

CULTURA POLÍTICA, SOCIEDAD GLOBAL Y ALIENACIÓN

CULTURA POLÍTICA, SOCIEDAD GLOBAL Y ALIENACIÓN

**Borradores de trabajo para
un programa de investigación**

Oscar Mejía Quintana

Grupo de Investigación
Cultura Política, Instituciones y Globalización



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

SEDE BOGOTÁ

FACULTAD DE DERECHO CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

INSTITUTO UNIDAD DE INVESTIGACIONES

JURÍDICO-SOCIALES GERARDO MOLINA - UNIJUS

Catalogación en la publicación Universidad Nacional de Colombia

Mejía Quintana, José Oscar Eduardo, 1956-
Cultura política, sociedad global y alienación: borradores de trabajo para un programa de Investigación /
Oscar Mejía Quintana; Grupo de Investigación Cultura Política, Instituciones y Globalización. - Bogotá: Universidad
Nacional de Colombia. Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales. Instituto Unidad de Investigaciones
Jurídico-Sociales Gerardo Molina (UNIJUS), 2009

434 p. - (Serie investigaciones jurídico-políticas; 1)

Incluye referencias bibliográficas e índice

ISBN: 978-958-719-357-2

1. Cultura política 2. Sociología política 3. Globalización 4. Alienación política 5. Aislamiento político -
I. Grupo de Investigación Cultura Política, Instituciones y Globalización II. Tit. III. Serie

CDD-21 306.2 / 2009

Cultura política, sociedad global y alienación

© 2009 Oscar Mejía Quintana

© 2009 Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá
Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales
Instituto UNIJUS

Primera edición: noviembre de 2009

Bogotá

ISBN: 978-958-719-357-2

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Moisés Wassermann Lerner -Rector-

Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales

José Francisco Acuña Vizcaya -Decano-

Alejo Vargas Velásquez -Vicedecano de Investigación y Extensión-

Instituto Unidad de Investigaciones Jurídico-Sociales Gerardo Molina UNIJUS

Bernd Marquardt -Director UNIJUS

Narly del Pilar Morales Morales -Coordinadora de Investigaciones-

Paola Niño Capera -Coordinadora de Investigaciones-

Diagonal 40a Bis 15-38, Bogotá D.C., Colombia, Sur América

Mail: insisjpg_bog@unal.edu.co, Tel. xx57-1-287 90 44 ext. 101-115

Grupo de Investigación:

Cultura Política, Instituciones y Globalización

Serie Investigaciones Jurídico-Políticas

Universidad Nacional de Colombia

Número 1

Diseño de carátula:

Oscar Javier Arcos Orozco - Diseñador Gráfico

Diagramación:

Doris Andrade B.

Impresión:

Digiprint Editores E.U.

Calle 63 Bis No 70-49

Bogotá D.C., Colombia, Sur América, Tel. xx57-1-251 70 60

Impreso en Colombia / Printed in Colombia

**SERIE INVESTIGACIONES JURÍDICO-POLÍTICAS
DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA**

La *Serie Investigaciones Jurídico-Políticas de la Universidad Nacional de Colombia* fue creada en el año 2009 por parte del instituto UNIJUS, Instituto Unidad de Investigaciones Jurídico-Sociales Gerardo Molina, con el fin publicar resultados de investigación de alta calidad de docentes de la Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Colombia. Con la creación e implementación de esta serie se pretende la proyección nacional e internacional de las mejores publicaciones de la comunidad profesoral de la facultad en las esferas de las ciencias jurídicas y políticas. Las obras son evaluadas por el comité científico y editorial de UNIJUS, compuesto por:

Prof. Dr. Bernd Marquardt

Director actual del Instituto UNIJUS
Director Revista Pensamiento Jurídico

Prof. Dr. Oscar Mejía Quintana

Director anterior de UNIJUS en el período 2006-2007
Coordinador Académico del Doctorado en Derecho

Prof. Dr. Gregorio Mesa

Profesor Departamento de Derecho
Director de Área cunicular de Derecho

Prof. Dr. Leopoldo Múnera Ruiz

Profesor Departamento de Ciencia Política

Prof. Dra. María Cristina Patiño

Profesora Departamento de Derecho

Prof. Dr. André-Noel Roth

Director Doctorado en Estudios Políticos

Prof. Dra. Catalina Toro

Profesora Departamento de Ciencia Política
Representante profesoral

Prof. Dr. Alejo Vargas Velásquez

Vicedecano de Investigación y Extensión
Director anterior de UNIJUS en el período 2008-2009

Contenido



CULTURA POLÍTICA, SOCIEDAD GLOBAL Y ALIENACIÓN.	
Borradores de trabajo para un programa de investigación.....	13
<i>Oscar Mejía Quintana</i>	
Introducción.....	13
1. PRESUPUESTOS EPISTEMOLÓGICOS DE LA CULTURA POLÍTICA.....	19
1.1. Sociología, cultura y política.....	20
1.1.1. Cultura y sociología de la cultura.....	20
1.1.1.1. Concepciones de cultura.....	20
1.1.1.2. Teoría de la ideología y sociología del conocimiento	28
1.1.1.3. Sociología de la cultura de Mannheim.....	33
1.1.2. Mito y cultura.....	36
1.1.2.1. Blumenberg y Kolakowsky: realidad del mito.....	36
1.1.2.2. Mitología del derecho moderno: Fitzpatrick.....	39
1.1.2.3. El mito del Estado: Cassirer.....	41
1.1.3. Imaginarios e identidades sociales.....	43
1.1.3.1. La categoría de imaginarios.....	43
1.1.3.2. La categoría de identidades.....	44
1.1.4. Cultura popular y cotidianidad.....	48
1.1.4.1. Bourdieu: el campo de la cultura.....	48
1.1.4.2. Cultura popular y cotidianidad.....	50
1.1.5. Cultura como encrucijada.....	55
1.2. Modelos de interpretación de la cultura política.....	59
1.2.1. En búsqueda de modelos conceptuales.....	59
1.2.2. Modelos socioculturales.....	61
1.2.3. Teorizaciones críticas sobre la cultura.....	71
1.2.3.1. Teoría de la pseudocultura.....	71
1.2.3.2. Subculturas, medios de comunicación y audiencias.....	97

1.3. Aproximaciones a la Cultura Política	108
1.3.1. El estudio clásico de Almond y Verba	108
1.3.2. Desarrollos de la cultura política	110
1.3.2.1. Variaciones en torno a la cultura cívica	110
1.3.2.2. Tipologizaciones sobre cultura política.....	114
1.3.3. La cultura política en América Latina.....	116
1.3.3.1. Estado-nación y cultura política.....	116
1.3.3.2. Cultura política, democracia y globalización.....	121
1.3.3.3. Puntos de fuga de la cultura política.....	125
2. SOCIEDADES COMPLEJAS, MODERNIDADES Y GLOBALIZACIÓN	131
2.1. Sociedades complejas.....	133
2.1.1. Beriain: integración y complejidad	133
2.1.2. El conflicto de modernidades	139
2.2. Sociedad global.....	162
2.2.1. Jameson: lógica cultural de capitalismo avanzado.....	162
2.2.2. Harvey: transformaciones del capitalismo tardío.....	169
2.2.3. Lash: hacía un nuevo régimen de significación	184
2.2.4. Friedman: identidad y globalización	214
2.2.5. La globalización en América Latina	235
2.2.5.1. Contradicciones culturales de la globalización	235
2.2.5.2. Culturas híbridas y modernidades	245
2.3. Alternativas frente a la globalización.....	261
2.3.1. Beck: globalización y contrapoder	261
2.3.2. Boaventura: el Estado frente a la globalización	273
3. ALIENACIÓN, INDIVIDUACIÓN E IDEOLOGÍA	293
3.1. La alienación contemporánea.....	295
3.1.1. Orígenes y desarrollo del problema	295
3.1.2. Teoría marxista de la alienación	304
3.1.3. Alienación y sociedad postmoderna	319
3.2. Individuación, narcisismo y alienación	326
3.2.1. Narcisismo e individuación.....	326
3.2.1.1. Narciso y el vacío.....	326
3.2.1.2. La individualización.....	334
3.2.1.3. Anomia e individualismo.....	345

3.2.2. El carácter fálico-narcisista	353
3.2.3. Individuo y emancipación.....	359
3.3. Excurso. El problema de la ideología	369
3.3.1. Lenk: el concepto de ideología	369
3.3.2. La ideología en el pensamiento francés.....	376
3.3.3. Bauman: revisitando la ideología.....	382
3.3.4. Zizek: el espectro ideológico.....	386
3.3.5. Muerte y resurrección de la ideología: Laclau.....	393
CONCLUSIÓN.....	399
BIBLIOGRAFÍA.....	407
1. Cultura Política.....	407
1.1. Marco conceptual.....	407
1.2. Cultura Política en América Latina.....	408
1.3. Discusiones clásicas y desarrollos	409
1.4. Estudios comparativos	413
1.5. Estudios nacionales	414
2. Sociedad Global.....	418
2.1. Postmodernidad y globalización	418
2.2. Estudios postcoloniales/subalternos	424
3. Alienación	425

Cultura política, sociedad global y alienación

Borradores de trabajo para un programa de investigación*



Oscar Mejía Quintana**

INTRODUCCIÓN

El presente documento tiene como objeto *explorar la relación* que puede darse, política, sociológica y teóricamente, entre cultura política, sociedad global y alienación en el convencimiento que, hoy por hoy, las realidades de estas tres esferas, como las conceptualizaciones que en torno a ellos se plantean y se desarrollan, se remiten necesariamente los unos a los otros. En otras palabras, desde nuestra perspectiva, el nexo que se establece entre las tres no es un nexo coyuntural sino estructural y sistémico que permite lograr la comprensión integral tanto de las tres problemáticas que giran alrededor de cada término como de la relación de los tres, en sí misma en general.

En la óptica que aquí asumiremos, la cultura política, por tanto, más allá de los estudios clásicos de origen funcionalista, como de las derivaciones que lentamen-

* Este escrito, uno de los productos del sabático que se me concedió para el año 2007, contó con la colaboración, como *asistentes de investigación*, de los miembros del Grupo de *Cultura Política, Instituciones y Globalización*, estudiantes del Departamento de Ciencia Política, Ivonne León, Pablo Reyes, Sergio Ángel, así como de las egresadas politólogas Laura Moreno y María del Pilar Suárez, co-miembro y miembro respectivamente del Grupo de *Teoría Política Contemporánea*, al cual el autor también pertenece.

** Profesor Titular (*Generación 125 Años*) del Departamento de Ciencia Política de la Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Colombia. Líder del Grupo de Investigación *CULTURA POLÍTICA, INSTITUCIONES Y GLOBALIZACIÓN* del Departamento de Ciencia Política de la Universidad Nacional.

te la han circunscrito casi exclusivamente a la teoría de la elección racional, será explorada desde una tradición que confronta a esta última: la de una *hermenéutica crítica reconstructiva* que permite comprender la cultura política no solo como la punta del iceberg que sobresale en la superficie, precisamente en ese conjunto de juicios, sentimientos y actitudes frente a un sistema político determinado a donde la han reducido los abordajes de la *rational choice theory*, sino como la expresión de un cuerpo complejo, latente e intrincado, debajo de las aguas que le confiere su sustento y permanencia, más allá de sus coyunturales expresiones cuantificables, cuya medición casi siempre yerra.

A diferencia de estos estudios que siempre reducen la cultura política a dos variables: la “elección racional” de los ciudadanos en el marco de un modelo de “cultura cívica” paradigmático, estos borradores intentan escharbar no solo otros factores que permitan comprender el piso de la misma, sino abordarla críticamente desde las patologías, desviaciones o, sencillamente, realidades diferentes, que pueden presentarse y que son las que explican la causa de que, contra toda previsión de los “expertos”, la cultura cívica y la elección racional frente al sistema político y sus gobernantes no se imponga con la pureza que sus representantes desearan.

En ese orden, este estudio intentará mostrar las *dimensiones que anteceden* o coexisten con la cultura política en tanto tal y que permiten penetrar los fundamentos culturales de la misma, el papel que en ella juegan los símbolos y los valores entronizados en las prácticas de las comunidades y como estos se articulan en mitos culturales y, también, mitos políticos, que determinan en los colectivos sus parámetros de interpretación y sus pautas de conductas, no siempre –casi nunca– “racionales”, en los términos a los que algunos intentan reducir y explicar las decisiones de la “ciudadanía”. La fuerza de los mitos, articulados en imaginarios e identidades sociales, nos va revelando ese entramado, esa encrucijada como veremos que algunos la definen, que es la “cultura”, no entendida solo antropológicamente sino social y políticamente, como flujo de flujos, como espacio de conflictos, como tensión de posiciones, como lucha de hegemonías y contrahegemonías, de dominación y resistencias, de sometimientos y emancipaciones.

Pero un nuevo elemento ha surgido de forma incontrastable que no puede ser desligado del análisis de la cultura política como tal: la *globalización* se constituye en un fenómeno que atraviesa las culturas políticas nacionales y cuya consideración no puede ya obviarse para la comprensión integral de la misma. Así como es imprescindible reconocer que bajo la punta del iceberg hay un piso complejo no evidente que debe ser explorado y explicitado para una interpretación plena de los fenómenos políticos, también es forzoso aceptar que la globalización ha introducido variables que tienen que ser analizadas y confrontadas en las prácticas y en los

plexos de acción cotidianos de las comunidades, al generar factores exógenos que empiezan a operar en términos endógenos, ocasionando cambios cualitativos –en un sentido o en otro, no necesariamente positivo o negativo– en las tendencias, juicios y actitudes de un conglomerado frente a su sistema político y sus gobernantes.

Se impone, por tanto, la indagación del significado de la globalización primero en términos de la sociedad global que la sustenta, es decir, del tipo de sociedad moderna/postmoderna sobre el que se basan los procesos globalizadores, el régimen de acumulación capitalista que explica su dinámica económica y, en gran parte, cultural y política, así como la transformación antropológica que la magnitud de este proceso de alguna manera ha generado en el ser humano de estos tiempos. En este punto se exige, como lo veremos, abordar los estudios que nos acerquen a una caracterización de esa sociedad global y que nos permitan comprender el carácter asumido por lo que se denomina postmodernidad, al igual que las transformaciones de tipo económico, cultural y político que el capitalismo tardío que lo sustenta ha asumido en los últimos 30 años, básicamente.

Esto nos lleva, además, a abordar igualmente dos órdenes de conceptualizaciones: de una parte, el impacto de la *globalización en América Latina* y los intentos de comprensión que en torno al fenómeno se han sugerido; y, de otra, el carácter que el fenómeno global ha adquirido, la dinámica de poder que la globalización supone, así como las alternativas frente a la misma que se vienen concibiendo y que se han podido sistematizar. Todo esto evidencia con mayor contundencia la relación entre cultura política y globalización planteada anteriormente en cuanto es muy clara la conmoción que en los contextos locales, geográficos y políticos, empieza a generar la globalización, máxime en el marco de una cultura política en lo sustancial tradicional que, a causa de estos factores, sufre un proceso, más que de “modernización” o “postmodernización”, de hibridación dando lugar a realidades fragmentadas muy complejas que, sin embargo, por este mismo carácter, aunque desde otra orilla, se acercan en su problematicidad a la de las sociedades postmodernas del centro.

Finalmente, el tercer término de la relación, el de la *alienación*, sin duda pretende introducir el elemento crítico desde el cual analizar la cultura contemporánea en general, así como la cultura política y su relación con la globalización en particular. En efecto, desde Hegel y con él, la alienación adquiere no solo categoría filosófica sino, paulatinamente, tanto desde el marxismo ortodoxo como, en especial, por el marxismo heterodoxo de Lukács y enseguida la Escuela de Frankfurt de Horkheimer, Adorno, Marcuse, Fromm e, indirectamente, Benjamín, así como más tarde exponentes de la segunda generación como Jürgen Habermas, estatus sociológico. La alienación deja de ser una categoría o conceptualización filosófica para convertirse

en un fenómeno social que se manifiesta no tanto ya en la vieja categoría marxista del “fetichismo de la mercancía” (sin que tal patología haya desaparecido) sino más bien en expresiones mucho más actuales y presentes como la industria cultural, la pseudocultura que de ello se deriva y que, con la globalización, adquiere proyección planetaria, y toda una serie de psicopatologías y trastornos de la personalidad que, además, pasan a ser parte, prácticamente, del “tipo ideal” de ser humano que el capitalismo postfordista requiere para su vehiculización.

La alienación, como bien lo entran a sugerir los autores franceses, deviene “autoalienación”, razón por la cual para muchos ya no es signo de ninguna problemática sustancial de la sociedad postmoderna y global. Si antes que rechazarla, la aceptamos y la reclamamos para que nos haga participe de ella, ¿cómo podemos entonces pretender caracterizarla como una patología social o un fenómeno negativo? Y, sin embargo, cuando entramos a confrontar las nuevas concepciones de esta sociedad postmoderna con las reflexiones, tanto de los clásicos como, en especial, de los pensadores críticos contemporáneos, podemos fácilmente colegir que, en efecto, “el esclavo vota por las cadenas”, que el ser alienado reclama su autoalienación como producto, no se su libertad ni de su juicio racional y crítico, sino precisamente como expresión de la *máxima alienación* jamás padecida en su historia por el ser humano. Si a esa condición, hace dos o tres siglos presente ya en las nacientes sociedades capitalistas en sus formas más toscas y rudimentarias, se le suman hoy los procesos omniabarcantes de la globalización que traspasan las culturas nacionales creando híbridos de todas las especies, tenemos entonces que reconocer que nos hallamos frente a uno de los fenómenos históricos de mayor impacto en el desarrollo de la sociedad contemporánea.

En ese discurrir que acabo de bosquejar sobre la relación que pretenden explorar estos borradores de trabajo, se revelan además, necesariamente, los fundamentos epistemológicos y la metodología de abordaje de una *cultura política en sentido crítico*. La exploración temática desentraña simultáneamente una metodología de abordaje sobre la cultura política cuyos instrumentos de análisis están dados por las temáticas mismas que se han ido poniendo de presente. Aunque no es el objetivo explícito de este trabajo, una vez más, como en Hegel, tendríamos que reconocer que “el método no es, en efecto, más que la estructura del todo elevada a su esencialidad pura”. En otras palabras, que la estructura de la exploración concibe simultáneamente el método de abordaje con que una cultura política, entendida en términos sociológicos en el marco de la globalización y críticos en el contexto de alienación, tiene que ser abordada.

En esa línea, la *hipótesis de trabajo* que este escrito busca ilustrar es la siguiente:

La cultura política, entendida como una subdisciplina al interior de la ciencia política y desde la perspectiva de una hermenéutica crítica, desborda la consideración funcionalista original que los estudios angloamericanos y europeos le imprimieron, así como los postulados metodológicos cuantitativos a los que la teoría de la elección racional la ha reducido, para remitirse –de manera por lo menos exploratoria– a una serie de presupuestos alternativos cuya base teórica descansa en la sociología de la cultura, con el fin de tener referentes objetivos sobre los cuales abordar la relación cultura y política sociológicamente, y a partir de lo cual se puedan articular modelos sociopolíticos de interpretación que permiten discernir tanto los diversos abordajes como características de la misma y, desde las apreciaciones críticas de la Escuela de Frankfurt, y su teoría de la pseudocultura como cosificación, y la Escuela de Birmingham, y su teoría del análisis de la cotidianidad y los medios de comunicación como dominación ideológica, inferir las categorías, sustantivas y metodológicas, de carácter tanto descriptivo como crítico, que posibiliten una comprensión integral del fenómeno político-cultural y los procesos de globalización que impactan los contextos locales y determinan su carácter híbrido, fragmentado y complejo, desentrañando (y a causa de) la naturaleza alienante que la cultura política global adquiere en el marco de las transformaciones que el capitalismo tardío postfordista genera en la sociedad postmoderna global y sus recepciones locales.

Con el fin de dilucidar lo anterior, el *itinerario de la investigación* abordará, en un primer punto, los presupuestos epistemológicos generales que la interpretación funcionalista y cuantitativa han generalmente desconocido, explorando, en una primera vuelta de tuerca, las nociones básicas de la sociología de la cultura y los modelos de interpretación de la cultura política, en especial las teorías de la pseudo cultura y de la cultura como dominación ideológica (1), para, en un segundo punto, acercarse a una caracterización de la sociedad global en tanto sociedad compleja en conflicto entre diversas concepciones de modernidad, la naturaleza sociológica de la sociedad capitalista tardía y su impacto en las sociedades latinoamericanas, así como las alternativas potenciales frente a la globalización (2), y por último, en un tercer momento, abordar el fenómeno de la alienación desde sus orígenes hegeliano-marxistas, su articulación con el concepto de ideología y las derivaciones sociales y psicoanalíticas que el fenómeno conlleva en las sociedades postmodernas (3).

Presupuestos epistemológicos de la cultura política



Esta primera parte explorará los fundamentos epistemológicos de la cultura política, alternativos a la tradición funcionalista y cuantitativa que le da origen y que, finalmente, se la apropia. La idea es mostrar los cimientos alternos que desde la perspectiva de una *hermenéutica crítica reconstructiva* podrían formularse. Con esa intención, en un primer apartado, se abordará la relación entre sociología, cultura y política (1.1) con el fin de sustentar la necesidad de analizar la cultura política desde la sociología de la cultura, superando el relativismo en que caen las concepciones antropológicas de la cultura, para asumir, desde la teoría de la ideología y la sociología del conocimiento de Mannheim, un fundamento sociológico sólido desde el cual analizar la cultura.

La sociología de la cultura, como parte de la del conocimiento, debe ofrecernos un punto de partida estable en el propósito de darle a la cultura su anclaje sociológico (1.1.1.). Esto posibilita que tanto la categoría de mito (1.1.2.) como de imaginarios políticos e identidades sociales (1.1.3.) tengan un polo a tierra que les permita articularse con procesos político-culturales sociales y dejar de flotar en el *topos uranus* de una especulación filosófica sin mediaciones concretas. En esa dirección, la cultura política remite, por tanto, a imaginarios con discursos mítico-simbólicos en tensión y conflicto, en un campo social y cultural determinado. En este punto, precisamente, desde la exploración de la cultura popular, tanto la categoría tanto de campo como de cotidianidad y sus procesos de dominación y resistencia, hegemonía y contrahegemonía (1.1.4.) pondrán de presente la encrucijada política en que se debate la cultura en general y la cultura política en particular, superando la noción falsa y distorsionada de procesos culturales y político-culturales meramente ideales, sin articulaciones sociales específicas (1.1.5.)

