesianas las vamos a encontrar también en Comte, quien considera que hay que partir de la observación de los hechos, pero para conocerlos y así ya

¹²⁰ Cfr. Cassirer, Ernst, *Óp. Cit.* En el primer apartado del Tomo III.

no depender posteriormente de ellos, sino de los *principios* surgidos de la explicación racional de los mismos “ver para prever”. De esta manera, a través del método racional de análisis y síntesis, la humanidad podrá dominar a la naturaleza, unificar todas las ciencias, calcular el futuro, y, por lo tanto, progresar. Todas estas ideas de Comte, son cartesianas, sólo que Comte elimina de esta visión, la necesidad de un Dios trascendente, garante de la certidumbre.

Por otra parte las ideas de la Ilustración repercuten en Kant quien somete la misma razón en cuanto cognoscente (razón teórica) a la razón en cuanto voluntad (razón práctica) y ve con claridad que no podemos explicarlo todo, pero sí subordinar el conocer a los intereses de la razón práctica. La razón práctica adquiere entonces una función reguladora, incluso de la misma razón teórica.¹²¹ De esta manera, Kant será el gran teórico de la autonomía del individuo, que, aunque no puede conocerlo todo, sí puede utilizar su razón para guiar sus acciones de tal manera que, obedeciéndose a sí mismo, cada hombre beneficie a la humanidad. Por lo mismo, los postulados de la voluntad (o razón práctica) son el fundamento no sólo de la acción, sino también de la fe racional. No necesitamos conocerlo todo, pero sí necesitamos confiar en nuestra capacidad para ordenar el mundo.

Sin embargo, será Hegel el autor que logre leer en la revolución francesa y en las conquistas napoleónicas el auténtico papel que la razón está jugando. La razón que guía estos hechos no es una razón individual, sino una razón que se justifica a sí misma, una razón absoluta que está trabajando por instaurar un orden racional en el mundo. Desde esta perspectiva, nada se puede oponer a una razón absoluta y ésta no se puede equivocar. Los males del mundo, la muerte y la guerra, se justifican en aras de la evolución de la Razón, el Estado y sus instituciones --como el derecho--, son la Razón objetivada, y en este sentido son superiores a los individuos, ellos son la guía para ordenar el presente en función del futuro.

¹²¹La idea de la totalidad del mundo que pertenece al orden de lo incognoscible dentro de las ideas de la razón, se vuelve reguladora del entendimiento en lo que se refiere a las categorías de las ciencias empíricas.

Nietzsche irá todavía más lejos y desenmascarará a esta razón como dominadora. En el fondo, la razón que se ha venido desenvolviendo en la historia y en las obras de filósofos como Hegel no es más que la voluntad de poder, disfrazada de racionalidad ordenadora. Los hombres han sustituido a Dios por la subjetividad racional, y le atribuyen la misma providencia y omnipotencia, y le tienen la misma fe; pero, en el fondo, lo que se adora es al mismo sujeto racional y su afán de dominio, esos son los valores que la voluntad de poder ha hecho prevalecer en la Modernidad, el problema es que se les ha identificado con LA única realidad, con lo único valioso, justificado en nombre de un futuro que nunca adviene, cuando es la perspectiva de los individuos la que genera los valores, por lo que Nietzsche nos invita a eliminar el trans-mundo de los mañanas utópicos y vivir el trastocamiento de todos los valores que esto significaría.

c) El endiosamiento de la razón y la construcción de las identidades sociales en la Modernidad.

Hemos señalado anteriormente que son el Estado-Nación y sus instituciones, la fuente principal de legitimación de sentidos para los modernos. El Estado llega a ser visto en la Modernidad como la sociedad civil estructurada políticamente, y esta estructuración se considera necesaria para que el Estado efectivamente asuma las voluntades individuales. Lo que se logra, a través del sufragio universal, la división de poderes, las leyes y los plebiscitos, entre otras cosas. Ahora bien, este Estado-Nación que se supone avalado por todos o la mayoría, y que trabaja por el bien común, la justicia social, y el progreso de la Nación —todo ello expresión de lo racional—, hemos señalado ya que es el espacio donde se generan instituciones que son el medio a través del cual ese Estado, logra sus objetivos de progreso. Los ciudadanos asimilan, repiten y hacen suyo, el orden establecido a través de las instituciones del Estado porque, más allá de lo punitivo, el orden brinda estabilidad y seguridad. Las instituciones van determinando lo que el individuo es socialmente, y éste lo acepta porque eso le brinda reconocimiento y pertenencia, y le hace jugar un rol del cual todos los involucrados saben qué esperar. De esta manera, el Estado-Nación fue generador durante la Modernidad de mecanismos de anclaje para los sujetos, pues el Estado garantizaba a sus

miembros tiempos y lugares estables para el desarrollo de sus identidades sociales que, gracias a las instituciones del Estado, podían ser coherentes y ciertos; de esta manera, el sujeto que se soñaba autónomo cede su autonomía al Estado para que le garantice posibilidades –reconocidas por todos– de reconocimiento y pertenencia. La vida social, se fue organizando así, como un espacio de seguridades para el desarrollo de los sujetos, pues:

La tarea consistía en establecer *autonomía mediante la sumisión*: convertirse en individuo a través de la pertenencia, y hacer una afirmación de la personalidad propia a través de medios impersonales. La unicidad que buscaban (los sujetos) iba a ser determinada comunalmente (y por tanto sin ambigüedades).¹²²

La racionalización de la época, justificaba esta sumisión en función del tiempo futuro, que sería un tiempo de mayor libertad, progreso y casi paradisíaco. Las instituciones del Estado-Nación, educan paulatinamente a los ciudadanos; se enseñan la lengua y las costumbres nacionales en las escuelas; se enseña en los tribunales de justicia el cómo interpretar y cumplir a ley –que el mismo Estado ha establecido–; se enseña a través de los partidos políticos el cómo vivir las reglas democráticas, cómo canalizar las inquietudes políticas, y la defensa de los intereses individuales y de grupo; se enseña a través de las instituciones administrativas, el cómo hacer los trámites que se necesitan en la vida cotidiana; se enseña a través de la policía que hay que respetar el orden establecido, y un largo etcétera. Lo importante aquí es que, al aprender todo esto, los ciudadanos aprenden paulatinamente a moverse en el mapa de reglas que el mismo Estado-Nación estableció, y de esta manera se adquieren certezas y se generan identidades sociales oficialmente legitimadas por este mismo Estado-Nación.

Y para poder determinar qué es lo que se va a enseñar en cada caso concreto y cómo, el Estado necesita diseñar sus planes, estructurar su contenido, su finalidad y el modo más adecuado para llevarlos a cabo; para todo esto, precisa de

¹²² Bauman, *Óp. Cit.* p. 263.

expertos en cada área y, desde luego, los expertos son los que tienen el conocimiento científico. Esto es fundamental, el conocimiento ha sido, en la Modernidad, la clave de las transformaciones sociales; los principales actores sociales han sido intelectuales, esto es así porque la Modernidad ha privilegiado a la razón, los modernos han sustituido al Dios medieval por la razón conceptual y, al negar a Dios como último respaldo de la evidencia,¹²³ la razón se termina justificando entonces solo en una continua auto-referencialidad.

Podemos pensar la modernidad como una era en la que el orden —del mundo, del hábitat humano, del sí mismo y de la conexión entre estos tres— es *autorreferencial*; cuando se convierte en un asunto de consideración, de interés y de una práctica consciente de sí misma, consciente de ser una práctica consciente y cauta del vacío que dejaría si se detuviera o simplemente si se diluyera.¹²⁴

Pero si las instituciones que educan al pueblo, son creadas por el mismo Estado que las planea y las dirige ¿es el Estado fruto de la voluntad popular o viceversa? ¿no termina siendo la voluntad popular fruto de la educación impartida por el Estado? A mí me parece que sí y con esto el Estado termina por reproducirse a sí mismo gracias a sus instituciones.

Ahora bien, el Estado como tal es una abstracción, éste se materializa en su gobierno, en sus leyes, en una palabra —volvemos a lo mismo— en instituciones, y son estos concretos en que se materializa el Estado, los que determinan en cada caso lo que es la verdad, lo que es lo racional o, por lo menos, a qué tipo de expertos en el conocimiento hay que llamar para solucionar un conflicto o

¹²³ No estoy haciendo juicios de valor, con esto no señalo que no *debía* dejarse a Dios de lado, sino simplemente, que los modernos quisieron encontrar la misma certeza que el hombre de fe tiene en Dios, pero poniéndola ahora en la razón, y desde luego lo que encontraron en su razón finita, no respondió a sus expectativas.

¹²⁴ Bauman, *Óp. Cit.* p. 23

establecer pautas de acción. Dicho en otros términos, son los burócratas (los que trabajan en estas instituciones del Estado) los que terminan guiando la racionalización de la sociedad y, con ello, haciendo posible un orden institucional en el que se aúnen funciones, sentidos y representaciones en la construcción de identidades sociales. Lo curioso del asunto es que el burócrata –cada burócrata-- no tiene una visión del conjunto, él sólo sabe su función, que es sólo una parte del proceso, con esto su contribución termina siendo fragmentada, sin embargo “la modernidad se enorgullece de la *fragmentación* del mundo como de su realización principal. La fragmentación es la fuente primaria de su vigor”,¹²⁵ pues la fragmentación permite la delimitación precisa de los problemas y, con esto, la especialización de los expertos y la clasificación ordenada, la revisión y el control de los problemas.

Los hombres modernos creyeron que había una razón universal que todos los hombres compartían, creyeron además que se podía ordenar la vida social en términos racionales y que con eso se garantizaría también la autonomía. Confiaban en que la razón científica era fuente de verdades indudables y que su uso les garantizaría el progreso. Por eso, todos los proyectos tenían que ser justificados racionalmente, y todos podían ser siempre mejorados. Todo se revisaba y se replanteaba constantemente, de este modo, en el fondo terminan siendo la duda y la funcionalidad el sustento de la evidencia. Las evidencias se vuelven siempre efímeras y son cuestionadas continuamente para fundamentarse mejor porque “la modernidad institucionaliza el principio de la duda radical y recalca que todo conocimiento adquiere la forma de hipótesis,”¹²⁶ debido a esto los sujetos buscarán seguridades en instituciones que, de alguna manera, les garanticen una cierta estabilidad.

Los sujetos sociales modernos renunciaron en gran medida a su libertad y autonomía a cambio de seguridades, porque estuvieron dispuestos a reducir su libertad al ámbito de su vida privada y a subordinarse a los criterios y las normas externos a cambio de certezas en su vida pública. La razón tiene que

¹²⁵ Bauman, *Óp. Cit.* p. 33.

¹²⁶ Giddens, Anthony, *Modernidad e Identidad del Yo*, Ediciones Península, Barcelona 1997, p. 11.

conceptualizar, es decir, meter en esquemas universales las realidades concretas que conoce para poderlas entender. Si el hombre aspira a un orden social completamente racional, entonces tiene que asumir la fragmentación y la universalización; es decir, la discontinuidad, la masificación y la despersonalización que este orden signifique, eso sí, a cambio de seguridades.

La universalización consiste en meter en categorías manejables y comprensibles la realidad, de este modo se puede ejercer sobre lo categorizado supervisión y control. Pero –por lo mismo-- toda categorización supone también, una delimitación, un dentro y un fuera, hay elementos que se reconocen e incluyen y elementos que no se ven, --o no se quieren ver-- y que se excluyen. A este proceso de categorización, Wagner lo denomina formalización: “la formalización es una especie de reinterpretación del mundo y de reclasificación de sus elementos con la mirada puesta en el aumento de la capacidad de control y dirección”.¹²⁷ Esto facilita la difusión de las prácticas sociales y su institucionalización, pero vuelve los procesos impersonales y es también excluyente.

Esto último se da porque un orden social racional no puede admitir las diferencias respecto a lo legitimado por ese orden, debido a que estas diferencias no son de suyo universalizables y, por lo tanto, o alteran el orden o generan inquietud (cuestionan las certezas), porque el sistema social no tiene los esquemas para explicarlas y con eso justificarlas dentro del todo. Por eso las diferencias son perseguidas, violentadas, exiliadas, ridiculizadas, segregadas, satanizadas, o ignoradas (pensemos en los judíos, los gitanos, los indígenas, los extranjeros, los dementes, o los que profesan religiones diferentes a las mayoritarias, por poner sólo algunos ejemplos). Cuando se llegan a asumir las diferencias, si es que esto sucede, es porque el sistema ha creado un concepto que las abarca y justifica (“minorías” por ejemplo), pero esto sucede a menudo a cambio de la asimilación a las identidades reconocidas socialmente, entonces los atributos diferenciadores son considerados externos y subordinados a la nueva identidad, ya no se es un indígena pescador, sino un pescador indígena.

¹²⁷ Wagner, Peter, *Óp. Cit.* p. p. 67, 68.

Por otra parte, como no existe una Razón, por encima de las razones particulares, en la práctica son las razones de algunos –como claramente lo denuncia Carlos Marx-- las que terminan imponiéndose a los otros, aun cuando éstas se encuentren justificadas racionalmente y apoyadas en conocimientos científicos. En la práctica son las racionalidades concretas de los que ejercen el poder: los gobernantes en turno, los empresarios, los burócratas, los dueños de los medios de comunicación, etc. los que determinan y justifican --con el apoyo de los intelectuales, aureolados por la cientificidad-- lo que es bueno, justo y racional. Así que las identidades sociales legitimadas durante la Modernidad, son el precio que los ciudadanos modernos pagan al Estado –del que esperan sea benefactor--, a cambio de seguridades, y son constituidas para beneficio de los intereses de unos cuantos.

Ahora bien, en los tres tipos de identidades presentadas, se encuentran rasgos comunes a pesar de sus diferencias, las tres se constituyen –por lo menos en los discursos-- en función del futuro, los burócratas justifican su ser y hacer en aras de los proyectos del Estado, los ciudadanos a su vez, supervisan que estos proyectos del Estado sean cada vez más equitativos y no vulneren sus derechos, al mismo tiempo que se replantean constantemente el alcance y los matices de esos derechos, y la clase obrera se constituye en aras de lograr el paraíso comunista.

Sin embargo, a pesar de la común proyección al futuro, las tres identidades manifiestan diferencias concretas en cuanto a la vivencia del tiempo. El burócrata vive en el presente, su rutina es la de cada día, pero es un presente desprovisto de sentido (el futuro proyectado) para la mayoría de los sujetos, porque el sentido de sus acciones se les escapa, no depende de ellos, viene de arriba, de unos cuantos, sin embargo, los burócratas justifican su presente en aras de los proyectos de futuro que están ayudando a construir. El ciudadano en cambio vive también sus acciones en el presente para construir el futuro, pero él si tiene autonomía para proyectarse, de hecho, el futuro proyectado por los sujetos, es el que ha ido madurando a la identidad ciudadana. Curiosamente aquello de lo que el ciudadano no es dueño, es del pasado --que es un elemento determinante de lo

que lo define como ciudadano--, porque, como ya lo señalamos, la representación de un pasado compartido es un mito que construyeron los mismos Estados para justificarse a sí mismos, por lo que los ciudadanos –para serlo realmente, para que la ciudadanía sea fuente de sentido— tienen que asumir el mito.

En lo que se refiere a la clase obrera sucede lo mismo que con los burócratas, trabajan en el presente en aras de un futuro cuyo sentido ellos no proyectaron, pues, en los hechos, los obreros fueron movidos por los intelectuales: Marx, Engels, Lenin, Trotsky, Stalin, que son quienes fomentan la *conciencia de clase* que es lo que justifica la identidad obrera.

En cuanto al espacio, las tres identidades se mueven en los límites que ofrece el Estado-Nación, aunque de modo diferente. Esto se debe a que éste representa en la Modernidad la “mónada” social, la unidad mínima de soberanía y autosuficiencia –el Estado-- y la unidad máxima de conciencia e identidad colectiva –la Nación--, y ofrece de este modo, un marco jurídico con el que regula al todo social *ad internum et ad externum*. En este sentido el Estado es fuente de poder, y las tres identidades presentadas, buscan participar socialmente de este poder. El burócrata participa directamente –como ya lo señalamos— de este poder, a través de la instituciones del Estado, en este sentido al burócrata le interesa el mantenimiento del *status quo*, pues el orden establecido y la rutina, le garantizan estabilidad y poder. El burócrata es una identidad social construida de arriba hacia abajo, pues la construye el Estado para ordenar y controlar a la comunidad.

La ciudadanía en cambio, se constituye a través de una paulatina demanda de poder y de reconocimiento de parte de los sujetos hacia del Estado, porque en la medida en que los ciudadanos se organizan y ejercen sus derechos, van tomando conciencia de las limitaciones y alcances del marco jurídico, y van planteando su reformulación. De esta manera la ciudadanía surge en sus inicios de arriba hacia abajo –la ciudadanía civil— con la construcción de un marco jurídico que reconoce sus derechos básicos y, paulatinamente, va tomando en sus manos su propia constitución, al buscar cada vez más participación en el poder del Estado.

La identidad de la clase obrera en cambio surge desde un principio de abajo¹²⁸ hacia arriba y de modo consciente. Y, aunque surge con pretensiones de universalidad que rebasan las fronteras del Estado, en la práctica su búsqueda de poder es hacia arriba, a disputarle el poder al Estado.

Hay otros elementos para el análisis aquí presentes, pero son esos elementos los que la Modernidad tardía denuncia y hace explícitos en sus discursos, por lo que los retomaremos en el siguiente capítulo a la luz de los análisis de la Escuela de Frankfurt y de los profetas de la Postmodernidad.

¹²⁸ Con el término de *abajo*, no me refiero a los individuos concretos, si no a grupos concretos que no participan del poder y que se lo disputan al Estado, en el caso de la clase obrera, estos grupos fueron en un inicio de intelectuales, pues la identidad social de obrero en cuanto tal y la conciencia de clase, fue diseñada primero detrás de un escritorio, de ahí pasó a las fábricas.

Capítulo II

La Modernidad Tardía y/o la Postmodernidad

2. Características de este período

Al igual que en el capítulo anterior, me veo obligada en éste a dividir para entender. En primer lugar, no tengo la suficiente distancia temporal como para ver con claridad mi objeto de estudio; la Modernidad tardía, o lo que muchos otros denominan también Postmodernidad, es un asunto que aun está en la mesa de debates y que tiene también muchas vertientes. En términos generales se caracteriza por ser una reacción contra la Modernidad, un movimiento de denuncia y de desencanto respecto a lo anterior, “se identifica con la asunción de la conciencia de crisis que caracteriza a nuestra época, es un rastreo en busca de la identidad perdida”.¹

Se ha agotado una de las vetas de la Modernidad, veta que hasta ahora había sido fundamental, que es la de la entronización de la razón lógico-conceptual y todo lo que esto conlleva. Pero no es esa la única vertiente de lo moderno y me arriesgaría a señalar que, aunque es la veta más conocida --porque es la que durante siglos se ha ido desarrollando-- no es ni siquiera su vertiente central. La vertiente central de lo moderno no es el racionalismo sino el voluntarismo² exacerbado, este voluntarismo es anterior inclusive a Descartes --considerado por muchos como el padre de la Modernidad-- puesto que ya se manifiesta en las discusiones teológicas del siglo XIV con Duns Escoto y más adelante en ese mismo siglo, con Guillermo de Ockham, cosa que ya señalamos en el capítulo anterior.

¹ Martínez, Ezequiel, artículo: *La Posmodernidad en la Encrucijada Cultural de este Siglo*, en Tono Martínez, José (coordinador), *La Polémica de la Posmodernidad*, Ediciones Libertarias, Madrid 1986, p. 207.

² Entiendo por *voluntarismo* la concepción gnoseológica y ética “que afirma la primacía de la voluntad sobre el entendimiento”. Cfr. Abbagnano, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, Fondo de cultura Económica, México D. F. 1987.

El racionalismo exacerbado al que da inicio Descartes tiene su fundamento en el voluntarismo. Descartes decide dudar de todo de forma metódica, decide no aceptar nada de lo que no tuviera total certeza y él mismo decide cuál es el tipo de evidencia que va a aceptar para sustentar su certeza, con esto termina construyendo un racionalismo radical anclado en un voluntarismo aun más radical. Y aunque en nuestro momento histórico cuestionamos el racionalismo, esto no ha hecho más que sacar a la luz y sin cortapisas el voluntarismo que latía por debajo.

Por otra parte, el criticismo que parece ser concomitante a la Postmodernidad, y que carcomió las bases de la Modernidad, es otra indiscutible veta moderna, el espíritu crítico es la herencia más refinada de Descartes, más aun que el racionalismo. Y esa duda como método, engendradora del espíritu crítico del que tanto se han enorgullecido los científicos, es hoy el banderín cotidiano de los actores de la llamada Postmodernidad.

Pero ya no es una duda que se utiliza de forma metódica para fundamentar mejor el conocimiento. Ahora es una duda vital, profundamente arraigada en el corazón de los hombres, ya que “todo vale” en la Postmodernidad, precisamente porque ya no se tiene certeza de nada porque, como nos dice José Luis Brea, “cualquier dirección es en ella, ahora de nuevo, igualmente probable, igualmente ocasional, Igualmente irresolutiva”.³

Por lo anterior, de ningún modo entiendo la llamada Postmodernidad como un estadio nuevo que se yergue sobre las cenizas de la Modernidad. Sin embargo, el término resulta muy atractivo para señalar un momento, el fin tal vez de una etapa, pero de una etapa dentro de la misma Modernidad, tal vez la etapa final, pero, en todo caso un período de transición a algo, no necesariamente en sentido lineal progresivo y mejor, pero si diferente, por eso me parece más acertado el término de Modernidad tardía, sin embargo, dependiendo de los autores que trate, utilizaré ambos términos indistintamente,

³ Tono Martínez, José, *Óp. Cit.* p. 149.

La Postmodernidad es un resultado imprevisto de la Modernidad porque, como nos dice Eduardo Subirats “el grado de racionalización máxima que nuestras culturas más avanzadas han alcanzado coincide así con el mayor grado de irracionalidad, en cuanto a sus mismas consecuencias políticas, sociales, ecológicas y psicológicas”.⁴ Es a estas consecuencias irracionales --fruto de la racionalidad más pura que terminó convirtiéndose en pura razón instrumental-- a las que reacciona la Postmodernidad. Ella es, en palabras de Jesús Ibáñez, “la realidad frente al sueño Moderno”.⁵ La Modernidad exigió el sometimiento absoluto de todos los aspectos de lo humano a la Razón objetiva y esta Razón sometió todos esos aspectos de lo humano al proyecto del futuro, el proyecto Ilustrado que resultaría del triunfo de la lógica más rigurosa. Al constatar el fracaso de este proyecto y poner en entredicho el valor de la razón —de toda razón a nombre de la razón absoluta— quedaron liberados esos otros aspectos de lo humano que la Razón Ilustrada consideraba, de modo despectivo, subjetivos y subordinados: los sentidos, la imaginación, la afectividad, la intuición y la fe entre otras cosas.

Y no sólo quedaron liberados sino que, ante la constatación del fracaso de la razón como garantía de una construcción ordenadora de lo social encaminada hacia un futuro ideal, se perdió el interés por darles sentido. Tenemos así que todos los aspectos de lo humano, excepto la razón y sus derivados, quedaron a la deriva, flotantes y sin expectativas, y el hombre junto con ellos. Nuevamente Jesús Ibáñez resulta muy claro al respecto: “Nunca podremos ser *protagonistas** de nuestra propia historia, nunca podremos encarar la historia como proyecto. No podemos cambiar ni el mundo, ni la historia, pero podemos nadar en el cambio del mundo y de la historia”.⁶ El postmoderno es un individuo flotante y a la deriva, pero es eso lo que quiere ser, y yo pienso que esto no es una pose simplemente reaccionaria, es una estrategia inconsciente de supervivencia, porque se ha visto aceleradamente rebasado por los cambios de todo tipo, por la pérdida del poder

⁴ Tono Martínez, José, *Óp. Cit.* p. 110.

⁵ *Ibídem*, p.53.

* El subrayado es del autor.

⁶ Tono Martínez, José, *Óp. Cit.* p. 54.

legitimador de las Instituciones modernas, y por la omnipresencia del mercado que parece adaptarse a todo cambio. Ante esto, los individuos buscan sentidos en ámbitos diversos y no se aferran a estabilidades que saben que pueden ser derrumbadas en cualquier momento, por eso:

El posmodernismo se apoya en tendencias de la cultura de consumo que favorecen la estetización de la vida, el supuesto de que la vida estética es la vida éticamente buena y no hay una naturaleza humana o un verdadero yo, en tanto que la meta de la vida es la búsqueda sin término de nuevas experiencias, valores y vocabularios.⁷

Por lo mismo, el individuo postmoderno se vuelve un individuo lúdico, busca placer y nuevas experiencias, lo importante ya no es el ordenamiento de su vida en aras de un futuro organizado, sino la intensidad de las experiencias vividas, por eso se dice también que los postmodernos viven la intensidad de lo fugaz, del instante.

No me detengo más en explicar la Modernidad tardía o Postmodernidad porque intento hacerlo a través de los puntos siguientes, sólo quiero explicar —antes de pasar a exponer los puntos— el orden seguido en este capítulo.⁸ En el capítulo anterior, comencé por las concepciones gnoseológicas, luego pasé a los discursos sociales, después a los sucesos históricos y, por último, traté las identidades sociales. En este capítulo me veo obligada a hacer algunos cambios, por una parte he cambiado el orden, los apartados aparecen de modo diferente a como se encuentran en el primer capítulo, esto es así, porque además de lo ya señalado en el capítulo anterior, éste es el orden de la experiencia, yo misma me veo inmersa e interrogada por esta nueva construcción de identidades que se palpa en el ambiente, la globalización me envuelve y me hace consciente de mi impotencia igual que a muchos, por eso empiezo este capítulo con el apartado de los sucesos históricos. Y es este cambio de paradigma que percibimos los sujetos, el que me

⁷ Featherstone, Mike, *Cultura de Consumo y Posmodernismo*, Amorrortu Editores, Buenos Aires 2000, p. 207.

⁸ Véase *supra* p.p. 30, 31.

impulsó a buscar su explicación en los discursos sociales vigentes que tratan de atraparlo y expresarlo, y es lo que he encontrado en estos discursos, lo que me generó la sospecha en que se origina esta investigación: *pareciera que las identidades sociales se forjan de acuerdo a lo que cognitivamente privilegiamos*. Pero, debido a lo anterior he agregado un punto al siguiente apartado (el de las identidades sociales), que no se encuentra en el primer capítulo, es un punto que presenta tres lecturas sociológicas distintas sobre la identidad, esto aparece aquí y no en el capítulo anterior, porque no es hasta la Postmodernidad cuando este tema se vuelve un problema tal, que los estudiosos de lo social se vuelcan a él, y así surge una amplia bibliografía –no sólo de sociólogos, sino de antropólogos sociales, de filósofos, de psicólogos, de educadores, etcétera--- que expone las diversas aristas del problema. Para abordarlo, yo elegí tres autores que me parecen bastante representativos, pero dejo para este apartado la justificación de esta elección.⁹ Después de este punto, aparecen –como en el capítulo anterior— tres tipos de “ejemplos-tipo” de identidades postmodernas. Por último y para cerrar este capítulo, me veo en la necesidad de dar cuenta de las construcciones gnoseológicas de filósofos a los que no pretendo tratar de postmodernos, pues son anteriores a este estadio -al que podemos ubicar en el último tercio del siglo XX-, pero que realizan un auténtico replanteamiento de la concepción de razón que se había privilegiado en la Modernidad y, paulatinamente, nos plantean una visión más integral de la razón y, por consiguiente, del conocimiento. Me veo en la necesidad de recurrir a ellos precisamente porque –como ya lo señalé-- ando en la búsqueda del hilo gnoseológico –si es que lo hay-- en la conformación de las identidades.

2.1 El nivel de los sucesos históricos

a) El siglo XX

Ya desde el siglo XV los países europeos, se vuelven potencias colonizadoras respecto al resto del mundo. Sin embargo, en las primeras décadas del siglo XIX, la mayoría de los países colonizados en América adquieren su independencia.

⁹ Véase *infra* p. 120.

Pero “a partir de 1830, una nueva etapa histórica se abre en las relaciones entre Europa y el resto del mundo al concentrarse la presencia de la colonización europea sobre los continentes de Asia y África”.¹⁰ Para los intereses de este trabajo no es necesario detenernos en ello, pero sí es importante señalar que a partir de 1880 las potencias europeas se irán convirtiendo paulatinamente en grandes potencias imperialistas. Esto está íntimamente relacionado con el hecho de que las naciones industrializadas necesitaban asegurar nuevos mercados, por eso los analistas de este fenómeno están de acuerdo en que “el imperialismo, como fenómeno político, sería el producto de las necesidades económicas del capitalismo financiero”.¹¹ Con esto vemos cómo las ideas económicas van adquiriendo preponderancia sobre los ideales de la Ilustración o que los principios de igualdad, libertad y fraternidad de todos los hombres entre sí, aplicarán sólo bajo ciertos criterios, criterios establecidos por unos cuantos, por los que saben, que en estos casos no serán ya los intelectuales sino las naciones poderosas, quienes se verán a sí mismas como civilizadas y progresistas y verán a los pueblos colonizados como bárbaros e incultos, necesitados de dirección y protección.

Europa generó, de este modo, una dependencia económica creciente por parte de los países no industrializados, al convertirse en el centro productor de bienes industriales y en el gran consumidor de materias primas. De este modo, los países industrializados fueron los dueños del capital y “siete países concentraban el 95% de todas las inversiones exteriores”.¹²

Sin embargo, las razones económicas no son las únicas que contribuyen a la expansión y el crecimiento de las tendencias imperialistas (aunque sí son las más importantes). Las potencias europeas, se disputaban además los territorios conquistados porque el aumento de las colonias aumentaba también la influencia y el poder de una potencia sobre otra. Otro de los factores que contribuyeron a la

¹⁰ Villares, Ramón, Bahamonde, Ángel, *El Mundo Contemporáneo. Siglos XIX y XX*, Editorial Taurus, Madrid 2001, p. 145.

¹¹ Hilferding, Rudolf, citado por Villares, Ramón, y Bahamonde, Ángel, *Óp. Cit.* p.148.

¹² *Idem*, p. 149.

formación de los grandes imperios, fueron las demandas de la misma población europea que había emigrado a las colonias y que temía que la población autóctona les robara sus privilegios, por lo que demandaba cada vez más protección y fuerza militar a sus metrópolis.

Por otra parte, con el crecimiento y popularización de los medios masivos de comunicación, los Estados nacionales acrecentaron su poder sobre su propia población por medio de la promoción de sus propios valores como superiores a los de los países colonizados, con lo que se promovía un fuerte etnocentrismo que legitimaba a los gobiernos ante los gobernados para someter otras culturas a las pautas europeas. Europa se veía –como ya lo señalamos-- a sí misma como obligada a civilizar el resto del mundo.¹³

Durante un tiempo, Europa, Estados Unidos y algunos otros Estados nacionales que habían logrado despuntar como potencias –por ejemplo Japón— gozaron de una relativa expansión económica y de tranquilidad, las guerras se daban en naciones remotas como las colonias o los países pobres de América latina, lo que fue acrecentando la auto convicción de sus propios ciudadanos en la superioridad y progreso de estas naciones.

Una de las causas que llevaron a la Primera Guerra Mundial, según los historiadores¹⁴ fue la unificación de Alemania en 1870 porque, hasta este momento, entre las principales potencias europeas –Inglaterra y Francia-- existe la convicción de una paridad de fuerzas. Paulatinamente la nueva Alemania vendrá a romper este equilibrio, porque Alemania intentará mermar el poder de Francia en Europa y competir a su vez con Inglaterra, de tal modo que ya para 1900, es evidente que Alemania intenta convertirse en una potencia superior a las otras. Las disputas por Marruecos y los Balcanes –estos últimos se verán sometidos además a una serie de guerras internas-- serán los principales focos de conflicto entre las potencias.

¹³ Cfr. *Idem*.

¹⁴ Cfr. *Idem*.

A todo esto se aúna una paulatina carrera armamentista por parte de las potencias, que invierten en esto cada vez más capital. Por otra parte, los nacionalismos que promovieron las potencias europeas como justificación para sus avances imperialistas se instalan por fin en el corazón de Europa. Cada Estado-Nación se siente superior a los demás, y los ciudadanos de los mismos, están dispuestos a demostrarlo de modo entusiasta.¹⁵ Para este momento, es ya muy obvio que los Estados-nación entienden progreso como poder e intentan mostrar su propia superioridad a costa de los demás. Por lo que el asesinato del archiduque Francisco Fernando no fue más que el pretexto que desencadenó los acontecimientos. Así, el 4 de agosto de 1914, estalla la Primera Guerra Mundial.

Esta guerra incorpora todos los adelantos tecnológicos de la época y “fue el primer ejemplo histórico de una guerra total”,¹⁶ porque intervienen en ella los países directamente involucrados, pero también se ven envueltas sus colonias y los Estados Unidos; además de que, debido a la dependencia financiera que Europa había generado en la mayor parte del globo, las consecuencias económicas, fueron globales. Esta guerra es, definitivamente, una síntesis del lado oscuro de la Modernidad, en ella se manifiestan el *progreso tecnológico* como armas con gran capacidad de destrucción, *la razón iluminada* como voluntad de poder, *las instituciones generadas por esta razón* como excluyentes, y *la misma razón* como algo meramente instrumental, al servicio de los intereses de los más fuertes. La guerra termina el 11 de noviembre de 1918. Las semillas de la Segunda Guerra Mundial, parecen haberse sembrado al final de la Primera Guerra porque, por diversas razones, los tratados de paz de la época no contaron con la participación de Alemania, Rusia, ni los Estados Unidos, y porque Alemania fue humillada por Francia, quien trabajó activamente por su desmilitarización, por dividir sus territorios y por imponerle fuertes pagos económicos. Por otra parte, los vencedores en general, reconfiguraron Europa y se redistribuyeron triunfalmente, como botín de guerra, las colonias.

¹⁵ Cfr. *Idem*.

¹⁶ *Óp. Cit.* p. 195.

Las consecuencias negativas de esta guerra, junto con el proceso de industrialización que se había iniciado en Rusia poco antes de la guerra vinieron a cuestionar un sistema político que era bastante autocrático. El partido socialista existía ya en Rusia desde 1898, en 1905 los obreros se manifestaron ante el palacio del Zar, quien acalló de forma sangrienta la marcha. Con esto inicia la revolución rusa que, en un principio, contó con la alianza de los sectores burgueses y de los obreros, en aras de conseguir reformas políticas. De todo esto, los bolcheviques, que eran una parte del partido socialista obrero, llegaron a la conclusión de que los cambios sólo serían auténticamente socialistas si los propiciaba el proletariado. De esta manera, el 26 de octubre de 1917 cayó el Zar y fue constituido el primer gobierno de corte socialista, presidido por Lenin, el 3 de marzo de 1918 los rusos se retiran de la Primera Guerra Mundial, y en julio de 1918, se estableció una constitución donde se declara al país como: República Federal Socialista y Soviética Rusa.¹⁷

Pero Rusia es un país enorme y con grandes diferencias en su territorio, la revolución había triunfado en las ciudades más industrializadas, pero el resto del país era ajeno a esto, lo que provocó el surgimiento de la contrarrevolución y con ello de la guerra civil. Sin embargo el ejército rojo encabezado por los comunistas terminará por imponerse. De esta manera los comunistas intentarán transformar a un país predominantemente agrario en un país industrializado donde la conciencia de la clase obrera haría realidad el paraíso comunista. Esto es otro producto típico de los ideales ilustrados, la creencia en que una revolución violenta puede ser el fin de todo lo anterior y el inicio de un período de auténtico progreso, como si se pudiera hacer “borrón y cuenta nueva”, como si se pudiera empezar de cero a transformar a la sociedad, sólo con destruir el orden anterior.

Para el resto del mundo, el socialismo ruso trajo efectos contradictorios, por un lado se multiplicaron por todas partes los partidos comunistas, pues las organizaciones obreras veían esperanzadas en el socialismo, la oportunidad de lograr reformas políticas y sociales. Por otra parte, en las esferas políticas de las

¹⁷ Cfr. *Ibídem*.

economías capitalistas, se veía con miedo el socialismo.¹⁸ Pero en el fondo, se trataba de la lucha entre dos ideologías de corte económico, las dos ideologías van a engendrar filias y fobias, ambas concentrarán las esperanzas de un mundo mejor para buena parte de la humanidad.

Por otra parte, la Segunda Guerra, inicia con la invasión de Polonia por parte de Alemania el 1 de septiembre de 1939, debido a esto Inglaterra y Francia le declararon la guerra a Alemania el 2 y el 3 de septiembre. En esta guerra encontramos también dos bloques definidos, por un lado los aliados con Inglaterra y Francia, a las que se unieron después la URSS y los Estados Unidos, y por otra parte Alemania y los países de la Europa oriental que tenía subordinados, a los que se unirían luego Italia y Japón. Lo más característico de esta guerra es que “fue el primer gran conflicto planificado científicamente, en que se pusieron la ciencia, la técnica y la economía al servicio de la guerra”.¹⁹ Volvemos a identificar progreso con poderío, pareciera que la convicción de la propia grandeza significa para los modernos al mismo tiempo la necesidad del reconocimiento ajeno traducido en forma de dominación y servilismo.²⁰

El nazismo alemán, por otra parte, representa en toda su crudeza los ideales de progreso de una concepción de razón que en función de las ideas sojuzga a su capricho la realidad pues, en aras de la pureza étnica, desarrolla campos de exterminio racial a los que envía a millones de personas: gitanos, comunistas, polacos y, principalmente, judíos.

La guerra termina definitivamente cuando el 6 y el 9 de agosto de 1945, los Estados Unidos utilizan la bomba atómica en Hiroshima y Nagasaki. Pero las consecuencias de la guerra fueron devastadoras. En ella murieron o

¹⁸ Cfr. *Ibídem*.

¹⁹ Villares, Ramón, Bahamonde, Ángel, *El Mundo Contemporáneo. Siglos XIX y XX*, Editorial Taurus, Madrid 2001, p. 299.

²⁰ Esto ya lo veía Hegel, quien admirablemente describe en el capítulo IV de su *Fenomenología del Espíritu*, la lucha por el reconocimiento, precisamente como una lucha de poder. Este es un tema que yo no presento en el apartado donde trabajo a Hegel porque ese apartado está centrado en su visión sobre el conocimiento, pero para el mejor estudio sobre el tema se puede consultar: Kojève Alexander, *La Dialéctica del Amo y el Esclavo en Hegel*, Editorial Leviatán, Buenos Aires 2006.

desaparecieron aproximadamente 55 millones de personas, de las cuales la mitad eran civiles.²¹ Sin embargo, en el plano científico y tecnológico “los nuevos postulados del pensamiento científico y los avances técnicos, en vías de experimentación, encontraron un campo abonado para su desarrollo durante la guerra”.²² Paradójicamente entonces, la destrucción masiva de la II guerra, catapultó el desarrollo de la ciencia y la tecnología, que fueron ingredientes esenciales para la recuperación posterior. En este sentido nos encontramos ya con una razón que ha perdido toda brújula, se trata ahora de la razón por la razón, conocer por conocer, por dominar, por tener éxito en algunos aspectos, pero sin cuestionar los fines de todo eso. Aunque para demostrar teorías que el científico y el político no se atreven a experimentar con su propia gente, haya que recurrir a todos aquellos que, mediante una justificación –también racional—, no se reconocen como iguales. Pareciera que ahora los ideales ilustrados se han matizado: Libertad –para nosotros— Igualdad –entre nosotros— Fraternidad –con nosotros--, donde el *nosotros* abarca un número muy reducido, pues ni siquiera todos los habitantes de un mismo Estado están incluidos, recordemos que judíos, gitanos, enfermos mentales, negros, mujeres, y –en el caso de los Estados americanos, los indígenas— no son considerados ciudadanos y, en aquellos casos Estados donde les son reconocidos en el papel sus derechos civiles a los indígenas, éstos se ven –muchas veces-- imposibilitados para ejercerlos, porque en la práctica, no existen las estructuras adecuadas que les faciliten el acceso a la justicia y el derecho (por ejemplo: los juicios en los tribunales y las clases en las escuelas son en el idioma que el Estado ha oficializado y no en la lengua del indígena).