Una vez dilucidada la base social que la cultura política posee, así como sus mediaciones concretas, en un segundo apartado se abordarán los diferentes mode-

los sociopolíticos de interpretación de la cultura (1.2.). Aquí se hará referencia, en primer lugar, someramente, a las primeras búsquedas de modelos conceptuales que se plantean hace casi veinte años simplemente para poner de presente la novedad relativa de tal aproximación pese a que los modelos como tales venían dándose desde inicios del siglo XX (1.2.1.), para, enseguida, exponer con más detalle, ya desde una visión totalizadora, los diferentes modelos que hoy en día pueden definirse y las nociones centrales que los guían (1.2.2.). Con lo cual quedan contextualizadas las dos teorizaciones críticas que este estudio busca distinguir y que nos remite a la teoría de la pseudocultura de la Escuela de Frankfurt y la de subculturas y medios de comunicación de la Escuela de Birmingham (1.2.3.).

Para terminar esta primera parte, nos aproximaremos al estudio clásico sobre la cultura política de Almond y Verba y su tipologización alrededor de la cultura cívica, básicamente para mostrar como esta lectura funcionalista de la cultura política, tanto histórica como estructuralmente, es posterior a su lectura hermenéutica que la antecede y cuyos elementos constituyen la base del iceberg que generalmente ha quedado soslayada por los análisis funcionalistas y cuantitativos (1.3.1.). A partir de aquí, nos adentraremos en algunos de los desarrollos que la discusión sobre la cultura política tuvo en el contexto occidental y las variaciones que se concibieron alrededor de la misma (1.3.2.) y, finalmente, la recepción de ésta en América Latina, particularmente a través de las reflexiones de Lechner a finales de los ochenta y comienzos de los noventa en el periodo de transición democrática del subcontinente (1.3.3.).

1.1. SOCIOLOGÍA, CULTURA Y POLÍTICA

1.1.1. Cultura y sociología de la cultura

1.1.1.1. Concepciones de cultura

La palabra cultura procede del latín *cultura*, que se deriva del verbo *colere*, el cual significa cultivar, cuidar, practicar, honrar¹. Fundamentalmente este cultivo tenía que ver con la labranza, relacionado con la agricultura. A partir de este significado de cultura como cultivo de la tierra los romanos produjeron un significado metafórico de cultura aplicado al ser humano, como cultivo de la persona. Los romanos tenían otra expresión, *cultus vitae*. *Cultus* es un concepto más amplio que incluye un conjunto de usos y costumbres, de formas organizativas y productivas, mientras que *cultura* es un término restringido a la vida del espíritu. En este sentido, la expresión *cultus vitae* supone un precedente de un *modo sociológico de comprender*

¹ Xavier Costa, "Cultura" y "Karl Mannheim", en: *Sociología del Conocimiento y de la Cultura*, Valencia: Tirant lo Blanch, 2006, pp. 79-113, 237-262.

la cultura. Además, el término incluye sentidos que pueden vincularse con otros conceptos más modernos asociados con la “cultura”, como son los de “espíritu objetivo” y “forma de vida”.

En el siglo XVIII en el primer Diccionario de la Academia Francesa se habla de la “cultura de las artes”, de la “cultura de las letras”, de la “cultura de las ciencias”. Así, ya no es la tierra la que se cultiva sino que se cultiva un saber o un arte. A partir de aquí los pensadores ilustrados entienden la cultura como suma de los saberes acumulados y transmitidos por la humanidad, asociándose a las ideas de progreso de la razón y evolución. En la Ilustración existe otra palabra, “civilización”, que recoge las mismas concepciones fundamentales de la palabra cultura, aunque *civilización* tiende a incluir más los progresos colectivos, mientras que cultura se usa todavía aún en su sentido subjetivo, entendido en términos de progreso, como el avance individual en la formación, en la educación, en la razón². En el contexto francés por tanto, el paso del concepto subjetivo de cultura como *cultura animi*, a un concepto objetivo e histórico de cultura se realiza en el siglo XVIII durante la Ilustración y, en ese contexto, la palabra cultura se asimila a la civilización.

De otro lado, los alemanes están interesados en rehabilitar la lengua alemana en el marco de una regeneración del “espíritu” específicamente alemán. Existe una voluntad por parte de la *intelligentsia* alemana de buscar una misión “nacional” que tiene que ver con lo componentes culturales y espirituales, hasta el punto de que en el siglo XIX una característica distintiva de la nación alemana será la cultura. En el contexto de este largo proceso histórico alemán, que recorre los siglos XVII y XIX, va a formarse un concepto específico de cultura que se vincula con lo particular. La primera expresión de este concepto aparecerá en Herder, donde se refiere al “genio nacional” y al “espíritu” de cada pueblo, a la diversidad de las culturas, para enfrentarla al universalismo uniformador de la Ilustración³.

Uso común y científico de “cultura”

Es citado el estudio de Gómez Arboleya sobre las principales acepciones comunes de cultura existentes en los diccionarios de lengua española son, a saber: 1) acción y efecto de cultivar, especialmente referido a la agricultura; 2) reverencia u homenaje que se tributa a algo en razón de su excelencia; 3) resultado o efecto de cultivar los conocimientos humanos y afinarse las facultades del hombre por medio del ejercicio; 4) el estado intelectual o material de un pueblo o nación⁴.

² Ídem, p. 80.

³ Ídem, p. 81.

⁴ Ídem, pp. 83-84.

De otra parte, el origen científico del concepto de cultura la interpreta como cultura objetiva, esto es como todo un *complejo de instituciones*, tiene su origen en los pensadores ilustrados. Sólo se independiza la noción de cultura de su vínculo con la filosofía a partir de los antropólogos, Morgan y Tylor. En el caso de Tylor, se formula la siguiente definición: “la cultura o civilización, entendida en su amplio sentido etnográfico, es aquel conjunto complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualquier otra capacidad o hábito adquirido por el hombre como miembro de la sociedad”. Se muestran, entonces, tres rasgos en ella: 1) la cultura es una totalidad objetiva: es un hecho objetivo que puede estudiarse como un todo. 2) la cultura está compuesta de conductas. 3) la cultura es transmitida a los individuos y a los grupos que pertenecen a una sociedad o comunidad dada⁵.

En el caso de Parsons, desde la sociología, se resaltan tres características comunes de la cultura: 1) es *transmitida* mediante una tradición social; 2) es *aprendida* y 3) es *compartida*. Aportando la siguiente definición: “la cultura... consiste en sistemas de símbolos ordenados y configurados que son objetos para la orientación de la acción, componentes internalizados de la personalidad de los actores sociales y patrones institucionalizados de los sistemas sociales”⁶.

Las diferencias entre ambas perspectivas se presentan en que, por ejemplo, para el caso de las definiciones sociológicas de cultura se destaca el componente ideacional, simbólico o de valores, mientras que en las definiciones antropológicas se suelen añadir una mayor variedad de elementos en su contenido que recogen los usos comunes, costumbres tradicionales, modos habituales de hacer las cosas y, especialmente, los aspectos materiales y artefactos creados, todo ellos situado en una forma de vida.

Han existido muchos intentos de sistematizar las definiciones científicas de cultura. La más influyente de estas propuestas de análisis es la de A. Kroeber y C. Kluckhohn⁷, que incluye definiciones procedentes de una gran *diversidad de disciplinas* y áreas del saber, las cuales dividen en seis grupos: 1) las descripciones enumerativas que entienden la cultura como una totalidad comprensiva cuyos aspectos se enumeran como contenidos fundamentales; 2) las históricas no pretenden definir de un modo sustantivo la cultura sino que seleccionan una característica de la cultura, perteneciente a la herencia o la tradición social; 3) las normativas insisten en la cultura como un modo de vida o forma de vida específico que tiene

⁵ *Ídem*, pp. 84-85.

⁶ *Ídem*, p. 85.

⁷ *Ídem*, pp. 86-88.

un conjunto normativo de ideas; 4) las psicológicas se remiten a procesos de ajuste, aprendizaje y hábitos. La cultura se identifica como una serie de técnicas para satisfacer necesidades, resolver problemas y ajustarse tanto al medio externo como al social; 5) las estructurales enfatizan la naturaleza sistemática de cada cultura, el hecho de que sus aspectos no están aislados sino que constituyen un todo interrelacionado. La cultura no es la conducta misma, sino conducta interpretada; 6) las genéticas se concentran en cuestiones como: ¿cuál es el origen de la cultura? ¿cuáles son los factores que han hecho posible la cultura?

Teorías de la cultura

Las principales *teorías antropológicas* han desarrollado diversos conceptos sobre la cultura en estrecha relación con la sociología. En un primer momento, con el nacimiento de la antropología científica, tenemos el evolucionismo antropológico⁸. La *corriente evolucionista*, que abarca a numerosos autores del siglo XIX, pretende establecer, mediante el empleo del método comparativo, secuencias evolutivas fijas –y en la mayoría de los casos unilineales– por las que han ido pasando obligatoriamente las distintas culturas y sociedades hasta la actualidad. Pero el evolucionismo antropológico dispuso de fuentes defectuosas, apenas realizó trabajos de campo, y como consecuencia de ello, sus generalizaciones y leyes evolutivas resultaron falsas o ridículas. En sus trabajos se muestra la búsqueda de leyes y regularidades históricas, racistas y ausentes de consideraciones materialistas.

Otra aportación es la del *pensamiento marxista*⁹. Su contribución reside en el aporte de un nuevo método de estudio de todo tipo de sociedades y culturas: el materialismo histórico, que tiene como base la idea de producción social del ser humano, por tanto, la sociedad humana se erige sobre la base de la economía. El marxismo, en sus diversos teóricos, ha oscilado entre situar la cultura en la superestructura o en el conjunto de la estructuración social. Comporta una doctrina evolutiva de las fases históricas o la sucesión de distintos modos de producción (antiguo, asiático, esclavista, feudal) que en definitiva es un modelo de evolución cultural.

Enseguida podemos distinguir el *particularismo histórico* de Franz Boas¹⁰. Al comienzo de su obra antropológica, no renunció al proyecto de establecer generalizaciones y leyes de evolución cultural, pero exigió que todo ello fuese fruto de un cuidadoso y concienzudo trabajo de campo, por tanto, puede ser llamado el inventor de la etnografía. No obstante, le otorga relevancia al método histórico y a lo peculiar

⁸ Ídem, pp. 89-90.

⁹ Ídem, p. 90.

¹⁰ Ídem, pp. 91-92.

y distintivo de las culturas ha hecho que su corriente se denomine “particularismo histórico”. Concibe cada cultura como un conjunto complejo de rasgos culturales que interactúan contingentemente en cada lugar y del cual puede encontrarse una unidad. Así rechaza cualquier materialismo que haga depender el conjunto de la cultura de cierta base económica y, propone considerar la dominancia de un rasgo u otro según la cultura concreta.

El configuracionismo de Ruth Benedict concreta la *aportación freudiana*¹¹. Benedict plantea que cada cultura tiende a configurarse en torno a rasgos o pautas dominantes, imprimiendo así al conjunto de las instituciones sociales una cierta personalidad. Por ello, su teoría se denomina configuracionista, que apoyada por Margaret Mead, afirma que la naturaleza humana está moldeada en formas que dependen de cada cultura particular; es decir, que la cultura es una abstracción conceptual y que son los propios individuos los que crean, transmiten y transforman la cultura: los individuos son la cultura.

Mientras que Freud no cree que la cultura determine íntegramente el carácter o la personalidad humana. Considera que hay impulsos previos a la cultura (y conflictivos), a los que denomina *Eros* y *Thanatos*, impulso a la unión e integración e impulso a la disgregación y dispersión, con lo que la cultura tiene que vérselas y que son universales y preculturales. Los impulsos destructivos son los elementos que la cultura trata de domeñar en su labor civilizadora, esto supone una carga de represión en los individuos de los impulsos antisociales que a duras penas pueden soportar y que engendran un claro malestar.

El *difusionismo cultural* defiende la idea de que las culturas procedían de determinados círculos culturales escasos y se difundieron posteriormente, trasladando complejos de rasgos. Mientras que en el *funcionalismo británico* de Malinowsky, Radcliffe Brown¹² se hace patente la influencia de Durkheim, pues destacó la objetividad de los hechos sociales (y los hechos culturales) y concibió el conjunto de la sociedad como un organismo en el que las diferentes instituciones desempeñaban distintas funciones y que modela a los individuos según el imperativo de integración y estabilidad social.

Malinowski entendió de forma semejante la cultura, como un todo funcional en el que cada civilización, costumbre y objeto, cumplía su misión. En cuanto a Brown, su concepto de cultura predominan a tal punto la *integración funcional* que

¹¹ *Ídem*, pp. 92-93.

¹² *Ídem*, pp. 94-95.

llega a concebirla claramente como una estructura orgánica, independiente de las necesidades de los individuos, en claro contraste con Malinowski que juzga que la cultura se encuentra al servicio de estas necesidades.

Más tarde, en el *estructuralismo* francés Levi-Strauss¹³, se consolida la idea de que son las estructuras inconscientes subyacentes las que determinan la conducta humana, y estas estructuras, siguiendo la lingüística, son códigos que permiten el intercambio de mensajes entre individuos. Así, entiende la sociedad como un sistema de intercambio (de mujeres, de bienes, de palabras) regido por códigos simbólicos, que constituyen la cultura común de los grupos. La corriente de pensamiento iniciada por Strauss recibe la denominación de “estructuralista” debido a que los códigos simbólicos inconscientes se encuentran estructurados de forma semejante al lenguaje, y determinan las posiciones de individuos y grupos en el conjunto de la sociedad, esto es, determinan la estructura social.

En la *etnociencia* y *antropología simbólica* se considera que la labor principal del etnólogo es describir pacientemente los códigos, las gramáticas culturales propias de cada pueblo en la confianza de alcanzar a descubrir las operaciones mentales básicas del psiquismo humano. Y en el materialismo cultural de White, Steward y Harris¹⁴, el primero trató de establecer una doctrina de la evolución cultural, donde la cultura avanza incrementando el monto de energía *per capita* o mediante el incremento de la eficacia, de la economía y el control de la energía o según ambas cosas. Por su parte, Steward presenta el entorno como el factor de la creatividad cultural, ya que sus desafectos ejercen una clara presión selectiva sobre las formas culturales. La cultura, entonces, es un núcleo compuesto por los rasgos vinculados con la actividad económica y de subsistencia y motivos secundarios destinados a mantener la conexión de estos dispositivos. En el caso de Harris, la cultura puede concebirse según tres niveles: infraestructura (sistemas de producción y reproducción), estructura (económica, política y doméstica) y superestructura conductual (arte, religión, etc.). De estos tres niveles, la base, la infraestructura técnico-económica, es la que determina las formaciones culturales.

Sociología y cultura: paradigmas principales

Los orígenes de la aproximación científica al concepto de cultura realizada desde la sociología hay que buscarlos en el debate, anteriormente presentado, entre “civilización” y “cultura”. Las primeras aportaciones de la *sociología de la cultura* surgen del concepto hegeliano de “espíritu”. A partir de este concepto, se consolida

¹³ *Ídem*, pp. 95-96.

¹⁴ *Ídem*, p. 97.

la tradición hegeliano-marxista, que pasa por Mannheim y la Escuela de Frankfurt, y se diversifica hoy en una variedad de escuelas y autores¹⁵.

La tradición hegeliano-marxista

Tanto en Marx como en Hegel, la cultura expresa el “desgarro” generado por la ruptura que supone el desarrollo de la modernidad capitalista. Esta ruptura lleva aparejada una serie de antinomias y ambivalencias culturales que se derivan de la oposición entre una promesa ambigua de libertad que es falsa por ser formal (política) y no alcanza la emancipación humana (libre desarrollo del ser social del hombre) y, por otra parte, una pretensión de seguridad y de control de la población, realizado mediante el ejercicio de la administración, que garantiza el funcionamiento de los mecanismos de explotación.

Adorno y Horkheimer realizan una exposición sobre las *ambivalencias y antinomias culturales* de la modernidad, al identificar la situación paradójica de la cultura ilustrada, pues al desarrollar fórmulas para entender la realidad, termina atrapándola con lo cual la razón se aleja del diálogo crítico con los objetos del conocimiento. Este diagnóstico suponía la misma modernidad única, homogénea e imperial que criticaba. Estas dificultades nos advierten quizá algunas de las dificultades insertas en sus conceptos hegelianos de partida¹⁶.

El *concepto de geist* se encuentra en la sociología del conocimiento y de la cultura de Mannheim, quien afirma que hay que partir de Hegel y de su concepto de *geist* o espíritu, dando varias razones para ello. Las más importantes son dos: primero, la noción de espíritu o *geist* de Hegel, de espíritu objetivo, supone que hay una comprensión colectiva potencialmente sociológica de lo que es el ámbito de las ideas, de los símbolos, de los significados; segundo, Hegel proporciona además un modelo para una observación estructural de la sociedad. No obstante, Mannheim encuentra que hay una dualidad de significados mezclados dentro de la propia palabra. Por una parte, significa *Kultur*, cultura, entendida como una herencia objetivada y socialmente compartida de ideas, de símbolos, de significados.

Pero, por otra parte, el término *geist* implica algo más, que es muy viejo en la tradición alemana: una experiencia religiosa intensa de éxtasis que procede de la religión primitiva alemana. Lo que hace Hegel es recuperar la dimensión antigua colectiva de espíritu como éxtasis religioso compartido, y mezclarla con la significación de espíritu como cultura, como *patrimonio acumulado* y como un estado en

¹⁵ Ídem, p. 98.

¹⁶ Ídem, p. 100.

el que se comparte una herencia objetivada. Lo que hará Mannheim es eliminar el componente religioso autosubsistente de la religiosidad del *geist* y preservar su significación sociológica a través de experiencias sociales compartidas y de unas circunstancias históricas se generan unos productos, que se objetivan y que son compartidos por un conglomerado, a los que llamamos cultura¹⁷.

En otro orden, la diferencia planteada por Hegel entre “espíritu objetivo” y “espíritu subjetivo”, hace referencia a que el primero entiende los actos y procesos de conocer, mientras que, el segundo, es el resultado de ese proceso y de esos actos, siendo un producto objetivado, históricamente acumulado y compartido colectivamente. El concepto de cultura se origina a partir del *espíritu objetivo*. Los significados proceden de los actos concretos de conocimiento de las personas pero después pasan a independizarse de estos actos concretos para ser algo de todos, de un colectivo. Ese impulso, que es un impulso social porque tiene que ver con nuestro vínculo con los otros, nos presiona a elaborar, a darle salida a esas experiencias individuales, teniendo como consecuencia una serie de productos objetivados que nos trascienden¹⁸.

La sociología neokantiana de la cultura

La sociología de la cultura de los “padres fundadores de la sociología” se desarrolla dentro de los límites del neokantismo¹⁹. Ello se debe a que, por ejemplo, para Lotze la “validez” y los “valores” eran esferas “últimas” y “separadas”. Pero Rickert interpreta, no obstante, los valores como disponiendo de una “fuerza” prescriptiva e inderivable, *sui generis*, que confiere criterio para la validez. La “validez” depende así de los valores. Max Weber desarrolla su sociología de la cultura a partir de esta posición mientras que Durkheim, discípulo de la Escuela de Marburgo, considera que los valores dependen de *condiciones válidas de hecho*, por lo cual da prioridad a la sociedad como realidad que genera las condiciones de posibilidad de los valores y categorías. A partir de Weber y Durkheim, la sociología de la cultura de Parsons va a encontrar en los valores y en las normas su eje de gravedad.

La tradición sociológica académica predominante ha estado, por tanto, centrándose especialmente en los aspectos evaluativos, morales y regulativos de la cultura. Otros aspectos, como lo simbólico o las categorías, se suelen comprender en gran medida como dependientes asociados a la dimensión normativa. En este contexto, es esencial la *metacrítica histórica* de Mannheim a los conceptos de valor y de validez del neo-kantismo en su tesis doctoral *Análisis Estructural de la Epistemología*.

¹⁷ *Ídem*, pp. 101-102.

¹⁸ *Ídem*, p. 103.

¹⁹ *Ídem*, pp. 103-105.

Vida, existencia mundana e historia

La *fenomenología hermenéutica* da un lugar prominente a conceptos que juegan un papel importante en la comprensión de las tradiciones como son tradición, memoria, festividad, celebración, juego, arte y poética, la sacralizada, lo comunitario, el cuidado y la cosa “común”²⁰. Esta comprensión del entorno y los seres se denomina “cuaternidad del mundo” y se define por la comunidad humana, lo sagrado y la naturaleza (cielo y tierra). Esta idea del mundo es holista, pues cada uno de los cuatro subsume a los otros tres en sí mismo, incluyendo la globalidad de sus relaciones mutuas.

Los trabajos antropológicos de Huelén, inciden también sobre la propuesta de Mannheim, donde el ser humano nace en estado de pre-saturación y desamparo. La cultura y las instituciones constituyen guías y diques para esas pulsiones, que no admiten sin embargo una fácil contención.

1.1.1.2. Teoría de la ideología y sociología del conocimiento

La sociología de la cultura de Mannheim es una continuación y complementación de su *sociología del conocimiento*, subordinándose en última instancia a ésta. La sociología de la cultura incluye las áreas de la filosofía, la moralidad, la legalidad, las artes y la religión. Como vimos, supone una compleja reelaboración sociológica del concepto hegeliano de *Geist* (espíritu) y se inspira principalmente en tres ideas hegelianas que va a desarrollar sociológicamente. La primera es la comprensión de Hegel del carácter social compartido del significado y de los símbolos. La segunda es la estrategia hegeliana para encontrar correlaciones entre los significados que aparecen en su contexto original de generación (espíritu objetivo) y, la tercera, la distinción entre “espíritu subjetivo” y “espíritu objetivo”²¹.

La *sociología de la cultura* de Mannheim se entiende así como aquella ciencia que se ocupa de los procesos mentales, de las imágenes, las obras, los símbolos y, principalmente de los significados que se producen a partir de las formas de asociación originadas en la actividad (acción) de los grupos sociales. Ésta consta de tres partes:

- ▶ la parte “axiomática” que se ocupa de las tradiciones culturales, cuyas categorías fundamentales son las de continuidad, discontinuidad, innovación, estereotipia, regresión y la de corrientes de transmisión;

²⁰ Ídem, pp. 105-107.

²¹ Ídem, p. 109.

- ▶ la parte “comparativa” que realiza contrastes a partir de tipologías racionales entre los aspectos simbólicos, de significados, de imágenes, y de otros aspectos culturales, generados por distintos grupos;
- ▶ el estudio “estructural” con la perspectiva de atender la individualización histórica, que comprende la génesis y la dinámica de las estructuras históricas atendiendo a su singularidad²².

La idea central es que la transmisión de la tradición se produce fundamentalmente a través de las actividades centrales de la *sociabilidad grupal*. Las actividades centrales de la sociabilidad (juego, humor, comensalismo, trabajo sociable, tertulia, etc.) incorporan habilidades de transformación de impulsos en prácticas y hábitos grupales que constituyen los *stocks* básicos de conocimiento mediante los cuales se produce la tradición²³.

Ideología particular e ideología total

La sociología del conocimiento de Mannheim parte de su *teoría de la ideología*. La *ideología particular* se encuentra referida al ámbito psicológico individual. El paradigma de la forma particular de la ideología es la mentira, tal y como se entiende en el sentido común, aunque la ideología particular se ha diferenciado gradualmente de aquella, incluyendo una diversidad de deformaciones que oscilan entre las mentiras conscientes y los disfraces semi-inconscientes, entre los esfuerzos calculados para engañar a los otros y el autoengaño. También puede ser grupal, pues la psicología colectiva puede reducirse a la individual²⁴.

El concepto de *ideología total* es más amplio e incluyente que el particular. Pone en duda toda la cosmovisión del oponente, su entero aparato conceptual, que se entiende como resultado de la vida social que realiza. También se refiere al mundo intelectual de una época. En la ideología total queda afectado el contenido pero también la forma y la estructura conceptual de un modo de pensar.

La evolución histórica que permite el paso del concepto particular de ideología al concepto total, se inicia con la aparición de la “filosofía de la conciencia” que implicó el reemplazo de la unidad objetiva del mundo propugnada por la teología por la unidad impuesta por el sujeto que percibe: la conciencia en sí, el sujeto absoluto del idealismo ilustrado. Luego, aparece la perspectiva histórica tal y como

²² Ídem, p. 110.

²³ Ídem, p. 111.

²⁴ Ídem, p. 237.

se presenta en la obra de Hegel, que cuestiona el sujeto abstracto supratemporal y segregado de lo social y lo contrapone al espíritu objetivo, integrado por los elementos culturales históricamente acumulados en la vida social de una época y de un pueblo. De este modo, el sujeto formal abstracto de la Ilustración da paso a un sujeto más concreto e históricamente cambiante. Más tarde, aparece el concepto de “clase”, que ocupa el lugar del pueblo, como portadora de la conciencia histórica. A partir de aquí se puede entender que las clases sociales generan una diversidad de formas intelectuales que dependen de éstas²⁵.

Concepto especial y general de ideología

La capacidad de observar que distintos grupos generan una diversidad de *ideologías especiales* con las que entran en una relación de determinación social es la que abre la posibilidad de hablar del concepto total de ideología. En la concepción total de la ideología se es consciente tanto de la ideología especial propia como de las ideologías de los otros. El concepto de *ideología total* podrá generarse en el momento histórico en que aparece una multiplicidad de perspectivas y criterios más seculares de comprensión de la realidad.

El creador del sentido moderno de la palabra ideología fue Napoleón, quien refirió de modo despectivo a estos “ideólogos”, entendiéndolo que su pensamiento no tenía validez al ser poco realista. Del mismo modo en que Napoleón desacreditaba a sus adversarios mostrando la *naturaleza ideológica* de su pensamiento, después la palabra ideología se utiliza por el proletariado como arma contra la burguesía. De este modo, el hecho de atacar a los otros tildando su pensamiento de ideológico es una tendencia que tiende a extenderse y generalizarse con el desarrollo de una multiplicidad de perspectivas de la realidad²⁶.

La *ideología especial* se produce cuando alguien no pone en cuestión su propia posición, que entiende que es absoluta, y al mismo tiempo interpreta las ideas de los adversarios como determinadas por la posición social que ocupan. Por el contrario, la formulación general del concepto de ideología significa que dicho término se utiliza no solamente para aquel desde una posición especial somete al análisis ideológico las ideas del otro, sino cuando además de tener en cuenta el punto de vista de este adversario, incluye todos los enfoques, y también el suyo propio. Con la formulación general del concepto total de ideología, la teoría de la ideología se convierte en sociología del conocimiento. Esto es, cuando somos capaces de detectar la determinación social de la totalidad del pensamiento de una variedad

²⁵ Ídem, p. 239.

²⁶ Ídem, p. 241.

de perspectivas que corresponden a una diversidad de grupos, entre los cuales se incluye el nuestro, nos encontramos ya en el territorio de la sociología del conocimiento. Lo esencial, por tanto, para la sociología del conocimiento es comprender la *multiplicidad de “perspectivas”* de los grupos en la medida en que se derivan de sus condiciones de vida²⁷.

Concepción no valorativa y valorativa de la ideología

La sociología del conocimiento es posible entenderla de dos modos, uno no valorativo y otro valorativo²⁸. El *modo no valorativo* consistiría en asumir una posición epistemológica que intentaría ser neutral ante los valores, evitaría los juicios de valor. El *modo valorativo* incluiría la preocupación de la aproximación no valorativa por el análisis científico de las correlaciones, pero incorporaría una epistemología transformada en función de los criterios propios de la sociología del conocimiento. A partir de esta concepción valorativa de la ideología surge el *relacionismo* de Mannheim, que asume que cualquier afirmación está ligada necesariamente a una perspectiva de la realidad. La sociología del conocimiento que utiliza la concepción valorativa de la ideología acepta que es inevitable presuponer de entrada una concepción ontológica, un modo de comprender la realidad, y valores éticos.

Diferencia entre ideología y utopía

La utopía tendría que ver con algo que está más allá del espacio (*u-topos*). Ésta es una manera de comprender que no va a interesar a Mannheim, quien va a situar la *utopía dentro del mundo* y de un orden social existente que está en marcha y que contiene ideales que pueden cumplir una función revolucionaria. De ahí que la utopía esté en un espacio y de ahí que Mannheim prefiera llamar a la suya *topía*, pues se refiere a un orden social operante que comprende todas las formas de la convivencia humana: amor, sociabilidad, conflicto, etc. Por ello va a formular cuatro criterios que diferencian la utopía de la ideología:

- ▶ tanto las ideologías como las utopías pertenecen al conjunto de las ideas inadecuadas e incongruentes con el orden social establecido. Existe sin embargo una diferencia, las utopías tienen una capacidad para realizar sus ideales, o una parte de ellos, en ese marco social, trascendiéndolo y modificándolo de un modo revolucionario. En contrapartida, las ideologías tienen un impulso oscurecedor de la situación real y frecuentemente la estabilizan²⁹;

²⁷ Ídem, p. 242.

²⁸ Ídem, p. 244.

²⁹ Ídem, p. 245.

- ▶ las ideologías no consiguen convertir en realidad los proyectos que expresan, pues no acaban de enfrentar el futuro. Las utopías logran materializar al menos una parte de su proyecto;
- ▶ el grupo dominante, que define las metas culturales en el orden existente, determina lo que ha de considerarse utópico, mientras que el grupo ascendente que está en conflicto con el estado de cosas existente es el que se ocupa de desenmascarar las ideologías del grupo dominante;
- ▶ las utopías recogen ideales que responden a deseos de personas y grupos y en ese sentido las utopías tienen una fuerza para configurar el tiempo, sus secuencias, orden de los acontecimientos y el ritmo, que es de naturaleza inconsciente. La utopía impone un flujo especial del tiempo en los acontecimientos: reorganiza el pasado y ordena los acontecimientos futuros, la utopía responde pues al deseo del ser humano y crea un sentido del tiempo que revitaliza³⁰.

Sociología del conocimiento

Mannheim sustituye el concepto de ideología total y general por el de perspectiva, entendiéndolo por ésta la conexión que existe entre una determinada situación social y sus formas de pensamiento asociadas. La sociología del conocimiento aparece pues en el momento en que se es consciente de una *multiplicidad de perspectivas*, incluyendo la nuestra propia, pero además se dirige a la totalidad de la cosmovisión y aparato mental que cabe asociar a una determinada situación histórico-social o a un grupo. Se ocupa del modo en que las estructuras mentales se forman inevitablemente de un modo distinto cuando se trata de marcos sociales históricos diferentes.³¹

Mannheim va a introducir las ideas de *imputación* y *particularización*. De este modo cuando se pregunta sobre la verdad o validez de una afirmación, hay tres respuestas posibles:

- ▶ negar la validez absoluta de una afirmación cuando demostramos su relación estructural con una situación social concreta;
- ▶ señalar que las imputaciones que hace la sociología del conocimiento entre la afirmación y quien la formula, no dice nada con respecto al valor de verdad de la afirmación, puesto que la génesis no afecta la validez. Aunque Mannheim cree que la génesis social afecta también la problema de la validez;

³⁰ *Ídem*, pp. 246-247.

³¹ *Ídem*, p. 247.

- ▶ intentar establecer no solamente la existencia de la relación entre la afirmación y la situación social e histórica sino intentar al mismo tiempo particularizar su ámbito y grado de validez³².

1.1.1.3. Sociología de la cultura de Mannheim

En el marco de lo anterior, Mannheim define las características que a su modo de ver comporta la sociología de la cultura³³:

- ▶ la sociología de la cultura es una continuación y complementación de su sociología del conocimiento, constituyendo un marco más amplio pero subordinándose en última instancia a ésta;
- ▶ es la ciencia que se ocupa de las imágenes, los símbolos y principalmente los significados que producen los grupos sociales. Para ello diferenciará entre una sociología general, que se ocupa de los mecanismos básicos de la asociación y la sociología de la cultura, que analizará las imágenes, símbolos y significados asociados a estos mecanismos elementales más básicos que estudia la sociología general;
- ▶ la sociología de la cultura supone una compleja reelaboración sociológica a partir del concepto hegeliano de *Geist*, al que Mannheim amputa su parte “trascendente”, procedente de un sentido religioso primitivo colectivo que recorre la tradición alemana;
- ▶ la sociología de la cultura consta de *tres partes*:
 - a. la parte axiomática que se ocupa de las tradiciones culturales;
 - b. la parte comparativa, que realiza contrastes a partir de tipologías racionales entre los aspectos simbólicos de significado y de imagen generados por distintos grupos;
 - c. el estudio de la individualización histórica, que comprende la génesis y la dinámica de las estructuras históricas atendiendo a su singularidad.

La sociología general se ocupa de lo social en términos de las acciones y de los papeles sociales que ocupan los actores sociales: La sociología de la cultura se ocupa de lo social en tanto constituye *significados, ideales, imágenes y obras* que son el resultado de la actividad creativa y cultural. Cuando enfatiza la actividad simbólica humana se refiere a la sociología de la cultura como “el estudio sociológico de los

³² *Ídem*, pp. 249-250.

³³ *Ídem*, pp. 250-251.

actos simbólicos”. Entonces, sintetizando, la sociología de la cultura se entendería así como aquella ciencia que se ocupa de los procesos mentales, de las imágenes, las obras, los símbolos y principalmente los significados que se producen a partir de las formas de asociación originadas en la actividad (acción e interacción) de los grupos sociales³⁴.

Sociología de la cultura y sociología general

La sociología general estudia el ámbito de los *mecanismos fundamentales de asociación* a través de los cuales las personas entran en una interacción social unos con otros³⁵. La sociología de la cultura se ocupa fundamentalmente de los significados que se generan socialmente, los símbolos, las imágenes, las obras de arte y, en general, de esta segunda parcela de lo social que es la dimensión cultural. Estas disciplinas no atienden a las mismas realidades, pero se complementan y hay una relación de “contrapartida” entre ellas. Hay una correspondencia entre los niveles axiomático, comparativo e histórico-estructural. La sociología de la cultura dependería por tanto de la sociología general, lo cual corresponde con el interés de Mannheim en dar prioridad a la existencia social como presupuesto ontológico que subyace a su teoría de la determinación social del conocimiento.

Como observamos, Mannheim concibe la sociología del espíritu como heredera del concepto de espíritu de Hegel³⁶. De allí que se refiera a la concepción hegeliana del significado, el cual tiene un origen social: el *significado se produce socialmente*. Para analizar el significado, entonces, establece el siguiente proceso: examinar el significado como tal; establecer las correlaciones entre decisiones individuales y órdenes de preferencia en relación con ese significado; finalmente, analizar el contenido en el contexto de la interacción original, reconstruyendo el significado de la situación.

Mannheim explora el concepto hegeliano de *geist* que le permite concluir que el significado se fundamenta en la situación cooperativa, en la acción colectiva. La aproximación social común genera los símbolos comunes, fija la noción común para un grupo social. Las ideas, por tanto, se derivan de la naturaleza social del significado. Así mismo, la distinción entre espíritu objetivo y espíritu subjetivo es útil para comprender que el significado tiene un carácter suprapersonal, social, y sirve también para generar una sociología estructural. De modo tal que el análisis de Hegel permite una comprensión de los significados en términos estructurales

³⁴ *Ídem*, pp. 251-252.

³⁵ *Ídem*, pp. 253-255.

³⁶ *Ídem*, pp. 255-257.

gracias al análisis de las correlaciones existentes entre los significados microscópicos generados en el ámbito de la interacción.

Componentes de la sociología de la cultura

En el *nivel axiomático* de la sociología de la cultura se encuentra el concepto de tradición y la cuestión de las generaciones que la transmiten a partir de grupos sociales. Señala que hay *asociaciones amorfas*, que son discontinuas y no generan una transmisión a través de las generaciones, siendo de su interés las *asociaciones continuas*, es decir, de aquellos pequeños grupos que hacen cristalizar tradiciones al asegurar su continuidad en el tiempo. Si no hay continuidad, no hay transmisión a través de las generaciones, la cual, a su vez depende, en el tiempo de la comunicación y en el espacio de los contactos, del nivel de proximidad.

La primera categoría fundamental es, pues, la de *continuidad y discontinuidad*. La segunda es la de *innovación*, que se produce como consecuencia de un cambio en la situación colectiva o en la correlación de los grupos. Y la tercera, es el proceso de *estereotipación*, de significados, de símbolos, una repetición y una regularización, que haya cohesión. Menciona también la categoría de *regresión*. Finalmente, se refiere a la categoría de *corrientes de transmisión*, a la dinámica histórica del pensamiento, que puede ser única o multilineal³⁷. En la medida en que el grupo pierde la cohesión se produce una disolución de esa corriente continua y surgen variedades, puesto que crece la libertad de elección. En ese caso, se pierde esa forma compacta de la tradición, de aquí que ocurra que grupos altamente comunicativos se cierren, sin embargo, a otras demandas, a otros impulsos alternativos, para poder sostener la tradición de un modo compacto.

En el *nivel comparativo*, la sociología de la cultura realiza tipologías racionales, con el menor número de variables posibles, para dar cuenta de esos elementos simbólicos, de significado, de imágenes y obras. Las comparaciones pueden tener distintos ámbitos, aunque se refiere específicamente al contraste entre las formas elementales de la asociación.

El tercer nivel es el de la *individualización histórica*, que consta de dos partes: la génesis y la dinámica de las estructuras. La *génesis* analiza la correlación de las motivaciones sociales con las *estructuras del pensamiento* y también la “significación de las agrupaciones sociales para la génesis de los puntos de vista, así como la importancia de las situaciones estructurales para la formación de los conceptos”³⁸.

³⁷ Ídem, p. 258.

³⁸ Ídem, p. 259.

Para Mannheim tanto el conocimiento como la cultura dependen de circunstancias histórico-sociales y de formas de asociación (grupos) generados a partir de la acción y la interacción social. Tal interpretación lo lleva, de algún modo, a infravalorar el modo en que las ideas o los valores culturales pueden incidir también en la situación social³⁹. La sociología de la cultura, pese a presentarse inicialmente como un marco de referencia más amplio para la sociología del conocimiento, queda situada finalmente como dependiente de ésta puesto que de lo que se trata la final es de encontrar los orígenes histórico-sociales y grupales de las formas culturales.

1.1.2. Mito y cultura

1.1.2.1. Blumenberg y Kolakowsky: realidad del mito

Blumenberg plantea su interés en el estudio sobre el mito, no a partir del mito primero, sino en el “mito variado y transformado, gracias a su recepción, en distintas estructuras, históricamente relacionadas y con una gran riqueza de referencias”⁴⁰. El *mito da sentido y trascendencia* al ser humano, destruyendo el miedo del absolutismo de la realidad luego de probar que al no haber dios se necesita creer en algo. El mito ayuda a superar tiempos posteriores y no solo originarios. La función de los relatos y las parábolas míticas es permitir que la sociedad sobreviva, gracias a la transposición realizada por el mito, lo inhóspito y los siniestro, lo extraño y lo repugnante, se convierten en algo aceptable y grato. El mito no necesita contestar a pregunta alguna: se limita a inventar, antes de que la cuestión se agudice y para que no se agudice⁴¹.

Una de las herramientas con las cuales el mito puede cumplir con su labor es la *constancia icónica* que posee en la inscripción de los mitos. El factor más primordial es el contenido nuclear que asegura su difusión en el tiempo y el espacio, su independencia de condicionamientos locales o de época. En este aspecto, el mito será narrado sin fechas de datación y no datable y, por tanto, no localizable en ninguna crónica pero en compensación por esta deficiencia, es una historia que encierra en sí misma una significación⁴².

De conseguir su consolidación icónica nuclear, el mito seguirá siendo una institución, enfrentándose a las contingencias de legitimación: el mito promete dar razones ante todos los obstáculos y más cuando desde la agitación de la Ilustración,

³⁹ *Ídem*, pp. 260-261.

⁴⁰ Hans Blumenberg, “Mito fundamental y mito artístico”, en: *Trabajo sobre el Mito*, Barcelona: Paidós, 2003, pp. 191-236.

⁴¹ *Ídem*, p. 217.

⁴² *Ídem*, p. 165.

consideran al mito como una *conjunción ejemplar de prejuicios*, pues respecto al esfuerzo que abarca toda la historia de la humanidad por superar la angustia de lo desconocido e incluso lo aun no nombrado, el mito y los ilustrados son aliados elementos fáciles de ver pero inconfesables, actitud motivada con base a que todo orden no fundado se hace sospechoso si es presentado como una exigencia de sumisión a lo no susceptible de fundamentación, convirtiéndose así en crisol de nuevas angustias⁴³. De allí su importancia y que, por tanto, continuamente asistamos a una *mitopoiea* (creación de mitos), que pueden tener lugar a nivel ingenuo o espontáneo o, por el contrario, consciente y racionalizado.

La caracterización que realiza el autor sobre el mito lo lleva a plantear que no se le puede atribuir una *objetividad teórica* o pre-científica, pero si una traductibilidad intersubjetiva, que en lo formal está más cerca del valor de la objetividad y el total del repertorio del material y de los modelos míticos que se han transmitido en las etapas históricas han llegado mediante la recepción optimizada de su mecanismo selectivo.

Por su parte, para Kolakowsky las cuestiones y convicciones metafísicas muestran una parte del ser humano, distinta de la que ofrecen las cuestiones y convicciones científicas, la parte relacionada intencionalmente a la realidad empírica e incondicionada⁴⁴. Esta resulta una razón significativa para estudiar el mito pero, adicionalmente, también resulta importante que la *organización mítica del mundo* (esto es, las reglas que garantizan la comprensión llena de sentido de las relaciones empíricas) esté permanentemente presente en la cultura.

Dicha *presencia del mito* en la cultura es entendida por el autor como una necesidad ante la

*exigencia de una detención del tiempo físico, sobrecubriéndolo con la forma mítica del tiempo, es decir, con una forma tal que, bien permite ver en el pasar de las cosas no sólo la transformación sino también la acumulación, bien permite creer que el pasado conserva –desde el punto de vista de su valor– en permanencia, que los hechos no sólo serían hechos sino ladrillos de un mundo de valores, que se podría salvar sin tener en consideración la irreversibilidad de los sucesos*⁴⁵.

Esta condición ha hecho que, por ejemplo, la cultura orientada tecnológicamente, quisiera introducir el mito en el orden tecnológico, especialmente, quería

⁴³ Ídem, p. 180.

⁴⁴ Leszek Kolakowski, *La Presencia del Mito*, Madrid: Cátedra, 1972.

⁴⁵ Ídem, p. 16.

convertir el mito en un componente del conocimiento, en el mismo sentido en que la ciencia es conocimiento, comenzó a buscar una justificación para el mito.

Ahora bien, la *presencia mítica en la cultura* parecer revestir nuevas expresiones en la sociedad orientada por una “cultura de masas”, la cual

*se distingue por una corrupción creciente del llamado espíritu de empresa y del sentimiento de responsabilidad individual para consigo y para con el entorno. (...) el lugar de la iniciativa personal lo ha ocupado el trabajo colectivo de los constructores, que trabajan según tareas repartidas en función de planes de grandes proyectos, que un individuo ya no puede abarcar en todos sus detalles*⁴⁶.

Pero esto no sólo resulta sintomático en el ámbito laboral y de la producción, pues nos encontramos en una sociedad que ha creado “instituciones especiales llamadas a quitarme (a cada individuo) del cuidado de mi matrimonio, mi vida sexual, mi enfermedad, mi trabajo y mi muerte”⁴⁷.

La *cultura de masas* se identifica por manejar un abuso de medios neurolépticos, sedantes y analgésicos, como respuesta a la hostilidad frente al sufrimiento, parece ser precisamente una confirmación de los diagnósticos sombríos, planteados desde hace siglos por aquellos filósofos, que vieron el signo distintivo de nuestra cultura en la atrofia de las potencias biológicas del organismo humano a favor de dispositivos artificiales de sustitución. Así mismo, escapamos del amor, que es o acostumbra ser una fuente de sufrimiento, imponiéndonos un cinismo artificial en el ámbito global de la sexualidad y renunciando por temor a enriquecimientos de la vida, que en el amor suelen ser alcanzados sin dolor raramente⁴⁸

El diagnóstico más severo que al respecto que presenta Kolakowski es que la *incapacidad de soportar el sufrimiento* es la incapacidad de participar en la comunidad humana real, es decir, en una comunidad tal, que es consciente de todas sus limitaciones y de todas las virtualidades de conflicto que ella contiene, y que está dispuesta a poner a prueba sus limitaciones⁴⁹.

Ante este panorama, resulta previsible que en el “mito del futuro”, las *sociedades de egoístas* –conformistas acabados– sucumban fácilmente a esa mitología,

⁴⁶ Leszek Kolakowski, “El mito en la cultura de los analgésicos”, en: *La Presencia del Mito*, Madrid: Cátedra, 1972, pp. 87-111.

⁴⁷ *Ídem*, p. 90.

⁴⁸ *Ídem*, pp. 93-95.

⁴⁹ *Ídem*, p. 96.

que como fanatismos-chauvinistas, promete el cumplimiento de las ilusiones egoístas exclusivas de cada particular, gracias al conformismo de todos. La función de la conciencia mítica consiste en despertar el sentimiento de la obligación, la conciencia de la deuda frente al ser, y esta conciencia puede ser una vinculación mutua real entre los deudores, cuando es también una vinculación que se opone espontáneamente a cambios⁵⁰.