Trataré ahora brevemente el tema de la Guerra Fría, este concepto se refiere al estado de las relaciones internacionales desde 1947 hasta los años noventa. Aquí nos encontramos también con dos bloques políticos y económicos distintos, encabezados uno por los Estados Unidos y otro por la URSS. Este estado de tensión generó miedo en los diferentes países, miedo al enemigo, miedo a lo que

²¹ Cfr. Villares, Ramón, Bahamonde, Ángel, *Óp. Cit.* p. 310.

²² *Ídem*, p. p. 312, 313.

representaba éste, y miedo también al estallido de una posible guerra nuclear. La Guerra Fría trajo consigo también una gran inversión en armamento por parte de los países involucrados, además una serie de conflictos bélicos apoyados o fomentados por las dos potencias, por la expansión y/o defensa de territorios considerados aliados o enemigos, v. gr. Vietnam, Corea, Cuba, etc. Para este momento, la razón ilustrada ha cristalizado en dos grandes ideologías económicas y sociales que luchan entre sí, violenta aunque no siempre bélicamente, por demostrar su supremacía. El conflicto ya no es el de unos países con otros –aunque cada bloque está representado por una potencia— sino el de una visión económica y otra, es un conflicto de doctrinas en el que todo aquél –sea un país, sea una organización particular, sea una persona— que no comparte la misma ideología es visto como enemigo, y todo aquel que la comparte es amigo. Las ideologías son ahora los dogmas cuasi-religiosos que aglutinan a sus fanáticos, y el aparato burocrático y los medios de comunicación de los Estados no permiten la neutralidad. “Quien no está conmigo está contra mí”, parece pontificar cada bloque, y cualquier intento de mantenerse al margen es visto como sospechoso de herejía.

Se puede decir que la subida al poder en la URSS de Mijaíl Gorbachov en 1985, fue determinante para el fin de la Guerra fría, debido en buena medida a su política de diálogo con los Estados Unidos y a la apertura interna que estableció en su propio país. A esto se aunaron los problemas económicos de ambas potencias, el desgaste, también económico, que les significaba el sostener la carrera armamentista, y el cansancio de sus pobladores.

Las consecuencias de todos estos hechos han dado pie a un discurso que se encuentra en boga en nuestros días y que todavía es muy discutible, yo voy a tratar en este apartado del discurso sobre la globalización, y no en el apartado de los discursos, porque con este término pretendo englobar las consecuencias en lo económico-social, de todos los sucesos anteriores.

b) La globalización

La globalización es un fenómeno que en sus inicios fue preponderantemente económico, pero que hoy en día afecta todos los aspectos de la vida en sociedad, de tal modo que se habla del mundo como de una *Aldea global*. “El uso de este término se utiliza comúnmente desde los años 80 (*sic*) y se refiere a la creciente integración de las economías de todo el mundo, especialmente a través del comercio y los flujos financieros”.²³

En el aspecto económico, se puede decir que ya desde fines del siglo XIX, el mundo había iniciado un proceso creciente de globalización económica, que se acentuó al final de la Primera, pero sobre todo después de la II Guerra Mundial, y que a partir de una crisis monetaria internacional durante los años 70 del siglo XX, se catapultó debido a varios factores: la desregularización de los mercados financieros, la liberalización comercial y el enorme desarrollo de las tecnologías de la comunicación.²⁴

La globalización es entonces fundamentalmente un movimiento económico, pero éste ha repercutido inevitablemente en todos los demás aspectos de la vida de las naciones y los individuos, el político, el social, el familiar, etc., porque este movimiento ha ido corroyendo poco a poco las bases en las que sustentaba su poder el Estado moderno, que era la institución que había logrado amalgamar y controlar todos los modos de vida y fuentes de sentido de los individuos. Con todo esto tenemos “el desarrollo de una economía internacional que se estructura cada vez en forma de red, articulándose una nueva realidad económica con características peculiares tanto a nivel macro como microeconómico.”²⁵

Esta economía global, al des-territorializarse, ha terminado por mermar el poder del Estado para imponerle reglas y demandarle responsabilidades; por el contrario, los Estados que quieran verse beneficiados por la inversión de los

²³ www.imf.org/external/np/exr/ib/2000/esl/041200.s.thm 29 de diciembre de 2010.

²⁴ Cfr. Barea, Maite, Billón, Margarita, *Globalización y una Nueva Economía*, Ediciones Encuentro, Madrid 2002, conclusiones.

²⁵ *Ídem*, p. 164.

grandes capitales deben brindarles a estos todas las facilidades: mano de obra barata, facilidades tributarias y las menores restricciones posibles, so pena de perder las inversiones y, con ellas, la generación de divisas y empleos, de esta manera “los Estados nacionales se convierten cada vez más en ejecutores y plenipotenciarios de fuerzas sobre las que no tienen la menor esperanza de ejercer algún control”.²⁶

Dicho de otra manera, los Estados nacionales han perdido su soberanía e independencia y junto con ellos –desde luego-- sus instituciones han perdido también su poder legitimador de la vida en sociedad. Bauman señala que las transacciones puramente especulativas en el mundo son de 1.3 billones de dólares diarios, mientras que las reservas de todos los bancos nacionales suman 1.5 billones, por lo que “Ningún Estado (...) puede resistir más allá de unos pocos días las presiones especulativas de los `mercados’”.²⁷ Por esto la economía se ha separado de la política y, con esto, la política estatal ha perdido su poder de negociación y de acción eficaz respecto a los problemas sociales que se generan en su territorio. Pareciera que el único poder que conservan los Estados nacionales es el poder coercitivo para garantizar cierta seguridad dentro de sus territorios; pero aun este poder se subordina a las leyes del mercado pues “las acciones con mayores probabilidades de aparecer en el código penal son las que cometen, más que nadie, los excluidos del orden, los humillados y pisoteados”²⁸ pues, no hay modo en que un gobierno local pueda llevar a juicio por su cuenta, a una empresa transnacional porque, para empezar, las transacciones de la misma, sus documentos, contratos, y capital, se encuentran dispersos en muchos países y no en uno sólo.

²⁶ Bauman, Zigmunt, *La Globalización. Consecuencias Humanas*. Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1999, p. 89.

²⁷ René Passet, citado por Bauman, *Óp. Cit.* p. 90.

²⁸ Bauman, *Óp. Cit.* p.160.

Por esta razón, Bauman²⁹ señala que la globalización ha generado dos clases de individuos, los *globales* y los *locales*. Los primeros parecen poseer el don de la ubicuidad, prácticamente han difuminado la distancia y las fronteras, pueden estar en un día en Londres y al siguiente en Hong Kong, son consumidores globales y como tales bien recibidos en todas partes. Por otro lado están los *locales*, quienes se encuentran inmovilizados por las circunstancias, no pueden salir de un territorio que no tiene la soberanía ni, por lo mismo, el poder para generar o avalar significados comunitarios. De hecho, lo que es peor aún, las fronteras de los locales son más estrechas que las del territorio nacional, pues en su misma ciudad o espacio local hay espacios prohibidos, cotos cercados a los que muy pocos tienen acceso y grandes centros comerciales donde tampoco tienen acceso al no tener la posibilidad de consumo. Los globales no están sometidos al espacio, en el sentido de poder estar en cualquier lugar del mundo que deseen, los locales son esclavos del lugar al no poder moverse a voluntad, ni siquiera en su localidad. Esto es así porque el espacio de los globales es el espacio de los flujos, pues éste “organiza la simultaneidad de las prácticas sociales a distancia, por medio de las telecomunicaciones y los sistemas de información”³⁰ —que se encuentran además en un proceso acelerado y permanente de innovación—, pero los locales no tienen fácilmente acceso a la tecnología informática de punta por lo que:

Lo que distingue a la nueva estructura social, la sociedad red, es que la mayoría de los procesos dominantes que concentran poder, riqueza e información, se organizan en el espacio de los flujos. La mayor parte de la experiencia y el sentido humanos siguen teniendo una base local. La disyunción entre las dos lógicas espaciales es un mecanismo fundamental de dominio en nuestras sociedades porque desplaza el núcleo de los procesos económicos, y políticos del ámbito donde puede construirse sentido social y puede ejercerse control político.³¹

²⁹ Cfr. *Ídem*

³⁰ Castells, Manuel, *El Poder de la Información, Volumen II*, Editorial Siglo XXI, México D. F. 2003, p. 148.

³¹ *Ídem*

Por lo mismo, los *locales* se ven cada vez más reducidos en sus posibilidades de construcción social y de sentido y los *globales*, se vuelven *ciudadanos del mundo*, concentrando un enorme poder pero sin anclaje ni compromisos con ninguna localidad en particular, a menos que así lo deseen.

Por otra parte, en lo que se refiere a la vivencia temporal, ambos extremos parecen vivir en un eterno presente, los *globales* porque sólo viven en tiempo presente o –lo que es lo mismo—, el tiempo atemporal de los flujos, y los *locales* porque viven en instantes fragmentados, pues en su cotidianidad, dependen de la secuencia temporal del tiempo como sucesión, pero éste tiempo no encuentra su complemento en la vivencia de los fenómenos mundiales que se manifiestan como atemporales pues:

El paradigma informacional y la sociedad red, provocan una perturbación sistémica en el orden secuencial de los fenómenos realizados en ese contexto. Esta perturbación puede comprimir la ocurrencia de los fenómenos para lograr la instantaneidad (...) o introducir una discontinuidad aleatoria en la secuencia (...) La eliminación de las secuencias crea una cronología indiferenciada, con lo cual se aniquila el tiempo.³²

De este manera, nos encontramos en la globalización, con una reestructuración radical de la vivencia del espacio y el tiempo por parte de los sujetos, lo que los fuerza a replantearse su propio ser y hacer y su modo de relacionarse con los demás y de construir sociedad.

La globalización es entonces un fenómeno muy parecido a la colonización, tenemos vencedores y vencidos, los vencedores son los dueños del poder --y por tanto los legitimadores de significados sociales— y los vencidos, que parecen no tener modo de oponerse a esta dominación.

³² Castells, *Óp. Cit.* p. 150.

En síntesis se puede afirmar que los movimientos globales han desmoronado una estructura que se fue conjuntando y estabilizando desde el siglo XVIII hasta que se afianza definitivamente durante Siglo XX como lo señala Peter Wagner:

Mediante la utilización de los recursos institucionales y culturales de que pudo disponerse en el siglo XX se consiguió acoplar la estructura y la ampliación de las prácticas sociales (lo que entonces se llamaba *sociedad*) con las reglas de la consulta colectiva (el *orden político*) y con los múltiples medios socialmente relevantes de la orientación individual (*identidades sociales*).³³

Estructura que la llamada globalización destruye, de tal manera que estos elementos pierden su cohesión “natural”, generando instituciones débiles, polarización de los roles de los sujetos sociales, y movimientos identitarios emergentes, precisamente el siguiente punto analizará tres de las identidades más sintomáticas del nuevo estado de cosas.

2. 2 Sociología de la identidad:

Introducción:

En este apartado, he agregado un punto que no aparece en el capítulo anterior, esto es así porque el tema de la identidad como tal no era considerado un problema a estudiar por los sociólogos durante la Modernidad, el tema se volvió problemático en la Modernidad tardía o Postmodernidad,³⁴ por lo que hoy abundan los estudios, los coloquios, y la bibliografía sobre el tema, así que yo presentaré las reflexiones al respecto de tres autores importantes: Gilberto Giménez, Manuel Castells, y Anthony Giddens. El primero, porque es el estudioso más importante que sobre este tema, tenemos en México, y una referencia obligada. El segundo porque tiene un amplio y detallado estudio sobre el desarrollo de las identidades

³³ Wagner, Peter, *Óp. Cit.* p. 312.

³⁴ Véase *supra* p. 20.

en lo que él denomina, la *sociedad red*, que es precisamente la sociedad postmoderna. Y el tercero porque percibe con toda claridad que lo que tenemos no es la destrucción de la identidad social, sino una redefinición de la misma que es producto de la misma dinámica de la Modernidad. A éste apartado yo lo he denominado *Sociología de la Modernidad*, y me pareció pertinente incluirlo, antes del estudio de las identidades concretas que abordaré en un segundo momento y que en este capítulo son: el tribalismo, la identidad de los intelectuales y la identidad del consumidor.

a) Gilberto Giménez. Giménez nos dice que:

*“desde el punto de vista de los sujetos individuales, la identidad puede definirse como un proceso subjetivo (y frecuentemente autorreflexivo) por el que los sujetos definen su diferencia de otros sujetos (y de su entorno social) mediante la autoasignación de un repertorio de atributos culturales frecuentemente valorizados y relativamente estables en el tiempo.”*³⁵

Esto significa que los sujetos –como individuos, no como actores sociales--³⁶ se identifican a sí mismos, asumiendo e interiorizando diversos atributos culturales que su entorno les ofrece, sin embargo, esta auto identificación requiere ser reconocida por los otros, para que exista socialmente. De ahí que pueda haber –y de hecho las hay— discrepancias entre la propia imagen que tienen los sujetos individuales de sí y la imagen que tienen los otros, es por esto que se dan las luchas por el reconocimiento de los demás.

Se pueden señalar una doble serie de atributos que forjan la identidad:³⁷

a) Los atributos de pertenencia social: son aquellos grupos o categorías sociales con las que los individuos se identifican y se reconocen a sí mismos como parte

³⁵ Giménez Gilberto, *Estudios sobre la Cultura y las Identidades Sociales*, CONACULTA e ITESO, México 2007, p. 61. El subrayado es del autor.

³⁶ Entiendo por actor social lo mismo que Alan Touraine entiende por sujeto histórico: La voluntad de un individuo de obrar y ser reconocido como autor (cfr. Touraine, Alan, *Crítica de la Modernidad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos aires 1994, p. 207). En este sentido el actor social, no es simplemente el individuo, sino el individuo cuanto pretende que su hacer influya en lo social.

³⁷ Cfr. Giménez, Gilberto, *Op. Cit.* capítulo II.

de un todo mayor, v. *gr.* Los grupos religiosos, las clases sociales, los partidos políticos, las profesiones, la nacionalidad, la etnicidad, la edad, el género.

b) Los atributos particularizantes: son aquellas características que determinan la unicidad del sujeto, v. *gr.* La biografía, el estilo de vida, las relaciones que se establecen, las posesiones que se valoran.

Los atributos de pertenencia destacan la igualdad, el hecho de que se comparten - en alguna medida-, ciertos modelos culturales de los grupos a que se pertenece. Los individuos que pertenecen a un mismo grupo, son capaces de reconocerse entre sí por sus símbolos, sus acciones, y su lenguaje, ya que éstos son comprendidos, interiorizados y manifestados –en diferente medida-- por todos los miembros del grupo en cuestión.

En cambio los atributos particularizantes destacan la diferencia, la biografía de cada uno –por ejemplo--es única e irrepetible, lo característico de estos atributos es que el conjunto de todos ellos, nos distingue de los demás.

Tenemos entonces que la identidad individual es la suma de dos aspectos: aquello a lo que pertenezco –y yo diría que también aquello a lo que quiero y/o creo pertenecer-- socialmente, y aquello que me distingue de los demás, pero todo esto debe ser reconocido por los otros para poder hablar de identidad, pues identidad no es sólo aquello con lo que el sujeto se identifica a sí mismo, sino lo que los demás reconocen e identifican también. Ahora bien, en sentido análogo, podemos hablar de identidades colectivas, éstas son identificadas con los atributos que generan pertenencia social: partidos políticos, etnias, agrupaciones religiosas.

Las identidades colectivas nos son sujetos, no tienen rasgos psicológicos propios, y tampoco son un componente natural del mundo social “sino un *acontecimiento* contingente y a veces precario producido a través de un complicado proceso social”.³⁸ Sin embargo, llamamos identidades también a las identidades colectivas, porque tienen la capacidad de situarse en un campo y distinguirse de lo diferente,

³⁸ *Idem*, p. 67.

de auto limitarse y, sobre todo, de durar, de permanecer en el tiempo a través de los individuos que las encarnan.

De alguna manera las identidades colectivas “pueden ser vistas como *sistemas de acción*, y no como *sujetos* que actúan con la unidad de propósitos que les atribuyen sus líderes, e ideólogos, e incluso sus oponentes”.³⁹ Esto significa que en las identidades colectivas tiene que haber definiciones respecto a la acción, y estas definiciones deben expresarse en un lenguaje compartido y manifestarse a través de rituales, de prácticas y de una historia compartida que engendre adhesión y cohesión (lo que a su vez engendrará el sentido de pertenencia), y todo esto implica también para los sujetos un involucramiento emocional, “por eso la identidad colectiva nunca es enteramente negociable (...) ya que siempre moviliza también emociones”.⁴⁰

En este sentido, desde el punto de vista de un observador externo las identidades colectivas o sociales⁴¹ se entienden también como “las características que le atribuyen al individuo los demás”⁴² debido a sus acciones, estas características “pueden considerarse indicadores que señalan quién es tal persona en un sentido fundamental. Al mismo tiempo, ubican a esa persona en relación con los demás individuos que comparten los mismos atributos”,⁴³ es decir que los grupos sociales engendran y son engendrados por un lenguaje tal que los retroalimenta (ya lo señalamos: símbolos, ritos, prácticas) y que permite a los individuos que pertenecen a determinado grupo o colectivo, identificarse entre sí y ser identificados por los demás, por lo que este lenguaje es compartido por la sociedad a la que se pertenece y es también constituyente de identidad colectiva.

³⁹ *Idem*, p. 69.

⁴⁰ *Idem*, p. 70.

⁴¹ Desde el punto de vista sociológico, son equivalentes las sociedades colectivas y las sociales, al menos como las maneja Gilberto Giménez, así que así serán manejadas a lo largo de esta investigación.

⁴² Giddens Anthony, *Sociología*, Alianza Editorial, Madrid 2001, p. 60. Este punto me parece fundamental, desde el punto de vista sociológico, la identidad social requiere reconocimiento, no puede haber tal sin el reconocimiento de los otros.

⁴³ *Idem*, el subrayado es del autor.

Es importante también aquí, distinguir entre rol e identidad social,⁴⁴ los roles se encuentran definidos por normas dadas por las distintas instituciones y organizaciones de la sociedad. La identidad en cambio es dadora de sentido,⁴⁵ requiere por lo mismo de una interiorización por parte del individuo, éste se identifica a través de ella, se orienta y se realiza y, aun cuando en un individuo concreto nos encontremos con múltiples fuentes de sentido, los individuos –y también los actores sociales--tienden a privilegiar alguna o algunas de estas fuentes sobre las demás para poder entenderse, identificarse y ser identificados. Ahora bien, la identidad social y los roles no son necesariamente excluyentes, en muchos casos la fuente primaria de sentido puede ser el rol, con la condición de que éste sea efectivamente, dador de sentido. Se podría decir que “las identidades organizan el sentido, mientras los roles organizan las funciones”⁴⁶ y aunque los individuos pueden en muchos casos encontrar su sentido en la función, esto no necesariamente es así, también se puede encontrar sentido en la resistencia a los roles impuestos por la sociedad.

En síntesis, la identidad, tanto individual como social, es ese proceso de auto reconocimiento y de reconocimiento de los demás, en función de valores y categorías dadoras de sentido. Ahora bien, la identidad social es sólo una parte de la identidad del individuo, es aquel aspecto de la identidad individual, por el cual el individuo se reconoce a sí mismo –y es reconocido--como parte de un todo más amplio y como un factor influyente en la sociedad a la que se pertenece, por eso Giménez las describe –ya lo señalamos antes--como sistemas de acción,⁴⁷ gracias a esta identidad o identificación, el sujeto individual se ve a sí mismo y es visto por

⁴⁴ Me parece que esta es una distinción que la sociología contemporánea, precisamente porque durante la Modernidad, los roles eran naturalmente dadores de sentido, pero en la época actual ya no necesariamente lo son. Esto es así porque las instituciones que ayudaban en el proceso de interiorización de los mismos en la sociedad, han caído en descrédito, ya no tienen la misma fuerza, ni la autoridad que antes para ser dadoras de sentidos, y los sujetos encuentran los sentidos de otras maneras.

⁴⁵ Entiendo el sentido –siguiendo a Giménez-- como la identificación simbólica que realiza un sujeto o un actor social del objetivo de su acción. Weber nos dice en *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México 2008, p. 6, que “por ‘sentido’ entendemos el sentido mentado y subjetivo de los sujetos de la acción (...) en modo alguno se trata de un sentido ‘objetivamente justo’ o de un sentido ‘verdadero’ metafísicamente fundado”.

⁴⁶ Giménez, Gilberto, *Ídem*.p. 71

⁴⁷ Cfr. Giménez Gilberto, *Óp. Cit.* capítulo II.

los demás, como actor social. El actor social no es el individuo solamente, sino *los* individuos que pertenecen a un mismo grupo y que por lo mismo comparten una historia, unos valores, y unas intencionalidades. La identidad social se conforma con un sinfín de materiales heterogéneos como lo son la biografía, la cultura, la geografía, la biología, las fantasías, las instituciones sociales, los aparatos de poder, lo religioso, y un largo etcétera, pero el procesamiento de toda esta diversidad depende de las determinaciones sociales y los proyectos culturales de cada grupo.⁴⁸

b) Manuel Castells,⁴⁹ este autor ha estudiado con detenimiento y clasificado en líneas generales, los diferentes tipos de conformaciones identitarias que se dan en este período histórico al que él denomina “sociedad red”.⁵⁰ Según él, las identidades son siempre construidas y son una argamasa de elementos tan heterogéneos como pueden serlo la biología, la historia personal, la memoria colectiva, las fantasías personales, los aparatos de poder, las creencias religiosas, etcétera. Pero todo esto se procesa y unifica en función de las determinaciones sociales y los proyectos culturales, y esto siempre se establece en contextos marcados por relaciones de poder, por lo que el autor propone que las identidades son siempre construidas y son una argamasa de elementos tan heterogéneos como pueden serlo la biología, la historia personal, la memoria colectiva, las fantasías personales, los aparatos de poder, las creencias religiosas, etcétera. Pero todo esto se procesa y unifica en función de las determinaciones sociales y los proyectos culturales, y esto siempre se establece en contextos marcados por relaciones de poder, por lo que el autor propone tres grandes tipos de identidades que son las siguientes:

⁴⁸ Cfr. *Ídem*

⁴⁹ Voy a utilizar para el análisis, la categorización de las identidades actuales que elabora Castells en: Castells, Manuel, *La Era de la Información, Volumen II: El Poder de la Identidad*, Editorial Siglo XXI, México D.F. 2003.

⁵⁰ “Se caracteriza por la globalización de las actividades económicas decisivas desde el punto de vista estratégico, por su forma de organización en redes, por la flexibilidad e inestabilidad del trabajo y su individualización, por una cultura de la virtualidad real construida mediante un sistema de medios de comunicación omnipresentes, interconectados y diversificados, y por la transformación de los cimientos materiales de la vida, el espacio y el tiempo, mediante la constitución de un espacio de flujos y del tiempo atemporal, como expresiones de las actividades dominantes y de las elites gobernantes.” Castells, Manuel, *Ídem*, p. 23. Las cursivas son mías.

1. *Identidad legitimadora*: es la identidad que se impone desde las instituciones dominantes de la sociedad, con el fin de extender y justificar su dominación sobre el cuerpo social, ésta identidad genera –según el autor—sociedad civil.
2. *Identidad de resistencia*: está representada por aquellos actores que se encuentran en una situación estigmatizada o marginada por la lógica de la dominación, y que se atrincheran en principios distintos y hasta opuestos a los predominantes en la sociedad red. Esta identidad da como resultado el establecimiento de trincheras comunales.
3. *Identidad proyecto*: Se da cuando los actores sociales redefinen su lugar –y con eso su identidad-- en la sociedad, buscando también con esto, una transformación social, el resultado de las mismas son los sujetos, entendidos éstos como el actor social.⁵¹

Esta clasificación de Castells, gira en torno a la las luchas *de y por* el poder, en este sentido, gira en torno a lo que él denomina *identidad legitimadora*, Aun cuando los modelos que él utiliza para representar a ésta, sean los modelos que tiene como referente el Estado-Nación.

Lo que él denomina *identidad de resistencia* pareciera querer sustraerse de los efectos de la sociedad red, acorazándose en valores nacionalistas, o religiosos, pero reestructurados y reinterpretados para generar cohesión, a causa de unas instituciones estatales indefensas para proteger a los individuos y sus valores de las amenazas (reales o no) de la sociedad red. Sin embargo, es importante plantearnos la cuestión de sí los valores proclamados por las identidades de resistencia surgen ante las amenazas de la sociedad red, o si sólo emergen –ante la debilidad del Estado— lo que fue acallado o ignorado durante la pujanza del Estado-Nación moderno.

⁵¹ Cfr. Castells, Manuel, *Óp. Cit.* capítulo I.

Respecto a las *identidades proyecto* éstas giran en torno a la sexualidad y –por lo mismo—al replanteamiento de la familia patriarcal, y/o también en torno a los movimientos ecologistas, pero me parece que en este caso, se trata evidentemente de movimientos sociales y no de identidad, a reserva de que puedan ser generadores de procesos identitarios.

En los dos últimos casos –*identidades de resistencia* e *identidades proyecto*-- Castells señala que puede haber una evolución de los primeros a los segundos o un atrincherarse de los segundos en un determinado espacio de resistencia, en lo que adquieren la fuerza necesaria para asaltar los espacios de poder. Para este autor “la sede de este poder es la mente de la gente”,⁵² por lo que las luchas por el poder se convierten en luchas por adueñarse de los códigos culturales que, ante la ubicuidad del espacio y la aniquilación del tiempo (debido al flujo constante de imágenes, información, y capital, propio de la sociedad actual) son difícilmente apresables. Debido a esto, el autor señala la importancia de las identidades, ya que éstas fijan el poder en algunas zonas de esta red global.

Sin embargo, me parece que Castells, está identificando identidades con movimientos sociales, con lo que termina confundiendo el proceso de generación y cambio social, con el producto (que puede generar a su vez otro proceso).

Lo interesante de las identidades que yo elegí para el análisis es que, cada una por separado, puede caer en las tres categorías de Castells, dependiendo del modo en que se determine la identidad por parte de los individuos, por ejemplo, se puede ser un intelectual de resistencia, o legitimador, o proyecto, lo mismo sucede con las tribus y con el consumidor, como veremos enseguida.

c) Anthony Giddens Como ya lo señalé,⁵³ en un primer momento del pensamiento de Giddens, la identidad como tal, no es un problema y la enuncia en

⁵² Cfr. Castells, *Óp. Cit.* p. 399.

⁵³ Cfr. *Supra* p. 20.

un solo renglón, en su obra “Sociología”, sin embargo en 1991, el autor publica su obra “Modernidad e Identidad del Yo⁵⁴”, que es un estudio detallado sobre el tema. Lo más interesante de esta reflexión de Giddens, es que plantea la identidad del yo, y no la identidad como social.

La identidad es algo creado y recreado en las actividades reflejas del individuo, es “*el yo entendido reflexivamente por la persona en función de su biografía*”.⁵⁵ Es decir, es el yo que se explica a sí mismo desde su biografía, el individuo se *identifica* a sí mismo y es capaz de captar su continuidad temporal de manera refleja, esto último es muy importante para Giddens, porque como nos dice:

En las condiciones de lo que denomino modernidad “reciente” o “tardía” – el mundo de hoy--, el yo, al igual que los ámbitos institucionales más amplios donde existe, tiene que hacerse de manera refleja. Pero esta tarea habrá de realizarse en medio de una compleja diversidad de opciones y posibilidades.⁵⁶

Giddens considera que la reflexividad (la duda constante y la permanente revisión y reestructuración de lo establecido que ella trae aparejados) es una de las características más notorias de la Modernidad, rasgo que se acelera al máximo durante la Modernidad tardía, lo que genera también una reestructuración del tiempo y el espacio sociales, todo lo cual transforma radicalmente la vida cotidiana, pues el individuo pierde la confianza básica que le generaban las acciones rutinarias tradicionales, que le permitían enfrentar los acontecimientos y lograr cierta seguridad ontológica. Al no alcanzar esta seguridad los individuos entran en crisis.

Por eso ahora los individuos --hijos de su tiempo— se vuelven también radicalmente reflexivos, se plantean y eligen su *estilo de vida* entre un sinnúmero de

⁵⁴ Giddens, Anthony, *Modernidad e Identidad del Yo*, Traducida al español por José Luis Gil Aristu y publicada por Ediciones Península, Barcelona 1995.

⁵⁵ Giddens, *Op. Cit.* p. 72. Las cursivas son del autor.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 11.

posibilidades y buscan expertos que avalen sus elecciones. Subrayo el término *estilo de vida*, porque es para Giddens, una característica central de la Modernidad tardía (y esto no lo entiende como nos lo vende la publicidad como consumismo social), sino como “prácticas hechas rutina”⁵⁷, no es algo recibido, sino adoptado reflexivamente. Los individuos de la Modernidad tardía, tienen una multiplicidad de opciones para elegir, desde el comer y el vestir, hasta el tipo de relaciones personales que establecen, pasando por el control y dominio de su cuerpo a extremos nunca antes vislumbrados. El estilo de vida es la unidad de todas esas elecciones que se van decantando en un sentido y no en otros, lo que le brinda al individuo seguridad y va construyendo su unidad, aunque, según Giddens, esto depende de diversos hechos y tiene sus características propias:

a) Se vive en un mundo post tradicional, por lo que el individuo tiene que optar y actuar y comprometerse ante la apertura de posibilidades.

b) Al haber múltiples medios de acción y al ser estos muy distintos entre sí, las acciones del individuo se adaptan a los mismos, nos encontramos entonces con que en “una porción de las actividades generales del individuo, dentro de él (dentro del sector) se adoptan y se llevan a cabo un conjunto razonablemente consistente de prácticas”, lo que nos manifiesta que el estilo de vida no es una unidad homogénea, sino una multiplicidad de prácticas segmentadas, y con una coherencia interna pero dentro de cada segmento.

c) En la vorágine –propia de la Modernidad tardía-- producida por el continuo cuestionamiento que genera la duda metódica, el conocimiento de los expertos y de los sistemas abstractos (estos son el conjunto de las representaciones simbólicas y de los sistemas expertos, estos últimos son a su vez “sistemas de conocimiento especializado de cualquier tipo que dependan de reglas de procedimiento transferibles de un individuo a otro”⁵⁸), es confiable sólo

⁵⁷ *Ídem*, p. 106.

⁵⁸ Giddens, *Óp. Cit.* p. 294.

temporalmente, incluso los expertos se contradicen entre sí, por lo que el individuo se ve obligado constantemente a elegir qué o quiénes son dignos de confianza y qué o quiénes no.

d) Por otra parte la experiencia mediada⁵⁹, influye notoriamente y de muy diversas formas en los estilos de vida; por los medios electrónicos, se contraponen ambientes, sucesos, y elecciones potenciales de estilo de vida. De este modo “las situaciones sociales mediadas construyen nuevas formas de participación común —y nuevas diferencias— entre las formas de experiencia social previamente establecidas”.⁶⁰

En síntesis, para Giddens, la identidad actual del yo es fruto de la elección de un estilo de vida a la que se ven lanzados los individuos ante el desbordamiento de las Instituciones locales por la intromisión constante y simultánea de acontecimientos lejanos o sobre los que no se tiene control a nivel local, aunque afecten las seguridades básicas de las personas.

A continuación presento tres identidades-tipo que —según mi criterio— parecen ser características de la Modernidad tardía.

2.3 Las formaciones identitarias postmodernas

a) El tribalismo

El término de *tribalismo* lo he tomado de Michel Maffesoli, quien lo utiliza constantemente, él señala que “Ya no son las grandes instituciones las que prevalecen en la dinámica social, sino aquellas pequeñas entidades que han estado (re) apareciendo progresivamente. Se trata de micro-grupos emergiendo

⁵⁹ Es importante señalar que para Giddens toda experiencia es mediada, esto se da precisamente por los procesos de socialización a los que el niño está sometido desde que nace al menos. Sin embargo, en este caso concreto, Giddens se refiere a la experiencia mediada que producen las nuevas tecnologías de la comunicación, que terminan por quebrar la unión tradicional entre circunstancia física y situación social, con lo que el individuo se ve expuesto —en términos de Giddens— a un constante y cambiante *collage* de hechos y posibilidades.

⁶⁰ Giddens, *Op. Cit.* p. 110.

en todos los campos (sexuales, religiosos, deportivos, musicales, sectarios)",⁶¹ porque "La existencia ya no gira en torno a una identidad, una residencia, o un apego ideológico o profesional, sino que está entregada a su errar como punto de partida",⁶² podemos hablar entonces de tribus nómadas o errantes.

Se trata, con las consecuencias sociológicas que implica, del deslizamiento del *individuo* de identidad estable ejerciendo su función dentro de los conjuntos contractuales, a la *persona* que desempeña papeles dentro de tribus afectuales.⁶³

De esta manera, el autor descubre en sus investigaciones una nueva forma de agruparse de los individuos, éstos ya no se constituyen amparados en las grandes instituciones como el Estado-Nación, o en los grandes colectivos como la clase obrera, sino que se adhieren a múltiples pequeñas comunidades, donde encuentran refugio porque -como también lo dice Rubert de Ventós- ahora "vivimos en un mundo de identidades compartidas, de pertenencias múltiples, de dependencias dispersas."⁶⁴ Lo que caracteriza a estos pequeños grupos es la fluidez, no son grupos a los que se pertenece de una vez y para siempre, se puede entrar y salir de ellos con mucha facilidad, no suponen pertenencias sólidas, arraigan en el instante, a esto es a lo que Maffesoli denomina nomadismo, tribalismo, o vida errante: "la vida errante es una vida de identidades múltiples y a veces contradictorias. Identidades plurales, que pueden vivirse ya sea al mismo tiempo, ya sea sucesivamente."⁶⁵

⁶¹ Maffesoli, Michel, *El Tiempo de las Tribus*, Ediciones Siglo XXI, México D.F. 2004, p. 10.

⁶² Maffesoli, Michel, *El Nomadismo. Vagabundeos Iniciáticos*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 2004, p.151.

⁶³ Maffesoli, Michel, *El tiempo de las Tribus*, Editorial Siglo XXI, México D.F. 2004, p. 36.

⁶⁴ De Ventós, Rubert, *De la Identidad a la Independencia: La Nueva Transición*, Editorial Anagrama, Barcelona 1999, p. 148.

⁶⁵ Maffesoli, Michel, *El Nomadismo. Vagabundeos Iniciáticos*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 2004, p. 125.

Otra de las características de estos grupos es la multiplicidad, pueden ser tantos como el individuo pueda o quiera abarcar, no dependen fundamentalmente de rasgos naturales o adquiridos, ni de grandes instituciones que aseguren pertenencia y reconocimiento, sino que dependen más del gusto e interés del individuo. De esta manera, se generan espacios simbólicos más que territoriales, demarcados por los afectos, los intereses y los gustos de sus miembros, no se busca la universalidad, sino la proximidad afectiva:

Esto se manifiesta a través de diversos signos tribales de reconocimiento: aretes, uniformes, modos de vida miméticos, modismos, gustos musicales y prácticas corporales, cosas que trascienden las fronteras y que denotan una participación común en una mentalidad hecha de hedonismo, relativismo, así como de una sorprendente energía concreta y cotidiana, que no se deja interpretar en términos de finalidad, sentido histórico o bajo otras categorías económico-políticas con las que solemos analizar las relaciones sociales.⁶⁶

Otra de las características de estas tribus, es que no suponen, necesariamente, definiciones ideológicas, por lo que el individuo puede pertenecer, si así lo desea, a grupos contrarios o discordantes, no se le exigen definiciones, ni renunciadas, pues “se tiende a producir una especie de intencionalidad por parte de ciertos grupos de luchar contra el aburrimiento y la desesperanza, a partir del codeo mutuo”⁶⁷ y,

en este sentido, la búsqueda de actividades asociadas a los deportes de alto riesgo, el ecoturismo los grandes festivales culinarios, sexuales, artísticos, musicales, los viajes exóticos así como programas televisivos de concurso y los conocidos *reality shows* son una prueba de este cotidiano que trata de combatir conjuntamente a una cotidianidad aseptica heredada de un racionalismo demasiado mecanicista.⁶⁸

⁶⁶ *Idem*, p.70

⁶⁷ Maffesoli, Michel, *Op. Cit.* p. 14.

⁶⁸ *Idem*, p. 13.

Aunque, desde luego, al haber una demarcación espacial, aunque sea simbólica, hay un dentro y un fuera, pero este dentro y fuera es asumido fundamentalmente por el individuo, que se identifica y reconoce o se separa y desconoce. Así, si el individuo no percibe diferencias radicales entre grupos contrarios o, si estas diferencias –aunque sean esenciales-- no afectan los aspectos del grupo con los que el individuo se identifica, éste puede pertenecer a una multiplicidad discordante de grupos *v. gr.* Se puede ser católico y practicar ritos chamánicos, o ser un “emo”⁶⁹ y al mismo tiempo estudiante de mercadotecnia. La entrada y la salida, depende más del sujeto que del colectivo.

Sin embargo, estos grupos sí tienen sus ritos de pertenencia, sus elementos que permiten el reconocimiento y su solidaridad, sólo que estos rituales pueden ser más o menos imperceptibles, no necesariamente explícitos: el modo de mirar, de vestir, de escribir, todo lo que los sujetos expresan o no expresan en su trato. Todo esto hace que los miembros de un grupo se reconozcan entre sí, pero también se puede afirmar que “existe, *de facto*, un reconocimiento recíproco de estos grupos”⁷⁰ entre sí. Maffesoli no se refiere sólo a lo que también se denomina tribus urbanas--hippies, punks, góticos, emos, rastas, etc.-- sin embargo, éstas son un buen ejemplo de su noción de tribalismo, aunque también los son los que participan en deportes de algo riesgo, los que practican yoga, los ecologistas, los grupos de homosexuales, y las redes del ciberespacio, por mencionar otros ejemplos.

Bauman llama a este tipo comunidades que generan identidades tribales, *identidades de guardarropa o de carnaval*, porque se ponen y se quitan para la ocasión, como la ropa o la máscara.⁷¹ Una identidad emblemática de este tipo de relaciones contemporáneas es la identidad virtual, ésta consiste en “el proceso por el cual un usuario (de internet) --individuo, puesto de trabajo, periférico, punto de

⁶⁹ Los *Emos* son grupos de jóvenes que visten de negro, resaltan la emotividad, y están en contra de las modas.

⁷⁰ Maffesoli, Michel, *El Tiempo de las Tribus*, Ediciones Siglo XXI, México D.F. 2004, p. 246.

⁷¹ Cfr. Bauman, Zigmunt, *Modernidad Líquida*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 2002, p. 210-212.

acceso— es reconocido por el sistema de datos al introducir un nombre unívoco.”⁷² El nombre unívoco puede ser una clave, o una dirección de correo electrónico, o ambas cosas a la vez. Se puede hacer uso de la identidad virtual, apoyándose en la identidad real —en transacciones bancarias, empresas, o universidades, por ejemplo—o formarse una identidad sólo virtual y, por lo mismo anónima. Se le llama identidad, porque supone el reconocimiento y la pertenencia. El sistema reconoce una identidad y la puede incluso rastrear, los procesos de registro de internet favorecen esto. De este modo, cualquiera puede investigar un nombre o una dirección electrónica y rastrear en internet, los *blogs* a los que esta identidad pertenece, los chats en los que ha participado, los grupos sociales, ecológicos, deportivos, políticos y de todo tipo a los que ha apoyado o no en la red.