La falacia y, al tiempo, el peligro de dichas consideraciones, reside en que una “sociedad perfectamente libre de conflictos supone una situación en que los individuos particulares son desposeídos de toda capacidad de elección, con lo que también de creación; por lo tanto, a la sociedad entera le sería tomada la capacidad de crear”⁵¹.

Es por esto que el

*mito puede representar una amenaza en muchos aspectos. En primer lugar, por su tendencia a la expansión desenfrenada; el mito puede multiplicarse rápidamente como un tumor, puede pretender la posición del conocimiento positivo, puede conquistar violentamente casi todos los ámbitos de la cultura y degenerar en despotismo, terror y mentira. (...) La mitología puede ser fructífera socialmente sólo si está sometida a sospecha constante, si está constantemente rodeada de vigilancia que se oponga a su tendencia natural a convertirse en un narcótico*⁵².

1.1.2.2. Mitología del derecho moderno: Fitzpatrick

El mito es una dimensión suprimida de la modernidad y, de acuerdo al autor, sus componentes encuentran una *coherencia específica* en el derecho como mito⁵³. Por tal motivo se interesa en estudiar los análisis que al respecto han proferido diferentes escuelas o enfoques. Es así como encuentra en el enfoque experimental que la centralidad mítica se ubica en las narraciones sagradas: “lo sagrado hace posible la existencia humana, es decir, le impide regresar al nivel de la existencia zoológica. Al participar de lo sagrado, las personas y las cosas se vuelven reales”⁵⁴. La particularidad del mito, entonces, aparece reflejada en que no es una mera expresión sino una guía imperativa de la acción que establece patrones de conducta.

⁵⁰ *Ídem*, 98-99.

⁵¹ *Ídem*, p. 105.

⁵² *Ídem*, pp. 106-108.

⁵³ Peter Fitzpatrick, *La Mitología del Derecho Moderno*, México: Siglo XXI, 1998.

⁵⁴ *Ídem*, p. 20.

“El enfoque interpretativo procura realizar una transferencia de la contradicción a algún otro plano intratable (...) al dominio de los dioses, del destino, de la naturaleza o de la virtud completa”⁵⁵. El mito *precede a la modernidad* y es negado por ella. Siendo así, el mito resulta en la modernidad más típico e infinitamente más extenso que una cuestión de supervivencias, lo cual motiva las investigaciones sobre el mismo. En el caso de Foucault, se presenta al individuo como el que ahora media entre lo trascendente y lo real, el que ahora teje verdades en el tiempo. El desplazamiento del mito se contempla cuando el hombre llega a estar sujeto a las ciencias del hombre y de la sociedad: es decir, ya no hay nada ontológico anterior al individuo⁵⁶.

La transformación mencionada implica que lo profano es llevado al interior de un “hombre sagrado” y panúrgico, no como una esfera de resolución ya establecida, sino como un proyecto y un progreso hacia esa resolución. La perfección del principio en el mito premoderno es sustituida por la perfección del final. Desde esta perspectiva, el progreso que sustenta su identidad en un supuesto rechazo del mito, es, en sí mismo, una fuerza mítica⁵⁷. El mito moderno, aunque distinto en ciertas maneras, es, sin embargo, mito. Su carácter mítico se muestra ostensiblemente en la elevación de una diacronía que opone y desplaza a lo eterno y trascendente (...) No obstante, el mito moderno, en sus afirmaciones de plenitud y totalidad, no puede admitir una posición cuyos contornos sea posible trazar⁵⁸.

Se afirma entonces que, la *historia occidental se ha revelado como mítica*, tanto en su arrogación de la historia universal como en sus interpretaciones específicas. No obstante, la historia es incapaz de sostener las versiones occidentales comunes del origen y el progreso de la sociedad. Esta afirmación incluye al derecho, tal como lo recoge Durkheim al mencionar que “la historia del derecho es inseparable de la historia de la evolución de la solidaridad social. El origen del derecho se encuentra en la aparición de la sociabilidad organizada”⁵⁹.

La fuerza que se concede al derecho evidencia el lugar privilegiado que se le otorga como herramienta de la modernidad, teniendo así un poder transformador que en su versión utilitarista es adaptada al gobierno colonial, a partir de representaciones caóticas, lo cual concuerda con el pensamiento mitológico donde la colonización siempre está asociada con la imposición del orden a una situación

⁵⁵ *Ídem*, p. 23.

⁵⁶ *Ídem*, p. 37.

⁵⁷ *Ídem*, pp. 38-43.

⁵⁸ *Ídem*, p. 45.

⁵⁹ *Ídem*, p. 110.

desordenada⁶⁰. Como figura adicional, se presenta la figura mítica de la nación como sostén de la fuerza del imperialismo. La realidad operativa creada en esta forma –la fusión de la identidad particular como un proyecto universal– ha sostenido manifiestamente un enorme compromiso existencial con la nación y ha generado una profunda entre sus súbditos, fidelidad incluso hasta la muerte. Ningún hacedor de mitos primitivo antiguo hubiera podido alcanzar más⁶¹.

La *fuerza mítica del derecho* se reconoce en su “potencia universal, dominio de la naturaleza, dominio de órdenes menores, etc.”⁶². Adicionalmente, el derecho actúa como fuerza ejemplar mediante la cual se da validez mítica a la realidad pura, generando, también, la constitución y funcionamiento de la nación, el derecho establece y uniforma los criterios de integración de la nación y de un comportamiento aceptable dentro de ella⁶³. El análisis que al respecto ofrece Hart, muestra cómo el paso del mundo prejurídico al jurídico entraña una elevación mítica de un derecho esencial. Esta condición le permite obrar en la sociedad y controlarla. Es de esta manera como se hace imperativo “conocer la fuente de la cosa que es conocer su esencia y en el mito la fuerza de origen es, también, la fuerza de la creación continua”⁶⁴. Una vez planteados estos elementos concluye tajantemente Fitzpatrick: “fuera del mito el derecho no existe”⁶⁵.

1.1.2.3. El mito del Estado: Cassirer

Pero más allá de instancias específicas como la del derecho, todo el *pensamiento político* moderno se caracteriza por la preponderancia del pensamiento mítico sobre el racional⁶⁶. Tal condición ha dado lugar a grandes controversias entre las diversas escuelas que se han dedicado a estudiar dicho fenómeno y cuyas interpretaciones conflictivas llevan a concluir a Cassirer que “es imposible alcanzar una visión clara del carácter del pensamiento mítico sin combinar las dos tendencias de pensamiento aparentemente opuestas que representan, de una parte, Frazer y Taylor, y Lévy-Buhl de la otra”⁶⁷.

Una vez establecidos estos criterios, se adentra en estudiar la *relación entre mito y lenguaje*, resultando en este aspecto importante el aporte que realiza Müller, pues

⁶⁰ Ídem, pp. 113-114.

⁶¹ Ídem, p. 120.

⁶² Ídem, p.117.

⁶³ Peter Fitzpatrick, “El derecho como mito”, en: *La Mitología del Derecho Moderno*, México: Siglo XXI, 1998, pp. 196-226.

⁶⁴ Ídem, p. 219.

⁶⁵ Ídem, p. 225.

⁶⁶ Ernst Cassirer, “Qué es el Mito”, en: *El Mito del Estado*, México: F.C.E., pp. 7-63.

⁶⁷ Ídem, p. 18.

entiende que “entre el mito y el lenguaje no sólo existe una íntima relación, sino una verdadera solidaridad. Si entendemos la naturaleza de esta solidaridad, habremos entendido la llave del mundo mítico”⁶⁸. La relación que se establece entre éstos se presenta a partir de la consideración dual del lenguaje, ya que es lógico y racional, pero, por otra parte, fuente de ilusiones y falacias. La existencia de sinónimos y homónimos, da lugar a concluir que la falacia y ambigüedad de las palabras es el origen del pensamiento mítico, por tanto, la mitología es patológica en su origen y esencia. De ser esto así, entonces, hasta las contradicciones e incongruencias del pensamiento mítico quedan reducidas a un poder universal y objetivo, y por tanto, enteramente racional⁶⁹.

Otra fuente de investigación está constituida por los estudios sobre la *ritualidad inherente al mito*. En ese sentido, la antropología considera que “para comprender el mito debemos empezar por el estudio de los ritos”⁷⁰. Tal interpretación se apoya en la psicología desde diversas vertientes. Dado que “los ritos, son, en efecto, manifestaciones motrices de la vida psíquica. Lo que se manifiesta en ellos son tendencias, apetitos, afanes y deseos; no simples “representaciones” o “ideas”⁷¹. Quien desarrolla con mayor profundidad estas ideas es Freud ya que se encuentra firmemente convencido de que la única clave del mundo mítico tenía que buscarse en la vida emotiva del hombre:

*(...) no creía que la vida emotiva del hombre pudiera reducirse a causas puramente químicas o fisiológicas (...) el mito está profundamente arraigado en la naturaleza humana; se fundaba en un instinto fundamental e irresistible (...) todos los temas del pensamiento mítico son los mismos que encontramos en ciertas formas de neurosis*⁷².

Una vez establecidos dichos parámetros, afirma Cassirer, lo que deseamos saber no es la mera sustancia del mito, sino más bien su *función en la vida social y cultural* del hombre. Presenta, entonces, una primera interpretación muy cercana a razones de identidad y de construcción de nación al sostener que “la religión y el mito nos ofrecen una unidad del sentimiento... [que] empiezan con la conciencia de la universalidad y la identidad fundamental de la vida”⁷³. Un ejemplo de ello lo ofrecen los ritos de iniciación, pues permite la persistencia de la especie humana a

⁶⁸ Ídem, p. 24.

⁶⁹ Ídem, pp. 25-29.

⁷⁰ Ídem, p. 32.

⁷¹ Ídem, p. 37.

⁷² Ídem, pp. 38-45.

⁷³ Ídem, p. 48.

partir de actos sociales y no de eventos fisiológicos. De modo tal, que el mito es una objetivación de la experiencia social del hombre, no de su experiencia individual.

Así las cosas, relaciona el autor estas *propiedades del mito* con la construcción del orden moderno, señalando que “en todos los momentos críticos de la sociedad del hombre, las fuerzas racionales que resisten al resurgimiento de viejas concepciones míticas, pierden la seguridad en sí mismas. En estos momentos, se presenta de nuevo la ocasión del mito”⁷⁴.

Lo más común en estos casos, resalta Cassirer, es la fabricación del “culto al héroe”. Tales construcciones míticas se acompañan siempre de un ritual, el cual se constituye en la mejor herramienta para quitarnos el sentido crítico y nuestro sentido de la personalidad y responsabilidad individual, dada su capacidad de persistente y monótona repetición.

La particularidad de los *mitos políticos modernos* es que

*emprendieron la tarea de cambiar a los hombres, para poder así regular y determinar sus actos (...) hicieron lo mismo que la serpiente que trata de paralizar a sus víctimas antes de atacarlas. Los hombres fueron cayendo, víctimas de los mitos, sin ofrecer ninguna resistencia seria. (...) el repentino desarrollo de los mitos políticos en el siglo XX nos ha permitido ver que la política anda todavía muy lejos de ser una ciencia positiva, no digamos una ciencia exacta*⁷⁵.

1.1.3. Imaginarios e identidades sociales

1.1.3.1. La categoría de imaginarios

La *idea de orden moral* que propone Taylor va más allá de lo que sería un esquema normativo destinado a gobernar nuestras relaciones mutuas y/o nuestra vida política. Añade el reconocimiento de una serie de rasgos en el mundo, en la acción divina o en la vida humana que hacen que ciertas normas sean a un tiempo buenas y realizables⁷⁶. Es más que un conjunto de normas, también incluye un componente “óntico”, por el que identifica los aspectos del mundo que vuelven efectivas las normas.

En el *imaginario social premoderno* aparece la idea de una ley que ha gobernado al pueblo desde tiempos inmemoriales y que, en cierto sentido, lo define como tal.

⁷⁴ Ídem, p. 331.

⁷⁵ Ídem, pp. 333-349.

⁷⁶ Charles Taylor, *Imaginarios Sociales Modernos*, Barcelona: Paidós, 2006, pp.15-46.

Es una noción de orden que se transmite de generación en generación, que alude a una correspondencia entre la jerarquía social y la jerarquía del cosmos, es decir, que el orden tiende a imponerse por el curso mismo de las cosas. Por su parte, el orden moderno toma como punto de referencia los seres humanos y no a Dios o al cosmos. El principio normativo básico es que los miembros de la sociedad atienden recíprocamente a sus necesidades, se ayudan unos a otros. Afirma Taylor que el orden moderno no confiere ningún estatus ontológico a la jerarquía ni a ninguna estructura particular de diferenciación. Ahora bien, estos servicios que nos prestamos unos a otros se encuentran delimitados a ciertos campos, tales como: garantizar la seguridad colectiva, proteger nuestras vidas y nuestras propiedades a través de la ley y la práctica del intercambio económico⁷⁷. Curiosamente, se resalta, cómo amplios sectores de nuestra sociedad moderna permanecen fuera de este imaginario social moderno.

La *categoría de imaginario social* alude a algo mucho más amplio y profundo que las construcciones intelectuales que puedan elaborar las personas cuando reflexionan sobre la realidad social de un modo distanciado. Comprende el modo en que imaginamos la existencia social, el tipo de relaciones que mantiene unas personas con otras, el tipo de cosas que ocurren entre ellas, las expectativas que se cumplen habitualmente y las imágenes e ideas normativas más profundas que subyacen a estas expectativas. Nuestro imaginario social en cualquier momento dado es complejo, pues tenemos una idea de cómo funcionan las cosas normalmente, que resulta inseparable de la idea que tenemos de cómo deben funcionar y el tipo de desviaciones que invalidan la práctica⁷⁸.

Nuestra imagen de orden moral no está necesariamente ligada a un *statu quo*, por más que pueda dar sentido a algunas de nuestras acciones. En este escenario dinámico se puede presentar que ante la irrupción de una nueva teoría en el imaginario social las personas asuman las nuevas prácticas por imposición, improvisación o adopción, así como la nueva práctica, junto con la concepción de fondo generada por ella, puede servir de base para ulteriores modificaciones de la teoría, las cuales a su vez modifican la práctica, y así sucesivamente⁷⁹.

1.1.3.2. La categoría de identidades

Podemos complementar la categoría de imaginario social de Taylor con la de *identidades modernas* que expone Francisco Colom en su texto y que permiten defi-

⁷⁷ Ídem, pp. 21-26.

⁷⁸ Ídem, pp. 37-38.

⁷⁹ Ídem, pp. 43-45.

nir el contenido político que pueden asumir aquellos⁸⁰. El lenguaje es una estructura institucionalizada que escapa a la voluntad exclusiva del hablante, es decir, que los actos del habla expresan las intenciones del hablante mediante palabras formadas a través de la sedimentación e institucionalización de manifestaciones realizadas anteriormente por otros hablantes cuyas identidades e intenciones, sin embargo, han dejado de sernos claramente conocidas. Estas características del lenguaje hacen sumamente útil su estudio pues en él se encuentra una clave fundamental en la construcción de la identidad.

En el caso de los *lenguajes políticos*, encuentra que no aluden a estructuras étnicamente diferenciadas del habla humana, sino a sublenguajes, a las locuciones, la retórica, las formas de hablar sobre política, los juegos lingüísticos discernibles de los que cada cual puede contar con su propio vocabulario y reglas, precondiciones e implicaciones, tono y estilo. Por tanto, el discurso político es políglota. Lo interesante de él es su incidencia en la construcción de identidades culturales, pues éstas son el resultado de un proceso de construcción social desarrollado al hilo de la movilización de intereses y de la constitución de clientelas y electorados políticos, por tanto, la dinámica política implica la formación de identidades colectivas en la misma medida en que implica la pugna sobre quién obtiene qué, cómo y cuándo, con lo cual se evidencia que la construcción de identidades colectivas no se limita al plano discursivo.

En este sentido, resulta el *multiculturalismo* como un incipiente lenguaje político forjado en torno a la categoría de “identidad” y dotado de su propio repertorio retórico y terminológico⁸¹. Entonces, presenta al liberalismo y republicanismo como lenguajes políticos específicamente modernos cuyos términos han modificado su contenido semántico en virtud de los contextos de acción social que han sido empleados, siendo el propósito de Colom resaltar los respectivos criterios de reconocimiento colectivo que subyacen a su idea de comunidad política.

El caso del *liberalismo* se estructura en el lenguaje de los derechos y, por tanto, propugna por la defensa de los derechos individuales y proclama el consentimiento como fundamento de la dominación legítima, así como la existencia de un contrato social y la división de poderes como principios básicos. La interacción entre sujetos concebidos como portadores de derechos se presenta así como un problema de equilibrio entre las obligaciones que comporta la pertenencia a un entramado de relaciones sociales y la preservación de una autonomía individual que permita el

⁸⁰ Francisco Colom, “La cultura y los lenguajes políticos de la modernidad”, en: *Razones de Identidad*, Barcelona: Anthropos, 1998, pp. 63-120.

⁸¹ *Ídem*, pp. 64-67.

ejercicio de sus mismos derechos⁸². Con el fin de la construcción de la comunidad política, crea una descripción sociológica de las pautas de comportamiento racional de los individuos, las cuales han sido elevadas a leyes naturales, consagrando los derechos de los individuos a adquirir y retener para sí las cosas necesarias para su vida al igual que la prohibición de arrebatarse a otros sus posesiones.

Pero, una vez establecidas, se encuentran que la ley natural no es suficiente para garantizar la integración social, por ello establecerán un pacto respaldado por la acción disuasoria de un agente externo: el soberano monopolizador de la violencia⁸³. Así mismo, se instituye el lenguaje de la propiedad como garante de la virtud. En ese orden de ideas, expone Colom que la determinación de los derechos civiles y políticos vinculados a la propiedad como principio liberal de individuación no denotaba adscripción cultural alguna. La cooperación social podía perfectamente explicarse aludiendo a sujetos moral y materialmente autónomos que maximizaban sus utilidades mediante el libre intercambio, el respeto mutuo y la obediencia a unas mínimas reglas de juego⁸⁴.

Por su parte, el *republicanismo* estructurado en el lenguaje de la virtud, presenta la idea de que los seres humanos poseen una potencialidad cívica cuyo desarrollo depende de la acción de gobernar y ser gobernados. La soberanía es, entonces, el resultado del proceso que se alimenta de la participación política de quienes se someten a ella, bajo una perspectiva de ciudadano que exige el reconocimiento de una igual personalidad pública para todos. La virtud como eje de tal sociedad, no depositaba en una garantía extra-cívica la garantía de la libertad y de los intereses individuales, sino en su defensa mediante la vida activa de los ciudadanos de la república⁸⁵. Los sujetos de la república eran ciudadanos, esto es, individuos con una vocación pública, pero también burgueses, sujetos con intereses particulares. Los principios de libertad e igualdad del liberalismo se acompañan de la fraternidad, apareciendo como protagonista el concepto de nación entendida como la principal fuente de solidaridad y lealtad políticas, dotándose por ello de instrumentos burocráticos, militares, culturales y simbólicos⁸⁶.

El *marxismo* se erige sobre el lenguaje de la producción, en donde las identidades colectivas ajenas a la esfera social de la producción difícilmente podían llegar a ser consideradas por sí mismas, cuando no eran directamente denigradas en tanto que

⁸² *Ídem*, p. 70.

⁸³ *Ídem*, p. 72.

⁸⁴ *Ídem*, p. 76.

⁸⁵ *Ídem*, pp. 79-81.

⁸⁶ *Ídem*, pp. 83-84.

formas ideológicas, esto es, enmascaradoras de privilegios e intereses particulares. Es así como las relaciones sociales se reducen a la tríada de macroconceptos: *trabajo social* como fundamento ontológico del mantenimiento y reproducción de la especie, la *lucha de clases* en cuanto agente dinámico de la historia y los *modos de producción* como cristalización del entramado político e institucional de cada época⁸⁷. En general, el discurso se estructura con una ausencia total de reconocimiento para los nacionalismos pues, en palabras de Kautsky, la revolución socialista no se opone a la autodeterminación de los pueblos como tal, sino a una particular forma de entenderla que antepone esa autodeterminación a la misión revolucionaria del proletariado europeo. El discurso se ha transformado un poco en los movimientos anti-imperialistas del tercer mundo, que sustituyeron la emancipación del proletariado por la de los pueblos oprimidos bajo el colonialismo, sentando con ello las bases para una versión marxista de las doctrinas de “construcción nacional”⁸⁸.

El *conservadurismo* se erige sobre el lenguaje de la tradición, partiendo de cuestionar de las doctrinas liberales su justificación contractualista del orden social y la desencarnada individuación de sus sujetos. Uno de sus pilares es la defensa de la religión y la Iglesia establecida a las cuales les es adjudicada suma importancia como instrumento de cohesión social. Por ello, no es extraño que la costumbre sea la madre de la legitimidad, ya que la construcción liberal del ciudadano como mero portador de derechos abstractos ignora las precondiciones sociales de su autonomía, que no son otras que las tradiciones e instituciones que lo vinculan a la historia y a sus semejantes. En este caso, figuran De Maistre y Bonald como exponentes destacados, quienes argumentan que la legitimidad del régimen restaurado a partir de las cenizas arrojadas por la Revolución Francesa, debía descansar en la mano infalible de la divina providencia, recurriendo, así mismo, a la metáfora orgánica de la “comunidad”, pues, de acuerdo a sus presupuestos, la densa red de relaciones personales con las que estaban tejidas las instituciones comunitarias constituía el terreno de donde nacía de forma natural el comportamiento social⁸⁹. En otras palabras, “los lenguajes conservadores (...) ofrecieron a la teoría política moderna una vía directa de acceso a la dimensión cultural de la acción social y de la identidad colectiva”⁹⁰.

El *multiculturalismo* se sostiene en el lenguaje de la identidad, cuyos principios son la tolerancia y el respeto tras la búsqueda en el ámbito jurídico de los derechos ciudadanos y, desde el punto práctico, por los programas de políticas públicas. Su

⁸⁷ *Ídem*, p. 86.

⁸⁸ *Ídem*, pp. 88-93.

⁸⁹ *Ídem*, pp. 99-100.

⁹⁰ *Ídem*, pp. 101-103.

lenguaje político de las identidades en torno a las categorías de diferencia, experiencia y autenticidad han articulado forma de discurso político que arremeten contra las deficiencias institucionales, reales o imaginarias, de los modelos democráticos establecidos⁹¹.

La irrupción de estos discursos y movimientos ha puesto en entredicho o en segundo lugar la construcción de estructuras políticas nacionales, dejando en el centro del debate el desafío a las *formas hegemónicas de identidad* sobre las que se construyeron esas estructuras. Lo que se reivindica es el derecho a la diferencia y el acceso igualitario a los lugares de poder, pero más aún el orgullo de la identidad diferencial y la liberación que supone proclamarla en público. El multiculturalismo ha terminado por convertirse en un cajón de sastre del que han echado mano numerosos grupos para verbalizar sus agravios, compensar sus frustraciones o reafirmar sus particulares necesidades de reconocimiento. De este modo, ha tomado la forma de recurso ideológico para los lenguajes de la etnia, el género o la identidad sexual, lo cual supone un riesgo de hipostasiar la “cultura” como variable independiente de otras circunstancias de carácter social, político y económico⁹².

1.1.4. Cultura popular y cotidianidad

1.1.4.1. Bourdieu: el campo de la cultura

El concepto de *campo* aportado por Bourdieu, permite mediar entre la estructura y la superestructura, así como entre lo social y lo individual⁹³. En las sociedades modernas, la vida social se reproduce en diversos campos (económico, político, científico, artístico) que funcionan con marcada autonomía. De este modo, en lugar de deducir el sentido particular de los enfrentamientos políticos o artísticos de carácter general de la lucha de clases, esta teoría indagará cómo luchan los grupos que intervienen en cada campo por la *apropiación del capital*⁹⁴. Aparecen así dos elementos fundantes de un campo: la existencia de un capital común, *capital simbólico* de conocimiento, habilidades, creencias. Y la *lucha por su apropiación*.

En la lucha por la conservación o subversión de la distribución del capital específico se van dibujando *dos posturas contrapuestas*: la de quienes en un momento determinado detentan una posición monopólica y, por ende, se inclinan hacia estra-

⁹¹ Ídem, pp. 105-106.

⁹² Ídem, pp. 115-119.

⁹³ Ana María Zubieta (ed.), “Lo popular, un juego de espejos dentro del campo cultural” y “Tácticas de la vida cotidiana y cultura popular”, en: *Cultura Popular y Cultura de Masas*, Buenos Aires: Paidós, 2000, pp. 70-97.

⁹⁴ Ídem, p. 70.

tegias de conservación; y la de los recién llegados al campo y que disponen de un capital menor se inclinan a utilizar estrategias de subversión, herejía o heterodoxia. Las disputas de cada campo especifican el sentido general de la reproducción social y el conflicto entre las clases. De este modo, los campos se vinculan en la estrategia unificada de cada clase, con lo cual puede indagarse cómo están estructuradas económica y simbólicamente la reproducción y la diferenciación social.

El concepto de *habitus* explica el proceso por el cual lo social se interioriza en los individuos y logra que las estructuras objetivas concuerden con las subjetivas. Es importante, pues la acción ideológica más decisiva para construir el poder simbólico está dada por relaciones de sentido no conscientes que constituyen el *habitus*. Abarca esquemas básicos de percepción, pensamiento y acción que van generando sistemas estructurantes que le dan coherencia a las prácticas sociales. Así, el *habitus* programa el consumo de los individuos y las clases, aquello que “se siente” como “necesario”⁹⁵. En las elecciones aparentemente más libres de los sujetos es donde mejor puede observarse la internalización de estructuras objetivas lograda por el *habitus*. Cuando los sujetos muestran sus preferencias, en realidad están presentando los papeles que les fijó el sistema de clases.

Bourdieu plantea una división entre “gusto legítimo o burgués”, “gusto medio” y “gusto popular”. El modo como se ejercen las prácticas culturales distingue a la clase burguesa que simula que sus privilegios se deben a cualidades espirituales o artísticas, en vez de ser el producto de un aprendizaje desigual por la división histórica entre las clases. La *estética del gusto medio*, en cambio, se distingue por usar procedimientos técnicos y efectos estéticos inmediatamente accesibles, por excluir temas controvertidos a favor de tópicos estereotipados que facilitan al público masivo su identificación. El gusto popular se define en contraposición a la estética legítima o burguesa, ya que se traduce como pragmática y funcionalista. Los hábitos de consumo excluyen la sofisticación y están condenados a “lo necesario”. Incluso el “mal gusto” que se inclina por adornos impactantes se basan en obtener el máximo efecto al menos costo. Desde esta perspectiva la *estética popular* está referida siempre a la hegemónica, por imitación o porque reconoce la superioridad del gusto dominante y no tiene otra opción que ser subalterna⁹⁶.

Distingue un *uso negativo de popular* como “vulgar”, cuando la legitimidad de un campo no está asegurada para los que se presentan como “profesionales”, quienes están dispuestos a denunciar todas las formas de “espontaneísmo” que

⁹⁵ Ídem, p. 71.

⁹⁶ Ídem, p. 72.

tienden a usurparle el monopolio de la producción legítima. Lo *popular positivo* como la pintura “ingenua” o la música *folk*, es producto de una inversión de signo, que surge de posiciones dominadas en el campo de especialistas y buscan, apelando al pueblo, una suerte de diferenciación y ennoblecimiento dentro del campo. Así, esta exaltación del pueblo expresa, en rigor, un doble corte, con el “pueblo” y con el mundo intelectual⁹⁷.

Ciertas posiciones critican la postura de Bourdieu frente al *habitus* pues afirman que las prácticas no son meras ejecuciones del *habitus* producido por la educación familiar y escolar, por la interiorización de las reglas sociales. Hay una *interacción dialéctica* entre la estructura de las disposiciones y los obstáculos y oportunidades de la situación presente. Si bien el *habitus* tiende a reproducir las condiciones objetivas que lo engendraron, un nuevo contexto, la apertura de posibilidades históricas diferentes, puede producir prácticas transformadoras. Bourdieu reconoce esta diferencia, pero se centra más en los procesos de *reproducción*. No examina cómo el *habitus* puede variar según el proyecto reproductor o transformador de diferentes clases y grupos. El pensamiento de Bourdieu acentúa la pasividad de las prácticas y los gustos populares, ya que aparecen moldeados según las necesidades de la reproducción social⁹⁸.

1.1.4.2. Cultura popular y cotidianidad

El trabajo de Michel de Certeau sobre *La Invención de lo Cotidiano* se desarrolla en torno a sus investigaciones sobre la *cultura contemporánea*, enmarcadas en los estudios denominados como “antidisciplina”, pues se trata de una postura política que polemiza con las instituciones del saber. Su objeto de estudio, específicamente, es la cultura de todos los días entendida como *práctica cotidiana de las mayorías anónimas*, que pueden leerse también como *consumidores o dominados*: el espacio de libertad creado por las *tácticas populares de micro-resistencia y apropiación*, dentro de los abarcadores márgenes del orden dominante⁹⁹. Tal estudio busca ocuparse de las operaciones y los usos que se efectúan sobre los productos culturales ofrecidos por el mercado. Es una concepción de las *prácticas cotidianas* como *cultura popular*, que se diferencia de un modo claro de otros lugares de lectura que se desarrollaron en las últimas décadas, adoptando modalidades que se podrían esquematizar en estos términos:

⁹⁷ Ídem, p. 73.

⁹⁸ Ídem, pp. 74-75.

⁹⁹ Ana María Zubieta (ed.), “Lo popular, un juego de espejos dentro del campo cultural” y “Tácticas de la vida cotidiana y cultura popular”, en: *Cultura Popular y Cultura de Masas*, Buenos Aires: Paidós, 2000, pp. 70-97.

- ▶ negación de validez descriptiva de las categorías de alta cultura, cultura popular y cultura de masas, y su reemplaza por el concepto de *hibridación cultural*, es decir, culturas de cruce entre lo masivo, lo popular y lo alto;
- ▶ entronización de la *cultura de masas* en un lugar hegemónico y excluyente, como alternativa conceptual que viene a homologarse o a sustituir la categoría cultura popular, y que da cuenta de los aspectos culturales de esta sociedad¹⁰⁰.

Por tales razones, De Certeau realiza su estudio tomando distancia de las relaciones de imposición, aceptación y préstamo entre la cultura de las élites y la cultura popular, sino que se centra exclusivamente sobre los *procedimientos de apropiación*, en el consumo, como uso y *producción de segundo grado*, silenciosa y fugaz, de los seres anónimos de esta sociedad. Así mismo, caracteriza su investigación por una mirada epifánica, dadas las influencias que posee de cierta concepción religiosa (católica) y una perspectiva estética que permite detectar en el gris de todos los días una dimensión épica.

Su preocupación es dar cuenta de la magnitud y riqueza de “las astucias innumerables de los héroes oscuros de lo efímero, caminantes de la ciudad, habitantes de los barrios, lectores, soñadores, pueblo oscuro de las cocinas...”¹⁰¹. Por tanto, elige tres dispositivos para analizar las prácticas de la vida cotidiana: el *uso* implícito en el consumo; los *procedimientos* a través de los cuales se produce esta creatividad oculta de todos los días; la *formalidad* o lógica de esas prácticas. Dichas herramientas le sirven para reafirmar su hipótesis, según la cual al igual que sucede en el lenguaje, que implica poner una marca personal en el sistema heredado de la lengua, lo consumidores, lejos de ser pasivos receptores de objetos culturales, desarrollan una producción secundaria, encubierta, que es un verdadero arte de reciclar con materiales que no le son propios. Es decir que, el análisis de la lógica de esos procedimientos tácticos se centra en el abordaje de la “*ratio* popular” que fundamenta ese “arte de hacer”. Allí se formulan y formalizan las reglas de organización de:

- ▶ los golpes, los cambios, y los relatos de partidas, donde se registran esas reglas y esos golpes centrados en el elemento sorpresa;
- ▶ los cuentos tradicionales, verdaderos discursos estratégicos del pueblo, donde las técnicas de simulación, disimulo e inversión de las relaciones de poder en la sociedad instalan la posibilidad de la utopía y la maravilla como espacio de resistencia y libertad;

¹⁰⁰ Ídem, pp. 77-78.

¹⁰¹ Ídem, p. 79.

- ▶ la retórica y sus tropos, que permiten la inscripción, en la lengua cotidiana, de las astucias de los débiles bajo la forma de elipsis, metonimias y metáforas, típicas del decir popular¹⁰².

Parte de esas astucias de la *ratio popular*, son rastreadas por el autor en la lectura, la enunciación peatonal sobre el espacio urbano y el uso de los ritos cotidianos conectados con el habitar y la cocina. Los estudios que le sirven de apoyo para formular la teoría de estas prácticas son:

- ▶ la sociología, la antropología y la historia, sobre todo sus elaboraciones en torno a los ritos y los procedimientos de reciclaje;
- ▶ la etnometodología y la sociolingüística, en especial los estudios sobre los procedimientos de interacción cotidiana en el lenguaje ordinario;
- ▶ la semiótica y la filosofía de la convención, que brinda un importante aparato formal a través del cual se puede asir la riqueza proteiforme de los enunciados cotidianos¹⁰³.

Territorio y tiempo: lugar y no lugar

El consumidor es definido por su diferencia con el producto que asimila, como usuario. Entonces, el uso es considerado el *espacio de la astucia del débil*, las prácticas de la gente corriente constituyen un resto de infinita potencialidad, en donde éste funda su identidad y su pequeño espacio de libertad.

Esta manera de hacer, de acuerdo al planteamiento de De Certeau, se basa en tres características centrales:

- ▶ la *economía del don*, que supone la pérdida voluntaria implícita en el *potlatch* (ritual indígena de América del Norte en el cual se intercambian regalos), lo que a su vez se resignifica como trasgresión, delincuencia, exceso, despilfarro en una economía centrada en la capitalización de bienes, y también como delito contra la propiedad;
- ▶ la *estética del golpe*, que es el arte de saber aprovechar la ocasión y provocar el cambio súbito de situación como mano maestra de artista;
- ▶ la *ética de la tenacidad*, que se traduce en mil maneras diferentes (y camaleónicas) de rechazar el orden impuesto y resistir¹⁰⁴.

¹⁰² Ídem, pp. 80-81.

¹⁰³ Ídem, pp. 81-82.

¹⁰⁴ Ídem, p. 85.

La *cultura popular* en este modo de entenderla no tiene lugar, depende del *tiempo*. Debe tomar al vuelo la oportunidad y sacar el efímero provecho que le permiten las circunstancias. Es el aprovechamiento del tiempo lo que le permite la construcción de un *espacio* donde ella pueda habitar fugazmente. Esta postura es criticada por quienes defienden que la experiencia urbana demuestra que con la sucesión cotidiana de esas pequeñas tácticas se va construyendo un tipo particular de ciudadano que contribuye a la reproducción de la desigualdad sistémica y a legitimar la corrupción¹⁰⁵. No obstante, de De Certeau insiste en su tesis y postula que la marcha del paseante subjetiviza los recorridos de la cuadrícula urbana y los desbarata con su paso poético.

El concepto de lugar y espacio resulta fundamental en este entendimiento, siendo el primero un espacio geométrico siempre conectado al control y al poder, mientras que el segundo es producido por las operaciones que lo orientan, circunscriben, temporalizan y lo hacen funcionar a partir de vinculaciones contractuales o conflictivas. Estos conceptos serán retomados con algunas reformulaciones. En el caso del *lugar*, es entendido como principio de sentido para aquellos que lo habitan y de inteligibilidad para quienes lo observan, por tanto es *identificadorio, relacional e histórico*. El *espacio* es una categoría que aplica tanto para la dimensión espacial como a la temporal. Adicionalmente, se emplea la categoría *no lugar*, definida como espacio no relacional, ni de identidad ni histórico, que se concretiza en las instalaciones necesarias para la circulación acelerada de personas y bienes. Por su parte, de De Certeau plantea el “no lugar” como una cualidad negativa del lugar, la ausencia del lugar en sí mismo que le impone el nombre que se le da, pues los nombres propios evocan fantasmas, socavando así, la ley de funcionalidad e imponiendo una historia. Estas diferencias aparentes se diluyen, pues los dos coinciden en que en el mundo de hoy, lugares y no lugares se interpenetran y cruzan. Cualquier lugar tiene la posibilidad de devenir en “no lugar”¹⁰⁶.

Esta *antidisciplina sobre las prácticas cotidianas* rechaza el modelo de dominio que supone la escritura, pues allí se instalan los dispositivos de control de la modernidad, dado que ella asume la página como lugar propio que controla la exterioridad de la cual ha sido aislado. Frente a ella, la lectura se vuelve el espacio modélico del consumo y de su creatividad solapada, porque leer es marcar el texto escrito¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Ídem, p. 86.

¹⁰⁶ Ídem, pp. 87-89.

¹⁰⁷ Ídem, p. 90.

Ciudad y barrio

El análisis de las *prácticas barriales* comienza con un discurso sobre la ciudad moderna. Ésta es vista como espacio geométrico y geográfico poblado de construcciones visuales panópticas, resultado del calculado diseño de urbanistas que, muchas veces, desarrolla en sus teorías de base el lenguaje del poder. Sin embargo, algunos investigadores observan que la cuadrícula de esta ciudad moderna está sometida a los movimientos contradictorios y el uso anárquico de sus habitantes (los monumentos se llenan de *graffiti*, las prohibiciones se transgreden, los nombres de las calles y los lugares evocan historias nunca dormidas aunque ocultas a la mirada) que compensan con sus marcas enunciativas la fuerza del modo colectivo de gestión por un modo individual de reapropiación¹⁰⁸.

Así, la vida cotidiana se articula en el barrio en dos estratos¹⁰⁹:

- ▶ los *comportamientos*, cuyo funcionamiento se explicita en el espacio social de la calle y se traduce como maneras de vestirse, códigos de cortesía, ritmo de la marcha;
- ▶ los *beneficios simbólicos* que surgen a partir de la manera en que cada individuo se presenta en el espacio barrial.

Desde esta perspectiva, el barrio no es un concepto geográfico, urbanístico ni administrativo sino un *arte de coexistir con los otros*, con los cuales se entra en contacto por proximidad y repetición. En él, para el sujeto, tiene lugar la creación de una identidad que está entre lo íntimo y lo anónimo: vecino. Así, con su manera de actuar, el individuo se vuelve parte de un acuerdo colectivo que es necesario preservar con el fin de que la vida cotidiana sea posible y en el cual se funda la coexistencia barrial y sus códigos, que ya no son impuestos desde fuera sino que surgen por un consenso tácito. La conveniencia ocupa el lugar de la ley, una ley enunciada por el sujeto colectivo social que es el barrio.

El beneficio que cada vecino obtiene con ello es el reconocimiento, la consideración del entorno y, por lo tanto, la posibilidad de obtener ventajas en la relación de fuerzas que se establecen en las distintas trayectorias que lleva a cabo por el espacio barrial. El respeto de esta ley tácita brinda la legitimación social y funda la *posibilidad de la vida cotidiana*. Estas prácticas que se despliegan en el universo barrial, son decisivas en la configuración de la identidad individual o grupal, desde el momento que permiten ocupar un espacio en la red de relaciones que se establecen

¹⁰⁸ Ídem, p. 91.

¹⁰⁹ Ídem, p. 92.

con el entorno. Son *prácticas culturales*, que se definen como un conjunto más o menos coherente, más o menos fluido, de elementos cotidianos concretos¹¹⁰.

El eco de las voces

En el trabajo de De Certeau se eligen *tres objetos de trabajo* decisivos: *la oralidad, las prácticas y lo ordinario*. La primera de ellas, se realiza en el *tropos* del lenguaje de todos los días, se trabaja sobre las citas fragmentarias de la oralidad popular, que se recupera a pesar de los poderes económicos y administrativos que han tratado de excluirla, reprimirla o normalizarla. De este modo, resulta importante su aporte dentro de los estudios culturales, puesto que pone su atención sobre la capacidad de resistencia de los grupos subalternos que se concreta en una operación que tiene como finalidad fundar un *espacio*, que no sea como mero inquilino, donde poder construir una identidad propia¹¹¹.

Estos planteamientos poseen un importante valor investigativo, no obstante deja abiertos algunos interrogantes, uno de los cuales sería el que si estas prácticas cotidianas definen “nuestra” cultura, la de la mayoría, es decir la de todos los sujetos excluidos por el sistema, que cada día son más, pues están constituidas por las operaciones que se llevan a cabo en la vida de todos los días para “sobrevivir” en esta sociedad globalizada que lo fagocita todo, ¿no se corre el riesgo de reducir, en algún punto, la cultura popular a una mera *cultura de sobrevivencia*, para la cual la única acción posible es la resistencia? Y además, ¿muchas veces esta resistencia que toma la forma de la táctica no corre el riesgo de terminar convalidando este sistema basado en la injusticia? Por otro lado, toda actividad de este tipo –como la de los *hackers*, que niegan el derecho a la propiedad o a la privacidad de la información, o la de los que “piratean *soft*” sin propósitos comerciales– puede ser considerada cultura popular? La delincuencia que atraviesa límites y transgrede la ley del sistema, adquiere, entonces, una valoración positiva, en término de narrativa propia del individuo excluido?¹¹².

1.1.5. Cultura como encrucijada

Declara Méndez que

el objeto de este estudio es proponer una aproximación poliédrica a la cultura como hecho social desde la cual las nociones de lo popular y lo masivo, no

¹¹⁰ *Ídem*, pp. 92-93.

¹¹¹ *Ídem*, p. 95.

¹¹² *Ídem*, p. 96.

*funcionen a modo de etiquetas para ir clasificando determinados productos culturales, sino como vías de entrada en las formas complejas de producción cultural que pueden ponerse en marcha en situaciones históricas concretas*¹¹³.

El concepto de cultura como encrucijada se refiere a un *campo abierto de articulación y dispersión de discursos y prácticas* que, materialmente, condiciona y es condicionado por cada entramado social concreto¹¹⁴. Entendiendo el territorio de la cultura como dimensión simbólica, significante, siempre y cuando se tenga en consideración que, en estado puro, no encontramos ni prácticas totalmente desprovistas de sentido ni objetos signícos al margen de toda práctica. Es así como cada grupo o relación social prefigura unas formas específicas de cultura. Por tanto, absolutizar ésta, escribirla y pensarla con mayúsculas, como forma exclusivista, única, significa concentrar lo diferente frecuentemente según los criterios institucionalizados en una sociedad dada como culturales (dominantes). De modo tal que, lo impensable es afirmar que determinadas personas o grupos sociales “no tienen cultura” ya que precisamente su capacidad cultural ha hecho posible que se trate de personas o grupos humanos y no de simples organismos biológicos.

No puede negarse, sin embargo, la existencia de formas hegemónicas las cuales se han servido de diversos instrumentos institucionalizados en la modernidad, sea el caso de la literatura. Méndez recuerda que la primera tarea que debe emprender toda teoría social consiste en analizar las formas que han determinado ciertas instituciones (interpretadas) y ciertas exclusiones (categóricas). Las dicotomías realidad/ficción y objetivo/ subjetivo constituyen entonces las claves históricas para la teoría burguesa básica sobre la literatura que ha controlado y especializado la verdadera multiplicidad de la escritura. Así mismo, la transición de la cultura popular medieval a la cultura popular contemporánea se entiende con dificultad sin la consideración del elemento político de democracia de masas y el tecnológico multimedial¹¹⁵.

En este análisis vuelven a estar en el centro las consideraciones sobre la *ideología*, particularmente asociada al fenómeno de la falsa conciencia. No obstante, se traen a mención las consideraciones de Turner, quien entiende que la ideología dominante no integra totalmente ni consigue ser lo suficientemente poderosa como para superar y reunir en la uniformidad las contradicciones sociales, pues piensa que la integración social, más que a nivel ideológico, se da históricamente en los niveles políticos y económicos, o sea, en el campo de las relaciones de producción¹¹⁶.

¹¹³ Antonio Méndez, “Lo culto, lo popular y lo masivo”, en: *Encrucijadas*, Madrid: Cátedra, 1997, pp. 57-184.

¹¹⁴ *Ídem*, p. 60.

¹¹⁵ *Ídem*, pp. 66-69.

¹¹⁶ *Ídem*, pp. 75-76.

La reproducción del orden establecido en cada época histórica ha estado a cargo o en manos de ciertos entes institucionales, sea el caso de la Iglesia, la escuela, el Estado, y actualmente, por los medios de masas. Presenta, por ejemplo, el rol del programa de televisión *Plaza Sésamo* donde se observa un concepto de orden totalmente rígido, invariable y despersonalizado, un modelo de participación dirigido y vertical, y un sistema memorístico en exceso abstracto y mecánico. Si embargo, Méndez insta a construir una teoría de la cultura con el suficiente *grado de ductilidad* como para poder dar cuenta mínimamente de los componentes de pluralidad, imprevisibilidad y libertad—lo que las ideologías conservadoras acostumbran a llamar caos— que la interpretación, la lectura o el uso incorporan¹¹⁷.