Al mismo tiempo, la identidad virtual puede ser la de un individuo o la de una institución, o empresa, también se pueden tener identidades múltiples, para actuar en diferentes círculos en el ciberespacio, esto puede ser práctico para algunos y generar desconfianza en otros; sin embargo en la red se detectan en muchos casos deseos de unificar la identidad, pues “tu identidad está desperdigada en los múltiples sitios en los que participas (...) al final se suele claudicar a favor de una de tus identidades.”⁷³ Los usuarios se crean varias identidades, pero luego se quejan de no poder recordar todas, y se quedan con una o dos, las más usadas. Inclusive hay sitios que se dedican al registro e identificación en línea a través de pasaportes digitales que permiten la fusión de todas las identidades en una sola, la modificación y la cancelación de la misma (Liberty Alliance y Passport son un ejemplo de estos sitios).

Es curioso también descubrir que, a pesar de ser un espacio abierto al anonimato, los sujetos desean darse a conocer, suben sus fotos, sus videos, cuentan su vida, sus hobbies, sus gustos, sus investigaciones, sus anécdotas, y se consultan

⁷² http://www.borrmart.es/articulo_redseguridad.php.id=8128numero=20. 20 de diciembre de 2009.

⁷³ <http://asidilillo.blogspot.com/2007/09/el.mito.10-de-la-identidad-virtual.html>. 17 de diciembre de 2009.

mutuamente sobre diversos temas. Por otra parte, aunque es un proceso que se presta a presentar una imagen idealizada de uno mismo, los blogs en los que el sujeto participa ya dicen mucho sobre él, quiéralo o no. De esta manera el sujeto se va forjando una imagen en la red, a la cual, cualquiera puede tener acceso. Claro que la posibilidad de anonimato se presta también a abusos de todo tipo, “en internet nadie sabe realmente quién es quién, si es un hombre o una mujer, o en qué lugar del mundo está”,⁷⁴ por lo cual se van manifestando vacíos legales y la necesidad de legislar al respecto para evitar la delincuencia en la red.

A pesar de todo, internet permite a los sujetos participar en chats y círculos de discusión a los que no tendría acceso de otro modo, con lo cual amplía sus perspectivas y círculos de interés. Por otra parte internet está mostrando ser una herramienta muy poderosa para los movimientos sociales, en instantes los sujetos se pueden comunicar con toda clase de personas en cualquier parte del mundo, formar redes que defiendan sus intereses contra las grandes empresas o los gobiernos, y hacer conscientes y participativos de los problemas a individuos que de otra manera, serían ajenos a ellos. Es decir, la red está generando una nueva clase de actores sociales, actores que se dan a conocer por el colectivo de intereses a favor de alguna causa que defienden, pero que permanecen anónimos para la mayoría. Todo esto abre perspectivas de organización social nunca vistas y con un gran potencial de movilización.⁷⁵

Por otra parte, las identidades tribales se caracterizan por la fugacidad temporal, se forman por encuentros casuales y duran lo que dura la emoción que las suscitó y la satisfacción que brinden al sujeto. En lo que se refiere al espacio, pueden las tribus actuales ubicarse en torno a lugares, pero éstos son fundamentalmente simbólicos como un “sitio” de internet, o un lugar que haga alusión a una temática, no tanto por el lugar sino por lo que significa –una montaña o una pirámide para los que hacen yoga por ejemplo–. En lo que se refiere al poder, las identidades

⁷⁴ Giddens, Anthony, *Sociología*, Alianza Editorial, Madrid 2004, p. 598.

⁷⁵ Cfr. *Ídem*, p. p. 562-564.

tribales no lo buscan, por lo menos no fundamentalmente, aunque dentro de los grupos mismos pueda haber luchas de poder, la identidad tribal como tal no parece buscarse por el poder, sino por placer, son identidades que resultan satisfactorias en sí mismas para los sujetos, son lúdicas, llenan los vacíos que la incertidumbre de la vida moderna ha generado, se generan por las experiencias compartidas, y duran lo que dura el deseo de seguirse compartiendo, pertenecen a lo que Sánchez y Pedrazzini –coincidiendo con Maffesoli-- denominan *Cultura de la Urgencia que* “es una cultura del fin inmediato de la vida, no de su negación, sino de su celebración. Por lo tanto, todo ha de probarse, sentirse, experimentarse, lograrse, antes de que sea demasiado tarde, ya que no hay mañana”.⁷⁶

En resumidas cuentas, el tribalismo es una identidad de identidades, porque agrupa una multiplicidad de pertenencias, en las que –por lo menos aparentemente— no se privilegia ninguna en particular o, no hay una que amalgame el resto, son pertenencias dispersas, que engendran identidades múltiples o caleidoscópicas. Con lo cual se escapa a la categorización de Castells, pues los individuos pueden tener simultáneamente identidades legitimadoras, de resistencia y proyecto, sin privilegiar ninguna, y sin que de aquí surja necesariamente sociedad civil, o sujetos. Comunas sí, pero no comunas atrincheradas en la resistencia necesariamente, más que comunas, son espacios simbólicos que permiten la vivencia de los afectos, de lo instantáneo, y una realización parcial de los individuos, sin compromisos a largo plazo. Podríamos aplicarles un término que utiliza Castells para calificar a las bandas en la sociedad red, dice que son en el fondo *individualismo comunal*:

individualismo porque, en el modelo de gratificación inmediata, sólo el individuo puede ser una unidad contable apropiada. Comunalismo porque, para que este hiperindividualismo sea una identidad –es decir, se

⁷⁶ Sánchez y Pedrazzini, citados por Castells, *Óp. Cit.* p. 87.

socialice como un valor, no sólo como un consumo sin sentido--, necesita un medio de apreciación y apoyo mutuo: una comuna.⁷⁷

b) El intelectual

Siguiendo a Bauman,⁷⁸ podemos definir a un intelectual como aquél pensador (en el área de las ciencias, de la filosofía, del periodismo, o del arte), que tiene una influencia sobre la comunidad civil, y que se encuentra comprometido con ella, es un tipo de actor social. Tzvetan Todorov, coincide con Bauman, pues cuando se pregunta qué significa ser intelectual, responde:

Es un estudioso o un artista (...) que no se contenta con realizar trabajos científicos o con la creación de una obra de arte, que no se contenta, con una mera búsqueda de lo verdadero y con un mero desarrollo de lo bello, sino que se siente asimismo comprometido con la noción del bienestar público, con los valores de la sociedad en la que vive, es alguien que participa en el debate sobre esos mismos valores.⁷⁹

En el capítulo anterior no tratamos la categoría del intelectual en cuanto tal, en la Modernidad el conocimiento era la clave del orden y de los proyectos de futuro, por lo que los intelectuales, tomaron muy diversas vías. En un principio eran los asesores de los reyes, en un segundo momento, los que encabezaban las revoluciones y las luchas por la independencia, en un tercer momento fueron, o excelentes burócratas, o generadores de la autoconciencia de los ciudadanos y de la clase obrera. En todos los casos, eran los que *sabían*, los que podían ayudar a la liberación de la humanidad y a lograr la igualdad, en palabras de Bauman, el intelectual era el legislador, el que sabía las mejores formas del lograr el proyecto ilustrado y regulaba al respecto.⁸⁰

⁷⁷ Castells, *Óp. Cit.* p. 87.

⁷⁸ Cfr. Bauman, Zigmunt, *Legisladores e Intérpretes*, editado por la Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires 1997.

⁷⁹ Todorov, Tzvetan, *El hombre Desplazado*, Editorial Taurus, Madrid 1998, p. 163.

⁸⁰ Cfr. *Ídem*.

En la época postmoderna, su situación ha cambiado, los sujetos ya no creen en los grandes proyectos como progresivos, la universalidad de la verdad ha sido seriamente cuestionada, las instituciones que se legitiman a sí mismas a través del conocimiento son cada vez más débiles. Por todo lo anterior, “también ha perdido crédito, con la decadencia de los discursos universalistas, la autoridad de los intelectuales”.⁸¹ Ahora ellos también se subordinan a las demandas del mercado, pues las instituciones donde puede tener cabida la vida intelectual --Institutos de investigación, Universidades, laboratorios, Museos-- sólo pueden sobrevivir económicamente respondiendo a la lógica del consumo, por lo que se investiga y produce lo que el mercado requiere.

Ahora bien, una identidad social se caracteriza por la pertenencia y el reconocimiento; sin embargo, en la lógica mercantil, el reconocimiento sólo se da a los que tienen éxito, y el éxito es una categoría que significa obtener resultados, pero los resultados dependen de lo que se busque. En la lógica de mercado, da resultado lo que genera bienes de consumo, por lo que si el intelectual quiere tener éxito debe responder a lo que los consumidores necesitan, a lo que esté de moda, a lo que permita sobrevivir a su institución. De esta manera el intelectual se convierte en productor de bienes y servicios. Pero con esto el pensamiento pierde libertad, pues como nos dice Feyerabend hablando de los científicos: “no se abordan los problemas más difíciles sin otra razón que la de que las carreras científicas brillantes no se cimentan sobre la base de un fracaso constante,”⁸² y fracaso significa tanto no obtener resultados, como no obtenerlos en el menor tiempo posible, pues “en un universo donde el éxito consiste en ganar tiempo, pensar no tiene más que un solo defecto, pero incorregible: hace perder tiempo.”⁸³

Otra opción para los intelectuales de nuestra época, es no pertenecer a ninguna institución, bregar contra corriente de modo independiente, pero esto tiene dos

⁸¹ Wagner, Peter, *Sociología de la Modernidad*, Editorial Herder, Barcelona 1997, p. 326.

⁸² Levins y Lewontin, citados por: Feyerabend, Paul, *La Conquista de la Abundancia*, Editorial Paidós, Barcelona 2001, p. 171.

⁸³ Lyotard, Jean-Francois, *La Posmodernidad (explicada a los niños)*, Editorial Gedisa, Barcelona 2003, p. 47.

inconvenientes, si el intelectual necesita trabajar para vivir –cosa que sucede con la mayoría— tendrá cada vez menos tiempo para el pensamiento, sus tiempos serán fragmentados y no tendrá toda la energía que requiere el trabajo intelectual y, en el caso de los científicos que requieren de laboratorios con aparatos cada vez más sofisticados, no tendrán ni siquiera esta opción, pues quienes tienen la capacidad económica para sufragar este tipo de laboratorios son precisamente las grandes instituciones reguladas por la lógica del mercado.

Por otra parte, los trabajos e investigaciones hechos por intelectuales independientes no tienen la oportunidad, o tienen muy poca, de ser dados a conocer a través de publicaciones y de los medios masivos de comunicación. Con lo que, en estos casos, la labor intelectual se reduce a una experiencia realizada por los sujetos en el ámbito de la vida privada. No hay reconocimiento –que no es lo mismo que popularidad—ni posibilidad de pertenencias, pues el grupo fuerte de los intelectuales en cada área, los que acaparan los foros de divulgación de las ideas, son los que pertenecen a las grandes instituciones y --para colmo-- en esta competencia de mercados el primer mundo tiene la primacía, secundariamente los demás. La identidad del intelectual (su pertenecía a ese grupo y el reconocimiento como tal que le da autoridad a sus compromisos sociales), depende de la lógica de la oferta y la demanda, y ésta la determina el primer mundo, por lo que:⁸⁴

⁸⁴ Esta última observación de Cereijido, la puede constatar cualquiera que haya estudiado o intentado exponer sus obras en Europa, los europeos esperan del americano que trabaje sus tesis o sus obras en general, sobre indigenismo, sobre pensadores locales, o sobre cuestiones de la cultura de origen del americano. Pero no reconocen el hecho de que una buena parte de nuestra cultura tiene una gran raíz europea; que hablamos las lenguas que los colonizadores nos impusieron, que en su mayoría profesamos la religión que nos inculcaron, y que hemos evolucionado y lo seguimos haciendo –para bien o para mal, eso es otro asunto— en función de ideas que se engendraron en Europa, porque las cosmovisiones locales fueron satanizadas por los colonizadores y hasta la fecha tenemos una mentalidad que heredó esa satanización. Tal vez ésta sea una manera de no asumir también su propia responsabilidad en la constitución de nuestras identidades, pero es una manera que sigue engendrando exclusión y no reconocimiento de lo nuestro, porque lo nuestro en buena medida, es Homero, Sófocles, Platón, Cicerón, San Agustín, Dante Alighieri, Leonardo Da Vinci, Miguel Ángel, Galileo, Newton, Kant, Goethe, Mozart, Hegel, Marx, y un largo etcétera.

El descredito o acaso la ignorancia total (para el científico), es mucho más grosera si la novedad viene del tercer mundo. Por regla general, nuestros trabajos son aceptados en cuanto aportan datos que encajan en los modelos sustentados en el primer mundo. Si por el contrario requieren alguna modificación fundamental, se los pone en cuarentena hasta que algún científico primermundista los ponga a prueba... momento en que no es raro que se pase a citar a este último (...) Nos está permitido aportar ideas que complementen su visión del mundo, pero no alterar sus esquemas. En el campo de las artes la situación es más grave aún pues, tácitamente, el primer mundo espera que nuestros literatos, plásticos y danzantes sean meros folkloristas.⁸⁵

En resumidas cuentas, la identidad del intelectual está subordinada a la lógica del poder, y en la sociedad postmoderna el poder lo detenta el mercado, por lo que para tener identidad social como intelectual los sujetos deben subordinarse a esta lógica, o reducir su labor intelectual al ámbito de su vida privada.

Otro fenómeno curioso respecto a los intelectuales actuales, es el hecho de que han dejado su función de legisladores, pues ya no se arrogan autoridad sobre la verdad y, por lo mismo, muchos de ellos creen que su función es la de intérpretes, y según Bauman “la estrategia de interpretación difiere de todas las de la legislación en un aspecto fundamental: abandona abiertamente, o hace a un costado como irrelevante para la tarea del momento, el supuesto de la universalidad de la verdad, el juicio o el gusto”⁸⁶ con lo cual, los intelectuales renuncian a su identidad histórica, y la búsqueda de la verdad se ve con esto reducida a interpretación de textos, significados, e investigaciones, para público no especializado.

De este modo tenemos que, en lo que se refiere al espacio, el lugar de los intelectuales son las grandes instituciones donde poder desarrollar su

⁸⁵ Cerejeido, Marcelino, *Ciencia sin Seso. Locura Doble*, Editorial Siglo XXI, México D.F. 2008, p. 57.

⁸⁶ Bauman, Zigmunt, *Op. Cit.* p. 276.

pensamiento, pero esto se logra muchas veces a costa de la libertad de pensamiento. En lo que se refiere al tiempo, las instituciones obligan a los intelectuales a un pensamiento por entregas, planificado y con fechas límite para obtener resultados –es decir, estamos sujetos a un tiempo mercantilizado--, la otra opción a estos espacios y tiempos, es la privacidad, lo cual disminuye también las posibilidades creativas del pensamiento, porque la actividad se vuelve fragmentada. En ambos casos, el intelectual ya no tiene el poder social del que gozó en la Modernidad, ahora el poder es del mercado que con la oferta y la demanda, avala o rechaza investigaciones, publicaciones y líneas de pensamiento. Tal vez sea por esta reducción en su ámbito de poder tradicional que los intelectuales parecen librar una batalla campal dentro de las instituciones culturales, en aras de arrogarse –de ahí el ser arrogantes en muchos casos— el poder que han perdido en otros espacios. En muchas instituciones de tipo cultural abundan los sectarismos y competencias de todo tipo, pues los arrogantes:

Procuran separarse y separar; confían con fervor en las claras e indiscutibles jerarquías. De esta manera no se aceptan más que cómplices: sólo se reconoce a quienes están dispuestos a abrazar sin el menor reparo –o como se dice, sin chistar—la escala de valores propia de la o el arrogante y, sobre todo, a quienes comparten el enfático menoscabo de todo lo que no está de acuerdo con su creer y desear.⁸⁷

Desde luego que este tipo de competencias y sectarismos redundan en menoscabo de su ciencia o arte.

c) El consumidor

Me cuesta trabajo plantear al consumidor como una identidad social, pero me parece que también lo es. Me cuesta trabajo porque el consumidor lo es a nivel individual, no se integra a un grupo o, si lo hace, el grupo es demasiado nebuloso como para tener límites definidos. Sin embargo, el sujeto sí se identifica a sí mismo como consumidor, y es identificado como tal. Además el consumismo tiene sus rituales de pertenencia, desde luego, es una categoría que incluye pero que

⁸⁷ Pereda, Carlos, *Crítica de la Razón Arrogante*, Editorial Taurus, México D.F. 1999, p.13.

también excluye, rasgos todos de las identidades sociales, por lo cual, definitivamente lo es.

En todos los tiempos pasados, los hombres y las mujeres –como cualquier otro organismo— han consumido, de hecho han consumido más, porque no sólo tienen necesidades biológicas. Pero el consumo se daba para satisfacer una necesidad y sólo se justificaba en aras de ella, el consumo más allá de la satisfacción era considerado malo. Bauman explica el consumismo como la evolución de este tipo de consumo basado en las necesidades, a uno basado en el deseo que estaba vinculado a la búsqueda de la autenticidad, para pasar –en la actualidad— a uno basado en el anhelo (yo lo llamaría antojo), que no tiene otro fin que sí mismo, es espontáneo e infantil, por lo que es narcisista y permanentemente insatisfecho.⁸⁸

En este sentido, podemos definir el consumismo como el consumo que no tiene otro fin que sí mismo o el placer instantáneo que produce, y al consumidor como el que realiza –o necesita realizar-- de modo constante este tipo de consumo.

Esta es la visión de Bauman sin embargo, desde una perspectiva cultural, la antropóloga Mary Douglas sostiene que éste tipo de enfoque es parcial y ofrece más desventajas que ventajas para el análisis del hecho, porque “nos hace falta comprender la influencia que ejerce el consumidor en el mercado”⁸⁹. Así que primero presentaré la perspectiva de Bauman –que es la lectura más tradicional-- y después la de Douglas.

Es un hecho que el consumismo es eminentemente Postmoderno, es un producto de la evolución del capitalismo, Alain Touraine ubica su aparición como fenómeno mundial a partir del año 1968, cuando los países de Europa occidental empiezan a imitar a los Estados Unidos.⁹⁰ El consumo responde totalmente a la lógica del

⁸⁸ Cfr. Bauman, Zigmunt, *La Sociedad Sitiada*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 2004.

⁸⁹ Douglas, Mary, artículo: “Ni muerta me dejaría ver con esto puesto”: las compras como propuesta. En el libro *Estilos de Pensar*, de Mary Douglas, Editorial Gedisa, Barcelona 1998, p. 90.

⁹⁰ Cfr. Touraine, Alain, *Crítica de la Modernidad*, Fondo de Cultura Económica, Uruguay, 2005, p. 143.

mercado, de la cual encontramos en Bauman una síntesis muy clara⁹¹, él presenta dos características centrales que explican la dependencia de los consumidores respecto del mercado. Señala que, en un principio, las mercancías facilitan el trabajo cotidiano y ahorran tiempo, con lo cual el individuo va perdiendo las destrezas que antes tenía para realizar sus trabajos sin las nuevas mercancías. Claro que al perderse destrezas, las mercancías se hacen indispensables. Pero también sucede que el ambiente se va transformando debido a la introducción de las novedades, de tal manera que las novedades llegan a ser necesarias para poder seguir siendo viable en los nuevos contextos. Las mercancías crean su propia necesidad. Otro elemento importante del mercado, es que las condiciones de la vida actual –la carga de trabajo, las distancias entre el trabajo o la escuela y el hogar, los múltiples distractores del ambiente, etc.-- provocan que haya poco tiempo para la convivencia, hacen que muchas destrezas sociales se vayan perdiendo, con lo cual se genera un vacío existencial que los individuos buscan llenar con las ofertas disponibles en el mercado, desde bienes materiales, asesoría de toda clase de expertos en facetas de la vida personal –psicólogos, dietistas, cosmetólogos, etc.—, hasta actividades lúdicas, o “simplemente ruido (literal y metafórico) de producción en serie para ‘suspender’ el tiempo social y eliminar la necesidad de negociar relaciones sociales”.⁹²

Todo esto genera la dependencia y el aumento cada vez mayor de consumidores, pero esto es el “dentro”, los consumidores, se reconocen entre sí porque responden a las modas, tienen y saben de las últimas novedades, en ropa, en tecnología, en dietas, en lugares de esparcimiento, en los gurús del conocimiento especializado. Todo esto genera también jerarquías, hay consumidores globales, que pueden satisfacer sus anhelos en cualquier parte del mundo, y consumidores locales que sólo tienen acceso a lo que su localidad o el internet pueden ofrecer. Por otra parte están los excluidos, los que no pueden participar de la fiesta del consumo, esto es así porque:

⁹¹ Cfr. Bauman, Zigmunt, *Legisladores e Intérpretes*, Editado por la Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires 2005.

⁹² *Ídem*, p. 232.

El mercado es una institución democrática; está abierta a todo el mundo, como el Hotel Ritz. No exige pasaportes internos o permisos especiales. Lo único que los hombres y mujeres necesitan para entrar es dinero. Sin él empero, deben quedarse fuera.⁹³

Por eso la búsqueda de dinero es un asunto de vital importancia para los hombres contemporáneos. Porque la mayoría anhela poseer la identidad de consumidor y, entre más alto sea el nivel, mejor, pues esto da acceso a mayor número de bienes y, por lo tanto, de anhelos que satisfacer. De esta manera la identidad del consumidor está íntimamente ligada al dinero, sin dinero no hay consumo, pero las categorías de tiempo y espacio se volatilizan en el consumidor. Si se tiene dinero, se puede consumir en cualquier momento y en cualquier lugar, internet abre todas las posibilidades, en ese sentido el consumidor es una identidad flotante, subordinado solamente a los anhelos que la publicidad pueda despertar en él y a sus posibilidades económicas. En lo que se refiere al poder, pareciera que hay una fuerte lucha de poder entre los consumidores, pero ésta se da por escalas, se compite por niveles económicos, se busca el reconocimiento que pueda dar la última marca, la última moda, la novedad. Esto determina quienes están *in* y quienes *out*. *In*, es la categoría que abarca a los consumidores que saben lo que se usa, lo que se lleva, los que saben captar los movimientos más sutiles del mercado, y buscan la novedad por sobre todo lo demás. En cambio van quedando *out* los que no son capaces de pulsar eficazmente el ritmo del mercado, aunque lo pretendan.

Según Douglas en cambio, el defecto de la interpretación anterior, es que representa a los compradores como fundamentalmente banales y reactivos, y no toma en cuenta lo que culturalmente manifiesta el consumo. Para ella, en el consumo está presente una abierta hostilidad cultural, y el error de muchos estudios de campo al respecto, ha sido preguntar a la gente por qué elige lo que elige, ya que “la gente no sabe lo que quiere, pero sabe muy bien lo que no

⁹³ *Ídem*, p. 238.

quiere”⁹⁴, así que las *aversiones estandarizadas* son más constantes y reflejan mejor el universo que se pretende comprender. Mary Douglas nos señala 4 tipos culturales a los que, al igual que Giddens,⁹⁵ denomina *estilos de vida*.⁹⁶

- a) El *individualista*, este disfruta de tener una amplia gama de posibilidades de elección, es competitivo, le gusta la libertad para cambiar sus compromisos.
- b) El *tradicional*: que se adhiere a las tradiciones y las instituciones, y mantiene una red bien definida de parientes y amigos.
- c) El *Igualitario*: está en contra de la formalidad y del artificio, rechaza las instituciones autoritarias, mantiene amistades íntimas, la simplicidad y los valores espirituales.
- d) El *ecléctico*: es impredecible, se aísla, no mantiene amistades, no es competitivo, no gusta de horarios rígidos, ni es ceremonioso.

En este contexto, el acto de comprar es no sólo la manifestación de un deseo, sino, fundamentalmente el rechazo de los otros estilos de vida, hay cosas que una persona **jamás**, compraría, porque son símbolos de la cultura o el estilo de vida que rechaza y “cada cultura es un modo de organización; cada una de ellas es depredadora de las demás; las cuatro pugnan entre sí, por tiempo, espacio y recursos”.⁹⁷ De esta manera, los objetos de consumo se vuelven una bandera que se enarbola para definirse por contraposición a lo que se rechaza.

En fin, éstas son tres de las identidades más representativas de la Postmodernidad, ante ellas podemos preguntarnos sobre los discursos sociales que –de alguna manera— cuestionan los procesos sociales y la visión misma que de lo social tenía la Modernidad, porque en ellos se replantea esta visión y se intentan explicar los nuevos movimientos y construcciones sociales e identitarias desde categorías nuevas.

⁹⁴ Douglas, *Óp. Cit.* p. 96.

⁹⁵ Véase *supra* p. 130.

⁹⁶ Cfr. Douglas. *Óp. Cit.*

⁹⁷ Douglas, *Óp. Cit.*, p. 97.

En fin, éstas son tres de las identidades más representativas de la Postmodernidad, ante ellas podemos preguntarnos sobre los discursos sociales que –de alguna manera— cuestionan los procesos sociales y la visión misma que de lo social tenía la Modernidad, porque en ellos se replantea esta visión y se intentan explicar los nuevos movimientos y construcciones sociales e identitarias desde categorías nuevas.

2.4 El nivel de los discursos sociales.

En este apartado voy a presentar los principales discursos que, o denuncian la disolución de la Modernidad, o proponen una nueva visión de humanidad, o preconizan el inicio de la Postmodernidad. No me voy a detener aquí en la discusión de los que, como Habermas, proponen la continuación de la Modernidad y cómo llevarla a cabo, porque no es el objeto de este estudio.

2.4.1 La Escuela de Frankfurt.

La Escuela de Frankfurt nace en 1924, como un grupo de intelectuales neo marxistas y –en su mayoría— de ascendencia judía, con la creación del Instituto para la Investigación Social. Con el advenimiento del nazismo alemán, la Escuela se traslada a Holanda y, durante la II Guerra, a los Estados Unidos, para volver a Alemania después de la guerra. Entre sus pensadores más importantes destacan Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, y Herbert Marcuse. En su pensamiento son influenciados por el marxismo, por Walter Benjamin, Heidegger, Nietzsche y Freud, entre otros, pero son también sumamente críticos de sus propias fuentes. La Escuela fue concebida como un Instituto de Investigación, y su filosofía fue denominada *Teoría Crítica* por sus principales exponentes.⁹⁸

Como rasgos principales de la Escuela tenemos los siguientes:

a) Es una crítica del espíritu burgués y del capitalismo de la época.

⁹⁸ Cfr. Urdanoz, Teófilo, *Historia de la Filosofía, Tomo VIII*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1985.

b) Es una crítica del marxismo dogmático, y una propuesta de lectura abierta y revitalizada de Marx.

c) Es una crítica de la razón ilustrada. De hecho, me parece que esa es una de sus principales características --misma que se acentúa al final de la II Guerra mundial y a la vista de sus atrocidades--, la denuncia de “la paradoja moderna de la racionalidad irracional”.⁹⁹

Según los pensadores de la Escuela de Frankfurt, la racionalidad de la Modernidad, se ha ido convirtiendo paulatinamente en mera razón instrumental, al despojar a la razón de la especulación sobre los fines, y al determinar que el progreso era el único fin legítimo y legitimador de la especulación, la Ilustración terminó convirtiendo a la razón en mero instrumento al servicio de los poderes en turno, porque “Lo que no se adapta a los criterios del cálculo y de la utilidad es, a los ojos del iluminismo, sospechoso,”¹⁰⁰ por eso el pensamiento ilustrado terminó convirtiéndose en positivismo, y la razón en cálculo, administración y repetición de los hechos inmediatos, pues “lo que parece un triunfo de la razón objetiva, la sumisión de todo lo que existe al formalismo lógico, es pagado mediante la dócil sumisión de la razón a los datos inmediatos.”¹⁰¹ El problema estriba en que una razón que se precie de serlo se caracteriza por ver más allá de lo inmediato, por inferir, por especular, en una palabra por pensar. Una razón reducida a clasificar, administrar y calcular lo inmediato, es una razón empobrecida pues en ella “toda pretensión del conocimiento es abandonada. Puesto que el conocimiento no consiste sólo en la percepción, en la clasificación y en el cálculo, sino justamente en la negación determinante de lo que es inmediato”.¹⁰² De lo contrario, la razón va perdiendo su fuerza y su sentido, se estupidiza, se vuelve razón servil que repite las consignas del aparato de dominio, de este modo “el pensamiento como tal es sustituido tendencialmente por ideas estereotipadas. Éstas son, por un lado,

⁹⁹ Friedman, Georg, *La Filosofía Política de la Escuela de Frankfurt*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1981, p. 14.

¹⁰⁰ Horkheimer, Max, Adorno Theodor, *Dialéctica del Iluminismo*, Editorial Hermes, México 1997, p. 18.

¹⁰¹ *Ídem*, p. 42.

¹⁰² *Ídem*

tratadas como instrumentos puramente utilitarios, que se toman o se dejan de modo oportunista y, por otro, como objetos de devoción fanática.”¹⁰³

Otra de las categorías de la Modernidad, sumamente criticada por la Escuela de Frankfurt, fue la categoría de igualdad. Los autores pensaban que el igualitarismo buscado se había convertido en una nivelación meramente formal, se había convertido a las sociedades en masa, y la masa no sólo no piensa sino que es fácilmente manipulable, esto se manifiesta en la llamada “cultura de masas”, que no es otra cosa que las modas en el campo estético que los *Mass Media* hacen circular, en los espectáculos masivos y en el arte producido y vendido por el mercado. Con todo este tipo de fenómenos se pierde definitivamente la tan anhelada libertad, otra categoría suprema de los ilustrados. Con esto tenemos la auténtica pobreza, que es la pobreza burguesa, el achatamiento del espíritu en que se había convertido la igualdad prometida por los ilustrados.

Los ilustrados pretendieron desmitificar a la humanidad, pero sustituyeron los antiguos mitos trascendentes con dos mitos inmanentes: el mito de Odiseo y el mito de Prometeo. Odiseo es el individuo burgués que construye su identidad como una búsqueda de sí mismo dejando de lado todo –incluso sus satisfacciones inmediatas-- en aras del yo del futuro, la razón instrumental es su única herramienta en ésta su auto-búsqueda.¹⁰⁴ Por otra parte, “Prometeo, santo patrono del trabajo y del sufrimiento según el punto de vista de Marcuse, constituye el tema básico de la Ilustración. La ciencia se ve a sí misma como una empresa esencialmente divina, que obtiene el fuego para el hombre a través del uso de la astuta razón.”¹⁰⁵

Estos mitos son inmanentes porque encuentran en el mismo hombre su origen y su destino, y son mitos porque divinizan a la razón, y con ella a lo humano, de modo absoluto y sin posibilidad de objeciones.

¹⁰³ Horkheimer, Max, *Crítica de la Razón Instrumental*, Editorial Trotta, Madrid 2002, p. 86.

¹⁰⁴ Cfr. Horkheimer, Max, y Adorno, Theodor, *Óp. Cit.*

¹⁰⁵ Friedman, Georg, *Óp. Cit.* p. 136.

Por otra parte, la Escuela tiene también sus propuestas: la reapropiación de lo lúdico, de la sensibilidad, del placer estético, del pensamiento contemplativo y de la tradición filosófica, en otras palabras, el retorno de todo lo reprimido por la razón instrumental, fundamentalmente el retorno del mito en su aspecto trascendente, como aquello que representa los más íntimos anhelos humanos.

Los autores de la Escuela consideran que la cultura ofrece posibilidades de humanización, pero al mismo tiempo hacen una crítica exacerbada a la cultura de masas en cuanto que no es sino un producto más del mercado, cuando el sentido de la cultura es precisamente la no objetivación, la no cosificación, por lo que “en cuanto la cultura se cuaja en ‘bienes culturales’ y en su repugnante racionalización filosófica, los llamados ‘valores culturales’ peca contra su *raison d’être*”.¹⁰⁶

Esto sucede porque la cultura se espiritualiza y diviniza, se separa de las condiciones materiales de la vida cotidiana, y con esto del auténtico proceso vital del cual surge, con lo que se vuelve fácilmente manipulable, se mercantiliza, pues “su enajenación de lo humano culmina en la docilidad absoluta a las exigencias de una humanidad que el vendedor ha convertido en clientela.”¹⁰⁷

Sin embargo la cultura puede ser un auténtico camino de liberación para una sociedad, siempre y cuando no se separe del proceso vital de la misma, y siempre y cuando los críticos culturales no perviertan su función volviéndose vendedores de valores que avalan el estado de cosas vigente. La función del crítico tiene que ser de una dialéctica interna a la cultura, tiene que participar de la cultura, pero no del culto a la misma, porque éste olvida la realidad de la cual surge aquella.

Para que la cultura sea humanizante no debe enajenarse de las condiciones materiales, del trabajo, ni de la realidad cotidiana, de otro modo se vuelve mercancía, espíritu enajenado, fetiche.

¹⁰⁶ Adorno, T. W., *Crítica Cultural y Social*, Editorial Ariel, Barcelona 1969, p.p. 210, 211.

¹⁰⁷ *Ídem*, p. 216.

2.4.2 El existencialismo

Me parece que el existencialismo es una corriente filosófica que tuvo gran impacto entre el público, después de la segunda guerra mundial, yo atribuyo esta influencia a dos razones: por un lado en el ambiente de la posguerra reinaba el desencanto, los individuos estaban descubriendo que las promesas de la Modernidad habían culminado en dos guerras mundiales, en los campos de concentración y en la bomba atómica, por lo que ni la razón, ni la ciencia, ni la tecnología eran sinónimo de progreso. Por otra parte, autores como Jean Paul Sartre y Albert Camus —entre otros— fueron excelentes divulgadores del existencialismo, al recurrir para su manifestación a la literatura y al teatro, con lo que la difusión de estas ideas se propagó rápidamente en casi todos los niveles.

El padre del existencialismo es Martín Heidegger (1889-1976), por lo que yo me limitaré sólo a su pensamiento, sin detenerme en los matices propios que cada autor de esta corriente resaltó en ella. En esta parte del capítulo, trataré el aspecto existencial de su filosofía¹⁰⁸, y dejaré la parte gnoseológica para el último punto de este mismo capítulo.

Para Heidegger no hay existencia humana sin mundo, no hay un hombre aislado de los otros. El mundo de la existencia humana es un mundo en común, el *Dasein* (el ahí del ser, o el ser ahí, el hombre) es un coexistente, es un coexistir concreto pero iluminado por sí mismo, con la capacidad de comprender a los otros entes. Fuera del *Dasein* los entes tienen una estructura óntica (son actualmente todo lo que son), sólo en el *Dasein* hay estructura ontológica (está ex-sistiendo, sacando de sí su propio ser en su proyección al futuro, y haciendo lo mismo con el ser de los entes). La comprensión del *Dasein* es un proyecto, una captura prospectiva de lo que puede llegar a ser, pero la existencia del *Dasein* no sólo está arrojada al futuro, sino que lo está desde una situación de hecho, desde un pasado y un contexto que no puede menos que aceptar.

¹⁰⁸ Para todo este aspecto Cfr. Gaos, José, *Introducción a El ser y el Tiempo de Martín Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, México D.F 1996, y Peñalver, Patricio, *Del Espíritu al Tiempo. Lecturas de "El ser y el Tiempo" de Heidegger*, Editorial Antrophos, Barcelona 1989.

El hombre está aprisionado en un entretejido de circunstancias vitales de las que no puede evadirse sino que tiene que confrontar por necesidad, esta es la servidumbre respecto a su presente concreto. Ser en el mundo significa entonces tres cosas:

1. Comprensión (con lo que se proyecta al futuro), 2. Facticidad (mi pasado de hecho) y 3. Servidumbre (de mi presente).

Estar en el mundo es entonces estar en el tiempo, la existencia humana es un proceso de temporalización, es un desenvolvimiento dinámico en el tiempo. Hay que distinguir entre estar en el tiempo y ser en el tiempo. El primero es el tiempo físico, en el que el presente es un resultado del pasado y el futuro un resultado inevitable del devenir anterior. Así están todos los entes en el tiempo, incluyendo al hombre en su aspecto óntico.

El segundo tiempo es el tiempo existencial, es la inversión del tiempo físico, es el modo de ser propio del hombre, es una vivencia real que comienza por imaginar algo en el futuro para acomodar a ese proyecto, en lo posible, el presente. La actualidad de la existencia es un futuro sido, una realización del porvenir en el presente, de esta manera el presente existencial está hecho de futuro y no al revés. El presente es la realización de mi proyecto, por eso el hombre es un ser esencialmente pre-ocupado. La existencia humana, propiamente humana, es tiempo, pero tiempo existencial, aunque el hombre esté también en el tiempo físico, él es tiempo existencial. Pero proyectar un plan de vida supone elegir, el tiempo existencial no es otra cosa que libertad, el hombre es libertad, por eso la existencia humana es algo dinámico, un poder ser, un llegar a ser, el existir es devenir, un constante salirse del presente, trascenderse. Pero la libertad tiene dos límites:

a) El *Dasein* está arrojado a la vida, no es dueño y señor de ese acto, no elige vivir.

b) El Dasein ha de extinguirse en la nada que es la muerte, y ante la muerte se pueden asumir dos actitudes: La primera es la autenticidad, aceptando lo que somos, nuestra finitud radical. La segunda es de inautenticidad, tratar de eludir este fin, atribuyendo a mis proyectos finitos un valor eterno e inmutable.

Sólo la existencia auténtica engendra desprendimiento y renuncia, porque sólo así podemos valorar rectamente los objetivos de la vida, y desistir de ellos de ser necesario, inclusive desistir de la existencia misma. Así, no nos liberamos del mundo, pero sí de su tiranía. El hecho de la angustia, por otra parte, hace posible que el hombre descubra su auténtica existencia, porque ante la angustia se desvanece todo, y se produce el desinterés de todo. El hombre se enfrenta entonces a la nada, a esto lo llama Heidegger “vértigo ontológico” y en él el hombre descubre que él es el pilar de su propio mundo, así descubre su auténtica naturaleza, así que la angustia nos devuelve a nosotros mismos.

La angustia es el sentimiento del abismo, por ella el hombre descubre el desamparo y el malestar ante la totalidad. El hombre descubre la nada del mundo, pero también descubre que su presencia en el mundo es un factor determinante para la significación de ese mismo mundo. La nada, para Heidegger es el telón de fondo de lo real, sobre ella emerge todo, y también, ante ella, descubro mi finitud, mi muerte. La muerte es la posibilidad auténtica de la existencia, es como consumir el hecho de la nada, es nuestra posibilidad más personal. Yo puedo aceptarla, y entonces soy libre para morir. Es la posibilidad más auténtica porque es lo más intransferible del hombre; es tan propia que impide toda relación, mi muerte es sólo mía, me aísla, me manifiesta lo absurdo de la existencia, mi contingencia más radical. Reconocer esto y afrontarlo, es el criterio existencial de la valoración moral.

En resumidas cuentas, la existencia precede a la esencia, el hombre es pura libertad situada y la angustia ante la muerte es el único camino para vivir una existencia auténtica.

2.4.3 La Postmodernidad

Uno de los discursos en boga en la época contemporánea es el de los llamados *Postmodernos*. La Postmodernidad es un movimiento de reacción contra la Modernidad, pero un movimiento múltiple, se habla de Postmodernidad en el arte, en la filosofía y en el ámbito social, por lo menos. Desde luego, aquí me detendré específicamente en la Posmodernidad filosófica, que intenta ser precisamente un discurso que atrapa y expresa el momento, lo que está sucediendo en el ámbito social y cultural de la época. Giddens ubica como pensadores postmodernos a Jean Baudrillard y Michel Foucault¹⁰⁹, yo incluiría también a Jean Francois Lyotard y a Gianni Vattimo, aunque, desde luego hay muchos otros, me parece que estos cuatro pensadores son los más representativos del discurso postmoderno, por el fuerte impacto que sus análisis han tenido en la sociedad.¹¹⁰

a) Jean Baudrillard (1929-2007)

Los términos clave con los que este pensador define lo actual son: *simulación*, *hiper-realidad*, *éxtasis de la comunicación*, *nebulosa* e *implosión*. Voy a explicar cada uno de estos términos tratando de mostrar la articulación que existe entre ellos según nuestro autor.

La simulación es el hecho de que los signos ya no tienen referente, ya no significan, “*simular* es fingir tener lo que no se tiene”,¹¹¹ en este sentido todo es equivalente, porque los signos no se refieren a nada. Para Baudrillard, la representación o imagen con la que los hombres nos movemos ha pasado por los siguientes estadios:

“--es el reflejo de una realidad profunda
--enmascara y desnaturaliza una realidad profunda

¹⁰⁹ Giddens, Anthony, *Sociología*, Alianza Editorial, Madrid 2004, p. p. 843,844.

¹¹⁰ Por razones de tiempo, yo trabajaré sólo a tres de ellos, Baudrillard, Lyotard y Vattimo, no puedo trabajar a Foucault porque prácticamente lo desconozco y no podría entrar a una obra tan vasta en poco tiempo, además de que para los fines de esta investigación, me parece que los tres autores trabajados son suficientes.

¹¹¹ Baudrillard, Jean, ensayo *La Precesión de los Simulacros*, en *Cultura y Simulacro*, Editorial Kairós, Barcelona 2002, p. 12.

--enmascara la **ausencia** de realidad profunda
--no tiene nada que ver con ningún tipo de realidad, es ya su propio y puro simulacro.”¹¹²

El último estadio es precisamente en el que nos encontramos y se define como simulación, esta simulación la encontramos en todos los órdenes, en el científico, en el político, en el económico, en el de la comunicación, y un largo etcétera.¹¹³ De esta manera, todas las interpretaciones son válidas, porque todas se representan a sí mismas, no tenemos manera de saber si representan otra cosa, pues los modelos interpretativos preceden a los hechos, y “ello no desemboca forzosamente en la desesperación, sino a menudo en una improvisación de sentido, de sin sentido, de múltiples sentidos simultáneos que se destruyen”.¹¹⁴

Esto provoca la hiper-realidad que no es otra cosa que la proyección --por parte de los sujetos— de esa simulación, todo se metamorfosea en todo, todo pareciera ser o poder ser todo, se diluyen las fronteras y las diferencias. El mundo hiper-real es esta actualidad que aparenta ser real que aparenta generar símbolos y señales de lectura para la convivencia, pero que sólo genera signos y símbolos aparentes, que tienen múltiples lecturas porque en realidad no representan nada. En este sentido, los sujetos ya no se encuentran alienados, ahora se vive lo que Baudrillard denomina el *éxtasis de la comunicación*, porque todo es transparente, todo se puede saber, ya no hay intimidad, ni distinción entre los espacios públicos y los privados, todo es público, pero las interpretaciones de lo que está pasando son múltiples y se multiplican a su vez en espiral, todos podemos interpretar todo, de este modo no queda interpretación válida y los supuestos hechos se disuelven, lo cual vuelve obsceno y pornográfico el espacio público “es la obscenidad de lo visible, de lo demasiado visible, de lo más visible que lo visible. Es la obscenidad de lo que ya no tiene ningún secreto, de lo que se disuelve por completo en

¹¹² *Ídem*, p. 18.

¹¹³ *Cfr. Ídem*.

¹¹⁴ *Ídem*, p. 43.

información y comunicación.”¹¹⁵ Esto genera lo que el autor denomina como *nebulosa* que no es otra cosa que la muerte de lo social, la nebulosa está conformada por las mayorías silenciosas que no son ni sujeto ni objeto de nada, son masa “un grupo innumerable, innombrable y anónimo, y cuyo poder viene de su desestructuración y de su inercia mismas”¹¹⁶, esta masa anónima devora todos los sentidos, es neutra y neutraliza todo lo social y lo político.

Para Baudrillard, el único fenómeno en consonancia con la masa es el terrorismo, pues “tienen en común que son la forma actual más radical, más exacerbada, de denegación de todo sistema representativo”¹¹⁷, ambos son una implosión violenta que dispersa todos nuestros códigos de representación.

En síntesis, para Baudrillard podemos hablar del fin de la representación, del fin de lo social y del triunfo del simulacro y de las masas implosivas.

b) Jean Francois Lyotard (1924-1998)

Este autor señala como características de la Postmodernidad el fin de los grandes relatos, a los que denomina *meta-relatos*. Los *meta-relatos* sustituyeron al mito en la Modernidad, los mitos son grandes relatos fantásticos que hacen referencia al pasado para legitimar la situación presente, en cambio los modernos recurrieron a grandes relatos legitimadores, pero basados en los proyectos de futuro: la historia como progreso, la emancipación, el paraíso comunista, la igualdad, bienestar para todos, etc. Estos grandes relatos son ahora sustituidos por las pequeñas historias, se multiplican los *micro-relatos* pero de modo lúdico y estético, sin fines de dominio y, por lo tanto sin pretensiones de legitimar nada, las pequeñas historias son fugaces como la vivencia del presente, no se pueden hilar para darles sentido porque no hay una direccionalidad fija, son lúdicas y estéticas, no se cuentan o construyen para justificar, sino para emocionar, para divertir, para con-vivir.

¹¹⁵ Baudrillard, Jean, ensayo: *El Éxtasis de la Comunicación*, en *La Posmodernidad*, editado por Foster, Hal, Editorial Kairós, Barcelona 2008, p. 194.

¹¹⁶ Baudrillard, Jean, ensayo: *A la Sombra de las Mayorías Silenciosas*, en *Cultura y Simulacro*, *Óp. Cit.* p. 149.

¹¹⁷ *Ídem*, p. 158.

Además Lyotard juega con las etimología y define lo postmoderno como una paradoja, la del *post modo*, es decir, como el después (futuro) que se da antes que el tiempo presente o actual (modo o moderno). Refiriéndose al arte y a la filosofía, señala que un artista o un filósofo postmoderno construye algo sin reglas fijas, y que su obra no puede ser tampoco juzgada a la luz de ninguna regla conocida previamente, sino que al generar la obra se generan también las reglas, es decir que se sabrán las reglas hasta después de hecha la obra, hasta su acabamiento. Es la inversión del tiempo en el ámbito de lo normativo¹¹⁸. Esta categoría del *post modo*, la aplica también al ámbito de la economía, y señala que el intercambio es una práctica común que refleja este futuro anterior, porque “el intercambio requiere que lo que es futuro (el pago) sea como si fuera presente”¹¹⁹, es decir, que se da por sentado –si no es así no habría intercambio– que la mercancía que se ofrece en el momento presente, será pagada después, pero este pago –aunque en los hechos se realice después, en el futuro-- es el supuesto previo que valida la transacción en el presente y, entre más lejano sea el pago, más medidas de prevención se toman para garantizarlo (seguros, garantías, pagarés con réditos, etc.). De este modo, “la moneda aparece aquí como lo que verdaderamente es, tiempo reservado con vistas a prevenir lo que adviene”¹²⁰. No es tiempo real, es tiempo simbólico, que se almacena, que se presta, y que debe mantenerse en circulación, porque el tiempo es un continuo.

c) Gianni Vattimo (1936)

Este autor en cambio, presenta el nihilismo como la última *chance* que tenemos de romper con la lógica moderna. Según él, no se puede hablar de Postmodernidad como algo nuevo después de la Modernidad, no sólo porque eso sería seguir en la lógica lineal progresiva de la Modernidad, sino porque la Postmodernidad pretende

¹¹⁸ Cfr. Lyotard, Jean-Francois, *La Posmodernidad (explicada a los niños)*, Editorial Gedisa, Barcelona 2003, p. 25.

¹¹⁹ Lyotard, Jean-Francois, *Lo Inhumano. Charlas Sobre el Tiempo*, Ediciones Manantial, Buenos Aires 1998, p. 73, (el paréntesis es mío).

¹²⁰ *Idem*, p. 73.

ser “la disolución de la categoría de lo nuevo, como experiencia del ‘fin de la historia’, en lugar de presentarse como un estadio diferente.”¹²¹

Reconociéndose deudor de Nietzsche y Heidegger, Vattimo define el nihilismo como “la transformación del valor de uso en valor de cambio (...) que el ser se haya disuelto completamente en el discurrir del valor, en las transformaciones indefinidas de la equivalencia universal”.¹²² Y esta disolución del ser, no es necesariamente negativa, pues es la posibilidad de vivir a fondo (hasta la última gota, diría yo), de modo lúdico (Vattimo usa el término *fruición* y lo contrapone al pensamiento funcionalista de la Modernidad¹²³) la transmutación de todos los valores, de todo lo dado, de toda supuesta realidad ontológica, de toda verdad, para asumir así que el error incierto es la única posibilidad de lo humano, pues “se trata de vivir hasta el fondo la experiencia de la necesidad del error y de elevarse por un instante por encima del proceso, es decir, se trata de vivir el incierto error con una actitud diferente”.¹²⁴

El hombre postmoderno será por lo tanto un hombre humilde, no sólido, un hombre que no defiende de modo acérrimo *La Verdad*, pues tiene un pensamiento débil, que tantea en lo que hay tratando de vivir, no con un sentido (porque no hay historia como una línea progresiva), sino que trata de disfrutar estéticamente lo que se va viviendo, viendo la historia no como un concatenamiento de presente, pasado y futuro, sino como aperturas en el tiempo que brinden tal vez la oportunidad de un nuevo comienzo. Vattimo señala también que el mundo de la mediatización de la experiencia¹²⁵, en el cual ya estamos, lo que hace es aligerar la realidad, en cuanto difumina las fronteras entre sujeto y objeto, que durante años fueron el fundamento de las nociones de realidad. Por lo tanto vivimos ya en

¹²¹ Vattimo, Gianni, *El Fin de la Modernidad*, Editorial Planeta, Buenos Aires 1994, p. 12.

¹²² *Ídem*, p. 25.

¹²³ *Cfr. Ídem*, p. 155.

¹²⁴ *Ídem*, p. 150.

¹²⁵ Anthony Giddens define la experiencia mediada, como “la intervención, en la experiencia sensorial humana de influencias distantes en el tiempo”, en *Modernidad e Identidad del Yo*, Ediciones Península, Barcelona 1997, p. 294. Se puede afirmar que la experiencia de los sujetos en la actualidad es predominantemente mediada, debido de modo fundamental a los avances en los medios de comunicación.

una realidad, ambigua, ligera, sin fronteras definidas, lo cual define también a los individuos.¹²⁶

2.5 El nivel de las concepciones gnoseológicas: la caída del Muro gnoseológico entre el sujeto y el objeto.

Introducción

En este punto es donde la falta de perspectiva histórica es más determinante, me parece que no se puede hablar de una *gnoseología postmoderna* en cuanto tal, a menos que uno se refiera con ello sólo a la perspectiva gnoseológica que hay supuesta en cada autor. Sin embargo, En autores como Vattimo o Lyotard, encontramos el uso de categorías de un Nietzsche o de un Heidegger, por lo cual, podemos decir que los discursos postmodernos de estos autores, tienen la influencia de los otros, pero no son ellos (Vattimo o Lyotard) los que realizan un cambio radical de la gnoseología, sino que utilizan a su modo, las categorías recibidas de otros autores.

Ahora bien, la gnoseología, siguió un camino más acelerado que el de los cambios sociales. Pues mientras en el ámbito social durante la Modernidad se vivió el predominio de una razón cartesiana con tintes de realismo ingenuo todavía (La razón era considerada la llave maestra del mundo, el hombre tendría cada vez más certezas gracias a la ciencia, pero la ciencia lo único que hacía era hacer una correcta lectura de la realidad, lo que la ciencia decía era verdadero porque sólo ella utilizaba un método crítico que le permitía develar con claridad su objeto), en el ámbito filosófico ya desde el siglo XVIII, Hume y luego Kant, terminaron por destruir todos los restos de realismo ingenuo. Hegel vio en la historia a la razón absoluta convirtiéndose en realidad, y Nietzsche terminó por denunciar que en todo esto no había de fondo más que voluntad de poder. Dicho de otro modo, los grandes filósofos de la Modernidad, que fueron innovadores en el área del conocimiento, lo que hicieron fue palpar sus circunstancias y expresarlas, como diría Hegel, en conceptos. Claro que los filósofos son también hijos de su época,

¹²⁶ Cfr. Vattimo, Gianni, *Op. Cit.*

por eso aun cuando pueden palpar y expresar lo que su época está viviendo, lo hacen también inmersos en categorías y panorámicas que su propia situación les brinda, por eso Kant ve en la ciencia la gran legisladora del mundo, y Hegel expresa ese predominio racionalista que capta, como un Espíritu Absoluto manifestándose en la historia progresivamente, todo esto puede ser muy cuestionable, sin embargo, más allá de ello, Kant tiene la clarividencia para darse cuenta de que la ciencia no capta realidades en sí, sino lo que ella misma pone en las cosas, Hegel percibe por todos lados, un orden social cada vez más racional, que expresa su racionalidad estructurando paulatinamente a la sociedad a través de sus instituciones y Nietzsche se da cuenta de que esta supuesta racionalidad no es más que control, supresión de lo que se le opone y lucha de poder.

Esto también sucede con los filósofos que hacen gnoseología en nuestro tiempo, me parece que ellos también palpan y expresan lo que van viviendo, el modo en que se vive el conocimiento en su momento histórico, pero no quisiera por eso llamarlos *postmodernos*, porque la Postmodernidad no es más que una categoría para marcar un parteaguas o momento de transición, y todavía es muy pronto para saber en qué se decantará toda la efervescencia social contemporánea, tal vez ni siquiera nos toque a nosotros vivir para saberlo, no lo sé. Por eso los voy a denominar de acuerdo a como ellos mismos se autodenominaron. Ahora bien, lo que sí encontramos en todos los autores elegidos, es un ir difuminando la distinción entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido. Como ya lo expliqué en el primer capítulo¹²⁷, la Modernidad filosófica se caracterizó por su gradual cuestionamiento y destrucción del realismo ingenuo, y por el surgimiento del *sujeto* como categoría gnoseológica que era importante analizar para comprender los procesos cognitivos, esto inicia con Descartes, pero es particularmente claro en Kant, quien lo llamará *sujeto trascendental*, sin embargo aunque este sujeto trascendental es constituyente del objeto de conocimiento, todavía hay en Kant un reconocimiento de lo extra subjetivo, de un fundamento empírico como fundamento necesario de la objetivación y, por lo mismo, de todo conocimiento,

¹²⁷ Véase *supra* p. 30 et seq.

las críticas posteriores de corte idealista cortarían esta dependencia, el objeto será entonces considerado como producido totalmente por el sujeto.

Esto en el ámbito filosófico, pero en el ámbito de la ciencia, ámbito que tendrá una fuerte carga de positivismo, se seguirá considerando que el fundamento de la objetividad son las constataciones empíricas, y que son los hechos, los que hablan por sí mismos.

De esta manera, nos encontramos con filosofías en las cuales el sujeto tiene preeminencia sobre todo lo demás y con visiones científicas –que encontraban además un gran eco en los legos— para las cuales, sólo puede ser objetivo un conocimiento, si éste está sustentado en lo empírico. En resumidas cuentas, nos encontramos ante un dualismo gnoseológico en el cual, u optamos por la preeminencia del sujeto sobre el objeto, u optamos por la primacía del objeto, considerado éste como empírico, y dejamos al sujeto el simple papel de desentrañarlo recurriendo a una metodología cada vez más sofisticada. En este contexto surgirán filosofías que intenten responder al desafío de recuperar lo real pero sin renunciar al gran logro gnoseológico de la Modernidad, que fue el desenmascaramiento del realismo ingenuo.

2.5.1. La fenomenología

La fenomenología como método y corriente filosófica nace en la primera mitad del siglo XX por obra del pensador alemán Edmund Husserl (1859-1938), y es, como dice Urdanoz: “una tentativa por alcanzar la realidad en toda su pureza, libre de toda clase de prejuicios o presupuestos interpretativos.”¹²⁸

A finales del siglo XIX, la visión positivista era la que regía todas las ciencias, y esta visión tendía a reducir la verdad a lo que se puede describir o explicar de los hechos empíricos. De esta manera, en el ámbito gnoseológico surge el *psicologismo*, que es una tendencia a reducir la verdad a “una dimensión subjetiva

¹²⁸ Urdanoz, Teófilo, *Historia de la filosofía*, Tomo VI, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1988, p. 358.

psicológica constituida por sucesos o condiciones fácticas,¹²⁹ es decir, los problemas gnoseológicos son solamente fenómenos del psiquismo, por lo tanto, la psicología como ciencia, es el fundamento de todas las demás ciencias, pues todas ellas no son más que frutos de procesos psíquicos y –como lo dice el mismo Husserl cuando explica los argumentos de los psicólogos--“el uso necesario del entendimiento es uso del entendimiento; pertenece, pues, con el entendimiento mismo a la psicología.”¹³⁰ Es a esta visión de la psicología, a la que se ha llamado *psicologismo*, y a la que reaccionan fuertemente muchos pensadores –Dilthey y Brentano, entre otros--. Sin embargo, el psicologismo se va imponiendo paulatinamente, pues es una visión positivista del conocimiento, muy apta para oponerla a los racionalismos e idealismos que se habían venido formulando anteriormente. a esto es a lo que se opondrá fuertemente Husserl.

a) Edmund Husserl (1859-1938).

Este autor reacciona vivamente contra esta visión, él replanteará una problemática que ya había surgido en el pensamiento de Kant, pero a la inversa. Si el positivismo cientificista se basa en los hechos, y los hechos son contingentes y no necesarios, entonces el positivismo no es suficiente para darle carácter de ciencia al saber, pues la ciencia se caracteriza por la universalidad y necesidad de su conocimiento. Por esto Husserl se propondrá elaborar una filosofía como ciencia estricta, que se eleve por encima de los hechos, a su esencia misma, y que sea el fundamento de todo saber y toda ciencia (es decir, el mismo ideal cartesiano y kantiano).

Para esto, Husserl se propone unir la rigurosidad del aspecto lógico de la verdad con la vivencia de verdad de la cotidianidad, pues por un lado la filosofía idealista había olvidado a los sujetos concretos en aras de una Razón absoluta y, por otro lado, el positivismo había reducido la verdad a lo factual y por lo mismo la había hecho contingente, además de convertir al sujeto en objeto, con lo cual se había dejado de lado el hecho fundamental de que los sujetos son constituyentes de

¹²⁹ Sáez Rueda, Luis, *Movimientos Filosóficos Actuales*, Editorial Trotta, Madrid 2003, p. 33.

¹³⁰ Husserl, Edmund, *Investigaciones Lógicas*, Alianza Editorial, Madrid 2006, p. 69.

mundo.¹³¹ De este modo, se había hecho de la conciencia humana –instancia constituyente del mundo de la vida— una conciencia meramente biológica, se había naturalizado a la conciencia.

Husserl intentará entonces, buscar los fundamentos últimos y no relativizables de la razón, y buscarlos en la conciencia del sujeto, en su vivencia de los fenómenos, su lema será: “volver a las cosas mismas”, pero buscando en la conciencia la esencia del fenómeno vivenciado. *Fenómeno* para Husserl es lo que aparece, lo que se manifiesta a la conciencia, y no hay ningún *noúmeno* o cosa en sí, más allá de lo que aparece, en todo caso hay que buscar lo esencial en el fenómeno mismo. La conciencia por otra parte, no es una facultad, ni un órgano específico, sino una actividad, un dirigirse a algo, un señalar o apuntar hacia algo: *conciencia intencional*. La conciencia tiene distintos actos de acuerdo al modo como se representa los objetos: amar, pensar, temer, desear, etc. A estos actos, Husserl los llama *noesis*, y al contenido de los mismos (lo amado, lo pensado, lo temido, lo deseado), lo llama *noema*. La *noesis* es el aspecto subjetivo de la vivencia de conciencia y el *noema* el aspecto objetivo.¹³²

Ahora bien, para poder captar lo esencial del fenómeno, Husserl propone su famoso *método fenomenológico*, en el cual, lo primero que nos dice es que tenemos que poner entre paréntesis (*epoché*) nuestra cotidianidad, la actitud natural con la que nos enfrentamos a las cosas, esa actitud que da por supuesto que existe un mundo de hechos empíricos más allá de la conciencia (yo lo llamaría el realismo ingenuo cotidiano, que se da, incluso en las ciencias). Después de esto, trataremos de reducir el fenómeno a lo esencial, a aquello que permanece a pesar de todas las variaciones con que el fenómeno se puede presentar a la conciencia, a esto Husserl lo denominará *reducción eidética*, y a través de ella encontraremos el *noema*, lo dado del fenómeno.¹³³

¹³¹ Cfr. *Ídem*.

¹³² Cfr. Rábade Romeo, Sergio, *El Conocer Humano*, Editorial Trotta, Madrid 2003.

¹³³ Cfr. *Ídem*.

En un tercer momento, haremos *epojé*, incluso del *noema*, para captar la esencia misma del acto de conciencia, que pertenece a la esfera de la subjetividad trascendental y que Husserl denomina *reducción trascendental*. La reducción en general es todo un proceso en Husserl por lo que “la reducción trascendental es la puerta de entrada a una inmersión procesual en el mundo de la subjetividad constituyente,”¹³⁴ con esto nos instalamos en el ámbito de la constitución del sentido de lo dado. Con este análisis, Husserl nos abre a una serie de horizontes de sentido, desde, y entre los cuales el sujeto se mueve al captar los fenómenos, pues toda captación es también donación de sentido, que se hace a partir de otras vivencias del sujeto. Analizando estas capas de horizontes, Husserl llegará al *tiempo*, que es un horizonte último y decurrente.¹³⁵

Ahora bien, Husserl es heredero de la reflexión gnoseológica moderna, de esta manera, asumiendo a Descartes y a Kant, se preguntará por el último fundamento de la certeza y por la raíz de la constitución de lo que conocemos, y nos dirá que resolver esto es fundamental pues “es como si estuviésemos en un risco escarpado, donde avanzar con lentitud y seguridad es cuestión de vida o muerte filosófica.”¹³⁶ Por lo que él intentará responder a esto señalando al *Ego Trascendental* como la base fundamental de la donación de sentido, porque el que siente, piensa, y vive este mundo es el yo, sin este yo consciente no hay realidad, ni mundo, ni nada. Por lo mismo “la base natural de la realidad es secundaria en su valor de realidad: presupone constantemente la trascendental.”¹³⁷ Y Husserl intentará encontrar en este *Ego Trascendental* que es constituyente de mundo, la ley sintetizadora por la cual unificamos nuestras experiencias del mundo en ámbitos de sentido y nos dirá que el *Ego Trascendental* es constituyente porque “es ante todo un sustrato de hábitos, de esquemas de implicación *tenidos*, que tal

¹³⁴ Sáez Rueda, *Óp. Cit.* p. 42.

¹³⁵ *Cfr. Ídem.*

¹³⁶ Husserl, Edmundo, *Meditaciones Cartesianas*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 2005, p. 65.

¹³⁷ *Ídem*, p. 62.

es el significado de la palabra hábito, que sirven para ordenar y constituir nuestras experiencias.”¹³⁸

Desde luego que hay en todos estos análisis husserlianos cierto dejo de idealismo y de solipsismo, sin embargo pienso que Husserl está realizando una nueva revolución gnoseológica al estilo de la Kantiana, pues está abriendo las puertas a la investigación sobre el *mundo de la vida* como fuente constituyente de los esquemas constitutivos del *Ego Transcendental*, cosa que pienso es lo que inmediatamente intentarán hacer muchos de sus discípulos, el más destacado de entre ellos, Heidegger.

b) Martín Heidegger

Heidegger objeta a Husserl el haber faltado a su punto de partida, pues el *Ego transcendental*, no se apoya en las cosas mismas, sino que es un prejuicio, un supuesto heredado de la filosofía Moderna. Al eliminar este prejuicio, Heidegger se encuentra con que el ser es anterior a la conciencia y que, “en el estricto rigor de los términos, Husserl no se ha planteado el problema del sentido del ser”¹³⁹; esto es exactamente lo que Heidegger pretenderá hacer en *Ser y Tiempo*, así descubre que el ser es temporal, es un acontecer que se brinda en el tiempo, y que el hombre está permanentemente abierto a atrapar este ser en el acontecer, porque “la comprensión como modo de ser, pertenece al ser mismo del hombre”¹⁴⁰.

El *Dasein* o ser ahí es el hombre en cuanto auténtico ex-sistente, en cuanto que “el ahí de su existencia ‘abre’ un espacio de sentido y, paralelamente, el Da-sein es ya un espacio de sentido ‘abierto’”¹⁴¹ gracias a aquellas categorías básicas en que se manifiesta la facticidad (el estar en) del *Dasein*, éstas son denominadas

¹³⁸ San Martín, Javier, *La Fenomenología de Husserl como Utopía de la Razón*, Editorial Anthropós, Barcelona 1987, p. 70.

¹³⁹ Zubiri, Xavier, *Cinco Lecciones de Filosofía*, Alianza Editorial, Madrid 2002, p. 247.

¹⁴⁰ *Ídem*, p. 250

¹⁴¹ Sáez Rueda, Óp. Cit. p. 131.

por Heidegger *existenciarlos*, y son tres: El estado o disposición afectiva, el comprender y el habla.¹⁴²

En los estados de ánimo “el *Dasein* queda puesto ante su ser en cuanto Ahí”¹⁴³, en ellos se atrapa el propio ser en cuanto arrojado, en cuanto a que tiene que cargar consigo mismo, esto no es comprensión, es un saber-se, un sentir-se, un estar puesto ante sí mismo, asumiéndose en la existencia. El comprender en cuanto existenciarlo fundamental, es algo que se da siempre en la disposición afectiva, no es un comprender racional, es previo a éste, “el comprender es el ser existencial del propio poder-ser del *Dasein* mismo, de tal manera que este ser abre en sí mismo lo que pasa consigo mismo”.¹⁴⁴ El *Dasein* vive el tiempo desde el futuro, por lo que es una tensión proyectiva, y se realiza actualizando posibilidades que no tiene previamente dadas, sino que va abriéndose, de esta manera, el comprender es el poder-se mismo del *Dasein* y, en esta línea, cuando el *Dasein* se proyecta, Heidegger habla de *interpretación*, la interpretación es el elaborar las posibilidades que se proyectaron en el comprender. El *habla* entonces representa la condición óntica de la existencia, es la *casa del ser*, porque la *comprensión* a la que acabamos de referirnos es ya lingüística.

Sólo quiero para terminar esta visión, necesariamente muy sintética del autor, señalar lo que éste entiende por verdad: dice que “ser y verdad ‘son’ co-originarios,”¹⁴⁵ y con esto quiere significar que la verdad es el develamiento del ser a través de la aperturidad del *Dasein*. Sólo hay verdad porque hay ser, y sólo hay ser en el *Dasein* que ex-sistiendo es apertura comprensora del ser. Aunque el Heidegger posterior a *Ser y Tiempo*¹⁴⁶ dirá que la casa del ser es el lenguaje y que el hombre es el pastor del ser. El ser se manifiesta en el lenguaje, pero el hombre debe guardar silencio antes de explicarlo todo, además hay que liberar al lenguaje de la gramática y esto sólo lo puede hacer el pensar y la poesía. Este segundo

¹⁴² Cfr. *Ídem*.

¹⁴³ Heidegger, Martin, *Ser Y Tiempo*, Editorial Trotta, Madrid 2003, p. 159.

¹⁴⁴ *Ídem*, p. 168.

¹⁴⁵ *Ídem*, p. 249.

¹⁴⁶ Cfr. Heidegger, Martin, *Carta Sobre el Humanismo*, en *Hitos*, Madrid 2001.

Heidegger le da mucha importancia a la metáfora y a la poesía como manifestación del ser en el lenguaje.

2.5.2 La Hermenéutica

Introducción

Es el Heidegger tardío¹⁴⁷, el que da un empuje fundamental a la Hermenéutica contemporánea cuando, queriendo superar una posible interpretación antropologista de *Ser y Tiempo*, anuncia en su *Carta sobre el Humanismo* que el lenguaje es el lugar del encuentro entre el ser y el hombre.¹⁴⁸ La hermenéutica será para Heidegger escucha y anuncio. Una escucha de la tradición histórica para descubrir en ella lo que dice y lo que calla sobre el ser, el pensar como escucha es la hermenéutica. En esta línea, aparece la noción del llamado *Círculo de la comprensión*, que:

Describe la comprensión como la interpenetración del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete. La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto no es un acto de la subjetividad sino que se determina desde la comunidad que nos une con la tradición. Pero en nuestra relación con la tradición, esta comunidad está sometida a un proceso de continua formación.¹⁴⁹

Es ahí también donde encontramos el anuncio, nosotros pre-comprendemos el texto, anticipamos la interpretación, desde nuestro propio lugar en esa tradición que es nuestra comunidad, y de este modo abrimos el texto a lo que a nosotros nos dice: anuncio, pero también, al ser parte de nuestra comunidad, somos parte - con nuestra comprensión-- de su continua transformación.

¹⁴⁷ Friederich Schleiermacher (1768-1834) es el primero que plantea la hermenéutica en un contexto filosófico, cuando intenta interpretar las Sagradas Escrituras en el contexto de las Ciencias del Espíritu (historia y literatura en este caso), este autor entiende la hermenéutica como el método apropiado para la comprensión de textos.

¹⁴⁸ Cfr. Heidegger, *Óp. Cit.*

¹⁴⁹ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método*, Editorial Sígueme, Salamanca 2001, p. 363.

a) Hans-Georg Gadamer (1900-2002), es el hermeneuta más importante de nuestra época, y para este autor “existe realmente un prejuicio de la Ilustración, que es el que soporta y determina su esencia: éste prejuicio básico de la Ilustración es el prejuicio contra todo prejuicio y con ello la desvirtuación de la tradición.”¹⁵⁰

Para Gadamer, el intérprete no puede renunciar a sus prejuicios porque es desde ellos desde donde comprende, de esta manera, hablando de las historia como ciencia, Gadamer señala que:

el condicionamiento no es, pues, una tara del conocimiento histórico, sino un momento de la verdad misma. Debe tenerse en cuenta incluso cuando no se está conforme con él. Lo *científico* es aquí justamente destruir la quimera de una verdad desligada del punto de vista del sujeto cognoscente. Es el signo de nuestra finitud, que conviene no olvidar para tener a raya la ilusión.¹⁵¹

Y esto que sucede en el ámbito de la ciencia histórica sucede en todos los ámbitos del conocimiento, por eso en nuestro tiempo se está replanteando el concepto mismo de verdad, la verdad ya no puede ser considerada como una adecuación absolutamente neutral y aséptica a los objetos, porque esto es imposible, el pensador es un intérprete, que se acerca al texto, a los otros y a los hechos, buscando la cosa misma, pero asumiendo que lo hace desde una anticipación de sentido que se corroborará o aniquilará en el proceso de comprensión, y esa anticipación de sentido se la debe el pensador a la comunidad y tradición a las que pertenece. Ahora bien, la hermenéutica recurre a un principio de la retórica clásica pues afirma que las partes se comprenden por el todo y viceversa en este sentido el criterio para ir corrigiendo la interpretación, es la congruencia de las partes con el todo.

¹⁵⁰ *Ídem*, p. 337.

¹⁵¹ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método II*, Editorial Sígueme, Salamanca 2002, p. 46.

Para Gadamer, “comprender e interpretar textos no es sólo una instancia científica, sino que pertenece con toda evidencia a la experiencia humana del mundo”¹⁵² así, su obra principal: “Verdad y Método”, tiene como objetivo explícito “rastrear la experiencia de la verdad (...) ahí donde se encuentre, e indagar su legitimación.”¹⁵³ En concreto, Gadamer va a tratar de analizar cómo se manifiesta esta experiencia, en el arte, la historia y la filosofía, para defender la tesis de que las ciencias humanas no deben restringirse al uso de los métodos de las ciencias naturales, pues las ciencias del espíritu integran al sujeto con su objeto en el momento de la comprensión, e integran la familiaridad y la extrañeza con la que vivimos la tradición, esto se manifiesta de manera clara en la pregunta. La pregunta supone el saber y el no saber, el entender y el no entender, la pregunta manifiesta que algo interpela nuestros prejuicios y nos hace ponerlos en suspenso, para deshacerlos, matizarlos, o ratificarlos con el avance del proceso interpretativo.

Para este pensador el hombre es mediador entre naturaleza y espíritu, entre pasado y presente, pero esto se da gracias a la tradición y al papel que juega el lenguaje como lugar de manifestación del ser, pues “tradición y lenguaje no son objetos del pensar, sino que constituyen sus horizontes insobrepasables”¹⁵⁴, el lenguaje es donde más claramente se manifiesta la fusión de horizontes pues en todo diálogo auténtico hay una apertura a la alteridad.

Gadamer es un acérrimo defensor de la necesidad del diálogo como el *topos* privilegiado en que los hombres pueden encontrarse en la verdad, sin embargo, no considera que esto signifique que en todo diálogo deba haber acuerdo, así, en una entrevista que dio a los 95 años, expresaba lo siguiente:

¹⁵² *Ídem*, p. 23

¹⁵³ *Ídem*, p. 24

¹⁵⁴ Ferraris, Mauricio, *Historia de la Hermenéutica*, Editorial Akal, Madrid 1988, p. 247.

Yo no afirmo, ni he afirmado nunca, que la fusión de horizontes desemboque en el acuerdo. Puede muy bien desembocar en la falta de entendimiento, precisamente porque todo aquel que dice algo, dice mucho más de lo que él mismo cree que dice. Sin embargo, me resulta paradójico que no se pueda aspirar al entendimiento.¹⁵⁵

En este sentido, el diálogo –y toda interpretación es un diálogo— busca el entendimiento, aunque no siempre éste se logre. Lo fundamental en la hermenéutica gadameriana es la nueva perspectiva de verdad que nos presenta, la verdad es *encuentro*, es el lugar en que los hombres se pueden encontrar. Para este momento ya no estamos hablando de adecuaciones entre ideas y cosas, sino de entendimiento entre los hombres, de encontrarse en la verdad. Pero el encuentro supone la búsqueda, los hombres se encuentran como resultado de una búsqueda, y esa búsqueda tiene mucho todo que ver con lo que somos, con lo que nos constituye como individuos porque “la propia historia es en realidad una *ratio philosophandi*, un camino para conocer la verdad”.¹⁵⁶

2.6 Conclusiones del capítulo II

a) La relación entre las formaciones identitarias y los sucesos históricos

La construcción de identidades postmodernas, resulta paradójica y difícilmente comprensible en los términos de la Modernidad. Hoy los postmodernos viven el presente y lo viven instantáneamente, importa más el momento que los proyectos a largo plazo. La estabilidad y la coherencia ya no son factores centrales en la constitución de las identidades que, como lo señala Maffesoli, son identidades nómadas o bárbaras¹⁵⁷, porque se centran en el cambio, en la novedad y en los afectos del momento, “es una especie de ‘pulsión migratoria’ que incita al hombre a cambiar de lugar, de hábitos, de pareja, para alcanzar plenamente las diversas

¹⁵⁵ Gadamer, Hans-Georg, en entrevista con Ger Groot, publicada en el libro: *Adelante ¡Contradígame!*, Editorial Sequitur, Madrid 2008, p. 24.

¹⁵⁶ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método II*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2004, p. 61.

¹⁵⁷ Cfr. Maffesoli, Michel, *El Nomadismo. Vagabundeos iniciáticos*, Fondo de cultura Económica, México 2004.

facetas de su personalidad”.¹⁵⁸ Los individuos buscan realización, pero no entienden ésta como el construir un yo sólido, entero, “de una pieza”, sino como construirse de modo disperso, como una especie de rompecabezas, *al tanteo*, saboreando y degustando poco a poco lo que encuentran, acomodándose momentáneamente en espacios que les resultan satisfactorios, pero sólo mientras les brinden satisfacción. Giddens llama *relaciones puras*, al tipo de relaciones de parentesco, de amistad y de pareja que los individuos actuales establecen, éstas se caracterizan por la confianza, la intimidad y el afecto recíproco, pero son principalmente un modo de encontrar sentido ya que “gran parte de la vida social se lleva a cabo en actividades impersonales, en ámbitos alejados del individuo corriente y sobre los que éste tiene poco o ningún control”¹⁵⁹. Es por esto que encontramos a los individuos formando, de acuerdo a su elección, grupos flotantes –siguiendo a Maffesoli los he denominado *tribus*-- con una fuerte carga afectiva, la cual brinda cohesión al grupo e identidad a sus miembros, por lo menos –igual que en un juego-- mientras dure la satisfacción que brindan. Las relaciones con sentido se establecen fuera de las instituciones que en la Modernidad habían sido las fuentes del mismo (el Estado, el trabajo, la clase social, la familia). Ahora los individuos parecen volcarse a su propia satisfacción, por eso el consumo aparece también como fuente de sentido.

Mientras que la identidad moderna giraba en torno a la profesión o la función de cara al público (o a la familia) como puntos de referencia, la identidad posmoderna gira en torno a la libertad y se refiere a apariencia, imágenes y consumo. La identidad moderna era un asunto serio, con elecciones y decisiones radicales que determinaban lo que cada uno era (por ejemplo en la profesión, la familia o las identificaciones políticas), mientras que la identidad posmoderna es una función del ocio y se basa en actitudes entendidas como un juego.¹⁶⁰

¹⁵⁸ *Ídem*, p. 53.

¹⁵⁹ Giddens, Anthony, *Modernidad e Identidad del Yo*, Ediciones Península, Barcelona 1997, p.p. 122, 123.

¹⁶⁰ Kellner, citado por Wagner, Peter, en *Sociología de la Modernidad*, Editorial Herder, Barcelona 1997, p. 290.

Las identidades sociales ya no dependen de las instituciones, éstas han perdido autoridad ante los individuos, porque han perdido su poder educativo y de control; es decir, porque éstas ya no tienen el poder de legitimar los sentidos vitales para los individuos. El fenómeno de la globalización ha repercutido inevitablemente en la desinstitucionalización de la vida social. Aquellas grandes instituciones que cobijaban a los individuos y les brindaban pertenencia y reconocimiento ya no son capaces de hacerlo, porque ellas mismas se ven rebasadas por los fenómenos económicos, políticos y sociales que conlleva la globalización. De esta manera los individuos se quedaron sin referentes, pareciera que, como lo señala Giddens, que:

vivir en el 'mundo' generado por la modernidad reciente es como cabalgar a hombros de una divinidad destructora. No se trata sólo de que se vivan procesos de cambio más o menos continuos y profundos sino, más bien, de que el cambio no se ajusta ni a las expectativas humanas, ni al control del hombre.¹⁶¹

Por esta razón, los individuos buscan el reconocimiento y la pertenencia que les son necesarios en aquellos ámbitos donde pueden ejercer cierto control porque la iniciativa se da por una auto identificación del sujeto con diversos grupos, antes que por el reconocimiento de los grupos sobre el individuo, además, ningún grupo tiene la exclusiva de la identidad, la identidad se realiza a través de la diversidad, por eso es bastante fácil cambiar de grupos, renunciando a muchos de ellos en el camino, porque ninguno es una fuente identitaria exclusiva. Es como si los individuos tomaran las riendas de su identidad y lo hicieran no desde los proyectos racionales que les ofrecían las instituciones de la Modernidad, sino desde lo que sus intuiciones, sus afectos y su sentir les van mostrando, lo cual los lleva a identidades múltiples, polifacéticas, y transitorias.