La Escuela de Tartu estudia la *semiótica como fenómeno cultural*. Plantea la importancia de la indagación no tanto en la tipología taxonómica de las culturas como en los mecanismos que las hacen posibles, en las zonas de intersección y de tensión entre los actos discursivos que en ellas operan, así como la heterogeneidad y mutabilidad resultantes de la relación entre éstos y la esfera extrasemiótica. La postura de Méndez al respecto se presenta un tanto crítica, pues piensa que esa línea de aportaciones analíticas ganaría validez crítica, en sentido político, si incorporara de alguna forma, las implicaciones del papel constitutivo que la práctica institucional, la ideología social y sus condicionantes materiales e históricos tienen en ese itinerario paradójico de las culturas. Las limitaciones de dicha perspectiva semiótica, declara, al abordar determinados contextos sociohistóricos, no invalidan el conjunto de sus múltiples sugerencias, pero ponen a la vista que este tipo de análisis debería ser considerado, no como una aportación autosuficiente al estudio de las formas y las prácticas simbólicas, sino como una contribución dentro de procedimientos interpretativos más comprehensivos¹¹⁸.

La *cultura de masas* se apropia de y recicla de forma incesante elementos que provienen de otros sectores productivos como la alta cultura o la cultura popular. Lo masivo es un fenómeno que promueve y es promovido por la actual esclerosis de la comunicación, el diálogo y el encuentro interpersonal, pero que sin cesar se nutre de éstos y continúa acentuándolos bajo control. Es decir, cabría entender por cultura de masas menos una realidad acabada de facto que un proyecto incansable, una tendencia de organización cultural que no cesa ni puede cesar de relanzarse y de incumplirse¹¹⁹. A diferencia de la alta cultura, la cultura masiva es producida prioritariamente por una élite, pero no para élites, sino para mayorías. La distancia entre este por y este para indica justamente un sentido más de orientación o direccionalidad que de situación alcanzada y realizada de hecho.

¹¹⁷ *Ídem*, p. 80.

¹¹⁸ *Ídem*, p. 90.

¹¹⁹ *Ídem*, p. 97.

*Las crecientes concentraciones de poder comunicativo, poder político y poder económico insinúan los límites reales de nuestras supuestas democracias. (...) todo proceso de concentración es, por definición, antidemocrático, en la medida en que deposita una función cada vez en menos manos*¹²⁰.

El precio pagado por la *difusión masiva de información y saber* ha sido la creciente uniformización cultural que trae consigo la voluntad, inherente al gran proyecto consumista contemporáneo, de universalizar determinados modos de vida. Obviamente, aquí desempeña un rol fundamental la institución publicitaria.

Acercándose a las posturas de Habermas, reseña el autor que la *programación social masivizante*, es decir, no dialógica, escasamente autorreflexiva y autocrítica, las industrias multinacionales de la persuasión trabajan sin descanso. En un sistema social diferenciado de este modo, el mundo vital se encoge y convierte en un subsistema más. La moral y el derecho privado burgués sustituyen a las normas de acción orientadas al entendimiento y se instauran en tanto garantes catalizadores de todo conflicto abierto. De lo dialógico a lo fonológico, al aislamiento individual –de que es síntoma, como muestra, el apoyo y la promoción en auge de la industria electrónica al diseño *audio walkman*¹²¹.

Más constructivas que las de Adorno y Horkheimer, las tesis de Habermas, Benjamín y Williams son capaces de ver, sin embargo, fuentes probables de contradicción y conflicto en estas dinámicas institucionales, *ambivalentes posibilidades emancipadoras* en los medios de comunicación masiva¹²². Por ejemplo, de acuerdo con Habermas, las contradicciones existentes en la cultura de masas son la presencia de intereses rivales en los centros de emisiones, la ineludible misión periodística, la intacta posibilidad de aceptar mensajes críticos, la distorsión receptiva de los mensajes, la lógica defensiva propia de la práctica comunicativa cotidiana y las resistencias a la tendencia centralizante de las redes¹²³. Es decir, la trama dialógica de lo cotidiano no consigue ser totalmente sistematizada aunque determinadas instituciones lo pretendan. Lo que culturalmente hay detrás del imperio de la publicidad más que una serie de iniciativas comerciales identificables –que también– es la estructuración de un modelo cultural dominante donde las necesidades y las satisfacciones humanas circulan en términos de mercancías.

¹²⁰ *Ídem*, pp. 106-107.

¹²¹ *Ídem*, p. 110.

¹²² *Ídem*, p. 112.

¹²³ *Ídem*, p. 113.

Pero más allá de ese universo mass-mediático, es posible tener una acepción de lo popular en tanto modo de producción cultural y no sólo como producto de una(s) clase(s) o grupo(s) subalternos. A través de la *noción de dialogismo* se puede, no sólo propiciar vías de entrada semiótica a sus dinámicas históricas, sino también eludir la tentación de considerar intrínsecamente crítica, justa o liberadora, toda acción de estas clases o grupos sin tener por qué desvincularnos totalmente del interés por y de los intereses de esos espacios sociológicos.

Así pues, lo popular no constituye ni un sujeto ni un objeto, digamos, intrínsecamente bueno (tradicional, natural, espontáneo), sino un *modo de interrelación, de producción y de uso* que se da en condiciones históricas variables pero concretas, que puede desplazarlas, removerlas o subvertirlas peligrosamente, pero difícilmente dejarlas fijas o intactas¹²⁴. Este tipo de experiencias prácticas podrían contribuir a clarificar en qué medida lo popular no sólo se adapta, sino que también se enfrenta y sobrevive a lo masivo. Podrían además contribuir a esclarecer hasta qué punto, cuando lo masivo se convierte en lo dominante, lo popular no se comprende sino como una alteridad, resistencia, espacio o mejor, como formas de vivir (en) el espacio de la rebelión y la desesperación.

Pensar lo popular desde lo masivo no significa que deba interpretarse automáticamente como alienación y manipulación, sino como unas *nuevas condiciones de existencia y de lucha*, un modo nuevo de funcionamiento de la hegemonía¹²⁵. Por lo tanto, se hace imprescindible distinguir en ese todo presuntamente unitario que llamamos cultura de masas, algunos rastros de prácticas e ideologías incoherentes con los modos hegemónicos de reproducción cultural. En el itinerario de la modernidad, el proceso general desemboca en un movimiento continuo por el cual lo masivo unidireccional se apoya en/ confisca la apertura dialógica propia de lo popular¹²⁶. La relación entre lo popular y lo masivo no responde entonces a una autonomía o bien una subordinación puras sino, más exactamente, a modos de relación de raíz conflictiva.

1.2. MODELOS DE INTERPRETACIÓN DE LA CULTURA POLÍTICA

1.2.1. En búsqueda de modelos conceptuales

Este estudio exploratorio constituye una interesante muestra del intento que empieza a hacerse en un momento dado por concretar modelos de interpretación

¹²⁴ *Ídem*, pp. 133-134.

¹²⁵ *Ídem*, p. 144.

¹²⁶ *Ídem*, p. 155.

de la cultura que ofrecieran elementos de *conceptualización del fenómeno cultural* más elaborados y, sobretodo, interdisciplinarios¹²⁷. El texto presenta, inicialmente, algunos de los supuestos que inhiben el estudio de la cultura, destacando, por ejemplo, un pensamiento dualista que entiende a la cultura como primordialmente constituida por pensamientos, estados de ánimo, sentimientos, creencias y valores, pero en donde el modo en que las personas se comportan, las instituciones que construyen y los intercambios físicos de dinero y de poder en los que participan, no forman parte de la cultura. Otros, inhiben el estudio por el supuesto de que la cultura sólo puede entenderse relacionándola con la estructura social. Éstas y otras aproximaciones, han relegado la cultura al reino de los pensamientos y sentimientos sustentados por individuos, e intentando explicarlos, antes que identificar pautas sistemáticas entre los elementos de la cultura misma¹²⁸.

Frente a esta perspectiva, la fenomenología, la antropología cultural, el estructuralismo y la teoría crítica se han orientado primordialmente hacia los reinos del significado, el simbolismo, el lenguaje y el discurso, dotando con ello al análisis de la cultura de nuevos presupuestos y categorías. Para el caso de la *fenomenología* podemos mencionar a Berger quien entiende que los mundos en los que habitan las personas están (dentro de los límites del ambiente natural y de la biología del hombre) construidos socialmente; por lo tanto, la realidad que la gente percibe y experimenta está socialmente (y diferencialmente) situada en la sociedad. En cuanto a la *antropología cultural* se destacan Malinowski y Durkheim, quienes estudian las funciones del ritual y los sistemas de clasificación utilizados para mantener el orden en las sociedades. El *estructuralismo* que plantea el énfasis en las pautas y relaciones entre los elementos del discurso, a partir de las cuales pueden inferirse reglas y uniformidades más profundas. La *teoría crítica* que, en el caso de Habermas, centra su atención en los problemas sociales y culturales que enfrentan las sociedades capitalistas avanzadas¹²⁹.

Las críticas sobre Berger afirman que la aseveración sobre cómo la intencionalidad humana crea objetivos culturales o se objetiva en ellos significan sostener simultáneamente que los objetos culturales corporeizan intenciones subjetivas, lo cual resulta difícil de sostener sobre bases metodológicas prácticas. Además, la cultura adquiere realidad como un objeto autónomo de investigación, en lugar de cumplir con su función tradicional de indicador de realidades presuntamente estructuradas dentro de la conciencia subjetiva del individuo¹³⁰.

¹²⁷ Robert Wuthnow, et al, "Introducción" y "Un marco emergente", en: *Análisis Cultural*, Buenos Aires: Paidós, 1988, pp. 9-30, 267-392.

¹²⁸ *Ídem*, p. 15.

¹²⁹ *Ídem*, pp. 17-26.

¹³⁰ *Ídem*, pp. 269-274.

Douglas, en una perspectiva similar, entiende la cultura ligada a la estructura social, cumpliendo la función de permitir a los actores coordinar su actividad personal con las actividades de los otros, realizando de tal modo objetivos colectivos¹³¹. La obra de Foucault, por su parte, posibilita una valoración más positiva en la medida que incorpora una estipulación explícita contra el reduccionismo sociológico, al diferenciar las condiciones sociales de la factualidad, de la competencia lingüística y de la intencionalidad subjetiva. Mientras que en Habermas el análisis cultural se convierte en el examen del aspecto simbólico-expresivo de la conducta, sea que ella esté orientada primordialmente hacia la discusión de los valores o hacia la manipulación racional intencional del mundo material¹³².

1.2.2. Modelos socioculturales

El estudio de Blanca Muñoz constituye una significativa síntesis de los diferentes modelos político-sociales desde los cuales puede ser abordada la cultura, constituyéndose por lo mismo es un instrumento conceptual extraordinario para el abordaje e investigación de las diferentes facetas de la cultura política¹³³. En principio, Muñoz describe cinco modelos socioculturales: el neoconservador, el neoliberal, el postmoderno y el crítico en sus dos proyecciones: el de la Escuela de Frankfurt y el de la Escuela de Birmingham que se profundizarán más adelante. Sin duda su gran debilidad es el desconocimiento de un modelo consensual-multicultural que se derivaría de los planteamientos de Rawls y la disputa liberal-comunitarista de la que surge el planteamiento multicultural de Charles Taylor.

Modelo neoconservador: cultura como jerarquía social

El conservadorismo es una corriente política, ideológica y filosófica que se caracteriza por defender el patriarcalismo y la propiedad así como la protección a la familia, que nació como reacción de minorías frente a mayorías en un intento de mantener una posición económica, política y cultural consolidada, creando un modelo de personalidad de “hombre propietario” como señal del individualismo posesivo¹³⁴. Uno de sus principales exponentes es Burke, cuyos postulados afirman que la sociedad está ordenada de forma natural desigualmente, puesto que lo social no es un producto de la historia sino una parte más de la naturaleza. En este cuerpo social cada órgano tiene la función que le corresponde, las *minorías dirigentes*

¹³¹ Ídem, p. 280.

¹³² Ídem, pp. 281-283.

¹³³ Blanca Muñoz, “Hacia otra interpretación de la cultura”, en: *Modelos Culturales. Teoría Sociopolítica de la Cultura*, Barcelona: Anthropos, 2005, pp. 295-308.

¹³⁴ Ver “El modelo cultural del neoconservadurismo”, en: Ídem, pp. 62-94.

representan la cabeza. Como resulta evidente, la problemática que lo define es la oposición entre élites y masas, teniendo en cuenta que el término masa tiene un matiz despectivo.

Así las cosas, el neoconservadurismo es una reformulación de la analogía orgánica. En esta línea se proyecta y retroalimenta la *teoría del fin de las ideologías*, en donde se presenta la cultura como criterio básico con el que caracterizar los procesos de integración social y los sistemas de creencias generales, es decir, se sustituye el término ideología por cultura¹³⁵. Esta posición del fin de las ideologías resulta fundamental para el pensamiento neoconservador, pues consigue parálisis política generalizada. Daniel Bell argumenta al respecto que, en la sociedad de la productividad, las ideologías no son necesarias, dado que la tecnología ha triunfado sobre la ideología.

El modelo cultural neoconservador, entonces, tratará de culpar en definitiva, al proceso de secularización connatural al capitalismo de los *malestares culturales* del siglo XX. De este modo, la cultura entendida como orden y tradición se utilizará frente a otros conceptos de cultura más cercanos y más centrados en la defensa de los ideales ilustrados y sus influencias sobre un modelo de democracia social y cívica. Se caracteriza por la imposición de una sociedad donde el liderazgo apacigüe las pasiones de la población, la distribución de los derechos como causa del desorden de la sociedad del siglo XX, la adquisición de privilegios a partir de grupos de pertenencia familiar frente a los grupos de referencia, en las que el mérito personal prevalece frente a lo heredado. Es pocas palabras, una postura antimodernista que defiende la continuidad del poder y de los privilegios¹³⁶.

Se establece así un *elitismo cultural* donde se propende por la desintegración de los mecanismos de la soberanía popular que conducen a la desintegración de la variedad de experiencias creativas e intelectuales, pues se argumenta que la masa es la culpable de las perturbaciones en el sistema y, por ello, se estimula una cultura masificada que permite la aparición de estilos de vida que unifican conductas y códigos sociales¹³⁷. Su paradoja consiste en que al introducir criterios de alta cultura, que vulgarizados en los *mass media* inactivando sus potencialidades creadoras. La cultura, pues, se consume como mercancía, siendo su rasgo distintivo la aparición de la “nueva sociedad de adolescentes”. Éstos intentan no incorporarse a esa sociedad de masas de la que proceden. El nihilismo o la delincuencia son las únicas

¹³⁵ Ídem, p. 66.

¹³⁶ Ídem, pp. 70-73.

¹³⁷ Ídem, pp. 77-80.

posibilidades que les deja la sociedad del neocapitalismo¹³⁸. En este escenario se consolidan nuevas derechas que elaboran un ataque a la modernidad por considerarla una especie de “anarquía igualitarista”, destacando el carácter biológico del ser humano e incentivando la lucha que premia a los fuertes y elimina a los débiles. Sin embargo, se aboga por una vida cultural de los pueblos que asuma el papel de unificar costumbres, ideas y valores.

Modelo neoliberal: cultura como mercado

Uno de sus exponentes clásicos es Adam Smith, quien pretende conciliar el egoísmo con una vida ética, a partir de una particular fórmula donde la simpatía con los otros está estrechamente unida al *principio del egoísmo*, pues parte de un cálculo de utilidad sobre los otros para mis intereses, “destacando a la razón instrumental como la única forma del sentimiento moral hacia los semejantes. (...) la insensibilidad ante el dolor de los otros indicará el rumbo cultural de una sociedad sumamente fragmentada y dividida”. Es así como se asigna al mercado la función de ser el marco esencial de la existencia humana, dejando, igualmente, la creación estética y cultural supeditada a las tendencias mercantiles¹³⁹.

Otro importante exponente es Hayek, quien reafirma los planteamientos anteriores que identifican propiedad, igualdad y libertad supeditadas al ámbito del mercado. Por su parte, Friedman encuentra necesaria la segmentación de la población de acuerdo a sus niveles de renta y propiedad, que determina el acceso a los bienes culturales, bien sea de alta-cultura, cultura-media o cultura-brutal¹⁴⁰. He aquí la paradoja del pensamiento neoliberal, ya que intenta homogeneizar la población bajo los principios del *mercado para todos* pero, a la vez, tratará de establecer divisiones inalterables, desde el punto de vista de la posesión o no, de privilegios de clase y de grupo¹⁴¹.

Ahora Nozick establece una lectura que propone la *reducción del estado* quedando restringido a una función policiva y a unas instituciones que velen por el sentido de orden establecido. Así, el mercado adquiere un lugar exento de cualquier regulación y ello lo empodera aún más en el ámbito social, propiciando que la creación cultural sea una mera cuestión de las estrategias para incentivar las demandas de unos consumidores cuya libertad se regula en las decisiones del mercado¹⁴².

¹³⁸ *Ídem*, p. 81.

¹³⁹ Ver “El modelo cultural del neoliberalismo”, en: *Ídem*, pp. 95-128.

¹⁴⁰ *Ídem*, p. 104.

¹⁴¹ *Ídem*, p. 107.

¹⁴² *Ídem*, p. 111.

Dentro de este pensamiento, se destaca también el aporte de la *Public Choice Theory*, que cuenta entre sus representantes con Olson y Downs, quienes plantean una naturaleza del individuo que lo hace egoísta, atomizado y autosuficiente, que en realidad es una *ficción epistemológica* para simplificar los criterios de utilidad de la conducta humana. La acción colectiva, entonces, deviene de un esquema de estímulo-respuesta a través de refuerzos positivos o negativos que motivan o inhiben comportamientos específicos¹⁴³. Este uso arbitrario del concepto de racionalidad, presenta al sujeto como puro actor pasivo sometido a los imperativos del concepto de “lo útil”, donde lo egoísta se refuerza, que parte de una fundamentación ideológica basada en la visión hobbesiana¹⁴⁴.

Modelo postmoderno: cultura como vacío

La postmodernidad es definida como un producto muy elaborado de la industria cultural dirigida al tiempo de ocio de los ciudadanos convertidos en masas, haciendo que el ciudadano promedio consuma cultura mosaico (Moles), *kitsch* (Eco), pseudocultura (Frankfurt). El germen que reproduce este fenómeno es la popularización de una *necesidad neurótica de individualización*¹⁴⁵.

La difusión “cultural” encuentra como móviles las modas de consumo intelectual que convierten en efímeros los productos de consumo cultural y la conexión de una clase media que trata de separarse de la clase media baja y de la clase obrera mediante el estilo de vida que, también, es un estilo de conciencia. (...) se podría hablar de una “clase-kitsch” que aspira a una movilidad hacia la clase media alta en lo que se cree que sus estilo de vida y su mentalidad cultural¹⁴⁶.

Dicha *estandarización* de los gustos y las consciencias procede gracias a la eliminación de la razón crítica tras la desaparición de la dicotomía ser y deber-ser que, a su vez, decreta la muerte del análisis dialéctico e histórico, dando lugar al triunfo de la razón ocasional y de la razón estética que anula la diferencia ser-apariencia¹⁴⁷.

La razón estética y su necesidad de trascender una cotidianidad que convierte la esencia humana en una simple cosa intercambiable –y en donde la individualidad se confunde con el narcisismo ególatra de un consumo dirigido–, no

¹⁴³ *Ídem*, pp. 115-117.

¹⁴⁴ *Ídem*, p. 123.

¹⁴⁵ Ver “La cultura como vacío”, en: *Ídem*, pp. 129-154.

¹⁴⁶ *Ídem*, p. 132.

¹⁴⁷ *Ídem*, p. 136.

*puede admitir la atrofia ni el desperdicio de facultades humanas. Precisamente, el cada vez mayor ataque a los postulados de la concepción estética ilustrada confirma la validez y asombrosa contemporaneidad de sus principios*¹⁴⁸.

La lectura que sobre este fenómeno ofrece Jameson¹⁴⁹ evidencia la *superficialidad de la nueva cultura*, el debilitamiento de la historicidad y el ocaso o crisis de los afectos. “El objeto sustituye al sujeto en una pérdida de radical de lo que históricamente se ha considerado como lo humano”. Una de las consecuencias es la ruptura de la cadena del significante que impide al individuo tener la capacidad de organizar su pasado y su futuro, ante una amalgama de significado y significantes sin relación entre ellos, lo que conduce a la esquizofrenia, y esto aparece cuando la propia identidad personal es fruto de una unificación temporal del pasado y del futuro con el presente. Lo interesante de este autor es que no se queda allí, sino que por el contrario plantea una salida que consiste en la creación de nuevas formas posibles de la política cultural que fuerce a una ruptura de las prácticas postmodernas, mediante una nueva manera de representar unos mapas cognitivos de orientación individual y colectiva que aún tenemos y debemos imaginar.

Lipovetsky¹⁵⁰ evidencia cómo el sujeto contemporáneo se encuentra ante una seducción continua donde sus deseos organizan el modelo general de la vida colectiva, por ello, la *individualidad prevalece sobre lo social*, y la persona cae en la órbita del cuerpo y, a su vez, el cuerpo se personaliza como el sexo que es exhibido e identificado con “ser libre”. La autoconciencia ha sustituido la conciencia de clase y, a su vez, la conciencia narcisista ha eliminado la conciencia política. El retorno a lo sagrado, a los esoterismos y a las religiones orientales es la ruptura con la ilustración y su sentido racional de la vida.

Estudios Culturales: cultura como análisis de la cotidianidad

Resulta imprescindible la mención de los aportes de la Escuela de Birmingham ya que su gran contribución consiste en su búsqueda de la explicación de los muy variados elementos que articulaban la cotidianidad en la primera formación de la sociedad industrial y su tránsito y evolución hacia la sociedad postindustrial de masas¹⁵¹. Pero más allá de esto, el interés que suscita esta Escuela en Blanca Muñoz es que en una sociedad clasificada en forma de “masas”, se hace imperativa la vuelta a lo cotidiano.

¹⁴⁸ *Ídem*, p. 138.

¹⁴⁹ *Ídem*, pp. 140-147.

¹⁵⁰ *Ídem*, pp. 148-152.

¹⁵¹ Ver “La cultura como análisis de la cotidianidad”, en: *Ídem*, pp. 155-226.