Uno de los aspectos más importantes de estas nuevas identidades es que se desdibuja en ellas la línea entre lo público y lo privado, porque lo privado se hace

¹⁶¹ Giddens, Anthony, *Op. Cit.* p. 43.

cada vez más público porque “uno de los cambios fundamentales en la formación de la identidad producidos por el tránsito de la cultura de consumo se dio con el paso de la proclamación de las virtudes del carácter a las de la personalidad”¹⁶² y, para exaltar la propia personalidad, los individuos necesitan redefinir el valor simbólico de sus estilos de vida, lo que se manifiesta en acentuar y exaltar lo propio, los gustos, las costumbres, los pasatiempos, las relaciones, la vestimenta, etc. Todo esto se hace público porque exalta aquello que los individuos consideran valioso y están dispuestos a mostrar y compartir ---y de ese modo pertenecer-- a aquellos que reconozcan y valoren los mismos elementos. Es muy notorio el acento en los análisis ahora de la formación de la identidad individual, en autores tan notables en el estudio sobre lo social como Giddens, quien nos hace ver que “la aparición de nuevos mecanismos de identidad del yo (son) modelados por las instituciones de la modernidad y (...) a su vez las modelan también a ellas.”¹⁶³ Es decir, que la línea que separaba las identidades colectivas de la intimidad, es una línea que se ha ido paulatinamente desdibujando, en buena medida por las mismas instituciones de la Modernidad que han generado que la búsqueda constante de certezas y control --propia de la Modernidad--, invada todos los ámbitos de la vida de los individuos, quienes se han ido apoyando cada vez más en especialistas --en relaciones de pareja, en educación de los hijos, en dietas, en decoración de la casa, en jardinería, en autocontrol, etc.-- al grado de que con todo esto han terminado por remodelar la misma construcción de lo social.

b) La relación entre los discursos sociales y las formaciones identitarias.

Me resulta asombroso cómo los discursos de la época parecen atrapar un sentir general. La Escuela de Frankfurt da voz a la decepción de la posguerra de una época, su crítica muestra con claridad cómo las esperanzas puestas en la razón como fuente de progreso, se estrellan. Pero lo más enriquecedor que nos brinda esta Escuela son sus análisis sobre las causas de esto, en este sentido los fundadores de la Escuela, se mostrarán hasta proféticos.

¹⁶² Featherstone, Mike, *Cultura de Consumo y Posmodernismo*, Amorrortu Editores, Buenos Aires 2000, p. 189.

¹⁶³ Giddens, Anthony, *Modernidad e Identidad del Yo*, Ediciones Península, Barcelona 1997, p. 10.

Horkheimer mostrará que la razón a la que hace referencia la Modernidad, no es otra cosa que una visión subjetiva de la razón, la cual sólo se refiere a medios, la razón subjetiva será entonces sinónimo de razón formalizada, de esta manera la razón “es un instrumento para todas las empresas de la sociedad, pero no le es dado intentar determinar las estructuras de la vida social e individual, que deben ser determinadas por otras fuerzas”¹⁶⁴, esas otras fuerzas serán los intereses, los gustos, las emociones, cosas que se consideran no justificables racionalmente y, por lo mismo, no valorables desde ese ángulo. De esta manera, la razón moderna, va dejando de lado paulatinamente la discusión y evaluación de los fines, y se centra en la discusión sobre los medios, es únicamente razón instrumental. En el fondo de toda esta crítica se encuentra una clara visión de lo que el positivismo moderno ha hecho con la razón, un instrumento de control de la realidad y de poder. Un instrumento que para poder dominar, tiene que clasificar y universalizar, por esto los individuos sólo contarán para la razón moderna como las partes del todo al que representan, y sus creencias, afectos y emociones serán considerados como manifestaciones de lo irracional y privado, porque en la Modernidad positivista “la condena de los sentimientos estaba implícita en la formalización de la razón”¹⁶⁵.

En general los análisis de la Escuela son de denuncia, pero también ven en el arte, y en el juego una posibilidad de reestructuración de lo social, sólo que en el arte y en el juego no masificados, ni controlados por el mercado. En este sentido, los fundadores de la escuela perciben la vida humana como una vida estética y lúdica, y señalan que la única forma de escapar de la cultura de masas, será a través de la marginalidad y de la improvisación¹⁶⁶. Esto me parece sorprendente, porque estas reflexiones se dieron durante la primera mitad del siglo XX, y con ellas, parecían anunciar la efervescencia identitaria actual, sólo que esta

¹⁶⁴ Horkheimer, Max, *Crítica de la Razón Instrumental*, Editorial Trotta, Madrid 2002, p. 49.

¹⁶⁵ Horkheimer, Max, Adorno, Theodor, *Dialéctica del Iluminismo*, Editorial Hermes, México 1997, p. 114.

¹⁶⁶ Cfr. Adorno, Theodor, *Mínima Moralía*, Editorial Taurus, Madrid 1987.

efervescencia, no se da al margen de los medios masivos de comunicación, sino al margen de las grandes instituciones que la Modernidad había privilegiado.

También los pensadores llamados postmodernos, denuncian el estado de cosas que viven, pero su denuncia ya no se centra en evidenciar los supuestos de la Modernidad, sino en anunciar sus resultados. Ellos nos hablan del fin de lo social, del fin de los meta-relatos, del fin de la historia, al mismo tiempo que anuncian el surgimiento del *simulacro* como modo de vida, de las pequeñas historias como dadoras de sentido, y del nihilismo como la oportunidad de abrirnos a la novedad. Hay en estos pensadores, sobre todo en Baudrillard, una visión profundamente pesimista de la situación actual, para Baudrillard, ya no podemos hablar de sociedad, sino de *nebulosa*, y no abriga respecto a ella, ninguna esperanza. Me parece que este tipo de análisis, refleja mucho de la propia formación moderna del que los hace, este tipo de autores no pueden meter la efervescencia social en las categorías ordenadoras en las que fueron formados intelectualmente, y terminan por no ser capaces de leer las nuevas manifestaciones de reestructuración de lo social.

Yo me pregunto si muchas de sus categorías reflejan la realidad o simplemente manifiestan los conceptos que eran piedras de toque en los análisis sociales originados durante la Modernidad, ¿podemos hablar del fin del sujeto ¿o es el fin de los sujetos entendidos como actores sociales con intencionalidades específicas dirigidas a lo social? Me parece que es más bien lo segundo y que estamos en presencia del re-surgimiento de los sujetos como individuos concretos con intereses muy diversos y no siempre explícitos y conscientes, quienes forjan lo social desde sus relaciones cotidianas. Sujetos que, por cierto, fueron excluidos de los análisis sociales de la Modernidad por la tendencia de estos análisis a sujetarse a categorías universales ¿Tenemos hoy sujetos fragmentados, o estamos ante la aparición en la esfera pública de aquellos elementos de la vida de los individuos que la Modernidad recluyó en el ámbito de lo privado para ignorarlo por irracional? De nuevo me parece que es más bien lo segundo, que los sujetos

como individuos están construyendo sentidos sociales desde su intimidad, y desde esos ámbitos privados que la Modernidad había dejado de lado por considerarlos irrelevantes ¿Hay verdaderamente sujetos fragmentados, o simplemente ciencias humanas que fragmentan al hombre al abordarlo cada una con total independencia de las otras? ¿Es el fin de la historia en general o es el fin de la historia entendida con un sentido lineal racional y controlable por el hombre? ¿Es el fin de lo social o es el fin de las categorías modernas para leer lo social? a todas estas preguntas, me inclino por responder desde la alternativa. Porque toda esta efervescencia actual, parece estar pidiendo a gritos otros enfoques a las ciencias humanas. Categorías para el análisis, menos sólidas y coherentes pero más abiertas a la ambigüedad, más plásticas, metafóricas quizás. Esta situación parece exigir de los pensadores mayor interdisciplinariedad para abordar sus objetos de estudio, y una visión más íntegra de lo humano y de lo social, que se atreva a adentrarse en esos vericuetos “metafísicos”¹⁶⁷, que parecen ser inaccesibles a primera vista, pero que son un ámbito fundamental de construcción de sentido, sin el cual, los procesos sociales no pueden entenderse del todo.

Pero más allá de todo esto que parece evidenciar una necesidad urgente de autocritica por parte de los intelectuales en el ámbito de las ciencias humanas, los pensadores post-modernos coinciden en algunos puntos con la Escuela de Frankfurt, la socialidad parece estarse jugando en el ámbito de lo lúdico y de lo estético, lo cual manifiesta una vivencia diferente del tiempo, una vuelta al presente, a lo momentáneo, y una revalorización de lo que antes era considerado inútil e irracional: los afectos, los sentidos y el placer.

En este sentido también, encuentro eco aquí de los análisis existencialistas, la angustia nos manifiesta a nosotros mismos, la conciencia de la finitud nos brinda

¹⁶⁷ Encontré el concepto así, entrecomillado en Max Weber, quien en *Economía y Sociedad*, parece entender por ese término lo inaccesible al análisis sociológico. Me parece que esta postura es hija del positivismo, que dice atenerse a los hechos y dejar de lado toda interpretación de corte metafísico —que trascienda los hechos—. Pero esta herencia del realismo ingenuo con la que carga el positivismo fue ya denunciada por Husserl, quien demuestra que en toda ciencia, hay ámbitos no explícitos de intencionalidades supuestas, que son las que dirigen sus análisis, interpretaciones y resultados.

la posibilidad de vivir una vida auténtica, en la que las opciones vitales adquieren un sentido eminentemente personal. Sin embargo no parece manifestarse en la actualidad la vivencia del proyecto que dé sentido al presente sino una especie de desinterés por los proyectos a futuro y una inercia centrada en los instantes. El interés de los individuos está en el presente, el sentido se encuentra en la satisfacción del momento y en la vivencia de los afectos, que siempre son concretos y movedizos.

c) La relación entre las concepciones gnoseológicas y las construcciones identitarias

Lo que he denominado como *El nivel de las ideas*, es la presentación de las principales reflexiones gnoseológicas de la época. En ellas encontramos también una reacción contra el positivismo, como se señaló con Husserl, y una denuncia de las ingenuidades de esta visión de la ciencia. Uno de los grandes logros de Husserl, fue el desarrollo de un método adecuado para determinar con precisión lo que constituye el fenómeno en la conciencia, y discernir en el mismo, los elementos dados (*noema*), de los elementos que social e individualmente incorporamos en la lectura que hacemos de los fenómenos en la vivencia de los mismos (*noesis*). Me parece que la fenomenología husserliana es, en este sentido, toda una revolución gnoseológica, pues ya no se desechan aspectos centrales de lo humano en aras de una razón aséptica y puramente conceptual. La fenomenología integra a sus análisis los afectos, las creencias, los sentimientos, y lo imaginario. Toda vivencia humana puede ser sometida al análisis fenomenológico cuyas descripciones serán la base de toda otra reflexión posterior. Se trata de *volver a las cosas mismas* pero como aparecen en la conciencia, no se trabaja con los puros hechos empíricos, sino con toda vivencia que se pudiera dar en la conciencia. De esta manera Husserl dará un impulso muy fuerte a pensadores que se replantearán la problemática cognoscitiva desde nuevas perspectivas, con lo que la razón conceptual paulatinamente irá desplazándose del lugar central en el conocimiento que la Modernidad le había asignado. Con Heidegger, adquirirán preponderancia en el análisis la vivencia del tiempo, el

temple anímico y el lenguaje como elementos preponderantes de la comprensión, y con Gadamer el diálogo, la comunidad cultural, el arte y también el lenguaje serán preponderantes.

Hay un cambio significativo en la noción de *verdad* y de *conocimiento* de estos autores, al desdibujarse la línea divisoria entre el sujeto y el objeto, se descubre también¹⁶⁸ que el sujeto tampoco es la pura razón conceptual o *ego transcendental*, sino que su comprensión y construcción de mundo, dependen en buena medida, del mundo de la vida humana, de su vivencia del tiempo, de su temple anímico, del lenguaje y --lo que es más importante--: de los otros que lo constituyen a él. Por eso podemos hablar de verdad dialógica, de una verdad que es encuentro en y con los otros, no sólo con “lo otro” en cuanto “objeto”.

De hecho a la luz de estas nuevas visiones gnoseológicas, descubrimos también lo que ya denunciaban los pensadores de la Escuela de Frankfurt,¹⁶⁹ que la visión de *razón* que occidente ha venido decantando y la concepción de *verdad*, que ésta trae aparejada, son tremendamente violentas, han engendrado segregación, persecución, fragmentación y muerte, por lo mismo “Auschwitz ha privado de su derecho a toda voz de las alturas, aunque sea teológica”.¹⁷⁰ Ya no se entiende la verdad como absoluta ni única, ni como pura objetividad. La verdad tiene una fuerte carga humana, y termina siendo considerada por estos pensadores como eminentemente dialógica.

Sin embargo, en todos estos autores las sombras del relativismo acechan sus conclusiones, porque si gradualmente la noción de verdad va dependiendo más

¹⁶⁸ No que el objeto no es el *objeto-cosa* del realismo ingenuo, eso ya se había hecho patente en la Modernidad.

¹⁶⁹ Y que también denuncian muchos otros autores a los que ya no alcanzamos a tocar como Rosenzweig o Lévinas y, en general, el movimiento intelectual que se conoce como Nuevo Pensamiento Judío.

¹⁷⁰ Adorno, *Óp. Cit.* p. 367.

Con esto no se niega ni la importancia de lo teológico, ni la realidad de lo divino, simplemente se niega que sean éstos o cualquier otro, los fundamentos *a priori* que intenten justificar la evidencia de la verdad.

del sujeto trascendental, de la conciencia, del lenguaje, del temple anímico y de la cultura, pareciera que entonces que la realidad fuera una masa informe sobre la cual los sujetos a nivel social e individual van proyectando y decantando sus proyectos de comprensión-constitución con mayor o menor éxito. El problema de todo esto es que podemos volver a caer en la lógica de la Modernidad del sujeto que se proyecta –claro ahora integrando plenamente elementos cognitivos que la Modernidad marginaba— el sujeto que se planea a sí mismo y a lo social y que luego intenta plasmar esta visión en el mundo, como si el mundo fuera algo a lo que tuviéramos que ir y no algo en lo ya estamos inmersos.

Todos estos autores dan voz a una época que se percibe a sí misma como cansada de privilegiar a la razón conceptual que se fue mostrando también como meramente instrumental. Perciben las demandas de todo aquello que ha sido excluido de las discusiones científicas, y de las pretensiones de verdad: los afectos, los sentidos, la fe, las relaciones personales, la intimidad

Los modernos construyeron sentidos e identidades sociales desde unas instituciones que fueron planeadas *ex professo* para la conducción de la sociedad y para su control, pero con esto excluyeron todo aquello que fuera difícil de movilizar y controlar por esas instituciones. De esta manera la Modernidad fue profundamente excluyente de todo lo que no entrara en sus categorías. Sin embargo, todo lo excluido permaneció abierta o soterradamente dando formas y orientaciones a lo social, aunque éstas no fueran reconocidas ni aceptadas oficialmente. Son estas formas –me parece— las que han salido a la luz sin orden ni concierto –porque no son ordenables— con la pérdida de poder y prestigio de las instituciones modernas. Y todo esto ha dado origen a nuevas manifestaciones identitarias, inimaginadas en la Modernidad.

El desprestigio de las instituciones modernas es también el desprestigio de la lógica que las originó, y esta lógica se basaba en la confianza ciega en una razón ordenadora que traería el progreso a través de la clasificación y del dominio del

mundo, tanto del natural, como del social. De esta manera, las instituciones modernas eran la concreción de los conceptos ideados para organizar el mundo social.

Hoy los individuos, siguen sujetos a instituciones y fuerzas que los rebasan, como el mercado y las instituciones financieras, sin embargo no esperan encontrar sentido en ellas— porque no lo encuentran de hecho y se vislumbran otras posibilidades de socialidad en ámbitos inesperados, como la red virtual o el estadio deportivo y, en esta búsqueda de nuevas posibilidades identitarias, los individuos se fían más de su sentir y sus intuiciones que de la razón, la cual ha sido relegada al plano de mero instrumento y se usa sólo como tal.

Por eso, no coincido con Castells en lo que él considera que es el resultado de cada proceso identitario dentro de su categorización, pues él afirma que las identidades legitimadoras generan sociedad civil, las identidades de resistencia generan comunas y las identidades proyecto producen sujetos. Sin embargo, me parece que esto fue así en la Modernidad, pero no lo es —necesariamente— en la actualidad.

Desde luego que las identidades legitimadoras generaron sociedad civil en la Modernidad, el proceso de ciudadanización fue evolucionando paulatinamente desde las mismas instituciones del Estado, pero ¿cuáles son ahora las instituciones dominantes? No lo son necesariamente las estatales, el mercado es una institución que rebasa fronteras, y éste lo que genera son consumidores, no sociedad civil. Por otra parte, es un hecho que las identidades de resistencia generan comunas, pero el atrincheramiento de las mismas, era propio de un período en que las instituciones dominantes eran estatales e imponían valores y sentidos dentro de un determinado territorio, hoy en día, la resistencia identitaria se presenta de múltiples modos y las “comunas” son globales y no necesariamente ofrecen resistencia desde el atrincheramiento. Por último, Las identidades proyecto no construyen *sujetos*, si por este término se entiende al

actor social,¹⁷¹ éste es precisamente el punto más discutible del análisis de Castells, porque lo que se va difuminando en la actualidad es la línea que distinguía la identidad individual de la identidad colectiva identificada con el actor social.

Me parece que esto, que con la globalización ha estallado, se percibía ya desde fines del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, cuando pensadores como los estudiados en el apartado anterior de este capítulo hacen un esfuerzo denodado por integrar a la razón junto con otros elementos cognoscitivos, para poder hablar de lo social. Por esto, en el siguiente capítulo, haré una propuesta de lectura de las identidades sociales desde la noología zubiriana, que brinda una visión del conocimiento más adecuada que las anteriores para rescatar y comprender la efervescencia social actual. Zubiri avanza un poco más de tal manera que sortea el problema del relativismo que acabo de señalar. Para este autor la realidad se siente, se capta en la aprehensión primordial, no es algo a lo que haya que ir desde la conciencia, ya estamos en ella desde la sensación que es intelectual. Sus descripciones fenomenológicas de este sentir realidad, y éste ser movidos por el dinamismo de la realidad antes que por intenciones o elecciones, vuelven a poner el acento de la verdad en la realidad misma, a la que no nos adecuamos neutralmente, sino en la que nos encontramos porque la intelección y la realidad son co-originarias, pero a cuyas posibilidades posibilitadoras el sujeto tiene que ajustarse haciéndolas realidad en su realidad concreta, y tiene que ajustarse porque la realidad misma se lo demanda, con lo cual es la realidad la que nos da o nos quita la razón, porque es ella la que tiene la primacía en eso que llamamos verdad.

¹⁷¹ Como de hecho lo hace Castells, siguiendo a Touraine. *Cfr. Castells, Óp. Cit.*

Capítulo III

Una lectura Zubiriana de la construcción de las identidades sociales

3. 1 Planteamiento

En los capítulos anteriores intenté analizar las construcciones identitarias de la Modernidad y la Tardo Modernidad, a la luz de sus planteamientos gnoseológicos, y me encontré con el contraste entre identidades sólidas y coherentes en un período, e identidades desdibujadas –desde las herramientas conceptuales que se tenían-- en otro. Eso me ha hecho preguntarme si el problema son las identidades sociales o el marco interpretativo que se tiene para entender las reestructuraciones que se manifiestan en el campo social. La intuición de que es lo segundo me ha llevado a buscar apoyo conceptual en una filosofía que aúna lo antropológico y social con un planteamiento gnoseológico¹ que parece unificar lo sensible, lo intelectual, lo afectivo y lo volitivo, tendencias todas que se manifiestan indiscriminadamente en las construcciones identitarias actuales, y cuya “irracionalidad” y exuberancia desconciertan a los teóricos sociales, desde filósofos, hasta sociólogos, pasando por antropólogos y psicólogos.

Según Antonio González², el propio Zubiri en su período de madurez, plantea dos enfoques para distinguir y relacionar filosofía y ciencias, uno es el enfoque talitativo y el otro el trascendental, y ambos se muestran complementarios, porque la misma realidad, cada realidad (porque lo real es siempre concreto), se nos manifiesta a los seres humanos como una composición indisoluble de ambos aspectos. El aspecto talitativo es el primero que captamos es el *qué* de la realidad. Lo primero que aprehendemos son contenidos, notas: colores, sabores,

¹ Véase *supra* p. 17

² Cfr. González, Antonio, *Un Sólo Mundo. La Relevancia de Zubiri para la Teoría Social*, Tesis doctoral de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Comillas, Madrid 1994.

sonidos, etcétera, y estas notas son coherenciales, es decir, con una cierta unidad intrínseca, dicho de otra manera, a través de las notas percibimos cosas, y también que esas cosas son un *algo*, son *tales* o *cuales*, de ahí la denominación que utiliza Zubiri para señalar este aspecto. Pero este contenido no sólo nos manifiesta una realidad concreta, sino que nos manifiesta al *mismo tiempo*, *en y a través de* esa realidad concreta *la realidad*, porque “el contenido es la determinación de la realidad misma”³ y, dado que esta *realidad*, trasciende todos los contenidos, Zubiri la denomina, el momento *trascendental*. Cada cosa es tal o cual pero desde su talidad manifiesta lo real, y ésta es la talidad en *función trascendental*. Al mismo tiempo lo real está abierto a su contenido y esto es, a su vez, la *función talitativa* de lo trascendental, son dos momentos, mutuamente implicados de la estructura de lo real, y se nos muestran cotidianamente en nuestra aprehensión sensible concreta.

Pues bien, estos dos momentos nos permiten también establecer una articulación entre la perspectiva filosófica y la científica, pues todas las ciencias se preguntan por el *qué* de las cosas, es decir, el científico trabaja en el ámbito talitativo de las cosas, pero inevitablemente, en éste ámbito de contenidos –no hay otro– se manifiesta lo real en cuanto real, no sólo en cuanto tal o cual cosa, y determinar qué tipo de realidad es una cosa, es precisamente la tarea de la filosofía⁴.

En este sentido, se entiende que las ciencias estudian el contenido de las cosas reales, “mientras que la filosofía estudiaría esas mismas cosas reales en cuanto formas de realidad,”⁵ es decir, estudiaría la función trascendental que manifiesta cada cosa real en su formalidad de realidad, y al hacerlo así, puede elaborar una teoría trascendental, es decir, una teoría sobre lo que sean las cosas más allá de la aprehensión, pero una teoría que se mueve en la aprehensión, analiza lo

³ Zubiri, Xavier, *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y Realidad*, Alianza Editorial, Madrid 1991, p. 124.

⁴ Esto no significa que estos dos momentos sean cotos exclusivos, ni de la ciencia, ni de la filosofía, todos los seres humanos nos movemos cotidianamente entre las cosas, y aprehendemos y percibimos, en mayor o menor medida estos dos momentos, lo que distingue a la ciencia y a la filosofía del saber cotidiano y de otra clase de saberes, es que ellas hacen de lo talitativo y de lo trascendental, un explícito objeto de estudio, que generan y utilizan una determinada metodología para abordarlo, y que lo intentan explicar con rigor racional.

⁵ Zubiri, *Ídem*, p. 112.

actualizado en ella en cuanto realidad y, en este sentido, el diálogo crítico que la filosofía puede establecer con las ciencias, “se sitúa en un plano anterior a las explicaciones científicas. Se trata justamente del plano ‘neutral’ del análisis de las cosas que han de ser explicadas”.⁶

Ya veíamos en el primer capítulo como el positivismo tenía una fuerte carga de realismo ingenuo, del que no será consciente hasta que la misma crisis de las ciencias naturales cuestionen este supuesto, y como éste puede haber un sinnúmero de presupuestos de corte gnoseológico, ontológico, ético, antropológico, en una palabra, de supuestos de corte filosófico que limiten o guíen la investigación científica, sin que el investigador sea consciente de esto, y como dice Antonio González: “Tal vez la ciencia sea capaz de vivir sin contenidos filosóficos, pero no puede vivir con una mala filosofía subrepticamente admitida”.⁷

Por esta razón, el análisis de los hechos sociales, y un estudio trascendental sobre estos, puede resultar sumamente fecundo para la reflexión sociológica, al mismo tiempo que, los estudios sociológicos –al tener como base el estudio directo de los hechos sociales tal como se manifiestan en su concreción espacio-temporal–, brindan elementos muy pertinentes para el estudio de la filosofía social. Pues ni la filosofía se mueve en los transmundos de la especulación abstracta, ni la ciencia en el inframundo de la fragmentación especializada, ambas se mueven –con sus propios, métodos, perspectivas y tipos de evidencias— en la realidad concreta en la que todos: legos científicos, y filósofos, estamos inmersos, so pena de hacer una pseudo-filosofía o una pseudo-ciencia (que también las hay, pero que no responden a lo real, por lo que, más tarde o más temprano, terminan por desmoronarse). Por estas razones expongo enseguida de manera necesariamente sintética lo que yo considero que es la aportación más original de Zubiri y lo que da unidad a su sistema de pensamiento que es la noción de inteligencia sentiente.

⁶ *Ídem*, p.116

⁷ *Ídem*.

3.2 La Noología Zubiriana: Inteligencia sentiente.

Xavier Zubiri (1898-1983), este autor considera que:

El error clásico de la filosofía de los últimos siglos ha estado en comenzar por la teoría del conocimiento, sin darse cuenta de que hay un nivel previo, el más puramente filosófico, que es el de la fenomenología.⁸

Zubiri utiliza el método fenomenológico para hacer una descripción del sentir,⁹ esto porque afirma que “la filosofía moderna no comienza con el saber sin más, sino con ese modo de saber que se llama ‘conocimiento’”,¹⁰ pero el conocimiento para Zubiri no es más que un modo de intelección entre otros, y por lo tanto no reposa sobre sí, sino sobre la intelección misma, por lo que toda gnoseología moderna presupone la inteligencia, y el estudio de ésta debe ser previo al del conocer.

En esta línea, Zubiri nos dice que la historia de la filosofía se ha centrado en el conocer porque parte de un dualismo, separa el sentir del inteligir y con esto los ha contrapuesto, cuando en realidad son dos momentos de un mismo acto:¹¹ el acto de sentir.¹² El sentir es una acción unitaria conformada por tres actos. Estos actos de la acción son: suscitación, modificación tónica y respuesta. Pero la unidad del sentir está determinada por la estructura de la suscitación, por lo que habrá que detenernos en este punto. Aquí descubrimos que lo que produce el sentir es la aprehensión de lo suscitante, y esta aprehensión, al mismo tiempo que determina el proceso del sentir, tiene una estructura propia, es aprehensión impresiva, esto

⁸ Gracia, Diego, *Voluntad de Verdad*, Editorial Labor Universitaria, Barcelona 1986, p. 51.

⁹ Debido a esto nos dice que no se trata de razonamientos conceptuales sino de un análisis de los hechos.

¹⁰ Zubiri, Xavier, *Inteligencia y Realidad*, Alianza Editorial, Madrid 1991, p. 11.

¹¹ Esto, desde los griegos, ellos buscaban retener o encontrar lo que siempre es, entre la multiplicidad cambiante de lo sensible. Cfr. Zubiri, Xavier, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1999. p. p. 197 *et seq.*

¹² Esta dualidad comienza para occidente desde los griegos.

significa que consiste fundamentalmente en impresión, y es esta impresión la que habremos de explicar.

La impresión sensible Zubiri considera que está constituida por tres elementos teóricos que son simultáneos, esto significa que no se pueden dar uno sin los otros, yo los enumero para mejor explicarlos pero no hay en ellos un antes ni un después, pues no son procesuales. En primer lugar la afección, esto significa que el sentiente padece la impresión, que lo sentido lo afecta.¹³ En segundo lugar esta impresión hace presente algo otro, por eso Zubiri llama a esto, *momento de alteridad*. El tercer punto es el de la imposición, lo sentido se impone al sentiente desde sí, por su propia fuerza.

Pues bien a la unidad de estos tres elementos teóricos Zubiri lo denominará *Formalidad* y, en el caso del hombre, lo sentido se siente en forma de realidad, es decir que en la misma aprehensión, los contenidos se perciben como perteneciendo de suyo a algo otro, los contenidos *afectan* al sentiente en la aprehensión quedan en la misma aprehensión como *alter*, como algo en propio “lo presente mismo es algo que es aprehendido como siendo anterior a su presentarse”.¹⁴ Y el presentarse desde sí, no es otra cosa que el actualizarse de la realidad en la inteligencia, la realidad se hace presente en el hombre. Por lo que todo otro proceso intelectual descansa entonces en el sentir primario o aprehensión primordial, es una reactualización de la actualización primaria que se da en el sentir. Por el sentir la realidad misma se impone desde sí al hombre, y éste queda así instalado en la realidad. De esta manera lo que suscita, modifica tónicamente, y a lo que responde el hombre es a la realidad misma. Por eso Zubiri llamará al hombre *animal de realidades*, y a su inteligencia, *inteligencia sentiente*, porque desde el sentir mismo el hombre aprehende realidad, y su sentir es también un inteligir porque siente contenidos en forma de realidad. En síntesis

¹³ Zubiri señala que históricamente el sentir se ha reducido sólo a esto, a ser afectados, pero para nuestro autor, esto es insuficiente y reduccionista, el sentir **sí** es afección, pero **no** es **sólo** eso. Cfr. Zubiri, Xavier, *Inteligencia y Realidad*, Alianza Editorial, Madrid 1991.

¹⁴ Zubiri, Xavier, *Óp. Cit.* p. 62

podemos decir que, en el análisis del sentir primario que es la aprehensión primordial, nos encontramos con una suscitación, una modificación tónica, y una respuesta, y desde la explicación teórica de lo sentido, esto se presenta en una determinada formalidad en la que algo se impone como alteridad en la afección del sentiente.

De esta manera no hay realidades a las cuales el hombre tenga que ir, el hombre está instalado en la realidad desde su mismo sentir, está empapado de realidad, se mueve en ella, carga con ella y vive en y desde ella, y

por estar henchido de realidad y atenido a ella, el hombre se ve lanzado dentro de la realidad a una búsqueda, en definitiva interminable, indefinida; a una búsqueda indefinida, donde el hombre no busca tanto la realidad como las cosas reales.¹⁵

El hombre queda instalado en la realidad sin más, sienta lo que sienta, sin importar de qué contenidos se trate, el hombre queda instalado en la realidad, por esto Zubiri nos dice que la impresión primaria es trascendental, quedamos entre cosas pero en cuanto realidades. El hombre no se atiene sólo a las cualidades que siente, sino que, por sentirlas en cuanto reales, queda libre ante ellas, puede moverse en varias direcciones, una de ellas es la búsqueda, a esta búsqueda Zubiri la llamará razón.¹⁶

Por eso la inteligencia será catalogada como sentiente, porque Zubiri considera que desde el mismo sentir el hombre aprehende realidad y queda instalado en ella, el sentir del hombre es por eso inteligente, porque siente notas sensibles, pero las siente –porque es un sentir inteligente-- en forma de realidad, por eso el hombre será definido como *animal de realidades*.

¹⁵ Zubiri, Xavier, *El Hombre y la Verdad*, Alianza Editorial, Madrid 2001, p. 40.

¹⁶ Cfr. *ídem*

De esta manera, queda anulado el abismo abierto en la reflexión filosófica de la Modernidad entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido, porque en el análisis del sentir Zubiri hace evidente el hecho de que sólo en el sentir se aprehende realidad, y que no es el sujeto el que va a la realidad, sino que es la realidad misma la que se impone desde sí —*de suyo*— al hombre, y es el mismo dinamismo de la realidad el que al dejar instalado al hombre en ella, atrae al hombre a buscar lo que son unas cosas reales entre otras —movimiento al que Zubiri llama *Logos*--, y lo que son las cosas reales en el mundo —movimiento al que Zubiri llama *Razón*— por eso la razón es una búsqueda, es una búsqueda en el mundo.

Es decir, la realidad se hace presente al hombre desde sí misma, se actualiza en él desde el sentir, y cualquier otro movimiento por parte del hombre no es hacia la realidad —porque ya estamos en ella— sino **en** la realidad, dentro de ella, son reactualizaciones, movimientos de profundización no de aproximación. El hombre está en la realidad, y busca entonces averiguar qué son esas cosas que se le presentan, y como se relacionan entre sí. Para eso enuncia explicaciones, teorías, esbozos sobre lo que pudieran ser, y sobre la marcha, --y apoyado siempre en el sentir-- va confirmando o rechazando sus esbozos. Pero todo esto es ulterior a la aprehensión primordial, y se apoya en ella. Las explicaciones teóricas del entendimiento (*Logos* en Zubiri) nunca son lo primario, lo primario es el sentir que nos impele a tratar de entender y de explicar (esa es precisamente la labor de la *razón* en Zubiri) para poder vivir.

Por eso me parece fundamental en este apartado, enunciar brevemente la función de los sentidos a través de los cuales se da esta aprehensión primordial, porque en cada uno de ellos se “me presenta la realidad en forma distinta, (de donde) resulta que hay diversos modos de impresión de realidad”,¹⁷ y estos modos son formas distintas que diversifican, modulan y enriquecen la impresión de realidad.¹⁸

¹⁷ Zubiri, Xavier, *Inteligencia y Realidad*, Alianza Editorial, Madrid 1991, p. 100. El paréntesis es mío.

¹⁸ Cfr. *ídem*.

1. **La vista**, en ella lo real se presenta como delante de, como delante, como *eidos*¹⁹
2. **El oído** siente sonidos y éstos nos remiten a la cosa sonora, lo real se presenta como *notificante*.
3. **El olfato**, en él lo real se presenta como *rastro*.
4. **El gusto**, en él lo real mismo se presenta desde sí como *fruible*,²⁰ como degustable.
5. **El tacto**, la cosa se presenta desde su *nuda realidad*, en sí a través de la presión, como *palpable*, “el tacto es de suyo un sentido presencial de la realidad mucho más fuerte que la vista”,²¹ porque la vista, el oído y otros sentidos se pueden engañar, pero en el tacto se tiene la realidad de modo directo, es una actualización de la realidad en sí, desde sí, pero por esta desnudez misma de lo real en el tacto, tenemos que apelar a otros sentidos para tener alguna aprehensión de esa nuda realidad. Me detengo un poco más en explicitar este sentido, porque es precisamente el *tanteo*, lo que da título a mi tesis, esto quedará mejor explicitado en las conclusiones finales, pero adelanto solamente que el título está inspirado en la siguiente expresión zubiriana:

El hombre entiende justamente la realidad desde el punto de vista de su nuda presencia, en *tanteo*. No es que el hombre tenga que tantear *en* la realidad, sino que la realidad se le presenta al hombre *tanteantemente*, en forma de tanteo.²²

La realidad se presenta tanteantemente, esta expresión es no sólo bellísima, sino sumamente rica y fecunda para describir la situación actual de los sujetos. La realidad se presenta desde su nudez, y esto lo percibimos sobre todo, cuando se nos caen o se nos quiebran los lentes teóricos a través de los cuales veíamos

¹⁹ Término griego que –en este contexto– se podría traducir como figura.

²⁰ Se podría entender como disfrutable, gustable.

²¹ Zubiri, Xavier, *El Hombre y la Verdad*, Alianza Editorial, Madrid 2001, p. 59.

²² *Ídem*, p. 62.

antes, al romperse los lentes, tenemos que tantear para ubicarnos, tocar para construarnos, y tantear para descubrir y descubrirnos.

Pero, dejemos el tacto de lado, por el momento, para continuar con la noología zubiriana. Estos son los cinco sentidos que tradicionalmente conocemos, pero Zubiri integra al sentir 5 sentires más, por ello, primero daré su explicación y luego el nombre que el autor les da:

6. La realidad me mueve, yo me encuentro por eso siempre direccionado en ella, a este sentir la realidad en “*hacia*”, la realidad misma que nos tensa Zubiri lo denominará **Kinestesia**.

7. La realidad se me presenta en los modos de calor o frío, con temperatura, a la aprehensión de esto, Zubiri la llamará **temperante**.

8. Pero la realidad también me hace sentir placer y dolor, es **afectante**.

9. Por la **sensibilidad laberíntica y vestibular**, estamos también *posicionados* y aprehendemos la realidad como algo centrado.

10. El hombre se capta a sí mismo como realidad, es la sensibilidad interna por la que se capta el mí, la intimidad, a esto Zubiri lo denominará **cenestesia**.

Lo importante a resaltar en todo esto es que no estamos hablando de cualidades sensibles, sino del modo en que se presentan estas cualidades al sentir, las sentimos como delante, como notificantes, como rastro, como nuda realidad, como degustadas, como direccionadas, como atemperamiento, como afección, como posición, como intimidad. Por esto mismo no están yuxtapuestas, se recubren en diversa medida –cosa que no es posible con las cualidades en sí, no veo el sabor— sino que puedo percibir por la vista –delante— algo como *fruible*, aun cuando el *fruible* es el modo propio de aprehensión del gusto.

No hay un sentir privilegiado, todos se recubren en diversa medida, pero hay un modo de presencia de lo real que es sumamente importante para el hombre, es el *hacia*, la presencia direccional de la realidad, pues por este sentir, la realidad,

cualquiera que sea el modo en que la sintamos, viendo, oyendo, palpando, de cualquier modo, en que sintamos lo real, la sentimos direccionadamente, esto significa que cuando sentimos sonidos éstos nos lanzan hacia la cosa sonora, cuando vemos colores, estos nos llevan a adentrarnos en la cosa coloreada, etc. Porque “recubriendo todo lo aprehendido en todas sus demás formas, la intelección en “hacia” nos lanza a lo real *allende* lo aprehendido”.²³ Pido disculpas por lo largo de la siguiente cita, pero me parece imprescindible:

Ese *ir hacia* se va calificando, en virtud del tanteo, como un lento y azaroso abrirse paso entre las cosas por tanteo, es decir, ir trazando un camino. El “*ir*” es “ir tanteando hacia”. La índole de las cosas matiza el tanteo. No es lo mismo tantear entre piedras que entre hombres (...) la simple intelección, a saber: la impresión de realidad, *eo ipso* nos ha lanzado inexorablemente a un *ir hacia* las cosas, que se esfuerza por hallar un camino en tanteo.²⁴

La tensión dinámica del *hacia* y el *tanteo* del tacto se recubren. El hombre, por su inteligencia sentiente, se va abriendo camino en tensión dinámica y al tanteo entre las cosas, pero la talidad de las cosas modula el tanteo. El hombre “va” hacia las cosas, pero “va” porque las mismas cosas lo “llevan” o lo “impulsan”, porque las mismas cosas posibilitan el andar, y como este andar es al tanteo, el hombre tropieza, cae, se golpea, se levanta, el camino araña y acaricia, porque el hombre como diría el poeta “al andar se hace camino” y no tiene *a priori*, ningún mapa que le indique con absoluta claridad donde pisar. Y todo esto es para Zubiri la razón, una búsqueda al tanteo, así que “la inteligencia sentiente, por ser una impresión trascendental de realidad, es el fundamento de la intelección inquiriente, es decir, de la búsqueda; es aquello que hace posible que exista una razón”.²⁵

²³ Zubiri, Xavier, *Inteligencia y Realidad*, Alianza Editorial, Madrid 1991 p. 108. El entrecomillado dentro de la cita y las cursivas son del autor.

²⁴ Zubiri, Xavier; *El Hombre y la Verdad*, *Óp. Cit*, p. p. 64, 65. Las cursivas y el entrecomillado interior a la cita son del autor.

²⁵ *Ídem*, p. 55.

De esta manera, la plenitud de la impresión de realidad es la unidad primaria de estos modos de sentir. Las limitaciones del sentir nos lanzarán a otros modos de intelección, pero, como ya lo señalé, cualquier modo ulterior de intelección se apoya en el sentir primero y será, por eso, reactualización en profundización de la actualización primaria de la realidad en nosotros, que se da en el sentir.

Con todo este análisis noológico, Zubiri nos brinda herramientas conceptuales nuevas con las que podemos replantearnos esas identidades sociales que fueron construidas sobre una gnoseología que poco a poco fue privilegiando la pura razón conceptual. Recordemos que la razón que la Modernidad fue paulatinamente entronizando pasó de ser la *Diosa Razón* que pretendía conocer y encausar todas las variables sociales posibles de la mejor manera para lograr un mundo de progreso y –en términos comtianos– de *mayoría de edad*, a ser *Voluntad de Poder*, reducida a mera razón instrumental, desintegrada de otros aspectos cognitivos fundamentales en la experiencia humana y en la convivencia social, porque “cuando el hombre y la razón creyeron serlo todo, se perdieron a sí mismos; quedaron en cierto modo, anonadados”.²⁶ En este contexto, Zubiri nos ofrece una razón sentiente, apoyada en la aprehensión primordial de realidad, que es “activada por las cosas reales. Son éstas las que dan que pensar”,²⁷ y que no se reduce a razón conceptual –o *concipiente* en términos zubirianos--. No sé si ese replanteamiento será el mejor, pero sí sé que al mismo tiempo que supera algunas de las deficiencias del análisis gnoseológico que le antecede,²⁸ nos brinda posibilidades sumamente fecundas para el análisis de la formación identitaria a nivel social, como veremos en el siguiente apartado.