La *primera generación* de la Escuela de Birmingham tiene como uno de sus exponentes a Thompson¹⁵², que se propone establecer una síntesis reconstructiva entre estructuras económicas y políticas y estructuras profundas de la existencia. Por ello, postula que la conciencia popular y la conciencia de clase obrera se hacen equivalentes. Y, a la vez, la memoria colectiva se hace práctica cotidiana, siendo ésta última un lugar privilegiado de referencia para encontrar las resistencias y disidencias que ante la dominación social defiende la cultura popular y su autonomía, por tanto, el conflicto es el eje del estudio de la cotidianidad.

A esta misma generación, perteneció Williams, cuyo centro de estudio se ubica en entender cómo se producen las nuevas experiencias que debilitan –cuando no eliminan– la pertenencia y la identidad a una clase social específica y, así mismo, en qué grado la existencia diaria está condicionada por una *difuminación progresiva* de las “experiencias profundas” de la vida.

*La entronización de los mass media transforman las estructuras de la vida en estructuras de dispersión, y por ello, identifica la industria cultural como un dispositivo efectivo de dominación ideológica, que logra una integración del ciudadano sin coacción (...) permite que las clases acaben perdiendo la perspectiva de sus distintos intereses*¹⁵³.

Presenta, entonces, un modelo cultural que influye sobre la *psicología de los individuos* y sobre el proceso económico, puesto que la cultura son prácticas pero también expectativas de existencia. Expectativas canalizadas por el bloque hegemónico hacia sus intereses que así mismo, suponen sus expectativas de supervivencia a través de la dominación. En este caso, la cultura de masas rutiniza la producción cultural hacia lo ya visto. Pese a este sombrío panorama, Williams propone una salida que se sustenta en el poder de la educación y en el papel de los intelectuales independientes que pueden contrarrestar la dominación mediática de la cotidianidad.

La propuesta de Hall¹⁵⁴ encuentra en la cotidianidad actual una ausencia de libertad y ausencia objetiva en el campo de las prácticas creativas, sociales y culturales y ello ineludiblemente lleva al análisis de lo cotidiano en su relación con el ámbito de las clases sociales. Por tal razón, el núcleo temático de su investigación está en el papel que la pertenencia específica a una clase social ejerce sobre el individuo. Esta centralidad de la clase social lo lleva a entender la *cotidianidad como múltiple*

¹⁵² Ídem, pp. 163-170.

¹⁵³ Ídem, pp. 171-178.

¹⁵⁴ Ídem, pp. 179-186.

y *poliédrica*, ya que la conciencia explicará lo vivido en los instrumentos discursivos que den coherencia a los valores de su clase.

Sin embargo, encuentra cómo esta cotidianidad resulta *subvertida por la acción del mercado* que determina la formación de una cotidianidad dominada por el poder ideológico, cuyo resultado es el descentramiento del sentido común de la población y neutralización de su libre desarrollo. Así, el modelo cultural se edifica mediante los diferentes niveles a partir de los que se institucionalizan las prácticas comunicativas que producen un sentido ideológico entendido como enmascaramiento. Las cosas no quedan allí, sino que se presenta a la misma cotidianidad como posibilidad de escape, pues la categoría de clase social actúa como elemento esencial de descodificación de los mensajes mediáticos y la cotidianidad podría devenir en resistencia según el grado de valores defensivos ante el impacto de los media.

Finalmente, se reseña la propuesta de Hoggart¹⁵⁵ quien encuentra que la vida cotidiana explica mejor que ningún otro proceso las imposiciones de unas clases sobre otras. La cotidianidad, por tanto, supondrá unas formas de vida donde la cerveza, los arengues y las canciones picantes dan cohesión de clase. Ahora bien, es la aparición de la cultura de masas la que produce una desorganización de las formas culturales propias de cada clase. Algunos ejemplos de ellos están en el *music hall* que en el contexto industrializado pierde su significado crítico y satírico, al igual que la taberna se sustituye por el *pub* y los clubs obreros dejan de ser centros de discusión política y paulatinamente irán cerrando sus puertas, institucionalizándose como bares del partido o del sindicato. Pese a esto, Hoggart no pierde la esperanza del *carácter liberador de la cultura popular*, cuando presenta la discursividad de la cotidianidad como una salida ante la ideologización global de las industrias audiovisuales y de sus productos.

La *segunda generación*, por su parte, se ocupará de tres áreas básicas: vida cotidiana, *mass media* y formación de identidades, sobre todo de género y etnia. En ellas se estudia una temática central: el papel activo de los receptores de los medios en su cotidianidad diaria, aunque con ello se detengan más en el estudio de las audiencias, debilitando la identidad de clase. Esta tendencia marca una relegación de las estructuras sociopolíticas ante estudios de “los pequeños procesos” de la existencia que sustituyen los grandes conceptos –como ideología y clase– de los fundadores de la Escuela.

Morley se erige como importante representante, cuyos planteamientos afirman que “el padre, la madre, los hijos y (...) la televisión, conforman un nuevo mode-

¹⁵⁵ Ídem, pp. 187-190.

lo de familia que sitúa el tiempo de ocio como el horario central de la actividad diaria”¹⁵⁶. Sus análisis, como en general serán los de esta generación, se sitúan en *historias de vida* y descripciones pormenorizadas sobre costumbres, actitudes y creencias sustituyendo metodologías historiográficas y epistemologías sociológicas. Por ejemplo, la fe en los procesos de codificación y descodificación, según los tipos de audiencias, introducen un planteamiento pluralista cada vez más distanciado del paradigma dialéctico marxiano. Así mismo, “no se analizan en ningún aspecto cómo las ‘minorías’ se ajustan a los valores de la dominación mediante una interiorización de un multiculturalismo mediático que no cuestiona, en absoluto, el cambio del modelo económico en los países del tercer y segundo mundo”¹⁵⁷.

En términos generales resume Muñoz las modificaciones que sufre el concepto de cultura en las dos generaciones¹⁵⁸: En la primera, se reclama el *valor liberador de la cultura* y se enlaza con la cultura popular como núcleo de resistencia ante la dominación y sus formas. Por su parte, la segunda, el estudio de lo cotidiano se superpone en términos de *predominio del consumo y la comunicación*. Pero estas relaciones no se analizan como prácticas insertadas en una sociedad neocapitalista y sus modos de producción y distribución material e ideológica, sino como casi ya “formas institucionales” fijas e intransformables. Uno de los problemas más agudos de tal cambio es que el desplazamiento del individuo desde el modo de producción al modo de consumo, suprime el tema de la alienación y la falsa conciencia hacia el tema de la identidad. Los críticos de la segunda generación coinciden en resaltar que su teoría es prototípica del individualismo metodológico, así como un exceso de ambiguas descripciones muy pormenorizadas de “estilos de vida” subculturales.

Esta crítica se acompaña de una propuesta por parte de Blanca Muñoz, al postular la necesidad de

*una reestructuración dialéctica del concepto de cotidianidad que requiere relacionar existencia, cotidianidad y lógica de dominación colectiva, es decir, la síntesis acción-estructura puede quedar aclarada a partir del análisis de la lógica de la dominación que organiza la sintaxis de la cotidianidad.(...) Los procesos codificadores del conocimiento y de la existencia se deben considerar como la temática central desde la que establecer una crítica cultural que no pierda de vista sus responsabilidades históricas*¹⁵⁹.

¹⁵⁶ Ídem, pp. 193-197.

¹⁵⁷ Ídem, p. 225.

¹⁵⁸ Ídem, pp. 199-203.

¹⁵⁹ Ídem, pp. 208-209.

Escuela de Frankfurt: cultura como pseudocultura

La Teoría Crítica se denomina de este modo, dados sus análisis crítico-dialécticos, históricos y negativos de lo existente en cuanto “es” y frente a lo que “debería ser”, desde el punto de vista de una razón histórico-universal. Es así como se consolida un *proyecto crítico* con su síntesis Marx-Freud, que partirá no tanto del “espectáculo del mundo” cuanto del “sufrimiento del mundo”. Sufrimiento evitable desde la acción histórica e ilustrada¹⁶⁰.

Marx Horkheimer¹⁶¹, uno de los fundadores de la Escuela, fundamenta la distinción básica entre *razón crítica* y *razón instrumental*, siendo ésta última instrumento de la dominación colectiva, explotación del ser humano y de la naturaleza revestida de la retórica de la eficacia y la utilidad. Por el contrario la razón crítica es aquella que se define como un proceso de análisis causal, pero desde la comprensión de unas contradicciones en una dialéctica histórica que busca preferentemente, las causas de la dominación. Esta distinción se pierde en la sociedad moderna y se profundiza en la sociedad de consumo de masas que altera el esquema medio-fin, haciendo que los medio parezcan fines y, a la inversa, los fines y los objetivos de una existencia realizada los vuelve medios para el consumo de productos seriados y homogeneizados, en los que el individuo “deberá” encontrar su “ser”.

Theodor Adorno¹⁶² estudia la personalidad autoritaria, el *modelo cultural de la pseudocultura*, el funcionamiento de las masas en el nazismo y en la posterior sociedad postindustrial, los problemas estéticos que afectan la creación artística y musical. Encuentra en esto, por ejemplo, que el nazismo no es considerado una excepción histórica sino que, al contrario, éste se constituye sólo en un momento histórico de la irracionalidad devenida en política de poder. De otra parte, señala cómo la industria de la cultura y de la comunicación permite el estudio objetivo de las bases materiales de la ideología, ya que la ideología se transforma en industria, pero industria de la conciencia, puesto que son los psicólogos sociales los que entran como productos en el mercado del ocio y del consumo.

Herbert Marcuse, cuya obra más conocida es *El Hombre Unidimensional*, presenta una sociedad sometida a la continua *fetichización* y *alienación* de sus miembros, puesto que el individuo unidimensionalizado percibe y siente como suyas las perspectivas y necesidades que los mecanismos publicitarios y de propaganda le

¹⁶⁰ Ver “La cultura como análisis crítico”, en: *Ídem*, pp. 227-294.

¹⁶¹ *Ídem*, pp. 235-237.

¹⁶² *Ídem*, pp. 237-240.

prescriben. Es decir, desaparece la bidimensionalidad, como capacidad del sujeto para percibir crítica y autocráticamente su existencia y su sociedad¹⁶³. Por último, Walter Benjamín, quien no pertenece propiamente a la Escuela, se interesa por la razón estético-crítica, estudiando la mercantilización como autoalienación de la creación y como dispersión en un falso esteticismo cuyo fin es político, que revela la enajenación del objeto estético y la decadencia de la gran cultura¹⁶⁴.

Algunas tergiversaciones que se han realizado sobre la teoría crítica, afirman que su crítica a la cultura de masa, en cuanto proceso de destrucción intelectual de las poblaciones de la sociedad de consumo, se ha juzgado como actitud de desprecio a la misma sociedad. Tal interpretación muestra una interpretación de la dialéctica negativa que sólo entiende el sentido “negativo” en su uso vulgar.

En cuanto a la *segunda generación* se presenta una atracción hacia el análisis weberiano, tomando su concepto de acción social y la construcción de tipos ideales para taxonomizar las regularidades de los procesos históricos. En el caso de Habermas¹⁶⁵ se destaca su elaboración de una teoría de la crisis del modelo histórico de progreso social y humano propugnado por el pensamiento clásico ilustrado, denunciando la *colonización del mundo de la vida* que permite a la lógica del capitalismo tardío cerrar y reprimir esferas y ámbitos de la vida de la colectividad. Así mismo, desarrolla una teoría de la comunicación que plantea la necesidad de una revisión de las estructuras y reglas universales que posibilitan un nuevo reconocimiento intersubjetivo sobre el que desarrollar el consenso social sin deformaciones o alienaciones. Claus Offe, presenta una revisión del capitalismo contemporáneo, la crisis de los partidos políticos y los nuevos movimientos sociales, al igual que las contradicciones del estado de bienestar ante el reajuste y cambios de las estructuras del sistema en su conjunto¹⁶⁶.

Blanca Muñoz reconoce y resalta el valor de estas investigaciones, sin embargo, encuentra que esta generación se compone de un grupo de autores cada vez más alejados entre sí, pues Habermas, Offe y Negt se ocupan del análisis sociopolítico de las nuevas condiciones del capitalismo, mientras que Wellmer, Schmidt y Habermas realizan una revisión epistemológica y filosófica de la lógica de las ciencias sociales y sus estructuras conceptuales y problemáticas¹⁶⁷.

¹⁶³ *Ídem*, p. 242.

¹⁶⁴ *Ídem*, p. 245.

¹⁶⁵ *Ídem*, pp. 256-258.

¹⁶⁶ *Ídem*, p. 260.

¹⁶⁷ *Ídem*, p. 276.

1.2.3. Teorizaciones críticas sobre la cultura

1.2.3.1. Teoría de la pseudocultura

El desarrollo de la investigación sobre la pseudocultura de Adorno es tal vez el más completo que posee la Escuela, entendido como nuevo modelo cultural surgido de los *mass media* y de las industrias dedicadas a la creación de mensajes estandarizados, en tanto el

*ocio de las enormes poblaciones. (...) anula la capacidad de análisis causal y crítico, convirtiendo al sujeto receptor en un individuo pasivo y desindividualizado (...) las superestructuras ideológicas pseudoculturales se han convertido en el factor de socialización, integración y adaptación más poderoso de la sociedad de consumo*¹⁶⁸.

1.2.3.1.1. La industria cultural

La introducción, en el centro mismo del arte y la estética, del factor técnico en la sociedad del capitalismo avanzado, donde se establece una producción serializada con métodos y técnicas semejantes a los de otros tipos de producción, lleva a Adorno y Horkheimer a indagar sobre el *desarrollo de mercancías de índole cultural* que somete dichas producciones a las leyes de oferta y demanda del mercado capitalista. El problema que subyace es la irrupción de las leyes de oferta y demanda en el área de la ideología, consolidando no sólo uno principios de rentabilidad económica cuanto unos principios de asimilación y conformismo social a través de modelos simbólicos. Así las cosas, aparece una redefinición de la teoría económica del valor, pues de acuerdo con Adorno, las diferencias de valor establecidas por la industria cultural no tienen que ver con diferencias objetivas sino con el significado de los productos¹⁶⁹.

El análisis anterior implica que la fabricación y producción de los bienes culturales no son valorados por sus costes sino por su acción sobre los receptores. La rentabilidad económica se conjuga con la *rentabilidad ideológica*. De modo que tan importante es el balance de los beneficios monetarios como el balance de beneficios asimiladores al sistema, ya que este segundo permite la pervivencia a largo plazo del primero. Es así como Adorno encuentra que la industria cultural realiza el esquematismo de las ideas, esto es, trata igual al todo y a las partes. La idea genera orden pero no conexión. El ideal consistirá en que la vida no pueda distinguirse

¹⁶⁸ Ver “La crítica cultural de la Escuela de Frankfurt”, en: *Ídem*, pp. 279-294.

¹⁶⁹ Blanca Muñoz, “La sociología de la cultura de masas”, en: *Theodor Adorno: Teoría Crítica y Cultura de Masas*, Fundamentos, 2000, pp. 91-196.

de la de los films y programas televisivos¹⁷⁰. Por tanto, resulta obvio como hay una mutación en el modelo cultural que se dirige hacia un modelo cultural construido como espectáculo.

El interés primordial de Adorno por aclarar el funcionamiento de la industria cultural proviene de la necesidad de conocer cómo se efectúa la *interrelación entre leyes económicas y leyes psicológicas* en una simbiosis única en tiempos anteriores. Es decir, cómo es posible que se hayan podido estandarizar contenidos de la conciencia mediante procesos de taylorismo industrial¹⁷¹. Entonces, la industria cultural y la cultura de masas forman una nueva esfera de producción cuyas categorías ordenadoras tienen que entenderse en términos del funcionamiento de la ideología considerada como *integración* de la población en los valores del capitalismo postindustrial.

La transmutación en la que el arte se convierte en industria y la *cultura se hace comercio*, la Escuela de Frankfurt encuentra un conjunto de problemas que serán los siguientes:

- ▶ la ampliación del bienestar económico de la sociedad postindustrial supondría un ampliación cuantitativa del acceso a la educación y a la cultura para amplios sectores de la población;
- ▶ al mismo tiempo, la situación anterior desembocaría en la posibilidad de una democratización de las instituciones y en una renovación descentralizada de la vida social y política, pero asimismo de la vida cultural;
- ▶ la accesibilidad, por tanto, de la población que dispone ya de un mayor tiempo libre y de ocio, al aprendizaje cultural y creativo multiplicaría las posibilidades estéticas y artísticas¹⁷².

Ante estos cambios, se erige la industria de la cultura para *salvaguardar la estructura de poder* de los dirigentes y gestores del capitalismo avanzado. La “economía de programas de entretenimiento”, en sus diferentes fases de producción y comercialización, no es más que una poderosísima intervención en los niveles de creación libre y espontánea. La cultura al entrar en el reino de la mercancía debe perder su valor-simbólico y asumir valor-mercantil. El papel estratégico de la técnica y la canalización de los gustos sociales hacia tipos específicos de productos de la industria generalizarán un modelo de consumo de cultura caracterizado por su simplificación y su dependencia de los intereses hegemónicos de circulación inter-

¹⁷⁰ Ídem, p. 92.

¹⁷¹ Ídem, p. 93.

¹⁷² Ídem, p. 94.

nacional de información. Para Adorno, todo este proceso manifiesta la regresión de la cultura y del arte, pero también de las facultades intelectuales y estéticas de la población¹⁷³.

Técnica, control y comunicación

La Escuela de Frankfurt centra su atención en el *poder de persuasión y propaganda* desencadenados con la aparición de los *mass media*, por el uso político que los mensajes transmitidos pueden desempeñar. Esto los lleva a concluir las siguientes tesis:

- ▶ la poderosa capacidad de ubicuidad de los *mass media* producen un efecto psicológico en sus audiencias a menudo parecido al de la fe y la creencia mágica y religiosa: “la fe en la comunicación de masas sustituirá y complementará la fe religiosa”;
- ▶ el proceso más característico, sin embargo, es el que origina que poderosos grupos de interés susciten sobre la sociedad cambiantes tipos de control social como, por ejemplo, el sintomático caso de la propaganda. (...) Los grupos que pretenden controlar las opiniones y creencias de nuestra sociedad aportarán cada vez menos a la coerción y a la fuerza física frente al mayor uso de técnicas psicológicas persuasivas. El temor de esta utilización resulta el constante asalto psíquico de los *mass media* y la rendición colectiva de incondicionalidad de las facultades creativas y críticas a la formación de un vacuo conformismo;
- ▶ no sólo se está ante un perfeccionamiento de las técnicas motivacionales persuasivas, también hay que referirse a la transformación de los gustos del público. (...) En la medida que ha aumentado el volumen del consumidor de cultura comunicativa, ha bajado paralelamente la creatividad de la cultura popular y el nivel de los gustos estéticos de la audiencia¹⁷⁴.

En consecuencia, para delimitar el problema de las *nuevas formas de control* habrá que interrelacionar tres fenómenos: la estructura de la propiedad y la administración de los medios de comunicación de masas, los contenidos que se difunde en esos medios y, desde luego, los efectos determinados por la existencia de dichos medios en la sociedad postindustrial.

Sobre la estructura y administración de la propiedad Adorno y Horkheimer comprendieron el proceso de concentración industrial *mass* mediática, que se

¹⁷³ *Ídem*, p. 95.

¹⁷⁴ *Ídem*, pp. 95-96.

expresa en *Dialéctica de la Ilustración*, pero no se quedaron en el estudio de los monopolios comunicativos y culturales, sino que extienden su análisis a la sociedad competitiva donde todos los individuos llevan este peso y son el producto del aparato económico y social de la sociedad capitalista. En lugar de la comprensión, el aumento de prestigio y en lugar del disfrute de la cultura se impone *el status* de la posesión de uno objetos. En esta sociedad, nadie debe rendir cuentas de lo que piensa pero, en cambio, cada uno está encerrado en un sistema de relaciones que conforman un *instrumento hipersensible de control colectivo*, cuyos dispositivos son articulados por la industria cultural¹⁷⁵, a partir de un proceso de extinción de la crítica y el respeto, lo cual requiere de un proceso de vigilancia imperceptible. El control social se hace indiscernible porque se ejerce sobre la vida psicológica del individuo. En este sentido, uno de los dispositivos más destacados resulta ser la publicidad, que reduce el placer prometido a mercancía.

La incorporación de Freud a la Teoría Crítica aportará nuevos elementos al discurso en este campo, siendo el tema de los mecanismos inconscientes de *internalización del orden normativo postindustrial*, uno de los más puestos de manifiesto. El acatamiento y la socialización normativa permiten una tendencia acrítica frente la conformidad que sustituye a las organizaciones coactivas por organizaciones comunicativas, patentizando un consenso colectivo logrado mediante el uso de la persuasión, los liderazgos políticos coactivos y los sistemas de influencia de los medios de comunicación. Pero este conjunto de procesos indicaría que los niveles de obediencia social habrían sido dirigidos por una gestión científica de los estados de ánimo y los “climas mentales” de los ciudadanos. El triunfo es no sólo de la conciencia cosificada, también lo es del *inconsciente cosificado* en su reducción subjetivista y cerrada que la técnica ha endurecido¹⁷⁶. Consciente e inconsciente se ponen al servicio de las relaciones de producción, de sus formas de poder y de sus sistemas de propiedad, de modo tal que, el ser humano quede reducido a naturaleza, instintos controlados y satisfechos primitivamente con productos tecnológicamente inmejorables.

Creación cultural en la sociedad postindustrial

El término “sociedad de masas” ha sido utilizado para referirse tanto a lo amorfo y mecánico de la vida como a la destrucción de los criterios valorativos, simbólicos y normativos heredados de la revolución ilustrada. La estructuración de la *sociedad en forma de masa*, neutralizaba las formas de protesta características del siglo XIX. En el caso de las sociedades actuales, moldeadas por la cultura de masas presenta

¹⁷⁵ Ídem, p. 97.

¹⁷⁶ Ídem, p. 99.

como máximos estándares el cien, la televisión y la prensa que muestran de forma simultánea un conjunto de imágenes, ideas y posibilidades de diversión a un público general, siendo éstas las características de los nacientes medios de comunicación masiva y que dan lugar a la conformación de forma inconsciente y espontánea, de una aparente igualdad tanto a nivel cultural como a nivel social y político¹⁷⁷.