²⁶ Zubiri, Xavier, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1999, p. 56.

²⁷ Zubiri, Xavier, *Inteligencia y Razón*, Alianza editorial, Madrid 2001, p. 82.

²⁸ No considero que Zubiri sea el único filósofo que pueda tener la razón en sus consideraciones gnoseológicas, sino que es un filósofo que precisamente por ser profundamente deudor de la tradición gnoseológica que lo precede, logra ver un poco más lejos que ellos –*Somos como enanos parados sobre las espaldas de gigantes*-- diría San Bernardo de Clarabal en el siglo XII--. Además de que sí considero que Zubiri logra traducir en conceptos, lo que en su misma época se palpaba y se vivía: una reacción de la gente de la calle contra las ideologías y los modos supuestamente racionales de construir sociedad, una revalorización del sentir, manifestada en múltiples modos de rebelión contra lo anterior.

3. 3 Logos y Razón

En el apartado anterior²⁹ ya señalábamos cómo la noología era la aportación más importante de Zubiri a la reflexión filosófica, pero nos detuvimos solo en el análisis de la aprehensión primordial de realidad y en el papel que juegan los sentidos como modos de presentación diversificadores de la formalidad de realidad. Sin embargo según Zubiri, además de la aprehensión primordial de realidad en el sentir, existen dos modos ulteriores de intelección: intelección campal e intelección mundanal.

Cuando aprehendemos las cosas en su formalidad de realidad, las cosas se nos hacen presentes en sí mismas y en relación a las demás, por esto último, las cosas nos abren un campo de realidad. Pero en la aprehensión primordial, ambos momentos se captan de modo compacto, se aprehende la cosa en sí misma como individual y campal. Sólo que el campo así abierto nos muestra un ámbito de realidad, en que la cosa no es solo real, sino *en* la realidad. Se aprehende la cosa respecto a las demás en un ámbito de realidad que es el campo, y esto es lo propio de la intelección del logos. La aprehensión primordial de lo real en el sentir es la actualidad de la cosa como real en la inteligencia sentiente, pero cuando yo me muevo –porque la misma realidad me impele a ello-- para inteligir lo que es una cosa respecto a otras en un campo de realidad, estoy re-actualizando en respectividad lo aprehendido primordialmente. En el logos se analizan las cosas como aparecen actualizadas en la misma aprehensión, y la evidencia en que se apoya el logos, es una evidencia exigida por la fuerza con que la realidad se impone en la aprehensión. Por eso en este nivel de intelección, hablamos de análisis, es un análisis de los hechos como pueden ser aprehendidos por cualquiera. Pero es un análisis en que los hechos son *fijados* reciben una determinada orientación, esta direccionalidad en el campo es propia del logos.

²⁹ Véase *supra*: 3.2 La Noología zubiriana. Inteligencia sentiente, p. 188.

La razón en cambio, “es una marcha desde la cosa real, a la pura y simple realidad”.³⁰ Un ejemplo que Zubiri emplea constantemente puede ser muy aclarador: una cosa es sentir ciertas notas visuales como reales (aprehensión primordial), otra cosa es distinguir esas notas como verde, en relación a otros colores (logos), y otra cosa es saber que la realidad de lo verde es ser cierto tipo de onda de luz, etc. (razón). Con la razón intentamos *esbozar* teorías que expliquen lo que la cosa es en la realidad allende la aprehensión, y de esta manera la razón marcha –mediante sus esbozos– desde la aprehensión hacia el mundo. Pero esto no significa, que con la razón, me aleje del campo de realidad en que me movía en el logos; me alejo, no porque salga de él, sino porque intento ir a través de él, a su fundamentación mundanal. Por eso Antonio González señala que el logos tiene cierta ventaja frente a la razón, pues en él “sin salir del campo de la aprehensión, es posible corregir el error mediante ideas más conformes a la cosa real”,³¹ en cambio en la razón, para determinar el error es necesario refutar un esbozo teórico. Por eso el análisis tiene ciertas ventajas frente a la teoría, el análisis no pretende señalar lo que sea la cosa más allá de la aprehensión, sino aclarar la cosa desde conceptos, que fijan el hecho analizado, de tal manera que muestran la direccionalidad del campo en que se realizó el análisis.

Sin embargo las teorías nos son necesarias, pues la misma realidad en cuanto tal nos impele a elaborarlas, la realidad misma en la que estamos nos pone a pensar, el pensar es una actividad, pero una actividad activada por la realidad, y “a esta intelección pensante de lo real es, pues, a lo que debe llamarse razón”.³² Pero la razón, no es algo ajeno o separado del sentir, la razón **es** sentiente, esto significa que se siente el dinamismo de la realidad, pero se siente de manera distinta en la aprehensión primordial, en el logos y en la razón. En la aprehensión, la realidad se siente como “*suidad*”, nos remite al *prius* de lo sentido, en el logos, la realidad se siente como un “*entre*”, como un campo en el que nos movemos de unas cosas a otras, porque las cosas nos abren un ámbito de realidad, el logos es

³⁰ Zubiri, Xavier, *Inteligencia y Realidad*, Alianza Editorial, Madrid 2001, p. 13.

³¹ González, Antonio, *Óp. Cit.* p. 124.

³² Zubiri, Xavier, *Inteligencia y Razón*, Alianza Editorial, Madrid 2001, p. 39.

un sentir en distancia, desde unas cosas hasta otras, en cambio en la razón, la realidad nos mueve del campo al mundo, nos lanza a buscar el fundamento de las cosas inteligidas campalmente, es un sentir la realidad en cuanto tal. Por eso Zubiri dice que la razón *bucea* en la realidad.³³

Aprehender algo sentientemente `de suyo´ es un primer empuje hacia el mundo, un primer esbozo primordial de búsqueda de lo real en la realidad. En cuanto tal, el sentir humano es ya un primordio de razón, y toda forma de razón es radicalmente y primordialmente un modo de estar sintiendo la realidad, es la razón sentiente.³⁴

Pero la razón se apoya en el logos, la búsqueda racional a la que el hombre se encuentra lanzado desde la realidad, es una marcha que parte del movimiento de la realidad en la misma aprehensión primordial y en el logos, es una búsqueda en la que nos sumergimos en niveles profundos de una realidad en la que ya estamos desde el sentir primario. No es algo que parta de lo anterior para alejarse de ello, sino una inmersión más profunda en esa realidad sentida.

Ahora bien, hagamos un análisis de lo social, desde las herramientas noológicas que acabamos de sintetizar, es decir, tratemos de fijar en conceptos las identidades sociales. Este análisis será presentado entonces a nivel de logos.

3.4 Análisis noológico de lo social.

a) Análisis y Teoría

He denominado análisis noológico a este apartado, porque es un análisis que se hace partiendo de lo que Zubiri conceptualiza como inteligencia sentiente, pero hay que distinguir –siguiendo también a Zubiri– entre análisis y teoría.³⁵ El análisis se basa en los hechos presentes en la aprehensión primordial, y se atiende

³³ Cfr. *Ídem*.

³⁴ Zubiri, Xavier, *Óp. Cit.* p. 86.

³⁵ Véase *supra* p. 183.

a ellos, podemos entonces hacer análisis hasta el nivel de logos, pero no a nivel de razón, porque la razón precisamente trata de determinar qué es lo real *allende* la aprehensión, y para eso, construye esbozos, dibuja teorías explicativas que perfilen posibilidades de explicarse y encontrarse en esa realidad profunda.

En la aprehensión primordial, se da una co-actualidad de lo sentido y del sentiente, es un mutuo estar presentes lo sentido a la inteligencia y la inteligencia en lo sentido. Ahora bien, a nivel de la acción de sentir, el animal de realidades se siente sintiendo, su sentir es reduplicativo, en toda aprehensión de realidad la persona se aprehende a sí misma como lo otro de la alteridad sentida, por eso podemos hablar de una *suidad* reduplicativa y formal, que es lo que Zubiri llama persona.³⁶ No se trata de sujeto, ni de persona entendida como una serie de notas constitutivas, se trata de limitarnos a lo aprehendido y lo aprehendido en el sentir es la co-actualidad del sentiente y lo sentido. Para tratar de lo que sea la persona en cuanto a sus notas constitutivas y demás, necesitaríamos recurrir a teorizaciones, pues estaríamos tratando de especificar en qué consiste la persona, más allá de su formalidad de realidad. Ahora bien, en el análisis de las acciones de esta realidad humana que es la persona, podemos también descubrir –a nivel de análisis-- la socialidad.

Es preciso para esto que recordemos en qué consiste el sentir según lo expuesto en el apartado anterior.³⁷ La acción de sentir consta de tres momentos estructurales: suscitación, modificación tónica y respuesta, que en el caso del sentir humano no son otra cosa que aprehensión intelectual, sentimiento y volición, todo esto nos instala –desde el mismo sentir– de modo inexorable en la realidad.³⁸ Ahora bien, también hemos señalado en el apartado anterior, que la aprehensión primordial lo es de realidad, es decir aprehendemos los contenidos sensibles como “de suyo”, como alteridad, como previos al sentir (en el mismo

³⁶ Antonio González da cuenta en su tesis doctoral ya citada, de las diferencias entre Diego Gracia y Antonio Pintor-Ramos respecto a si la noción de persona es analítica o teórica. Antonio González se inclina por lo primero, me parece que tiene razón.

³⁷ Véase *supra* p. 186.

³⁸ Cfr. Zubiri, Xavier, *Inteligencia y Realidad*, Capítulo X, Alianza Editorial, Madrid 1991.

sentir se siente lo sentido como previo a la aprehensión), lo cual nos instala en lo real, en la realidad misma, y nos instala porque, al mismo tiempo que por nuestra inteligencia estamos abiertos a lo real, lo real se nos presenta también siempre como un “plus”, como más que lo aprehendido, es decir, se nos presenta a la intelección sentiente como apertura. Y en esta mutua apertura inteligencia—realidad transcurre el vivir humano, es aquí donde tenemos que analizar la socialidad.

Según Zubiri el hombre es por su inteligencia, apertura esencial, y en esta apertura es precisamente donde intervienen los otros. Desde pequeños los otros intervienen en nuestra vida y van entreverándose en el mismo sentir. La realidad primaria que nos suscita son los otros, de ese modo los otros se van entretejiendo en la estructura misma de nuestro sentir, van modulando nuestros afectos y nuestras voliciones, nos van facilitando o dificultando el acceder al resto de la realidad, nos hacen disponibles o no las cosas, ciertas cosas, y de ciertos modos. Los otros se entretejen en mi vida desde ellos mismos y también desde las cosas que me acercan o me alejan, de este modo tenemos que “la socialidad de las acciones consiste en la actualidad de los demás en ellas”.³⁹ Los hombres podemos constituir un cuerpo social porque mutuamente nos incorporamos, estamos presentes en nuestro sentir, porque imprimimos en los otros nuestra impronta y somos también impresos por ellos. Somos apertura esencial por nuestra inteligencia, y en esta apertura se instalan los otros posibilitándonos el acceso a otras realidades, provocándonos los afectos, y posibilitándonos también la volición, los otros se hacen presentes, se actualizan en el sentir y de este modo lo modulan. Así, los otros nos humanizan, nos integran a un mundo humano, a un mundo de posibilidades humanas, es éste y no otro el fundamento de la socialidad.

En la aprehensión primordial, el hombre percibe que las cosas están abiertas y apuntan a otras, a esta apertura hacia más allá de sí misma de cada cosa real,

³⁹ González Antonio, *Óp. Cit.* p. 191.

Zubiri la denomina “campo”, y nos dice que el hombre es capaz de “aprehender la realidad misma en modo de *“hacia”* en modo direccional como momento de la realidad misma”.⁴⁰ El campo no es una cosa, sino lo que nos hace ver las cosas, no es algo que se ve sino *en* lo que se ven las cosas, de esta manera “la realidad campal nos hace ver la actualidad de una cosa real desde otra y con ello reactualiza lo real”.⁴¹ Las cosas en el campo ocupan una posición entre otras, – debido a su realidad y no a su mera materialidad-- y esto Zubiri lo denomina *posicionalidad*. Ahora bien, las cosas tienen entre sí una mutua dependencia y esto Zubiri lo denominará *funcionalidad*. La funcionalidad a su vez puede adoptar diversas formas, podemos así hablar de sucesión, de coexistencia, del estar fuera (ex) una de otras, a lo que Zubiri denomina *espaciosidad*, la funcionalidad de esta espaciosidad es la espacialidad, el espacio, etc. En resumidas cuentas, la funcionalidad (el *por*), es la forma de la *posicionalidad* (el *entre*), y esta forma puede a su vez, manifestarse de múltiples modos.

En este sentido podemos afirmar que lo social es también un campo, un medio de intelección que nos hace ver las cosas, que nos ilumina las cosas reales. El campo social es el medio que me permite acceder a los otros en cuanto otros humanos, y a lo otro en general, en cuanto accedido por los otros humanos.

El hombre no está determinado por su instinto, es un ser abierto y, en este sentido es como se va determinando –nunca del todo, siempre conserva su apertura esencial-- por la acción de la alteridad humana que se introduce desde su sentir primero.

Los otros van modulando mi sentir, no sólo en cuanto otros humanos, sino que, precisamente por ser humanos, son la realidad primaria que me brinda el acceso a otras realidades y, junto con esto, me suscita y me enseña a responder. Esto significa nada más y nada menos que los otros me hacen accesibles las cosas y, con esto, a los sentimientos y a las voliciones, “en la acción tenemos la actualidad

⁴⁰ Zubiri Xavier, *Inteligencia y Logos*, Alianza Editorial, Madrid 1991, p. 33.

⁴¹ *Ídem*, p. 77.

de los demás determinando el curso de la misma”⁴² es decir, los otros se introducen de modo radical e íntimo en mis mismas acciones desde muy temprano, de tal manera que pasan a formar parte de mis acciones, se incorporan en ellas.

De este modo, los demás se expresan, se hacen presentes, son actuales en mis acciones, todo esto es comunicación, pues es el hacer común algo único, la realidad personal de los otros en mí y la mía, y es experiencia de lo real, pues:

las cosas están situadas, primariamente, en ese sedimento de realidad llamado experiencia a título de posibilidades ofrecidas al hombre para existir. Entre ellas, el hombre acepta unas y desecha otras. Esta decisión suya es la que transforma lo posible en real para su vida.⁴³

El hombre, al responder a los otros, también se actualiza, expresa, y comunica, de esta manera los otros tienen poder en mis acciones y al mismo tiempo, yo tengo poder —por la respuesta— en los otros, nos comunicamos de esta manera, poder, --sedimentado como experiencia-- y nos posibilitamos.

En este sentido, podemos hablar de la *publicidad* de las cosas, las cosas son públicas porque otros nos las han hecho accesibles, porque los otros las han puesto a nuestra disposición, porque los otros las han actualizado en nosotros a través de su propia incorporación. Ahora bien, el yo es, en Zubiri, el ser actual en el mundo, la mera actualidad de uno mismo frente a los otros, y como los otros están incorporados en mi persona, entonces resulta que el mismo yo, mi propia actualidad, está modulada por los otros, por el *tú* y el *ellos*, los otros modulan mi propio yo, así que éste es, de alguna manera, recibido.

⁴² González, Antonio, *Óp. Cit.* p. 191

⁴³ Zubiri, Xavier, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1999, p. 194.

Por otra parte, los otros se aprehenden respectivamente y, con esto nos abren a un campo específico: el campo social. En el campo social, los otros son aprehendidos como realidades humanas actualizadas *entre* otras realidades humanas y este *entre* es importante, porque determina una posición, a esto lo denominaremos *situación*, y cuando nos encontramos en el campo social con que cada uno ocupa diferentes situaciones, entonces podemos hablar de *posición social* y al conjunto de las posiciones sociales lo llamaremos situación social, lo que incluye a los seres humanos y a las cosas mismas accedidas mutuamente entre estos seres humanos, a las cosas como *públicas*,⁴⁴ es decir, como condicionadas por los hombres para que tengan sentido.

Como acabamos de señalar hace dos páginas, en todo campo las cosas se aprehenden unas en función de otras, a esto Zubiri lo denomina *funcionalidad*; siguiendo a Antonio González⁴⁵ en la vida humana los demás se expresan, se incorporan, empoderan, y hacen públicas las cosas, y todo eso no es otra cosa que diferentes modos de la funcionalidad que se advierte en el campo social, pero él también nos señala como tipos de funcionalidad social, al espacio y al tiempo, que son dos de las variables fundamentales que los sociólogos estudian al estudiar los fenómenos sociales, así que serán fundamentales en el diálogo con los estudiosos de lo social, por esto las presentaré con más detenimiento, sólo aclaro que hasta aquí llegamos en el nivel de análisis, lo que sigue es una explicación teórica que hace el mismo Zubiri en *Espacio, Tiempo, Materia*.

b) Espacio y Tiempo

El espacio –según Zubiri– es una propiedad real de las cosas que se funda en un principio estructural de las cosas que es la espaciosidad. Por eso “el espacio ha de entenderse desde la *exidad*”,⁴⁶ me explico, para Zubiri cada cosa es un constructo de notas, en este constructo, descubrimos un *in* y un *ex*, por esto todo

⁴⁴ Cfr. González, Antonio, *Óp. Cit.*

⁴⁵ *Ídem.*

⁴⁶ Zubiri, Xavier, *Espacio, Tiempo, Materia*, Alianza Editorial, Madrid 1996, p. 161. Las cursivas son del autor.

lo real es *espacioso*, porque descubrimos en aprehensión primordial que todo lo real se “abre” a un *in* y nos lleva a un *ex*.

Toda cosa real es actividad, da de sí en virtud de su carácter de realidad, por eso toda realidad es abierta y nos lleva a otras cosas, y este movimiento no termina, siempre puedo ir más allá de lo que se me presenta en cada cosa real, a la realidad en cuanto realidad –y no en cuanto tal o cual cosa-- que se me manifiesta en cada cosa real, Zubiri lo denomina orden trascendental, éste es “un sistema dinámicamente abierto de modos de realidad”,⁴⁷ y en este sistema, la espaciosidad es la primera forma de la trascendentalidad, y tiene una serie de funciones importantes. En primer lugar el espacio *regionaliza*, y al hacerlo, las realidades se *estabilizan*. Ahora bien, las cosas respectivas son abiertas –como ya lo señalé– no sólo en *ex*, sino también en *in*, debido a esto, cada cosa real autonomiza el espacio, podemos decir que hay un espacio dentro, es la *autonomización* del espacio, y ésta es más evidente en los seres vivos, por esta *autonomización*, por este *in* del espacio, es por lo que podemos hablar de medio. Pero tratándose del hombre que es animal de realidades, resulta que para él “el medio, en función trascendental, cobra un carácter completamente distinto: no es propiamente hablando un medio, es un *mundo*, es decir: un sistema de realidades en tanto que realidades”.⁴⁸ Me detendré un momento a analizar esto en el aspecto social, que es el que nos interesa.

Debido a que los seres humanos somos un tipo de realidad con un *in* muy específico (lo llamamos intimidad), el medio social --es decir, esa región del espacio en que los humanos convivimos y nos desarrollamos, nuestro mundo-- estará constituido desde todos los espacios interiores de esos humanos concretos con los que convivimos, eso precisamente es lo que Zubiri denomina *experiencia* y ésta es *no personal*, en el sentido de que no es sólo la intimidad en exclusiva de los individuos, sino que se halla integrada, ante todo:

⁴⁷ *Ídem*, p. 163.

⁴⁸ Zubiri, Xavier, *Estructura Dinámica de la Realidad*, Alianza Editorial, Madrid 1995, p. 221.

por una capa enorme de experiencia que le llega al hombre por su convivencia con los demás, sea bajo la forma precisa de experiencia de otros, sea bajo la forma del precipitado gris de experiencia impersonal, integrada por los usos, etc., de los hombres de su entorno.⁴⁹

Espacialmente, las cosas reales me apuntan respectivamente desde su *in* a su *ex*, y al *autonomizar*, el espacio mediatiza, y es gracias a esa mediatización que el espacio me muestra dos aspectos, se interpone entre las cosas, pero al mismo tiempo las comunica. Así, en este sistema que es el orden trascendental, se puede decir que el medio mediatiza entre cosas, pero hay también mediatizaciones mayores que son las que se dan entre medios, con lo que se forman grupos más o menos aislados entre sí, lo que revierte sobre ellos mismos y los modifica, con lo cual el espacio se vuelve principio estructural de *modificación*, con esto se constituye un enriquecimiento progresivo de la realidad, y en éste, el espacio –por todo lo que se ha señalado-- juega un papel primario. Como se puede advertir, esa mediatización que divide, comunica, y modifica– también en el ámbito social, es una de las causas de la diversidad de los grupos sociales, que no son otra cosa en su aspecto espacial, más que agrupaciones, medios distintos.

Cada cosa real es un *in*, debido a esto, estar en el espacio no es sólo estar en un lugar en cuanto cuerpo, la realidad humana es psico-orgánica y, en este sentido, lo psíquico está definido, es decir, delimitado por la corporeidad, además el hombre también está en el espacio desde su inteligencia, en ella hay un mutuo estar el *in* en el *ex* y viceversa. “Una realidad, la realidad humana, es tanto más presente en lo que no es ella (*ex*) cuanto más suya (*in*) es como realidad”.⁵⁰ De esta manera aunque toda realidad es espacial, sólo el hombre –a causa de su interioridad-- tiene su espacio. Debido a esto, el hombre –que es en cuanto cuerpo, una realidad material— no puede dejar de ser autonomizado, delimitado y, por lo mismo, “en la medida en que el hombre tiene esta dimensión de

⁴⁹ Zubiri, Xavier, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1999, p. 191.

⁵⁰ Zubiri, *Óp. Cit.* p. 194.

homogeneidad con el mundo físico, no puede aprehender y percibir las cosas del mundo físico más que en la espaciosidad propia de un *ex*".⁵¹ Es por esto que el individuo —eminentemente social, como ya señalé, por la incorporación de los otros en su sentir— tiende también a representarse a los otros, a las instituciones, y a toda la riqueza que compone el medio social como exclusivamente *ex*; sin percibir, la mayoría de las veces, lo íntimamente que los otros están presentes físicamente en él, y con ellos, también la totalidad de lo social, las instituciones, las cosas, y los sentidos de las mismas.

Ahora bien, aunque el *ex* de la inteligencia no sea espacioso —porque en ella, como ya lo señalé⁵² hay un mutuo estar que trasciende lo espacial—, inevitablemente la inteligencia se mueve en el ámbito de un *ex* espacioso, aunque trascendiéndolo. Esto es muy importante, porque puede dar origen a otro problema—y de hecho lo hace— a que la inteligencia caiga en *estructuras inducidas*, que no es otra cosa, que el tomar por una realidad en sí, lo que no son más que elucubraciones, interpretaciones humanas de lo real, explicación de lo mismo, esto es así, porque debido a que nuestra inteligencia capta las cosas como *ex* “creemos fácilmente que todo lo otro es un *ex*".⁵³ La importancia de esto es fundamental, pues no sólo se tiende a considerar el mundo social como una plétora de *ex* —como lo acabo de señalar— sino que, en muchos casos, se consideran las lecturas de realidad, las instituciones, la moral, las costumbres, las tradiciones, y un largo etcétera, como cosas en sí, y se les busca un fundamento explicativo en la naturaleza de las cosas, de lo social, en la mano invisible, en Dios, y hasta en el destino, sin considerar seriamente que la diversidad de tipos de realidad que componen lo social, son, en muchos casos creaciones humanas, fruto de la libertad y, por lo mismo cuestionables, criticables, y modificables.

En lo que se refiere al tiempo social, dice Antonio González que éste “no es solamente sucesión funcional de duraciones, sino duración accional de

⁵¹ Zubiri, Xavier, *Espacio, Tiempo, Materia*, *Óp. Cit.* p. 196.

⁵² Véase *Supra* p. 180.

⁵³ *Ídem*, p. 202.

sucesiones”,⁵⁴ coetaneidad, y esto es así por la incorporación de los otros, porque las acciones son sociales en cuanto los demás se actualizan en ellas y esto no se da de una vez y para siempre, sino que es procesual –como toda acción— por lo mismo, la incorporación social mutua se da de modo procesual y esto significa que, desarrollándose en el tiempo, en mi acción se entreveran los otros y viceversa, pero esto sucede temporalmente, y como esto se da en esos agrupamientos espaciales a los que he denominado medios, pues sucede que en cada medio social, hay una sincronía accional, esto genera una mentalidad común, una forma de mente, un cierto modo de vivir la vida, de moverse en ella y de entenderla, y este modo propio en que se conjugan y entreveran las acciones, no es, desde luego, el mismo en los diferentes grupos sociales aunque sean éstos contemporáneos, porque debido a que espacialmente generamos diferentes medios, también vamos con eso generando diferentes mentalidades y experiencias, y entre estas experiencias se encuentra no sólo el trato con las cosas, sino el trato consigo mismo en tres sentidos:

Primero, como repertorio de lo que los hombres han pensado acerca de las cosas, sus opiniones e ideas sobre ellas; en segundo lugar, la manera peculiar como cada época siente su propia inserción en el tiempo, su conciencia histórica, finalmente, las convicciones que el hombre lleva en el fondo de su vida individual, tocantes al origen, al sentido y al destino de su persona y de la de los demás.⁵⁵

Es decir, el espacio mediatiza, nos abre medios sociales distintos, y la vivencia del tiempo en estos medios distintos, decanta la experiencia, la sedimenta, genera tradiciones, y direcciona, genera sentidos (en el sentido de orientaciones vitales) y posibilidades de sentido porque “en la realidad humana en cuanto fluente el tiempo es duración, y en cuanto proyectiva es precesión. Ambas estructuras no son sino respectos de una única estructura: la duración intelectual o intelección

⁵⁴ González, Antonio *Óp. Cit.* p. 209.

⁵⁵ Zubiri, Xavier, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1999, p. 191.

durante”.⁵⁶ El ser humano es duración, y lo es porque la realidad mental es fluencia, el ser humano dura porque permanece fluyendo, su ser precisamente es ser fuente y “La duración es una singular unidad de mismidad modal en diversidad cualitativa”.⁵⁷ Esto no es otra cosa que la variación asumida, ratificada, conservada y proyectada del yo, en esta vivencia del tiempo es donde encontramos la identidad.

Con todos estos elementos, podemos ahora sí resumir las principales características de la funcionalidad del campo social: la incorporación de los otros en mis acciones, su expresión en ellas, su poder sobre ellas, la publicidad en que quedan las cosas por esto, y el espacio y el tiempo sociales. A todo esto, lo podemos denominar convivencia.⁵⁸

Ya he señalado que los otros se incorporan en la acción, los otros me hacen social al incorporarse en mis acciones con toda su carga de humanidad e inhumanidad, de modos de habérselas con las cosas, de esta manera yo aprendo humanidad, pues aprendo ciertos modos de ser *ser humano* junto con los otros, los demás me incorporan no sólo su realidad y las cosas, sino el modo de habérmelas con ellas. A esto Zubiri lo llama *habitudes sociales*.

3.5 Una lectura Zubiriana de las identidades sociales

Este capítulo es fruto de una intuición, esta investigación surgió ante la experiencia de la fragmentación que como intelectual vivía, pues por un lado me encontraba con una realidad que demandaba de toda mi persona para poder responderle y, por el otro –y en buena medida debido a mi formación profesional— yo anteponía la racionalidad a todo, me perdía en explicaciones y teorías y no acababa nunca de ajustarme a lo real, lo racional me impedía el acomodo, se podría decir que me estorbaba --cosa que no era capaz de comprender-- pues veía las cosas como una disyunción radical entre racionalidad y sensibilidad, y no

⁵⁶ Zubiri, Xavier, *Espacio, Tiempo, Materia*, Alianza Editorial, Madrid 2001, p. 315.

⁵⁷ *Ídem*, p. 322.

⁵⁸ *Cfr. Ídem*.

confiaba en lo segundo. En este contexto me topé con Zubiri, y paulatinamente fui cayendo en la cuenta de que la racionalidad no sentiente y meramente conceptiva, es una racionalidad exacerbada que desgarrar lo humano y desfigura lo real. La comprensión de este hecho me ayudó a tratar de integrarme, a centrarme en la aprehensión antes que en las teorías, a tratar de palparme y de palpar lo que me rodea. Con esto se cayeron muchísimas teorías, pero –simultáneamente-- me encontré con una mayor libertad para pensar. Por eso no he querido dejar de lado a Zubiri en este estudio, porque de alguna manera Zubiri me ha ayudado a deshacer la alternativa en que me encontraba ante una formación bastante moderna y un momento histórico de transición y de tendencias pendulares hacia el extremo opuesto de la racionalidad, cosa que me preocupa también bastante.

Pienso que Zubiri ofrece una herramienta fundamental para el análisis y el estudio de los problemas sociales, al ofrecernos una razón que se reconoce como eminentemente sentiente y que, por lo mismo, no rechaza ni desprecia los afectos y la sensibilidad, sino que se mueve dentro de ellos.

Debido a esto, me pareció fundamental incluir a Zubiri como una posibilidad para el análisis de lo social. Pero me parece que esta tarea queda aun abierta a ulteriores profundizaciones. Me limitaré ahora a sintetizar lo anterior para --a partir de ahí-- presentar una lectura de las identidades sociales de corte zubiriano.

El hombre es animal de realidades porque, por su inteligencia que es apertura a lo otro, es capaz de aprehender la realidad en cuanto tal desde el sentir primero, de este modo el hombre construye *su* realidad, haciéndose cargo de *la* realidad. En este hacerse cargo de *la* realidad, él se hace cargo también de la suya propia, el hombre va realizando actos que lo realizan, que lo van configurando, modulando, y de este modo va adquiriendo personalidad, se va definiendo, auto poseyendo, y va escribiendo en sí, su propia biografía, si queremos hablar entonces de identidad personal, la encontraremos aquí, en ese proceso de auto-posesión, de ir haciéndose más *sí mismo*, porque el hombre se intelige e identifica a sí mismo

reduplicativamente, se co-intelige al inteligir todo lo otro, intelige así, su mismidad. Esto significa que el hombre no sólo percibe la suidad de lo que lo rodea, sino su misma suidad, porque por estar abierto a toda realidad en cuanto tal, lo está también a la suya propia, esto es lo que significa ser persona, no sólo ser una realidad de suyo, sino ser una realidad suya, propiamente suya:

De ahí que se podría decir, y hay que decir, que la realidad en la escala zoológica, al hacerse hiperformalizada, se hace *hipermisma*. Y este *hiper* significa en este caso, hacerse suya. Es el paso por hipermismidad de la mismidad a la suidad.⁵⁹

Y esta suidad en propio que es la persona, tiene tres formas que son constitutivas:

a) El **Me**, es la forma medial por la que el hombre es formalmente suyo en su cotidianidad, el hombre se sabe, se siente, se palpa a sí mismo, y lo expresa con un **me**: *me he caído, me he cansado, me he comido un pastel, etc.* Dicho *noológicamente* el **me** no es otra cosa que la aprehensión primordial de uno mismo.

b) El **Mí**, esta forma se manifiesta en cuanto el hombre se percibe a sí mismo como centro de su mundo, esto es así porque el mundo se ve como un todo más o menos organizado en función del mí. Este segundo momento es la aprehensión campal de uno mismo, se descubre uno como centro de un campo de realidad.

c) El **Yo**, éste se manifiesta cuando el hombre se enfrenta con lo real en cuanto tal, en el todo de la realidad. El **yo** es entonces lo que voy buscando, encontrando, reconociendo y afirmando como mi realidad propia. “el yo es aquello que él. Desde sí mismo proyecta para el futuro”.⁶⁰

En estos tres momentos, cada forma supone la anterior, juntas conforman una unidad dinámica, y “esta unidad consiste en que es la unidad de un acto *segundo*: es la *reactualización de mi propia realidad*, en tanto que mía en cada uno de los

⁵⁹ Zubiri, Xavier, *Estructura Dinámica de la Realidad*, Alianza Editorial, Madrid 1995, p. 223. Las cursivas son del autor.

⁶⁰ Zubiri, Xavier, *Espacio, Tiempo, Materia*, Alianza Editorial, Madrid 2001, p. 323.

actos que como realidad ejecuto en mi vida”.⁶¹ Todas estas formas del *me*, de *mí*, y del *yo*, no son la realidad de lo humano, sino la actualidad de esta realidad en cada acto de su vida. El ser del hombre consiste en revertir por identidad (es decir por un identificar, primero a nivel de saber-se —aprehensión primordial--, luego de centrarse campalmente —logos--, y después de ponerse en marcha inquiriente —razón--. Esto y no otra cosa son el *me*, el *mí*, y el *yo*, y en última instancia es una marcha progresiva que se da en lo que Zubiri denomina *intimidad*.⁶²

Pero, por esta intimidad el hombre se sabe, se palpa, se siente, y se entiende como configurándose, el hombre sabe no sólo que camina, sino que es caminante; no sólo que roba, sino que, con esto, se *hace* ladrón; no sólo que ama a alguien, sino que, por hacerlo, se *hace* amante. Y esto es lo que la persona humana en cuanto animal de realidades hace, se sabe a sí misma como realidad y se construye como tal, a esto Zubiri lo denominará *personalidad*. “La persona no puede ser lo que es (en el caso del hombre) más que personalizándose, es decir: dando de sí mismo como persona algo que es una personalidad”.⁶³

Sin embargo, el objeto de estudio de esta investigación, en un principio, no era la identidad como personalidad, sino la identidad social que es la representación de uno mismo que los otros tienen y nos reflejan, y la que yo mismo tengo de mí en base a eso. Pero, como ya se anunciaba desde el capítulo anterior,⁶⁴ esta distinción entre la identidad personal y la identidad social, resulta un tanto artificial y es lo que se nos está resquebrajando en estos tiempos. No hay un yo que pueda ser independiente de lo social. El hombre actúa, opta y representa, y lo hace desde la humanidad heredada, incorporada en su propio sentir. El hombre --cada hombre-- se lee y valora a sí mismo desde las categorías de reconocimiento que le da su época y su grupo social, y muchas veces cae en *estructuras inducidas*, es decir, tiende a creer que las instituciones, los valores, las costumbres, y las

⁶¹ Zubiri, *Estructura Dinámica de la Realidad*, Alianza Editorial, Madrid 1995, p. 223. Las cursivas son del autor.

⁶² Cfr. *Ídem*.

⁶³ Cfr. *Ídem*, p. 225.

⁶⁴ Véase *Supra* p.175 et seq.

estructuras sociales, son cosas en sí y no construcciones humanas, y puede intentar reconocerse en lo que no puede reconocerse, en prototipos o modelos que lo estrellan en lugar de realizarlo, porque le cierran más posibilidades de las que le abren, en un afán por encarnar modelos y prototipos, antes que palpar su propia realidad, para ir decantando poco a poco —el palpar es paulatino, no se puede correr cuando uno se guía de este modo— lo que realmente quiere ser. En fin, que la construcción de uno mismo surge del sentir.

Identidad en última instancia, no sería —desde Zubiri— otra cosa que el paulatino y progresivo tanteo interior por el que me sé, me explico y me trasciendo a mí mismo en la intimidad fluente de mi propia realidad. Identidad es el reflujo en mi interioridad de la reactualización de mi propia realidad. No hay distinciones entre identidad individual y social, simplemente porque no puede haberlas, serían artificiales. El yo, no es tal sin los otros, que son la realidad primaria en la que el yo se encuentra a sí mismo, y la que le hace accesible toda otra realidad modulándolo. Sin los otros no hay identidad humana, porque no hay posibilidad de re-actualización, de re-conocimiento, ni de reversión sobre sí mismo en cuanto *suidad*, pero tampoco podría haber identidad sin ese espacio interior en el que nos vivimos como duración, como un *mientras* que se proyecta.

El hombre sólo es tal *con*, con los otros y con las cosas, todo esa realidad con la que el ser humano vive es --en términos zubirianos-- *instancia*, pues insta al hombre a vivir, a realizarse, pero para hacerlo tiene que apoyarse en esas realidades que son instancias que lo urgen, por lo que éstas se convierten también para el ser humano, en *recursos*, y estas *instancias-recursos*, son la estructura formal del *sentido*. El sentido es “el constructo de la nuda realidad con la vida del hombre”.⁶⁵ Esto significa que lo que el hombre primariamente aprehende son unas notas como *suidad*, pero por la humanización que ejecuta en nosotros el habernos criado en un determinado medio social, el estar entreverados físicamente los unos en los otros (por la socialización), nosotros aprehendemos las notas como sentido,

⁶⁵ Zubiri, *Óp. Cit.* p. 228.

es decir, las aprehendemos en relación a nuestra vida. Sin embargo el sentido se funda en la nuda realidad, no todas las cosas tienen la misma capacidad para tener determinados sentidos, es la realidad la que permite al hombre encontrarle sentido, y a este carácter de la realidad, Zubiri lo denomina *condición*.⁶⁶ Por otra parte, no basta con que haya sentidos para que se den las acciones, sino que con las mismas cosas se pueden realizar muy diversas acciones, y esto es lo que Zubiri denomina *posibilidad*, la posibilidad es en primer lugar siempre plural, con las mismas posibilidades se pueden ejecutar muy diversas acciones. Además la posibilidad no es sólo la ocasión que la realidad me ofrece para hacer tal o cual cosa, sino para hacer y hacerme realidad. La posibilidad se apoya en el recurso, pero también en el sujeto que ejecuta, y con esto, hay una doble realización, el hombre decanta y hace real una de las posibilidades posibles y con ello, él también se realiza.

Con esto tenemos que el hombre se encuentra en el seno de un grupo social, con determinadas posibilidades que su grupo le ha abierto, y que le ha enseñado a descubrir, y éstas lo instan a recurrir a ellas para optar. El hombre no tiene todas las posibilidades habidas y por haber, tiene unas cuantas, las que su medio social ha venido construyendo, y no puede tampoco optar por todas las posibilidades que cada posibilidad le ofrece, tiene que elegir, y al elegir se elige también a sí mismo y elige la modulación con que sus acciones revierten en su grupo social. Y a este tener que elegir y elegirse Zubiri lo denomina *poder*, es el poder que tiene la realidad sobre el hombre, la realidad se impone al hombre posibilitándolo, pero al mismo tiempo forzándolo a elegir y a realizarse. Si lo analizamos bien, caemos en la cuenta de que no estamos hablando de la nuda realidad, ésta no ofrece sino la condición que nos permite hacer de ella una posibilidad para la vida humana. No hablamos de nuda realidad, sino de sentido, del papel que juega la realidad en relación a la vida humana, el sentido es entonces campal, es la aprehensión de lo que son las cosas pero de lo que son, no en su nuda realidad, sino como instancias-recursos brindadas por los otros. Sólo excepcionalmente nos

⁶⁶ Cfr. *Ídem*.

detenemos en la nuda realidad de las cosas, de hecho, se podría decir que —en lo que se refiere a la identidad— sólo en las denominadas *situaciones-límite* nos enfrentamos con la nuda realidad, principalmente con *nuestra* nuda realidad y es en esos momentos cuando palpamos el *sinsentido*. Precisamente porque estas situaciones-límite detonan el quiebre y el cuestionamiento de los sentidos recibidos, ya no nos encontramos en ellos, hay un desencuentro que nos obliga al *tanteo*, a enfrentarnos con nuestra nuda realidad, y a replantear la búsqueda desde el elemental palpamos a nosotros mismos y palpar lo que nos rodea para poder encontrarnos, porque en última instancia: “Lo que es el sentido de los sentidos, el constructo de todos los constructos, y la condición de todas las condiciones, el poder de todos los poderes es justamente el poder de lo real en tanto que real”.⁶⁷

Pero hay que recordar que la posibilidad no es sólo la condición que presenta la realidad, sino que supone también una determinación por parte de los seres humanos. Las posibilidades en las que el ser humano concreto se encuentra, son también muy concretas y han sido determinadas por los otros, por sus antepasados, decantadas por tradición, y por sus coetáneos, generando una mentalidad, una forma común de ver la vida, de pensar, de sentir. Las posibilidades son proyectos en los otros antes que posibilidades reales, las posibilidades reales se construyen en función de la manera en que los seres humanos nos proyectamos, de tal manera que:

El hombre, en muchas dimensiones de su vida, no puede ser realmente lo que es sino pasando por el rodeo de la irrealidad (...) es un dinamismo en que el hombre es real, dando el rodeo de la irrealidad en la configuración de su personalidad.⁶⁸

⁶⁷ Zubiri, Xavier, *Estructura Dinámica de la Realidad*, Alianza Editorial, Madrid 1995, p. 235.

⁶⁸ *Ídem*, p. 239.

Por lo que podemos decir que el hombre proyecta la posibilidad y luego hace que la realidad –si ofrece esa condición— se convierta en posibilidad real y, con esto, la posibilidad concretada se apodera del hombre mismo y lo empodera, es decir, lo posibilita, ya no es sólo una posibilidad de la realidad, sino de *su* propia realidad humana, y esto se da también históricamente, las posibilidades decantadas por generaciones anteriores a la nuestra, son --de una manera o de otra-- recursos que nos posibilitan en estos momentos.

Pero –desde esta perspectiva-- los proyectos humanos, no pueden ser proyecciones puramente teóricas, eso no sería irreal, sino inhumano. El problema con los proyectos exclusivamente racionales no es su irrealidad, ésta es una característica de todo proyecto, el problema es su desapego del sentir, los altos vuelos en los que la razón se puede extraviar, perdiendo precisamente el piso en el que la ancla el sentir. El sentir, el tantear, esa nuda realidad pletórica de condiciones de posibilidad, y no el “sentir” las resonancias de las proyecciones *a priori* en que a veces intentamos encorsetar una realidad que no ofrece esas condiciones

3.6 Conclusiones del capítulo III

Por primera vez en la historia de la filosofía se nos plantea una inteligencia que integra todos los aspectos cognitivos de lo humano, una inteligencia sentiente, en la que incluso la sensibilidad tiene un primordio de razón y la razón es un modo de sentir la realidad.

En este *momento* histórico que ahora vivimos en el cual nos encontramos con un cuestionamiento radical de los valores de la Modernidad, y el surgimiento de una heterogeneidad de valores dispersos y cambiantes, al mismo tiempo que los antiguos valores siguen impregnando en buena medida la formación académica humanista --en la que se privilegia la formación de la razón concipiente e instrumental sobre todo lo demás— una relectura de la inteligencia como la que hace Zubiri, puede ayudarnos a replantear el papel de esa razón concipiente.

Sobre todo, porque evidentemente a los interesados en el estudio de los fenómenos sociales, este afán de anteponer las teorías a los hechos, o de recolectar datos para luego querer que se acomoden a las teorías, desvirtúa los resultados. En lugar de comprender, deformamos o no vemos la riqueza de una realidad que se está transformando rápida y efervescentemente ante nuestros ojos, y que parece escapárseles a la comprensión. A veces sólo somos capaces de ver nuestros prejuicios, nuestras ideas y teorías previas y parecemos sostener que ---parafraseando una expresión atribuida a Hegel— *si la realidad no es como nosotros la pensamos, peor para ella*, y con esto nos alejamos cada vez más de la comprensión de lo real, que debiera ser el ideal heurístico de la labor de todo intelectual.

Atenernos al análisis de los hechos dados, al análisis de lo aprehendido a nivel de logos, antes de toda teorización, nos permitiría atenernos a los hechos tal como se presentan. Palparlos y permitir que sean ellos los que nos muevan, nos permitiría vislumbrar sus auténticas posibilidades, mismas que nos darían unas mejores bases para la teorización, porque son las cosas las que dan que pensar, eso es precisamente el significado originario de dato, dato es lo dado por lo real, el dato es dato-de lo real y dato-para pues nos pone a pensar.⁶⁹

En su *Noología*, Zubiri nos presenta los sentidos como analizadores —en el sentido literal de mostrar lo mismo pero desde diversos aspectos-- de lo real, pero la unidad de los sentidos humanos es la inteligencia y, en este sentido, “la inteligencia, en cuanto sentiente, es inexorablemente no sólo simple inteligir, sino que es forzosamente el ir, precisamente *hacia* algo en un esfuerzo dinámico”,⁷⁰ y este ir hacia algo no es otra cosa que razón, la razón es búsqueda, y es una búsqueda en la que nos encontramos lanzados por la misma realidad a partir del sentir, porque el sentir humano es intelectual, por eso la “razón no se apoya en sí

⁶⁹ Cfr. Zubiri Xavier, *Inteligencia y Razón*, capítulo III de la Primera sección, Alianza Editorial, Madrid 2001.

⁷⁰ Zubiri, Xavier, *El Hombre y la Verdad*, Alianza Editorial, Madrid 2001, p. 65.

misma, sino que es precisamente la intelección desplegada en la totalidad de sus modos de aprehensión de la realidad”.⁷¹

En este análisis de lo real que Zubiri hace desde su propuesta de *inteligencia sentiente*, nos encontramos con que en la aprehensión primordial, son los otros entre los que vivimos, las realidades primarias que nos suscitan, modifican y enseñan a responder, son los otros los que físicamente se entreveran en la apertura radical que como seres inteligentes somos, son los otros los que nos socializan, humanizan, y posibilitan, y en esto consiste precisamente la *acción social*. Los otros entreverados, entretejidos físicamente en nosotros modulándonos desde el principio de nuestra vida. En este sentido, todos somos *actores sociales*, porque todos somos inter constituyentes e interdependientes en mayor o menor medida los unos de los otros. En este sentido también, los otros nos posibilitan, porque decantan en nosotros y en todo el medio social, estructuras posibilitantes de realización, construyen posibilidades posibilitantes para los demás, y también nuevas condiciones de realidad que nos ayudan a vislumbrar la concreción de posibilidades nuevas.

Desde esta perspectiva, la identidad no es más que el paulatino proceso de apropiación y decantación de posibilidades dentro de lo que mi medio social, mi mentalidad y mi tradición me permite, es el proceso de ser cada vez más mío, es la reactualización constante de mi propia realidad. Pero en el sentido de la noología zubiriana, esto significa que primero simplemente me aprehendo a mí mismo, por reflujo al aprehender cualquier realidad (el **me**), luego me centro como un **mí** dentro de mi mundo y simultáneamente me veo lanzado a ir construyéndome como un **yo**, por la misma fuerza de la realidad. Es la realidad misma (y la realidad en concreto porque sólo eso es la realidad) la que me impele a buscar, y a buscarme. Buscar en la realidad no es buscar algo que nos sea ajeno para aumentar con ello nuestra erudición o nuestro poder —aunque esto sea posible— buscar en lo real es buscarnos a nosotros mismos, y encontrar y

⁷¹ *Ídem*, p. 65.

conocer la verdad no es otra cosa que conocernos y encontrarnos a nosotros mismos. Por lo tanto podríamos afirmar que la identidad no es otra cosa que la búsqueda a la que la misma realidad nos impele para conocernos y nos impele “por la fuerza con que lo real mismo se nos impone como voz”.⁷² La realidad nos llama, es llamado, es voz, así que los procesos identitarios, no son otra cosa que respuesta a una vocación, pero “la voz de la realidad es una voz que clama en concreto”,⁷³ y ese concreto es la realidad campal, el medio social en el que nos movemos y somos y que se encuentra pletórico de sentidos,⁷⁴ sentidos que se pueden también resquebrajar en situaciones-límite y, con esto, enfrentarnos a nuestra nuda realidad

Sin embargo, la razón responde esbozando posibilidades para intentar construirlas, hacerlas realidad. La razón responde desde la irrealidad del esbozo y esta irrealidad se apoya, no sólo en los sentidos vislumbrados, sino también en el tanteo de las condiciones que nos ofrece la nuda realidad en la que el ser humano se encuentra inmerso, por eso yo señalaba que el problema de las teorizaciones no es la irrealidad, sino la inhumanidad de teorizar insensiblemente, de teorizar sin degustar los afectos, sin sentir-se, sin escuchar la voz de una realidad que habla sensiblemente, que nos atempera, que nos hace gustar o dis-gustar. La irrealidad es propia de la razón, porque la razón busca la realidad en profundidad y ésta realidad ofrece múltiples condiciones de posibilidad que el hombre tiene que estructurar y también tantear —en el caso de la identidad se trata de tantear también la nuda posibilidad de la propia realidad—, porque ante la apertura de la

⁷² Zubiri, Xavier, *Inteligencia y Razón*, Alianza Editorial, Madrid 2001, p. 95.

⁷³ *Ídem*, p. 97.

⁷⁴ Literalmente *sentido* significa dirección, pienso que nunca se puede resquebrajar el sentido en su totalidad, el sentido supone un *desde* y una serie de posibilidades de *hacia*. Sin embargo, debido precisamente a la socialidad humana, cotidianamente tendemos a vislumbrar sólo algunos *hacia* y hasta a darlos por supuestos. Es esto lo que se resquebraja del sentido, los proyectos de *yo* que vislumbrábamos y suponíamos y que, en determinado momento de la vida descubrimos que no son viables para nosotros *realmente*, o que no nos encontramos *realmente* en ellos, porque no nos realizan, no nos ayudan a hacernos realidad, son desencuentros y por lo tanto son falsos. Pero para poder replantear la búsqueda, nos apoyamos en la parte del sentido a la que he denominado *desde*, porque ese *desde* es ya real, y es eso lo que la persona palpa y tantea como un *yo* en crisis, como su realidad profunda que le exige redireccionar el proyecto vital, con independencia de que esto se asuma o se evada.

realidad, la razón “no sabe si va o no va a encontrar algo en esta profundidad”,⁷⁵ pero si no encontramos, también encontramos, porque ahora sabemos que no podía ser así, y por lo mismo, podemos replantear el esbozo.

En la irrealidad del esbozo, el sujeto se da a sí mismo a la realidad, porque es el sujeto mismo el que construye una posible estructura profunda de lo real, pero si esa estructura se realiza, entonces la realidad se le da al sujeto, por eso “todo encontrar una verdad en el orden de la razón es, en una u otra forma más o menos clara o solapada, un modo de encontrarse a sí mismo”,⁷⁶ el ser humano se realiza en la verdad porque como dice Zubiri “he sido yo quien ha puesto la condición de inteligibilidad, soy yo quien sale configurado al darme la cosa la razón de lo que ella es”.⁷⁷ Pero, por lo mismo, se puede agregar que también soy yo el que sale des-configurado, si la realidad me quita la razón, y esa des-configuración es lo que en la cotidianidad llamamos crisis.

⁷⁵ *Ídem*, p. 103.

⁷⁶ Zubiri, Xavier, *El hombre y la Verdad*, *Óp. Cit.* p. 133.

⁷⁷ Zubiri, Xavier, *Óp. Cit.* p. 133.

Conclusiones Generales:

Introducción

La intuición central que guió la investigación, era descubrir la relación entre el conocimiento y la construcción de identidades sociales (ya que yo pensaba que las crisis identitarias estaban íntimamente relacionadas con una crisis de la misma concepción de un conocimiento basado sólo en mera razón conceptual), por esto tuve que estudiar cómo se habían ido construyendo esas identidades en la Modernidad, para contrastar eso con los modos en que éstas se construyen hoy en día. Por eso, en estas conclusiones seguiré ese orden: los procesos identitarios de la Modernidad y su relación con el conocimiento, los procesos identitarios de la Tardo-modernidad y su relación con el conocimiento, para dialogar esto desde Zubiri, al final.

a) Los procesos identitarios de la Modernidad y su relación con el conocimiento.

Este largo recorrido me fue necesario, porque a la hora de jalar el hilo de la construcción de identidades, me topé con una serie de discursos con los que la Modernidad se auto justificaba y con los que se había construido. Con la formación de los Estados Nacionales y sus instituciones, con la revolución industrial, el mercantilismo, y hasta con el colonialismo, y las dos guerras mundiales, y todo esto se encontraba íntimamente ligado, porque tenía que ver de manera inexorable –aunque no necesariamente lineal— con los discursos modernos y con la imagen de racionalidad, de orden y de progreso, que parecen ser lo que hoy en día se estrella o al menos, se cuestiona de la Modernidad. Por esa razón, no quise dejar de revisar y presentar estos hechos y estos discursos de la manera más ordenada que me fue posible.

Para mi sorpresa, me encontré con, al menos, dos Modernidades: la filosófica y la social, y con una serie de jalneos, tensiones, contradicciones abiertas o latentes, en la concreción de los ideales modernos en el ámbito social, durante estos siglos. La Modernidad filosófica tiene su nacimiento entre los siglos XVII y XVIII, y su paternidad se la podemos adjudicar tanto a Descartes como a Kant, pues en ambos nos encontramos con el viraje gnoseológico hacia el sujeto, a quien se considera fundamentalmente racional, autónomo, y fuente de progreso social gracias a estos dos factores. Ahora bien, me parece que tanto Descartes como Kant son voceros de su propia época porque ambos logran expresar y canalizar las inquietudes de su tiempo y, de ambos, es la voz de Descartes la que mayor repercusión tendrá en la posteridad, en el ámbito de los discursos, ilustrados y positivistas.

En el ámbito social, son los discursos ilustrados, los que más fuertemente impactan en la posteridad. Los sujetos autónomos se sienten en su momento los portadores de la soberanía que se encarna en el Estado-Nación, éste se dará a la tarea de hacer progresar a la sociedad hacia un mejor futuro a través de sus instituciones. Esto último es muy importante, las instituciones estatales son, de alguna manera, la encarnación de la razón ordenadora. Los Estados nacionales hacen planes para dirigirse a ese futuro esperanzador, generan y reproducen ese orden a través de esas mismas instituciones que, a su vez, son fragmentadas cada vez más para lograr una mayor eficiencia y control. Y son esas instituciones las que se vuelven fuentes de legitimación de las identidades sociales, las que delimitan los espacios públicos, las que definen lo valioso a nivel social y las que relegan a un segundo plano –al ámbito de la vida privada-- todo aquello que no cae directamente bajo su control.¹

¹ En este sentido me resultan ahora muy poco precisos los discursos que, a nombre de un cierto americanismo o latino americanismo acendrado, alegan nuestra no participación en la Modernidad, debido a no haber alcanzado el progreso tecnológico que se alcanzó en otras latitudes. Es curioso porque este progreso sólo se ha logrado en unos cuantos países, y ni siquiera la totalidad de la comunidad europea participa de él. Sin embargo, las luchas independentistas, las revoluciones, los nacionalismos, la burocratización de la vida social, los grandes planes detrás del escritorio, las luchas obreras, y un largo etcétera que caracteriza a la Modernidad, sigue estando bastante en boga en discursos de derechas y de izquierdas en países como el nuestro.

Esta exaltación de lo nacional será fuente de luchas de poder hacia fuera de las fronteras del Estado y de exclusión hacia dentro del mismo. Todo lo diferente, extraño o no contemplado en los ideales nacionales, será excluido, ignorado, e incluso satanizado, *ad intra* con guetos, cárceles, manicomios, persecución u ostracismo, y *ad extra* a través del colonialismo, guerras, e imposiciones hacia los Estados más pobres en cualquier aspecto.

Por otra parte, el discurso positivista, dará cauce a aquel ideal de la razón como herramienta de progreso, pues los avances en la investigación científica darán impulso a un avance tecnológico extraordinario, lo que generará grandes cambios sociales –entre otros la revolución industrial-- confirmando con esto aquello de que la razón sería el camino para una nueva humanidad y confirmando, a su vez, esta concepción de razón como guía ordenadora de lo humano.

Sin embargo, la razón con la que nos encontramos es una razón desintegrada, una razón que guía procesos humanos *a priori*, y que lo hace detrás de los escritorios o en el laboratorio. Una razón positivista que sólo considera válido lo experimentable, lo que se puede medir, calcular y someter a métodos. Y desde luego una razón que es encarnada, es decir, que no es una abstracción, sino que pertenece a aquellos que han tenido el poder suficiente para imponer **su** razón como **la** razón, y que en casi todo momento han encontrado apoyo en los intelectuales para darles o construirles “razones” que apoyen su razón. Los Déspotas ilustrados se apoyaron en los intelectuales, los políticos y los industriales también, lo mismo que el nazismo y toda clase de totalitarismos. Esto significa que, si una razón ha sido instrumental –como se denunciará después– ésta ha sido precisamente la de muchos intelectuales de la Modernidad --burócratas, científicos, artistas y filósofos-- que han avalado los grandes proyectos nacionalistas, positivistas y/o económicos vigentes, en aras de ideologías, apoyos económicos, carreras académicas o científicas, honores, modas, o falta de perspectiva; sin cuestionarse seriamente los fines de esos grandes proyectos, su plausibilidad y sus costos humanos reales.

En este sentido, los intelectuales jugaron un papel preponderante en la Modernidad –para bien o para mal— y tienen mucha responsabilidad con respecto a los resultados de la misma, esto es innegable, y hace falta una muy seria reflexión de parte de los intelectuales contemporáneos respecto a esa herencia y a su responsabilidad social hoy en día.

Por otra parte, en las identidades sociales estudiadas en el primer capítulo,² el común denominador *temporal* es un ahogamiento del presente en aras del futuro, el presente se subordina de tal manera al futuro que el asunto tiende a volverse escatológico, y pareciera que todas las esperanzas ultra terrenas del los medievales se convierten –al dejar de lado a Dios— en esperanzas en un futuro en la tierra que nunca llega, pero que justifica, subordina y da sentido al presente. En cambio, el pasado –en términos generales— se idealiza y reconstruye para justificar, precisamente, un futuro común. Sin embargo, el futuro sólo puede serlo si se apoya en el presente real, y éste es la permanencia de lo que ha sido también realmente. Construir un futuro en función de la pura razón conceptual abstraída de la razón sentiente, es soñar con rascacielos, sin pensar en los cimientos.

Ahora bien, respecto al *espacio*, en la Modernidad éste se caracteriza por su estabilidad y delimitación, las Naciones se encuentran perfectamente acotadas por sus fronteras territoriales, las instituciones estatales dibujan y circunscriben los espacios de cada uno dentro de sus fronteras, y hasta las identidades de resistencia –como la clase obrera que es internacional— son perfectamente ubicables, por eso los promotores de las revoluciones sociales –como ejemplo-- saben dónde buscar para promover la conciencia de clase.

Por otra parte, otro rasgo común y muy característico de las identidades modernas, es la lucha por el poder. Las identidades que estudié, que fueron sólo

² Véase *supra* p. p. 82-91.

tres pero que, junto con el burgués, me parece que son las más características de este periodo, acaparan, buscan, o aspiran y luchan por el poder. Éste es visto como el medio para hacer reconocer sus derechos, sus aspiraciones, su necesidad de ser incluidos en el futuro prometeico y, en última instancia, de tener razón o de ser LA razón. Pero pareciera que esa necesidad de tener la razón se tradujera en intolerancia o en descalificación de lo diferente: en el caso del ciudadano, de los extranjeros o de los no iguales dentro del Estado-Nación; en el caso del burócrata, del lego en asuntos burocráticos o del más capaz que él, quién le representa una amenaza; en el caso de la clase obrera, de los capitalistas y burgueses, pero también de los no-ortodoxos en la doctrina socialista que cada quien profese; y en el caso de los capitalistas y burgueses, de los obreros y de las leyes del Estado que obstaculizan la labor de la mano invisible. La lucha por el reconocimiento es una auténtica lucha por el poder y, como agudamente lo observara Hegel, en todos los casos existe una mutua dependencia, pues estas identidades en conflicto, requieren del contrario para ser y justificarse, sin el otro en conflicto, no existirían como tales. Pero, como también agudamente lo señalara Nietzsche, Dios ha muerto, pues lo que hemos entronizado como tal es la voluntad de poder disfrazada como *diosa razón*.

Lo terrible de esta concepción de razón, es que fragmenta al hombre, es una razón desgajada de lo humano y, en la práctica, es generadora de exclusión y violencia, lo “verdadero” termina por no ser más que ideología pues:

El pensamiento ideológico tiende a emanciparse de la realidad que percibimos con nuestros cinco sentidos, e insiste en otra realidad “más verdadera”, que se esconde detrás de todas las cosas perceptibles, dominándolas desde el escondite y exigiendo un sexto sentido que nos capacita para detectar dicha “verdad”. Precisamente la ideología nos provee ese sexto sentido, este adoctrinamiento que se enseña en las instituciones educativas.³

³ Arendt Hanna, citada por Cerejido, Marcelino, *Ciencia sin Sesos. Locura Doble*. Siglo XXI Editores, México D. F. 2008, p. 178.

Por esto, las tendencias de la Tardo-Modernidad parecen ser reacciones de los sujetos –pero no de los sujetos trascendentales ni de los colectivos— sino de los sujetos concretos de carne y hueso, por escapar de instituciones en las que ya no encuentran sentidos, pues han perdido su poder legitimador de identidades, ante un mercado y unos medios de comunicación, que las rebasa con mucho:

Singular condición histórica. Intelectualmente, no le queda al hombre de hoy más que el lugar ontológico donde pudo inscribirse la realidad del mundo, de Dios y de su propia existencia. A solas con su pasar, sin más apoyo que lo que fue, el hombre actual huye de su propio vacío.⁴

Sin embargo, los sujetos siguen necesitando de sentidos y de pertenencias, por lo que las buscan y las encuentran a su manera, de la misma manera en que las buscaban y encontraban los sujetos marginados por el orden social moderno: en las fiestas, en el contacto mutuo, en el arte. Sólo que en los tiempos nuevos, ya no serán estas manifestaciones, comunas de resistencia necesariamente, sino una explosión de colectivos múltiples, inestables y ondulantes, como veremos en el siguiente apartado.

b) Los procesos identitarios de la Tardo modernidad y su relación con el conocimiento.

En primer lugar me detendré en el nombre de esta etapa, no me parece que “Postmodernidad” sea el término más adecuado para los tiempos que corren. Podemos jugar con los nombres como lo hace Lyotard y hablar de *post-modo*,⁵ y cosas por el estilo, pero los nombres tienen significados y connotaciones –y con todo ello un peso cognitivo-- más allá de lo que por ello estipulemos, y el prefijo *post* unido al de Modernidad, insinúa una superación de lo moderno y --lo que es

⁴ Zubiri, Xavier, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1999, p. 56.

⁵ Véase *supra* p. 160.

peor-- una superación en sentido lineal progresivo, es decir, una superación en la misma lógica de lo que se dice superar. Por ello, si yo utilicé el término en el contexto de este trabajo, fue por respeto a la terminología utilizada por los autores que así se reconocen y por no contradecir el uso en boga del término. Sin embargo, no me parece que estemos viviendo ninguna superación de la Modernidad, sino todo lo contrario, que estamos enfrentándonos a aspectos de lo moderno que estaban latentes bajo la triunfante cabalgata de la diosa razón, y que han salido a borbotones a la luz, en cuanto la diosa razón ha sido arrollada por el caballo: el voluntarismo recalcitrante, el sentimentalismo romántico, la fe de todo tipo, las intuiciones, la intimidad de los sujetos y sus deseos de pertenencias y reconocimientos, los afanes libertarios ya no sujetos a esas Instituciones que decían representar la voluntad popular y un largo etcétera. Por todo esto, prefiero en estas conclusiones, desmarcarme del término *Postmodernidad* y utilizar el término *Tardo modernidad*, que me parece que refleja mejor la situación actual.

En lo que se refiere a las identidades actuales, éstas son lúdicas y estéticas, los individuos han dejado salir a flote todos aquellos aspectos que la Modernidad había relegado al ámbito de lo privado, así que ya no se puede distinguir entre las identidades sociales y las individuales. Lo privado es parte de lo público y los individuos no tienen empacho en reconocerlo y mostrarlo. Ante la debilidad de las instituciones que eran legitimadoras de sentido, los individuos han tomado las riendas y se identifican a sí mismos desde sus propios intereses personales, con independencia de la identificación institucional. Lo importante ya no es la coherencia ni la estabilidad, sino el placer que genera la pertenencia y la multiplicidad de roles, sentidos, afectos y lugares.

El tiempo se ha vuelto un eterno presente, y somos muy conscientes de lo efímero de los instantes de ese presente, por eso se trata de vivirlos al máximo, el futuro ya no es lo central, ni lo que genera los planes colectivos a largo plazo, por eso se habla del fin de los meta-relatos y el surgimiento de las pequeñas historias. Sin embargo este eterno presente se vive de modos muy diferentes, dependiendo del

status social. Hay una eternidad cuasi-divina, que es la de aquellos que parecen vivir sólo un presente que consiste en la búsqueda de novedades y placeres y su satisfacción. Los encuentros, las pertenencias y el reconocimiento de los otros son tan efímeros como los intereses que provocan la búsqueda. El mercado y la realidad virtual parecen ser la mayor fuente identitaria en este nivel.

Sin embargo hay también una vivencia del presente como eternidad a otro nivel, al nivel de los que no proyectan un futuro, no porque no quieran sino porque no pueden. Los instantes son fragmentos sin unidad cuya única o casi única función es la subsistencia; es un eterno presente de trabajo mecánico. Y este segundo grupo es una inmensa mayoría, aunque la mercadotecnia nos presente como modelos omnipresentes sólo a los del primer grupo. Tenemos entonces la coexistencia de dos presentes hechos de instantes fugaces, pero sumamente distintos, la fugacidad de la vida leve y la eternidad de una fugacidad sumamente pesada. Entre ambos están las generaciones intermedias, con herencias de Modernidad y vivencias de Tardo modernidad, que aspiran a pertenecer al primer grupo, para lo cual convierten su hoy voluntariamente en un hoy como el del segundo grupo. Hipotecan su futuro, con deudas, créditos, e hipotecas, para poder soñar o creer que prueban el presente leve del primer grupo que la mercadotecnia nos presenta como un ideal de estilo de vida, pero se ven obligados al *post modo* del que hablaba Lyotard, quien describe a los *post modernos* como los que viven el futuro antes que el presente.

En lo que se refiere al espacio, los contrastes son aún mayores, los del primer grupo casi alcanzan el don de la ubicuidad pues, gracias a los medios de comunicación, pueden estar presentes en casi cualquier lugar del mundo si lo desean, sin necesidad de grandes movimientos, y también pueden moverse con la mayor facilidad sin mayores problemas, pueden vivir en el país que deseen, y trasladarse a casi a cualquier lugar, las distancias se achican o desaparecen, dependiendo de sus necesidades e intereses. No sucede lo mismo con los del segundo grupo; para ellos las distancias son enormes y se ven reducidos cada vez

más en su espacio vital, pues los lugares físicamente aptos para la convivencia social son cada vez menos y más impersonales o requieren de medios económicos para su acceso, por ejemplo: los cines, los centros comerciales, los eventos artísticos o deportivos. A su vez, las propias ciudades son cada vez más reducidas debido a los cotos y espacios cerrados que permiten el tránsito sólo a unos cuantos. Tenemos así que los espacios físicos desaparecen al desaparecer las distancias, o desaparecen porque se reducen y limitan cada vez más, y, desde luego, no es lo mismo la omnipresencia que el *no lugar*. La gran diferencia estriba en la movilidad, tenemos el extremo que tiene una gran movilidad ya sea ésta virtual o física, y en el otro extremo a los que tienen cada vez menos capacidad de movimiento de cualquier tipo, en el medio tenemos una gran variedad desde movimientos virtuales pero no físicos, hasta ambos pero en menor escala o sólo físicos y hasta cierto límite.

Es muy cierto que las identidades Tardo modernas, son identidades lúdicas, y estéticas, y me parece que esto es así porque la necesidad de pertenencia y reconocimiento social es una necesidad vital. Los seres humanos necesitamos encontrarnos en los otros, identificarnos mutuamente, ser alguien para los demás. La Modernidad generó canales distintos a los de la antigüedad para reconocernos, fundamentalmente generó instituciones que, a través de la burocracia, legitimaban y justificaban las identidades sociales, pero al ser rebasadas éstas por la globalización, perdieron también su poder legitimador. Las instituciones débiles ya no garantizan ni la estabilidad, ni la seguridad que eran el atractivo de las instituciones modernas, pues tampoco pueden sostener ya sus promesas de futuro. Pero los hombres actuales (igual que los hombres de todos los tiempos), siguen necesitando del reconocimiento, por lo que ahora lo buscan en la multiplicidad, así, antes que identidades sólidas y de una pieza, tenemos identidades polifacéticas y dinámicas, en cuya construcción intervienen más los afectos y las intuiciones que los planes racionales.

Sin embargo, es muy importante señalar que esta casi total ausencia de grandes planes tiene mucho que ver con la también notable ausencia de los antiguamente llamados *actores sociales*,⁶ de generadores de discursos sobre lo social al estilo de los discursos modernos, pienso que esto es parte del *mea culpa* de los intelectuales. Se tiene miedo de proponer, se tiene miedo de la apuesta que significa hacer una lectura que pudiera ser orientadora, se tiene miedo de intervenir y de pensar en el futuro. La Escuela de Frankfurt jugó su papel y fue una fuente de denuncia, y bastante profética además, al mismo tiempo que vio con claridad en la cultura, una posibilidad de realización de lo social y advirtió de los peligros de la masificación de la misma. Aunque creo que, al menos la primera generación de la Escuela, no lograra decantar del todo su propuesta, ni imaginar siquiera la tremenda masificación de que es factible la cultura con la globalización de la economía y la mercadotecnia. Heidegger, por otra parte, nos hace conscientes de nuestra libertad, y de los problemas de vivir en el “uno” impersonal, pero no termina de quedar claro si hay en Heidegger una propuesta social o no, esa es una discusión en la que los especialistas no terminan de estar de acuerdo, y en la que —por lo mismo— yo no entraré.⁷ Sin embargo, resulta innegable la influencia y la rápida propagación durante el siglo XX, de las ideas existencialistas de corte Heideggeriano, principalmente por su divulgación a través de la literatura y el teatro. En lo que se refiere a los denominados *postmodernos*, no sé determinar hasta qué punto hay sólo desencanto o no, pero la propuesta de Vattimo de una razón débil y de agotar el nihilismo como posibilidad, me resulta muy perturbadora, porque una cosa es el pronóstico de lo que de hecho está sucediendo, de lo que se palpa y se percibe en los movimientos sociales efervescentes e inasibles en los que nos vemos inmersos, y otra muy diferente es identificar el fenómeno con el ser, el deber ser, y el querer ser. Esa misma impresión me llevo con los sociólogos que he consultado para este trabajo,

⁶ Excepción hecha claro está, de autores que no alcancé a tratar y cuyos discursos están apenas “cocinándose”, pero que son muy importantes, aunque aun no podemos medir el impacto de su pensamiento en lo social, autores como Jürgen Habermas, Richard Rorty, y John Rawls, entre otros.

⁷ Para quien desee abordar esta polémica: Cfr. Bourdieu, Pierre, *La Ontología Política de Martin Heidegger*, Editorial Paidós, Buenos Aires 1991, y Gadamer Hans-Georg, *Los Caminos de Heidegger*, Editorial Herder, Barcelona 2002.

Bauman, Maffesoli, Baudrillard, y Castells principalmente, he tomado de ellos los síntomas de lo social que descubren y señalan, pero tengo mis reservas respecto a sus interpretaciones, me da la impresión de que formados en la Modernidad, y siendo la Sociología una ciencia hija también de la Modernidad, muchas veces no logran separarse del todo de los modos modernos de hacer lectura de lo social (Maffesoli y Bauman en mucho menor medida que los otros), se dibujan las identidades sociales actuales por oposición a las anteriores y se les trata con términos que –se pretenda o no– se encuentran cargados axiológicamente, y no necesariamente de modo positivo, se habla de identidades *líquidas*, *fragmentadas*, de *vagabundeos*, de *simulacros*, y *obscenidad*, y todos estos términos son negativos y relativos implícita o explícitamente en relación con lo anterior.⁸ Pretenden encontrar en los movimientos actuales –sobre todo Baudrillard— la misma lógica que regía las construcciones sociales anteriores y, al no ser así, se desacredita lo nuevo. Esto con independencia de que se pueda ser muy crítico con la Modernidad y sus pretensiones (Bauman).

Se ha desdibujado la línea que dividía lo público de lo privado, pero ¿es eso obscenidad? ¿era natural esa línea o era una creación de la Modernidad? Pienso que es lo segundo y que eso no es obscenidad sino necesidad. Al ámbito privado la Modernidad fue relegando todo aquello que no podía ordenar ni controlar vía la racionalidad, para incorporarlo a lo público cuando encontraba métodos y reglas adecuadas para tratarlo, con lo que terminaba despersonalizándolo. Las relaciones de amistad, de pareja, la sexualidad, la planeación de la familia, la fe, los gustos personales, los sentimientos de pérdida, de dolor, de alegría, las relaciones personales en general, todo lo que en un momento fue considerado privado, poco a poco se fue incorporando a lo público a través de los especialistas como lo señala Giddens,⁹ por lo que la línea entre lo público y lo privado termina

⁸ Lo *líquido* se escurre y es maleable pues toma la forma del contenedor, es diferente de lo sólido que es estable y tiene límites definidos, lo *fragmentado* hace alusión de modo evidente a una unidad perdida, el *vagabundeo* hace referencia a la indefinición, a un no saber a dónde dirigirse, el *simulacro* es un fingimiento, un aparentar ser lo que no se es, *la obscenidad* es lo vulgar y se contrapone a lo fino.

⁹ Véase *supra*, p. 130 *et seq.*

por romperse por la misma lógica de la Modernidad, y por la necesidad de los individuos de ser reconocidos en su integridad, aunque en determinados momentos el péndulo se oriente hacia el extremo contrario y haga de lo más íntimo lo más público.

Estas nuevas construcciones identitarias, ya no pueden identificarse con las de los actores sociales,¹⁰ la identidad social ya no es sinónimo de los grupos que encabezan la marcha de la historia hacia el futuro prometeico; si en un momento fue así, fue porque las condiciones sociales hicieron converger ambas cosas, se identificó la identidad social con la identidad de los actores sociales.¹¹ Paradójicamente, al desdibujarse la línea entre lo público y lo privado, ahora tenemos que los atributos particularizantes (el estilo de vida, las relaciones que se establecen, las posesiones y los gustos que se valoran, etc.) son aquello a través de lo cual se buscan pertenencias y reconocimiento social, aquello que nos hace engendrar y pertenecer a grupos que se definen precisamente por estos atributos y que lo manifiestan a través de ciertos ritos, cierto lenguaje y vestimenta, y ciertas acciones. Esto es algo que ve con toda claridad Anthony Giddens,¹² los sujetos actuales se definen por su *estilo de vida*, y éste es construido en buena medida por decisiones de los mismos sujetos quienes, se autodefinen e identifican, desde su intimidad, y quienes ya no esperan que las grandes instituciones estatales legitimen lo que son. Ya no podemos hablar de identidades sociales o, por lo menos, debemos reconocer que toda identidad es social, al mismo tiempo que es individual, y que los criterios para centrarnos en la primera, eran extrínsecos a los hechos, y contruidos por los criterios de evaluación y control que la Modernidad misma estableció, y que hoy ya no responden a la nueva situación:

¹⁰ Actor social en el sentido en que se entendió en la Modernidad, véase *supra* p. 125.

¹¹ V. gr. Se podía ser obrero de hecho, pero el reconocimiento de la identidad como tal, dependía de tener o no *conciencia de clase*, y ésta significaba ser *actor social* y participar activamente en la transformación de las condiciones sociales de los obreros.

¹² Véase *supra* p. 130 *et seq.*

Las crisis de la modernidad son épocas caracterizadas precisamente por fuertes dudas acerca de la posibilidad de comprensión y de modelaje (del mundo social). Se hace entonces claramente perceptible un rasgo especial de estas ideas (las ideas sociales modernas), a saber, su mutua dependencia respecto del concepto de «razón legisladora».¹³

Ahora bien, si la línea entre lo privado y lo público se va quebrando y si han caído en descrédito los meta relatos, entonces ya no podemos separar tan claramente las identidades sociales de las individuales, y tampoco podemos definir las identidades sociales como “sistemas de acción con estabilidad en el tiempo”¹⁴ porque ya no se privilegia la construcción de futuro, sino la fruición del presente y; sin embargo, sigue habiendo reconocimiento y pertenencias, los sujetos se siguen agrupando, de hecho los grupos y las tribus se hacen, rehacen, y multiplican constantemente y, mientras muchos intelectuales se paralizan, se lavan las manos, o —lo que es peor-- proponen nietzscheanamente “el nihilismo hasta sus últimas consecuencias”,¹⁵ ante esta efervescencia pletórica de posibilidades para la convivencia y la socialidad, la economía encausa estas posibilidades hacia el consumo. Esto, desde luego, no significa que el capitalismo, o las actividades financieras, sean la causa de todos los males del planeta y al considerarlo así:

Se corre el riesgo de atribuir al mercado un poder que no tiene, pues él no ha creado el narcisismo, la estupidez mediática, la voluntad de diversión a cualquier precio, como tampoco destruyó, en el inicio de los tiempos modernos, la doble tutela de la autoridad y la tradición.¹⁶

¹³ Wagner, Peter, *Sociología de la Modernidad*, Editorial Herder, Barcelona 1997, p. 299. Los paréntesis son míos.

¹⁴ Cfr. Giménez, Gilberto, véase *supra* p. 124.

¹⁵ Cfr. Vattimo, *Óp. Cit.*

¹⁶ Bruckner, Pascal, *Miseria de la Prosperidad. La Religión del Mercado y sus Enemigos*, Editorial Tusquets, Barcelona 2003, p. 141.

Sin embargo, aunque de suyo el mercado no tiene este poder, es un hecho que lo ha ido adquiriendo, lo tiene *de facto* y es mucho, se lo cedemos los individuos, cuando no lo ejercemos. Las construcciones identitarias actuales no parecen ser una lucha por el poder, sino que manifiestan la aparente ruptura de una de las tensiones fundamentales de la Modernidad: la tensión entre la autonomía del individuo y los deberes colectivos. Buscamos pertenencias a nuestra elección que nos satisfagan y mientras nos satisfagan, pero sin grandes compromisos, o sin compromisos a largo plazo, como ya lo detectaba Zubiri desde 1942:

El hombre actual huye de su propio vacío: se refugia en la reviviscencia mnemónica de un pasado; exprime las maravillosas posibilidades técnicas del universo; marcha veloz a la solución de los urgentes problemas cotidianos. Huye de sí; hace transcurrir su vida sobre la superficie de sí mismo, Renuncia a adoptar actitudes radicales y últimas: la existencia del hombre actual es constitutivamente centrífuga y penúltima. De ahí el angustioso coeficiente de provisionalidad que amenaza disolver la vida contemporánea.¹⁷

A pesar de todo esto, las nuevas formaciones identitarias, reflejan las necesidades humanas de siempre. Pertenencia y reconocimiento, son dos caras de una misma moneda, con independencia de cómo se construya y se legitime socialmente esto; y al soltar o desentendernos de responsabilidades colectivas con cierta estabilidad generamos un vacío de poder que puede ser llenado fácilmente con aquello que sepa aprovecharlo: fanatismos religiosos, resurgimientos de identidades étnicas o culturales intolerantes, o simplemente el mercado, que está siempre dispuesto a adaptarse a todos los vientos, porque los individuos buscan recursos para identificarse y reconocerse entre sí, para decir quiénes son –o quiénes no son siguiendo a Mary Douglas--¹⁸ frente a poderes impersonales que los rebasan.

¹⁷ Zubiri, Xavier, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1999, p. 56.

¹⁸ Véase *supra* p. 147 *et seq.*

Por todo esto, los intelectuales tienen un papel que jugar, no porque sean los educadores del pueblo en el sentido de proponer orientaciones y grandes proyectos sociales, como pensaban los Ilustrados, sino porque tienen una vocación de reflexión, y de análisis que pueden compartir con los demás, no tanto en la línea de generar contenidos necesariamente, sino en la de ayudar a parir los propios pensamientos que pregonaba Sócrates, para ayudar a engendrar el tan necesario *Sapere Aude* Kantiano. De otro modo nos encontramos con una paradoja muy parecida a la que vivió la Modernidad en sus inicios, pues así como ésta pregonaba la autonomía de la razón y su mayoría de edad al mismo tiempo que --a través de la ciencia-- creía estar sólo desentrañando la realidad en cuanto tal (realismo ingenuo), la Tardo modernidad denuncia y deplora los abusos de la razón moderna, al mismo tiempo que sigue montada en la lógica de esta razón instrumental¹⁹ (de la que sin embargo, se cree distanciada por la entronización de lo irracional, lo afectivo, y lo efímero, yo llamaría a esto *irracionalismo ingenuo*), pues mientras no ponderemos y nos propongamos fines colectivos, la lógica del mercado, seguirá imponiendo únicamente la eficacia material como criterio de acción al mismo tiempo que fomenta el hedonismo y la apatía del yo egoísta.

La necesidad del diálogo y la humildad en la interpretación, son logros irrenunciables de la filosofía contemporánea, pero el diálogo implica apertura, convicciones e intereses comunes; de otra manera se convierte en monólogo o parodia, ya que “la forma primaria y radical como las inteligencias se encuentran, no es comunicándose las unas sus opiniones a las otras, sino justamente al revés, encontrándose en la verdad que inteligen”.²⁰ En este sentido, no todas las lecturas de realidad son igualmente posibles, ni válidas, sino que se va construyendo en función de un pasado real y las proyecciones a un futuro común que está precisamente incoado en esa vivencia del presente a donde nos ha traído ese pasado. Bruckner tiene toda la razón cuando señala que:

¹⁹ Entiendo por razón instrumental, aquella racionalidad que da por supuestos los fines y sólo se cuestiona por los medios, en este sentido termina privilegiando siempre la eficacia, pues los medios son buenos cuando son los más efectivos para alcanzar el fin.

²⁰ Zubiri, Xavier, *El Hombre y la Verdad*, Alianza Editorial, Madrid 2001, p. 143.

Nuestra tarea de los próximos años es, con toda probabilidad, reconciliar la inquietud de independencia y la necesidad de pertenencia, aunque los compromisos deban ser preferentemente elegidos y no sufridos, plurales y no únicos, revocables y no permanentes.²¹

Y, en todo esto, una razón que se proponga a sí misma sus fines y los sopesa, es irrenunciable, de otro modo seguiremos inmersos en una razón instrumental al servicio de las satisfacciones del momento.

Las lecturas que sobre las identidades se hicieron en la Tardo modernidad, respondían a categorías surgidas durante la misma Modernidad. Al poner en entre dicho los conceptos más sagrados para los modernos –como lo son el de *razón ordenadora*, *historia progresiva*, *futuro prometeico*, entre otros--, se transforman las identidades y se cuestionan seriamente los conceptos identitarios anteriores, así:

Si pueden modificarse las identidades, si pueden darse múltiples y sólo relativamente obligatorios deberes hacia los demás, y si la formación de la identidad puede quedar temporalmente derogada sin pérdida de la posición social, entonces es la totalidad del concepto de identidad el que está sujeto a modificación.²²

Precisamente en este sentido vislumbro la noología zubiriana como una herramienta muy útil para la lectura de las construcciones identitarias actuales; porque se trata de una filosofía que integra la concepción de razón a la totalidad de lo humano y, en este sentido se vuelve una herramienta muy fecunda para las lecturas de realidad que podamos hacer. Porque si la razón es una razón sentiente, no se trata de buscar en teorías las explicaciones de los hechos, sino de

²¹ Bruckner, Pascal, *Óp. Cit.* p. 148.

²² Wagner, Peter, *Óp. Cit.*, p. 315.

sentir los hechos para esbozar teorías explicativas, siempre conscientes de que todo esbozo teórico se confirma o estrellaba en la misma realidad. Se trata de un pensamiento que avanza a tientas, palpando, sintiendo la realidad que es en última instancia la que nos lleva y la que susurra su ser paulatinamente, por lo que si la escuchamos a ella, en lugar de a nosotros mismos, podremos intentar de verdad comprenderla. De otro modo, nos topamos con grandes discursos sobre el deber ser social, que terminan encorsetando a la fuerza lo que después acaba desbordándose por todos lados, o ignorando aspectos de lo social que son fundamentales y que, más tarde o más temprano, se manifiestan. Ambas cosas pasaron durante la Modernidad a nombre de los proyectos racionales, y pueden volver a pasar en esta nuestra Tercera modernidad, sólo que ahora a nombre de la instantaneidad del hedonismo, y de lo irracional.

c) Los procesos identitarios a la luz del zubirismo

Me interesa resaltar, para concluir, las principales nociones zubirianas que me parecen pertinentes para una propuesta identitaria, para pasar —en un segundo momento— a la misma.

1. La incorporación de los otros desde el sentir como fundamento de la socialidad me parece central. No somos “sociales por naturaleza”, como pretendía la antigua filosofía, somos apertura radical por la inteligencia, y en este sentido, nos podemos volver sociales. Los otros se incorporan con toda su carga de humanidad (que es más que su ser puntual; es su mundo, sus sentidos, sus razones y sinrazones, sus estructuras, todo lo que nos abre y cierra un sinfín de posibilidades) desde el sentir primero, y en este sentido los otros nos humanizan, nos integran al mundo humano porque se integran en nuestra propia humanidad, en lo que viene siendo un mutuo estar de humanidad.

2. Por esta incorporación, se da un mutuo empoderamiento, la expresión, el hacer públicas las cosas, es un generar y un compartir posibilidades y poder, con todo lo cual nos modulamos mutuamente.
3. La noción de *espaciosidad*, que nos ayuda a entender que se regionalice y estabilice la realidad humana, y que se formen específicamente diversos campos sociales, diversos medios, con sus propias mentalidades.
4. La noción de *estructuras inducidas*, que son lecturas de realidad que se toman como ex, cuando no son más que elementos de la incorporación de los otros en nuestro sentir, que no necesariamente son inamovibles, pero que tendemos a creer que sí, porque al percibir algo como otro, tendemos a creerlo un ex. Esta noción me parece importantísima para comprender por qué muchas veces asumimos como determinaciones cosas que no son *cosas-realidad* sino *cosas-sentido* y, por lo mismo, redireccionables.
5. La coetaneidad, la duración accional (en la acción social) de sucesiones que engendran una mentalidad común dentro de los diversos agrupamientos sociales.
6. La vivencia específicamente humana del tiempo como duración, nuestro ser fluente que retiene y conserva en un “mientras” instantáneo lo que fuimos y lo que podríamos ser, esa capacidad que surge desde nuestra intimidad, de retenernos, y proyectarnos que no es otra cosa que el aspecto formal de nuestra identidad.
7. El **me**, el **mí**, y el **yo**, como el saberme a mí mismo desde la aprehensión primordial, la aprehensión campal, y la comprensión de mi realidad profunda. Esto es el “material” con el que se construye mi identidad desde la vivencia humana del tiempo como duración que acabamos de señalar en el inciso anterior. Y es esto precisamente lo que distingue al aporte

zubiriano de otros análisis del tiempo contemporáneos, como pueden ser el de Bergson o el de Heidegger, pues la aprehensión de este fluir permaneciendo que somos, se da según Zubiri desde la misma aprehensión primordial, es fundamentalmente, sentiente.

En fin, que no es tanto la antropología de Zubiri lo que me parece lo más fecundo para los análisis sociales, sino la noología, pues todos estos conceptos – exceptuando el de *estructuras inducidas* que pertenece a *Espacio, Tiempo, Materia*-- son elementos decantados en su *Trilogía*. No me importa tanto asumir el zubiriano en su totalidad, sino pensar lo social desde la filosofía más apropiada para hacerlo porque lo que me parece urgente en este momento histórico que es la Tardo modernidad es que sepamos escuchar y palpar las manifestaciones identitarias para poder comprenderlas y para, desde ahí, construir juntos un *nosotros* que nos humanice. Después de todo:

Conocerse sólo es útil para poder olvidarse, no estar ya colmados de uno mismo (...) ¿Hace falta recordar esta evidencia: que la riqueza de una persona deriva de las relaciones mantenidas con las demás, de su aptitud para establecer toda clase de vínculos por medio de la generosidad, el fervor y la reciprocidad?²³

Pero para establecer unos vínculos que sean estables y realizadores, necesitamos comprender lo que hemos vivido, lo que nos ha traído hasta la situación actual, y buscarnos esbozando proyectos comunes que no sean, ni puramente conceptuales, ni la pura espontaneidad de sentires irracionales, pues ambos son deshumanizantes.

²³ Bruckner, Pascal, *Óp. Cit.* P. 147.

Desde Zubiri, yo diría que la crisis de identidad actual que vivimos los sujetos se dio primariamente porque perdimos el **mí**,²⁴ al resquebrajarse las estructuras institucionales que en una dirección o en otra, legitimaban identidades, el sujeto se perdió campalmente, y esto significa que perdió el Sentido (lo pongo con mayúscula porque lo que perdió no fueron las cosas-sentido, sino el sentido de las cosas, que es diferente). Dejó de vislumbrar las posibilidades que la Modernidad prometía y, con esto, se le fragmentó la realidad --la suya y la ajena— porque lo que se le fragmentó fue el campo social que la Modernidad había construido, los modos de construir sociedad y --con esto--- los modos de construirse humanamente. Con lo que el hombre tardo-moderno se encontró después de la segunda guerra mundial, fue con un proceso deshumanizante que se le había escapado de las manos. Al desdibujársele el **mí**, el sujeto tardo-moderno se buscó en el **me**. Esto sin necesidad de teorías, ni de proyectos, me parece un movimiento completamente natural, el sujeto que pierde piso, que se cae y que se detiene en su propia aprehensión primordial, en su nuda realidad, en ese **me** que **se** siente perdido, **se** sabe sinsentido, y que desconfía de los sentidos heredados que se le desdibujan y ya no lo realizan. En buena medida esto es lo que yo leo en los procesos identitarios lúdicos y estéticos de la actualidad, un **me** frutivo, que se tantea poco a poco y sin órdenes lineales, ni proyectos a largo plazo. Un **me** que se permite sentirse a sí mismo (cenestesia), un sujeto, como diría Zubiri “lanzado hacia sí mismo”²⁵ por la fuerza de una realidad que lo empuja y lo demanda, porque los hombres de nuestro tiempo ya no se encuentran a sí mismos, por lo que pareciera que se deconstruyen para rehacerse. Yo no leo en esto una actitud infantil, ni el fin de lo social, ni irresponsabilidad, leo una necesidad vital, una encrucijada, pues:

Enclavados en esa nueva soledad sonora, nos hallamos situados allende todo cuanto hay, en una especie de situación trans-real: es una situación

²⁴ Véase *supra* p. 208.

²⁵ Zubiri, Xavier, *El Hombre y la Verdad*, Alianza editorial, Madrid 1999. p. 122.

estrictamente trans-física, metafísica. Su fórmula intelectual es precisamente el problema de la filosofía moderna.²⁶

Una necesidad tremenda de encontrarse por parte de los sujetos actuales, porque ya no se encontraban en lo recibido. Una necesidad que se impuso a los sujetos desde la misma realidad, desde *su* misma realidad. Los sujetos tardo modernos son lúdicos porque se van tanteando fruitivamente en su afán de encontrarse, necesitan aprehender-se sensiblemente, necesitan reconocer-se campalmente. Pero no desde proyectos deshumanizantes por desintegradores, ni desde idealizaciones históricas, y mucho menos desde propuestas nihilistas, sino palpar el terreno desde su auténtica realidad campal que se encuentra fragmentada, y palpase así, y comprenderse así, por partes, saborear y degustar aquello que los constituye para --desde ahí-- irse construyendo. Después de todo “principio y canon son la realidad campal como resonadora de lo que es la realidad en profundidad”,²⁷ por lo tanto, palpase campalmente no es otra cosa que escuchar la voz de la realidad profunda que nos impele a responderle con esbozos de lo que *pudiéramos* ser y hacer, en función de lo que somos. Pero no necesariamente los proyectos de construcción son a largo plazo, pueden ser paso a paso, con microhistorias, rescatando y decantando lo excluido por los grandes proyectos modernos. Sin embargo, todo buscarse supone el proyectarse, es decir el rodeo por la irrealidad que es la razón:

Así es, pues, como la inteligencia humana, por estar montada sobre una impresión de realidades constitutivamente discurrente (racional), esboza una posibilidad de acercarse a las cosas y se acerca penosamente a ellas entre renunciaciones y aceptaciones, para entender de una manera más o menos fragmentaria y siempre susceptible de una modificación ulterior, lo que es la estructura misma de la (en este caso de *su*) realidad.²⁸

²⁶ Zubiri, Xavier, *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial, Madrid 1999, p. 57.

²⁷ Zubiri, Xavier, *Inteligencia y Razón*, Alianza Editorial, Madrid 2001, p. 101.

²⁸ Zubiri, Xavier, *El Hombre y la Verdad*, Alianza Editorial, Madrid 2001, p. 95. Los paréntesis son míos.

Tampoco se entiende esta búsqueda como algo individualista, los seres humanos podemos ser egoístas, pero nos es imposible encontrarnos como tales, como seres humanos, de modo individualista. Esto porque, en primer lugar los otros se encuentran ya en mí, mucho, muchísimo antes de que yo me haya encontrado a mí mismo, por lo que los otros me constituyen de manera radical.

En segundo lugar, porque la realidad me constituye dando o quitando la razón a mis esbozos, y mis esbozos son un darme a lo real, esto es, alumbrar desde mi propia realidad las posibilidades de la realidad que me rodea, y tratar de hacerlas reales, y en este acto de construcción de lo real, los seres humanos nos entregamos a los otros, queriéndolo o no, vamos poniendo el sello de nuestro **yo** en aquello que hacemos realidad, por eso dice Zubiri que “todo hombre, en el más modesto de sus actos intelectivos, está más o menos vaga y difusamente vertido a los demás”.²⁹ Aquí se encuentra la falsedad del individualismo, éste se puede intentar, pero como realidad es algo que no nos construye, no nos encontramos en él, nos destruimos desde él. Porque el yo egoísta, está también —quíralo o no— vertido a los demás, los marca y configura y, en este caso, sabemos por experiencia histórica que la marca del individualismo es desfiguradora, no abre, sino que cierra posibilidades de realización, más allá del yo puntual³⁰ del individualista.

En este sentido, lo que me parece más enriquecedor de la reflexión zubiriana, es la conciencia que tiene este autor de la relación del hombre con la verdad. Para Zubiri la verdad no es algo extrínseco a lo humano, sino el único modo de ser viables como especie. El hombre abre posibilidades de realidad y se encuentra o no en ellas, pero al hacerlo se configura a sí mismo y moldea la realidad. La realidad impele al hombre necesariamente a buscar la verdad, porque ese es el único modo humano de vivir, y el modo en que vislumbre, decante y realice sus posibilidades, determinará el modo en que los seres humanos sean tales pues

²⁹ Zubiri, *Óp. Cit.* p. 143.

³⁰ Con esto del *yo puntual*, quiero decir que el individualista, puede que se abra posibilidades concretas en un momento dado, pero al ser posibilidades que excluyen *per se* la consideración de los otros, a la larga, terminan siendo más empobrecedoras que enriquecedoras.

generará instalaciones en la realidad, configuraciones de la misma, mentalidades y tradiciones, de un tipo y no de otro.

Nos encontramos hoy ante una efervescencia societal que no termina de decantarse, de delinear sentidos claros, pero éste es un problema para los estudiosos de lo social, no necesariamente para los sujetos que viven y se esfuerzan por construirse como pueden, empujados por su misma realidad. Son estos sujetos caleidoscópicos y en constante fluencia los que se escapan de explicaciones rígidas y/o estereotipadas y desesperan a quienes intentan atraparlos y explicarlos. Me gusta el término *líquidos* (aunque no por oposición a lo sólido) con el que Bauman³¹ adjetiva a los sujetos actuales, porque el líquido es dócil, se amolda al contenedor, y eso aparentan los sujetos actuales: que intentan amoldarse a su realidad, palpase, comprenderse y construir desde ahí, paso a paso, y libremente su **Yo**.

En resumidas cuentas, en términos zubirianos, la identidad es lo que somos como fluencia que se auto-siente, que se palpa y que se sabe, lo que somos desde lo que los otros nos brindan para ser (la mentalidad, las experiencias y toda su gama de posibilidades), pero lo que somos como “*ser mientras de la realidad fluente*”,³² es decir lo que somos porque lo hemos sido y porque —en función el modo en que decanemos la comprensión de lo real en estos momentos de deconstrucción de lo anterior y desde eso mismo— desde el aquí del *mientras* que somos hemos de abrir y decantar socialmente nuevas posibilidades de realización, después de todo “la historia —individual y social— no es formalmente la creación y destrucción de realidades, sino el alumbramiento o la obturación de posibilidades”.³³

³¹ Cfr. Bauman, Zigmunt, *Modernidad Líquida*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2002.

³² Zubiri, Xavier, *Espacio, Tiempo, materia*, Alianza Editorial, Madrid 2001, p. 322. Las cursivas son del autor.

³³ Zubiri, Xavier, *El Hombre y la Verdad*, Alianza Editorial, Madrid 2001, p. 158.

Bibliografía General:

1. Abbagnano, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1987.
2. Adorno, Theodor, *Crítica Cultural y Social*, Editorial Ariel, Barcelona 1969.
3. _____, *Mínima Moralía*, Editorial Taurus, 1987.
4. Barea, Maite, Billón, Margarita, *Globalización y una Nueva Economía*, Ediciones Encuentro, Madrid 2002.
5. Baudrillard, Jean, *Cultura y Simulacro*, Editorial Kairós, Barcelona 2002.
6. _____, *La Posmodernidad*, editado por Foster, Hal, Editorial Kairós, Barcelona 2008.
7. Bauman, Zigmunt, *La Globalización. Consecuencias Humanas*, Fondo de Cultura Económica, México D. F. 1999.
8. _____, *La Sociedad Sitiada*, Fondo de Cultura Económica, México D. F. 2004.
9. _____, *Legisladores e Intérpretes*, Universidad Nacional de Quilmes Editorial, Buenos Aires 2005.
10. _____, *Modernidad Líquida*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2002.
11. Beriain, Josetxo, Lanceros, Patxi, (compiladores), *Identidades Culturales*, Ediciones Universidad de Deusto, Bilbao, 1996.
12. Bourdieu, Pierre, *La Ontología Política de Martin Heidegger*, Editorial Paidós, Buenos Aires 1991.
13. Bruckner, Pascal, *Miseria de la Prosperidad. La Religión del Mercado y sus Enemigos*, Editorial Tusquets, Barcelona 2003.
14. Cassirer, Ernst, *El Problema del Conocimiento, Tomo I*, Fondo de Cultura Económica, México D. F. 2004.
15. _____, *La Filosofía de la Ilustración*, Fondo de Cultura Económica, México D. F. 1984.
16. Castoriadis, Cornelius, *Una Sociedad, a la Deriva*, Editorial Katz, Buenos Aires 2006.
17. Cerejeido, Marcelino, *Ciencia sin Seso. Locura Doble*, Editorial Siglo XXI, México D. F. 2008.
18. Comte, Augusto, *Curso de filosofía Positiva y Discurso sobre el Espíritu Positivo*, Ediciones Folio, Barcelona 2002.
19. Dauler, Margaret, *Descartes*, UNAM, México D. F. 1990.
20. De Ventós, Rubert, *De la Identidad a la Independencia: La Nueva Transición*, Editorial Anagrama, Barcelona 1999.
21. Delgado, Gloria, *El Mundo Moderno y Contemporáneo*, Editado por Addison Wesley Longman de México, México, 1999.
22. Descartes, René, *Meditaciones Metafísicas*, Editorial Gredos, Madrid 1997.
23. Di Castro, Elisabetta, *La Razón Desencantada. Un acercamiento a la Teoría de la Elección Racional*, Editorial UNAM, México 2009.
24. Faerna, Ángel Manuel, Torrevejano, Mercedes, *Identidad, Individuo e Historia*, Editorial Pret-textos, Valencia 2003.
25. Ferraris, Mauricio, *Historia de la Hermenéutica*, Editorial Akal, Madrid 1988.

26. Feyerabend, Paul, *La Conquista de la Abundancia*, Editorial Paidòs, Barcelona 2001.
27. Friedman, Georg, *La Filosofía Política de la Escuela de Frankfurt*, Fondo de Cultura Económica, México D. F. 1981.
28. Gadamer, Hans-Georg, *Los Caminos de Heidegger*, Editorial Herder, Barcelona 2002.
29. _____, *Verdad y Método II*, Editorial Sígueme, Salamanca 2002.
30. _____, *Verdad y Método*, Editorial Sígueme, Salamanca 2001.
31. Gaos, José, *Introducción a El Ser y el Tiempo de Martin Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, México D. F. 1996.
32. Giddens, Anthony, *Consecuencias de la Modernidad*, Alianza Editorial, Madrid 2002.
33. _____, *Modernidad e Identidad del Yo*, Ediciones Península, Barcelona 1997.
34. _____, *Sociología*, Alianza Editorial, Madrid 2001.
35. Gilson, Étienne, *La Filosofía en la Edad Media*, Editorial Gredos, Madrid 1989.
36. _____, Langan, Thomas, *Filosofía Moderna*, Emecé Editores, Buenos Aires 1967.
37. Giménez, Gilberto, *Estudios Sobre la Cultura y las Identidades Sociales*, CONACULTA e ITESO, México 2007.
38. González, Antonio, *Un Sólo Mundo. La Relevancia de Zubiri para la Teoría Social*, Tesis doctoral de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Comillas, Madrid 1994.
39. Groot, Ger, *Adelante ¡Contradígame!*, Editorial Sequitur, Madrid 2008.
40. Hartmann, Nicolai, *La Filosofía del Idealismo Alemán, Tomo I*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1960.
41. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del Espíritu*, Editorial Pre-textos, Valencia 2006.
42. Heidegger, Martin, *Carta Sobre el Humanismo*, en *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid 2001.
43. _____, *Ser y Tiempo*, Editorial Trotta, Madrid 2003.
44. Horkheimer, Max, Adorno, Theodor, *Dialéctica del Iluminismo*, Editorial Hermes, México D. F. 1997.
45. _____, *Crítica de la Razón Instrumental*, Editorial Trotta, Madrid 2002.
46. Hume, David, *Del Conocimiento*, Editorial Aguilar, Buenos Aires 1982.
47. Husserl, Edmund, *Crisis de las Ciencias Europeas y Filosofía Transcendental*, México D.F. 1984.
48. _____, *Meditaciones Cartesianas*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 2005.
49. Jaeschke, Walter, *Hegel, la Conciencia de la Modernidad*, Editorial Akal, Madrid 1998.
50. Jaspers, Karl, *Nietzsche*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 2003.

51. Kant, Immanuel, *¿Qué es la Ilustración?* Traducido y Publicado por Imaz, Eugenio, en *Filosofía de la Historia*, Fondo de cultura Económica, México 1992.
52. _____, *Crítica de la Razón Práctica*, Fondo de Cultura Económica, México 2005.
53. _____, *Crítica de la Razón Pura*, Editorial Taurus, México D. F. 2006.
54. _____, *Prolegómenos*, Editorial Sarpe. Madrid 1984.
55. Kojève, Alexander, *La Dialéctica del Amo y el Esclavo en Hegel*, Editorial Leviatán, Buenos Aires 2006.
56. Lyotard, Jean-Francois, *La Posmodernidad (explicada a los niños)*, Editorial Gedisa, Barcelona 2003.
57. _____, *Los Inhumano. Charlas Sobre el Tiempo*, Ediciones Manantial, Buenos Aires 1998.
58. Maffesoli, Michel, *El Nomadismo. Vagabundeos Iniciáticos*, Fondo de Cultura Económica, México D. F. 2004.
59. _____, *El Tiempo de las Tribus*, Ediciones Siglo XXI, México D. F. 2004.
60. Mann, Michel, *La Fuentes del Poder Social II*, Alianza Universidad, Madrid 1997.
61. Marcuse, Herbert, *Razón y Revolución*, Alianza Editorial, Madrid 1980.
62. Marx, Karl, *El Manifiesto Comunista*, Editorial Cibeles, México D. F. 1984.
63. _____, Engels, Federico, *Tesis Sobre Feuerbach, y otros Escritos*, Editorial Grijalbo, México 1970.
64. _____, *Manuscritos Económico-Filosóficos*, Fondo de Cultura Económica, México 1966.
México D. F. 2002.
65. Nietzsche, Friederich, *La Gaya Ciencia*, Editorial Sarpe, Madrid 1984.
66. _____, *La Voluntad de Poderío*, Biblioteca EDAF, Madrid 1980.
67. Ortiz-Osés, Andrés, Lancers, Patxi, *Diccionario de Hermenéutica*, Ediciones Universidad de Deusto, Bilbao 1998.
68. Peñalver, Patricio, *Del Espíritu al Tiempo. Lecturas de "El ser y el Tiempo" de Heidegger*, Editorial Anthropos, Barcelona 1989.
69. Pereda, Carlos, *Crítica de la Razón Arrogante*, Editorial Taurus, México D. F. 1999.
70. Rábade Romeo, Sergio, *El Conocer Humano*, Editorial Trotta, Madrid 2003.
71. Reyes, Mate, *De Atenas a Jerusalén, Pensadores judíos de la Modernidad*, Ediciones Akal, Madrid 1999.
72. Roll, Eric, *Historia de las Doctrinas Económicas*, Fondo de Cultura Económica, México 1978.
73. Sáez Rueda, Luis *Movimientos Filosóficos Actuales*, Editorial Trotta, Madrid 2003.
74. San Martín, Javier, *La fenomenología de Husserl como Utopía de la Razón*, Editorial Anthropos, Barcelona 1987.
75. Soriano, Ramón, Porras, Antonio, *Artículos Políticos de la Enciclopedia*, de Diderot, y D'alembert, Editorial Altaya, Barcelona 1995.

76. Todorov, Tzvetan, *El Hombre Desplazado*, Editorial Taurus, Madrid 1998.
77. Tono Martínez, José (coordinador), *La Polémica de la Posmodernidad*, Ediciones Libertarias, Madrid 1986.
78. Touraine, Alan, *Crítica de la Modernidad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 1994.
79. Urdanoz, Teófilo, *Historia de la Filosofía, Tomo VIII*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1985.
80. Valverde, Carlos, *Génesis, Estructura y Crisis de la Modernidad*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1996.
81. Vattimo, Gianni, *El Fin de la Modernidad*, Editorial Planeta, Buenos Aires 1994.
82. Villares, Ramón, Bahamonde, Ángel, *El Mundo Contemporáneo, Siglos XIX y XX*, Editorial Taurus, Madrid 2001.
83. Wagner, Peter, *Sociología de la Modernidad*, Editorial Herder, Barcelona 1997.
84. Weber, Max, *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México 2008.
85. Zubiri, Xavier, *Cinco Lecciones de Filosofía*, Alianza Editorial, Madrid 2002.
86. _____, *El Hombre y la Verdad*, Alianza Editorial, Madrid 2001.
87. _____, *Espacio, Tiempo, Materia*, Alianza Editorial, Madrid 1996.
88. _____, *Estructura Dinámica de la Realidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1989.
89. _____, *Inteligencia y Logos*, Alianza Editorial, Madrid 1991.
90. _____, *Inteligencia y Razón*, Alianza Editorial, Madrid 2001.
91. _____, *Inteligencia y Realidad*, Alianza Editorial, Madrid 1991.
92. _____, *Sobre el Hombre*, Alianza Editorial, Madrid 1998.

Artículos:

93. Díaz, Jorge Aurelio, *Concepciones de la Metafísica*, editado por Jorge García, Artículo: *La Concepción Metafísica de Hegel*, Editorial Trotta, Madrid 1988.
94. Martínez, Ezequiel, artículo: *La Posmodernidad en la Encrucijada Cultural de este Siglo*, en Tono Martínez, José (coordinador), *La Polémica de la Posmodernidad*, Ediciones Libertarias, Madrid 1986.
95. Pérez Cortés, Sergio, artículo: *El poder. Del Poder Político al Análisis Sociológico*, en Quesada, Fernando (editor), *Filosofía Política I, Ideas Políticas y Movimientos Sociales*, Editorial Trotta, Madrid 1997.

Fuentes Electrónicas:

96. Galileo, Galilei, en *Il Saggiatore*, citado en www.miradamatematica.com 22 de mayo de 2008
97. Grüner, Eduardo, *El Fin de la Posmodernidad*, en <http://espanol.geocities.com/justoferva/fiel.html>. 7 de octubre de 2010.
98. <http://asidillo.blogspot.com/2007/09/el.mito.10-de-la-identidad-virtual.html>. 17 de diciembre de 2009.

99. http://www.borrmart.es/articulo_redseguridad.php.id=8128numero=20. 20 de diciembre de 2009.
100. Montesquieu, *El Espíritu de las Leyes*, en: <http://thales.cica.es/Recursos/rd99/ed.99-025701/montes.html.#Espiritu>. 5 de septiembre de 2008.
101. www.imf.org/external/np/exr/ib/2000/esl/041200.s.thm 29 de diciembre de 2010.

Anexo

*Alguien plantea una pregunta “¿Quién soy?”
Y recibe una respuesta: “Nada o casi nada”.
Pero se trata todavía de una respuesta a la pregunta ¿quién?,
aunque se encuentre reducida a su mínima expresión.*
Paul Ricoeur

Intelectuales en la Periferia³⁴

Al iniciar el doctorado y plantearme la pregunta por mi experiencia, lo primero que surgió no fue la identidad, no eran ésta, ni el reconocimiento, lo primario para mí. Lo primero que surgió y que estuvo presente de modo acuciante a lo largo de esta investigación fue la pertenencia. A lo largo de este tiempo he descubierto que *pertenencia, reconocimiento e identidad* están íntimamente vinculados, la identidad incluye ambos elementos, no se puede estudiar la pertenencia sin plantearse los otros dos.

Mi experiencia desde que descubrí la filosofía ha sido de no pertenencia. Desde que uno empieza a interesarse por este tipo de estudios parece que ya no cabe en ninguna parte, uno es el loco que habla de cosas raras o el loco que no habla, por eso, cuando inicié mis estudios, yo esperaba encontrarme con un grupo de compañeros que compartieran mis mismos intereses, sin embargo lo que me encontré fue con un grupo de aspirantes al sacerdocio que no se interesaban por la filosofía y a quienes les resultaba incómoda una mujer como compañera, yo les resultaba a ellos tan rara como ellos lo eran para mí que elegí esa carrera motivada por las lecturas y el ateísmo de Jean Paul Sartre. Por eso cuando terminé mi carrera y se me ofreció trabajo en la misma Universidad, yo preferí regresar inmediatamente a Tampico, a buscar en otros ámbitos la pertenencia.

Han pasado 23 años desde que terminé mi carrera, con el tiempo llegué a pensar que la filosofía era tan atípica que una comunidad de colegas que compartiéramos la misma pasión no era posible.

³⁴ Por el término *periferia* me refiero aquí a los intelectuales que hacen *talacha*, todo y de todo para sobrevivir, que no tienen un tiempo completo en ninguna institución académica, de investigación o gubernamental, que no tienen ninguna clase de prestación, pero que tampoco desisten de su labor intelectual, a pesar de las dificultades.

Cuando inicié el doctorado, la no pertenencia me pesaba mucho, necesitaba tremendamente del diálogo, pero de un diálogo auténtico, en el que el interés no estuviera en el prestigio, el aplauso, o el afán de lucimiento a costa del otro, como muchas veces sucede. Recuerdo que mi primer ensayo del doctorado se tituló “En pro de un diálogo intolerante”, y en el abogaba por un diálogo académico en el que la confrontación de ideas surgiera de un genuino interés por el aprendizaje común, porque mi experiencia en congresos, paneles y actividades por el estilo, había sido de un educado escucharnos mutuamente y sin prestar mucha atención, y un elegante eludir toda confrontación, mera exposición.

Curiosamente yo me interesaba por la pertenencia, pero me repugnaba el tema del reconocimiento. No me interesaba ser reconocida, yo sentía que lo importante no era yo, sino las ideas, que eso era lo que quería aprender y compartir con los demás. Amén de que en los ámbitos académicos en universidades tanto públicas como privadas, abunda la simulación, el afán de lucimiento, la búsqueda de prestigio, la competencia, y quienes no buscan colegas, sino admiradores, o, lo que es peor, los que creen que ser más consiste en hacer menos a los otros.

Por otra parte me encontraba también, ya lo he señalado en el cuerpo de la tesis, con el afán etiquetador, no importaba tanto el problema que se discute como el desde quién se hace. Pareciera que cuando se lograba etiquetar a alguien, ya se tenía ganado el combate con sólo descalificar la etiqueta. Nunca he ocultado el hecho de que mi formación fue en la filosofía tomista, aunque para mí eso no signifique atenerme a un autor ni mucho menos. Con el tiempo caí en la cuenta de que decir explícitamente ese tipo de cosas es un error, pues hasta la fecha no me he podido quitar la etiqueta de tomista, con su descalificación implícita o, lo que es todavía peor, con su aceptación *a priori*, en ámbitos de los que he huido despavorida. Desde hace pocos años hasta la fecha, cuando me preguntan por mis gustos e intereses yo digo que le voy al América, así las aceptaciones o rechazos irracionales se corresponden con el hecho, lo que me parece una buena manera de encausar los fanatismos.

En fin que, a lo largo de este trabajo, he venido comprendiendo que no se puede pertenecer sin el reconocimiento de los otros, que el reconocimiento no es necesariamente prestigio, que es el reconocimiento en la mirada del amigo, el que abre las puertas a un *nosotros*, a la pertenencia. También he comprendido que el nosotros no se construye sólo desde las ideas, que son las experiencias, los afectos y, sobre todo, los sentidos compartidos, los que engendran -a veces sin pretenderlo- una común unidad, pues las comunidades, así sean éstas filosóficas, se componen de personas.

Todo esto me lleva a lo que yo creo que es el mayor aprendizaje que me deja este trabajo: el proceso de integración. Yo me vivía desde las ideas y desde ahí quería encontrar sentidos y comunidad. Anteponía la racionalización incluso a mí misma; creo que he vivido desde el imperativo categórico y esperaba eso también de los demás. Claro que desde ahí, no me encontraba ni a mí misma, mucho menos a los otros. Durante mi investigación me fui replanteando también mi vida y mi manera de vivirla, conscientemente eché mano de todo lo que encontré en mi camino para tratar de palpar mi sentir, no tanto de explicármelo o de interpretarlo, sino de escucharlo, de ese modo aprendí que cuando se hace silencio interior es cuando mejor se escucha uno, porque se palpa internamente. Así descubrí que la razón no siempre tiene la razón, mucho menos cuando se antepone a todo, que la razón llega tarde, y que cuando la explicación racional es lo primero que se presenta, sin dejarse tocar por lo que se está viviendo, entonces se deforma la realidad y la propia vida.

Soltarme de la razón, fue asumir la incertidumbre y la ambigüedad y, curiosamente, fue recuperar una razón auténtica, más equilibrada, en el lugar que le corresponde, y ya no una razón desbocada que buscaba en todo explicaciones.

Creo que mi generación, la que estudió la universidad en los años 80 del siglo XX, ha vivido un parteaguas, pues nos tocó todavía una formación académica en el discurso de la Modernidad, aunque en nuestra cotidianidad ya vivíamos la paulatina disolución de los grandes ideales y de las instituciones de la Modernidad. Por eso mismo terminamos nuestros estudios con herramientas

teóricas que no nos servían para afrontar lo que se nos presentaba. Creo que, en ese sentido, perdimos identidad social, pues ya no nos identificábamos con los discursos modernos todavía vigentes pero no teníamos las herramientas teóricas —como intelectuales— para entender y explicarnos lo que pasaba.

Por otra parte, la labor de los intelectuales en los tiempos de la derrota de los grandes proyectos avalados por la intelectualidad se volvió temerosa, pareciera que tener convicciones y manifestarlas fuera pretencioso, que demandar razonamientos y buenos argumentos fuera síntoma de enfermedad, ahora que se encuentra en boga la retórica, la interpretación, y los juegos del lenguaje.

Aunada a esto tenemos la debilidad de las instituciones que, en la mayoría de los casos, se someten a las demandas del mercado y van relegando cada vez más el pensamiento de tipo filosófico a un segundo plano --paradójicamente, siguiendo con la lógica de la razón instrumental-- de tal manera que el filósofo en cuanto tal no es solicitado por las instituciones y, si lo es, es sólo para algunas clases que le den el barniz de humanista al *currículum* de carreras técnicas. Curiosamente, estas mismas instituciones exigen de sus profesores de asignatura especialidades y posgrados para los que no les ofrecen apoyos de ningún tipo —ni en tiempo, ni en especie—. Todo esto hace que el que se quiere dedicar a la docencia y la investigación tenga que multiplicarse y trabajar en varias instituciones al mismo tiempo para poder sobrevivir, con la consiguiente dificultad que esto conlleva para la formación de comunidades con sus colegas y para darle continuidad a la investigación. El tiempo se volatiliza y se fragmenta cuando uno tiene que trasladarse de un lugar a otro cotidianamente, el esfuerzo y el consiguiente desgaste mental es tremendo cuando uno tiene 7 clases diferentes a la semana con 9 grupos distintos, el resultado es un tremendo cansancio mental, más allá del físico. Queda muy poco espacio para la investigación, ésta se realiza en los tiempos robados al sueño y a la familia, con el consiguiente desgaste que también, eso significa. Los espacios para reuniones amistosas con colegas son muy escasos, pues los otros --que se encuentran en la misma situación-- están tanto o más cansados que uno mismo.

Aun así, me parece que esto nos ofrece algunas ventajas a los que nos dedicamos a la filosofía en estas circunstancias, pues conocemos los localismos por experiencia propia y no detrás de un escritorio, nuestro tiempo no es un eterno presente sino una fuga acelerada y constante a la que le robamos instantes para la investigación y la convivencia, sabemos por eso lo frustrante que resulta tener que cortar el pensamiento y la escritura o la lectura, porque sólo se contaba con media hora antes de atender la casa, los hijos, y los trabajos pendientes de todo tipo. Nuestro espacio es el aquí, nuestra oficina es el parque, el autobús, el automóvil, o los cafés entre clase y clase. Por todo eso no podemos avalar en su totalidad los discursos posmodernos que denigran la razón, ni los discursos globalizadores que dan por hecho inevitable el estado de cosas actual. Sé que “es difícil autorrespetarse en el seno de una cultura que menosprecia a sus intelectuales y que no espera nada de ellos, porque su verdadero drama, más que carecer de soluciones, es no entender los problemas”.³⁵ Aun así, me parece que los intelectuales en la periferia tenemos que asumir la responsabilidad de darle voz a nuestra experiencia, que es también la de muchos otros. No se trata de generar grandes propuestas revolucionarias –lo cual además, sería una visión bastante moderna-- se trata de denunciar lo que se vive, de recuperar para el intelectual la función de tábano que Sócrates le asignaba al filósofo. Pero en las circunstancias actuales eso significa revalorar la razón, recuperarla aunque en el lugar que le corresponde, porque es importante comprender que “la cosificación de la vida no se debe a un exceso de ilustración, sino a un defecto de ella, y que la mutilación (*sic*) cometida en la humanidad por la incompleta y particularista racionalidad contemporánea es en definitiva un estigma de la irracionalidad total”.³⁶

³⁵ Cereijido, Marcelino, *Ciencia sin seso. Locura Doble*, Editorial Siglo XXI, México D. F. 2008, p. 244.

³⁶ Adorno, T. W. *Crítica Cultural y Sociedad*, Editorial Ariel, Barcelona 1969, p. 214.