A la Teoría Crítica le interesa no sólo el posterior consumo del producto cultural, cuanto la elaboración y distribución. Es decir, los instrumentos con que se canalizan las capacidades y facultades creativas. Así, identifica Adorno tres procesos en la elaboración de la nueva producción cultural: la *serialización*, en tanto elaboración “en cadena” del mercado de productos culturales con el objetivo de eliminar los costes de producción e imponer fórmulas creativas repetitivas, dando lugar a que toda la lógica industrial converja en un “producto- cliché”. La *división del trabajo*, donde el encargo sustituye a la obra estética y el “factor audiencia” encauza los contenidos de los que puede disponer el creador, limitando directamente las variaciones innovadoras, pues el creador debe quedar insertado en una organización en la que esté condicionado por la demanda masiva; y la *uniformidad mercantil*, como resultado de los dos anteriores, que a través de la elasticidad de la demanda tendrá que desarrollar una gama muy amplia de productos que siendo diferentes sean semejantes en sus características. La diversificación se regularizará sobre la homogeneización y cualquier variación puede encontrarse con el rechazo de los consumidores-receptores¹⁷⁸.

La moda produce la impresión de la multiplicidad de ofertas. La *moda sustituye la innovación* y se convierte en el estilo que diferencia a unos productos de otros, como si éstos tuvieran características estéticas y temáticas diferentes. Los productos se “diversifican” en marcas. Y determinados aspectos de la cultura irán desapareciendo, o aislándose, no sólo porque encarecen costes de producción sino también porque modificarían la integración valorativa de los individuos. La consecuencia de todo esto no dejará de ser la identificación con una modalidad de oferta que homogeneiza las reacciones individuales canalizándolas en demanda estabilizada¹⁷⁹.

1.2.3.1.2. Estructuras de la industria cultural

Para Adorno la creación musical resulta ser el centro desde donde *enfocar la “alienación”* (o “extrañamiento”) de la obra de arte en una sociedad caracterizada por el consumo. Pues considera que la música manifiesta el ideal de perfección

¹⁷⁷ *Ídem*, p. 100.

¹⁷⁸ *Ídem*, pp. 101-102.

¹⁷⁹ *Ídem*, p. 103.

sensorial e intelectual. Es una doble mejora de las facultades humanas en la que no existe contraposición entre consciencia e inconsciencia, entre razón y sensibilidad. La normalización del “sentido común” colectivo pasa por el desarrollo de unas prácticas que frenen la espontaneidad creativa. Adorno observa tales prácticas especialmente en la técnica cinematográfica y en la música compuesta para el cine. La regresión “del ver y del oír” en donde mejor se demuestra será en los *leitmotiv* musicales utilizados en los films de consumo.

En el *cine y la música*, Adorno estudia el material sonoro con el cual los espectadores reconocen historias ampliamente convencionalizadas. Y a partir de este material van a extraer las consecuencias que la limitación de las posibilidades estéticas abiertas por los movimientos de vanguardia produce no sólo en el cine sino en el arte en su conjunto¹⁸⁰. En la industria del cine, la música de una película no debe oírse, debe quedar subordinada a la situación dramática de los personajes y sus psicologías. La utilización de la música cinematográfica tiene que encontrar una justificación óptica. Incluso los buenos momentos dramáticos se convierten en *kitsch* por culpa de un acompañamiento demasiado dulce o por la exageración de su dramatismo. Lo *kitsch* como estética de lo “ya visto” se alza como lo característico de la “eficacia” expresiva de la música industrial¹⁸¹.

Si hay que hablar de “pesimismo” en la obra de Adorno, éste proviene de los *elementos regresivos* que se dirigen a la conciencia social. Los departamentos de creativos sustituyen a los creadores. Es así como, las estructuras de las mercancías de la cultura para masas muestran un conjunto de características como:

- ▶ las creaciones culturales se producen como *servicios al cliente*, adaptando los temas, procedimientos y objetivos de la creación a las finalidades de los departamentos comerciales de ventas;
- ▶ le asigna una función limitada a la “mercancía intelectual y artística” en aras a la intensificación del negocio y de la diversificación de los productos. La industria cultural se edifica sobre un consumo planificado de unos *prototipos* a los que se ha logrado adaptar los gustos masivos;
- ▶ en este proceso tienden a desaparecer, o a silenciarse, las posibilidades de renovación y experimentación no acordes con los proyectos ideológicos de la industria. Las restricciones que las mercancías culturales exhiben denotan una censura tan patética y grave como la de tipo político, cuando no mucho

¹⁸⁰ *Ídem*, p. 105.

¹⁸¹ *Ídem*, p. 106.

más peligrosa por la falsa sensación de “libertad de expresión” con la que la industria cultural se reviste¹⁸².

Industria cultural y dialéctica del Iluminismo

Para indagar los procedimientos subyacentes de la acción de las mercancías de esta industria, Adorno buscará la formación de los valores de un tipo de sociedad que partiendo de una mentalidad ilustrada, consolida sin embargo un postindustrialismo de signo fuertemente regresivo.

Lógicamente la industria cultural pone fin a la idea estética o intelectual creadora porque tal es su sentido y su función última. No reconocerá más que los detalles accesorios y lo somete a la misma fórmula que a la obra, y al no haber oposición, el todo y los detalles poseen los mismos rasgos. La atrofia de la imaginación y de la espontaneidad del consumidor se mueve en una dirección bien delimitada: evitar la insubordinación de éste y enfocar su atención hacia los productos culturales que llegan a serle tan familiares que se reproducen automáticamente en su comprensión y percepción¹⁸³. Nada se escapa al control y la vigilancia de sus emisores, por ello, para Adorno, el nuevo estilo podría definirse como *un sistema de no-cultura*, si se puede reconocer hipotéticamente una cierta unidad estilística lo cual permitiría hablar de una barbarie estilizada como estilo característico¹⁸⁴.

Y así, reducida la obra a pura *imitación de otras imitaciones* deviene en puro estilo, pero cuyo fundamento es la obediencia a la jerarquía social y sus pautas. Por ello, la industria de la cultura al ser simple industria de la diversión demuestra que su ideología no son, ni dejan de ser, sino los negocios. Cada consumidor debe comportarse espontáneamente de acuerdo con su “nivel”, determinado en forma anticipada por los índices estadísticos, y dirigirse a la categoría de productos masivos que han sido preparados para su tipo. Los consumidores así son reducidos a material estadístico. En este punto, las masas condicionadas en sus estímulos querrán y reclamarán la ideología mediante la cual se les esclaviza y controla.

El *conformismo* es el resultado de la repetición. En el consumo se descarta cualquier riesgo inútil que no haya sido experimentado. Por eso la diversión es la finalidad de la industria y el arte “ligero” sustituye al arte autónomo y creador. El arte “ligero” que rebaja los elementos temáticos y estilísticos como mala conciencia social del arte auténtico. Sin embargo, el sentido de diversión de la industria de la

¹⁸² *Ídem*, p. 107.

¹⁸³ *Ídem*, p. 109.

¹⁸⁴ *Ídem*, p. 110.

cultura está más allá de ser simplemente frivolidad, sino que es parte esencial del sistema productivo ya que el “divertimiento”.

La *fusión entre cultura y distracción* no sólo supone una devaluación de la cultura, sino que también se propone como “espiritualización” de la distracción desde el momento en que al consumidor se le presenta esta fusión como si pudieran ser satisfechas todas sus necesidades industrialmente, pero haciéndole comprender que será un eterno consumidor y que debe contenerse con lo que se le ofrece. Le asegura a los espectadores que no necesitan ser diferentes de lo que son y podrían tener éxito comparable al de las estrellas de la pantalla. El fracaso de los ideales ilustrados así no proviene de la dificultad de su realización, sino de una ideología vacía de contenidos que promete la diversión eterna y en la que la perfecta similitud es la absoluta diferencia de lo mismo¹⁸⁵.

1.2.3.1.3. Cultura popular y pseudocultura de masas

Para comprender adecuadamente los procesos culturales y sus efectos, Adorno retornó al nacimiento de la cultura popular en los inicios de la sociedad burguesa. Destacará cómo en la *primera cultura popular* de la burguesía existen unos códigos morales interiorizados opuestos a ese estado de humillación con el que luchan los protagonistas (de las obras literarias). Esa cultura aún permanece dentro del modelo de “bidimensionalidad” que no se resigna ante el avance de los abusos posteriores. Los personajes literarios bidimensionales pelean frente a la alienación del contexto. El deber ser enfrentado al ser es el destino imperecedero de una cultura popular que se hace *alta cultura*. Los cambios de la primera cultura burguesa se producen cuando, en los comienzos del siglo XX, el factor técnico se introduce como elemento de rentabilidad. La mutación entonces se resume en el mayor afán de perfección mecánica. Lo “bien hecho” ya no se refiere al contenido en sí de la obra, sino a sus posibilidades tecnológicas que amplía los públicos¹⁸⁶.

La estructura de la cultura de masas se ordena sobre lo manido y ya sabido. Frente a la internalización que el libro suponía al público de un Defoe o un Dickens, los medios técnicos actuales de comunicación conducen a una continuada externalización en donde *lo visual sustituye a lo leído*. Para Adorno, esa simplificación en los procedimientos cognoscitivos también se percibe en los contenidos de la nueva cultura “popular”. En efecto, el surgimiento de una clase media unificada sobre la que recae la acción del consumo y de la comunicación, conlleva la necesidad de crear unos contenidos “previsibles”. Lo conocido no sólo se reduce a los temas y

¹⁸⁵ *Ídem*, pp. 112-113.

¹⁸⁶ *Ídem*, pp. 113-114.

tramas novelescas o cinematográficas sino, especialmente, a los valores expuestos. Éstos deben ser reconocidos de una forma literal por la audiencia, evitándose el esfuerzo intelectual y la concentración que requería la anterior cultura burguesa” del siglo XIX. Ahora las variaciones deben ser mínimas porque la organización mental colectiva se establece sobre dos pilares básicos: los escasos conocimientos y recuerdos históricos, y los clichés deliberados que favorecen el cada vez mayor carácter autoritario en sus valores.

En gran medida, la literatura burguesa decimonónica reivindicaba el *poder de la individualidad* frente a la convención. Reivindicación que representaba el aspecto progresista, casi revolucionario de sus temas. En la primera cultura de la burguesía se muestran unas fuerzas de resistencia individual que expresan la tensión formidable de una poderosa creación estética. Es así como la cultura popular burguesa se transforma en una subcultura de publicaciones periódicas –las historietas de los periódicos dominicales comienzan a crear un género que, con los *comics*, se consolidan como el “arte popular”. Pero ello ya no será creación autónoma original, al contrario, la comercialización de esa primera subcultura literaria y gráfica estará en el inicio de la aparición de la cultura de masas. De modo tal que, al pasar estos temas a la cultura de masas se altera su significado de avance social. Las normas sociales triunfarán sobre la ruptura. En la “novela de consumo” se impone su ser “realista” y, por tanto, la identificación con el *statu quo* y sus valores convencionales se impondrán como el final imprescindible de la trama.

El juicio deviene en opinión y la opinión en prejuicio. Adorno encuentra en la modificación cultural de lo popular en masivo, el eje para comprender el paso de la creación artística hacia la ideología. La *ideologización de la cultura* con el relegamiento de la bidimensionalidad que había sido el patrimonio de lo creado por el pueblo y por los creadores e intelectuales auténticos. Así la crítica contemporánea a la ideología ineludiblemente tendrá que explicar la disolución de la cultura bidimensional y su mutación en un esquema integrativo que elimina el “deber ser”, que ha sido, y es, el primado de la creación cultural, y fortalece “lo que es” como un absoluto eterno e inmodificable¹⁸⁷.

Características de la pseudocultura

El descubrimiento de los mecanismos ocultos del inconsciente echó en cara al marxismo su desatención a las estructuras psicológicas concretas de los sujetos. Los teóricos de Frankfurt, desde sus orígenes como grupo en 1923, fueron aproximándose decididamente a Freud. La constitución instintiva del hombre no podía

¹⁸⁷ Ídem, pp. 118-119.

desligarse de su vinculación con las estructuras económico-sociales objetivas. Por tanto, el *concepto de pseudocultura* entró en el léxico frankfurtiano como una necesidad derivada de los impulsos motivadores de las conductas masivas de los sujetos. La separación entre psicología y sociología se hace imposible. Los esquemas racionalistas, pues, fracasaban al escindir el “yo” de sus fuerzas emotivas, impulsos, necesidades o pasiones. La pseudocultura revelará sus mecanismos mediante el psicoanálisis freudiano y el de sus continuadores; únicamente de este modo el estudio de la sociedad y de sus relaciones económicas y políticas podrá conexionarse con los fenómenos de masas concretos e históricamente objetivos¹⁸⁸.

Para Adorno, la *alteración psicológica* que se evidencia paulatinamente en la ciudadanía postindustrial, tiene su origen en un colapso de la formación educativa e intelectual a causa de los productos de la industria de la cultura, pero, sin duda, también por la aparición de ese nuevo modelo ideológico-cultural definido como pseudocultura. Esta atrapa como un gigantesco pulpo en su modelo contenidos, medios comunicativos y preferentemente la conducta social.

Por pseudocultura se entiende la neutralización y debilitamiento de las facultades estéticas, creadoras e intelectivas por acción de mecanismos de socialización que desvalorizan aquello que, de algún modo, pueda aportar una perspectiva crítica y distanciada del sistema en su conjunto. La *desmotivación y desvalorización* de lo humano frente a lo que asigna “valor” en el mercado, acaban triunfando en una sociedad gestionada mediante la competición. La cultura y su capacidad para perfeccionar y civilizar las posibilidades de existencia es relegada ante el avance de un primitivismo revestido de poderosos medios técnicos. Es por ello por lo que el nuevo modelo cultural adquiere una gravedad que lejos de atenuarse con el avance de la sociedad postindustrial, va adquiriendo un poder que amenaza con liquidar definitivamente las escasas resistencias que aún quedan en la psicología¹⁸⁹. Vaciar de significado las grandes construcciones que han sido el patrimonio civilizador será la finalidad de los costosos medios puestos al servicio de la difusión pseudoculta.

Así mismo, consiste en una modalidad de conciencia que sirve para perpetuar la estructura económica. Esta modalidad de conciencia para asentarse en la psicología de masas, de una manera previa se “organiza” modificando el proceso educativo mediante la *pseudoformación* consistente en el triunfo definitivo de la fragmentación de conocimientos y de la desaparición de la capacidad de análisis causal desde la primera infancia. La cultura queda así compuesta de una amalgama de *fragmentos dispersos*, de asignaturas sin ninguna correlación entre ellas y caracterizadas por su

¹⁸⁸ Ídem, pp. 120-122.

¹⁸⁹ Ídem, p. 123.

“inutilidad” para la vida práctica de una sociedad de negocios, “entregada la vida real de los hombres a las relaciones ciegamente existentes y cambiantes”. La eliminación de la capacidad de aprendizaje –y de sorpresa en el sentido de indagación racional– provoca la burocratización del conocimiento. Ya no se trata de acceder a un perfeccionamiento de las capacidades humanas; se trata ahora de que la cultura pase a ser “un bien” más en los estilos de vida en lo que “un currículo” cultural asigna *status*. Más éste es el triunfo definitivo de la catástrofe y el colapso de la formación cultural y, a la par, educativa¹⁹⁰.

Para que el modelo de debilitamiento psicológico tenga éxito, Adorno presenta las siguientes estrategias:

- ▶ la *acomodación* de la cultura a lo que es evitándose tajantemente el más mínimo resquicio valorativo y simbólico opuesto a los valores dominantes;
- ▶ la *inmodificabilidad* de la psicología adaptada impidiéndose que el ideal ilustrado de perfeccionamiento –patrimonio esencial de la cultura– pueda realizarse. La pseudocultura impide el deseo de conocimiento mediante la artificial sensación de “que se sabe y se domina lo imprescindible para parecer culto”;
- ▶ la difusión de lo *caótico* y lo *regresivo* de la conducta humana. La autolimitación de las posibilidades existentes en el comportamiento lleva a silenciar formas de conciencia tan objetivas como las potenciadas. Aquel ideal platónico según el cual el bien, la bondad y la belleza tienen una realidad permanente, en la sociedad postindustrial desaparecen. La belleza, la bondad y el bien no son valores acordes con el darwinismo comunicativo y cultural hegemónico;
- ▶ una característica inseparable del afianzamiento de la pseudocultura es la *vulgarización* que se convierte en la antítesis de los ideales educativos. Con ella se entra en la transmutación del conocimiento, esto es, se altera el proyecto ilustrado de una población autónoma y se edifica una sociedad con una indudable dualidad. Por un lado, el desarrollo técnico exige que los ciudadanos estén capacitados para manejar tan complicada tecnología y que no estropeen tan costosa maquinaria productiva pero, por otro, lo anterior requeriría unos conocimientos acordes con el estado científico postindustrial. Es en este punto en donde se establece el desajuste, sustituyéndose la formación educativa e intelectual por una pseudoformación divulgativa que

¹⁹⁰ Ídem, p.124.

la radio, la televisión y la prensa efectúan dándose la falsa sensación “que todo se sabe” y “de que todo se puede opinar”¹⁹¹.

Las *contradicciones de clase* se solventan en forma superestructural. Los gustos y apreciaciones sobre la realidad se “igualan” a partir de unos estereotipos *standard* de clase media, la *lower middle* “class” como irónicamente la denomina Adorno. Estereotipos que sin embargo tienen una lógica inflexible: el sometimiento de los mecanismos de la formación intelectual a los mecanismos del mercado. Todos los elementos se resumen en las características enunciadas por el autor crítico se sintetizan en dos: *integración* y *deshumanización*. La pseudocultura trata de nivelar el capitalismo mediante una sociedad de clases medias cuya “moderación” haga cierta aquella humorística clasificación que Barthes definía como “ninismo”; es decir, “ni blanco ni negro”, “ni izquierda ni derecha”, “ni esto ni aquello”. Así, la integración conduce a una deshumanización que “tolera y vuelve la cara” ante el espectáculo de la pobreza conviviendo con el derroche y la desigualdad. Todo ese impresionante edificio cultural-comunicativo ocultaba una estructura social en la que el poder y el privilegio tienen una lógica inflexible, pero, sobre todo, salvaje.

La superstición de segunda mano

La superstición de segunda mano será la consecuencia inmediata de un estado de pseudoformación cultural. La astrología, la quiromancia y las artes y “ciencias ocultas” que han experimentado una aparición tan resonante en los últimos años en las sociedades de neocapitalismo, configuran uno de los sistemas más específicos de la pseudocultura. De todo este planteamiento, la consecuencia elemental es la *condescendencia*. El consumidor de horóscopos se siente inmerso en un juego de potencias, de energías y de fuerzas incomprensibles. Su vida parece estar sometida de lleno a las exigencias irracionales de “seres” superiores. El consultor de horóscopos pierde su noción de realidad objetiva, las relaciones entre los objetos y los sucesos desaparecen. Todo, absolutamente todo, se integra en un sistema de referencias indeterminadas e imaginarias¹⁹². Sus responsabilidades individuales están sometidas al capricho y a la competencia de los “entes” maravillosos del astrólogo de consumo.

La *ambivalencia* es la constante del mensaje. Los problemas “se solucionarán solos” porque las mismas fuerzas de las que parte la amenaza, de alguna forma cuidan a la vez a los lectores. El conformismo social es el mensaje subyacente del horóscopo. Es decir que, en el horóscopo lo que realmente se está jugando es la

¹⁹¹ *Ídem*, pp. 125-126.

¹⁹² *Ídem*, pp. 128-129.

acomodación psíquica de los individuos a los imperativos sociales. La vaguedad que caracteriza sus argumentos es fundamental para que sus predicciones no sean desacreditadas por los acontecimientos. Se debe reducir al mínimo el riesgo del fracaso (en la predicción), mediante la utilización de clichés estilísticos inflexibles, con lo cual la paradoja de la sección se resuelve mediante el recurso a la pseudoindividualización, consistente en la atribución a la producción industrial y masiva de cultura de un halo de libertad de elección y de una profunda fe en el libre mercado en que se funda la misma estandarización¹⁹³.

El *horóscopo* expresa mejor que ninguna otra estructura ideológica el estado de frustración del individuo de la sociedad de masas. Por ello, tres aspectos requieren especial atención: la psicología subyacente del horóscopo, la imagen del destinatario y lo que Adorno denominará enfoque difásico. Para captar el tipo de mensajes que la sección transmite será necesario explicar la situación y características de la sección dentro de la estructura de la comunicación y, en concreto, del periódico conservador de ala derecha del partido republicano *Los Angeles Times*:

- ▶ hay una aceptación “natural” en la sección de que pronósticos y consejos proceden de las estrellas y sus trayectorias;
- ▶ los pormenores astrológicos que explicarían los vaticinios del horóscopo “brillan por su ausencia” y se dan por sobrentendidos;
- ▶ los aspectos más siniestros de la astrología (desgracias, catástrofes) apenas se dejan notar, aunque un tono de amenaza implícito se oculta en los mensajes;
- ▶ la naturaleza del mensaje conlleva que todo reciba tratamiento de algo asentado y socialmente reconocido como elementos incontrovertibles de la cultura de masas¹⁹⁴.

Adorno introduce el *concepto de difásico* para delimitar el papel de la superser-tición en la sociedad de tecnología avanzada. El enfoque difásico se refiere al mantenimiento de la división entre el trabajo y el placer, sometiendo éste a las reglas de aquél. Asimismo, con el antagonismo de individual y universal se alienta a los lectores de la sección a ser individuos fuertes y resueltos y en otras ocasiones a adaptarse y satisfacer las exigencias del exterior. Lo dual y contradictorio fluctúa entre la amenaza y la satisfacción¹⁹⁵.

¹⁹³ *Ídem*, pp. 133-135.

¹⁹⁴ *Ídem*, p. 133.

¹⁹⁵ *Ídem*, p. 136.

Dado que la organización social contemporánea está dividida en dos fases: *producir* que corresponde al tiempo de trabajo y *consumir* que se relaciona con el placer y el ocio, el horóscopo también se ocupa de cada una de ellas. En cuanto a la producción, presenta como consejo trabajar y evitar interferencias pulsionales. Se procura con ello minar las resistencias contra el trabajo rutinario, manipulando de manera inversamente proporcional a la realidad de los quehaceres. De otra parte, el tiempo de consumo interesa de forma especial. En cuanto al placer se encuentra, conforme al enfoque difásico, confinado en la tarde y los días festivos, y para que la monotonía difásica no resulte demasiado evidente, aparece alguna que otra excepción a la regla. Entonces, el placer en sí es permisible siempre y cuando esté en último término al servicio de las aspiraciones latentes de éxito y promoción¹⁹⁶. Las actividades practicadas durante el tiempo libre han sido invadidas en realidad por la búsqueda del beneficio, y no se realizan porque gocen de general aceptación. A la inversa, se realizan porque son de rigor para salir al flote en la vida o para conservar la posición social.

La transfiguración de unas relaciones humanas en entidades mitológicas de fuertes resonancias arcaicas y primitivas, indica la contradicción de contradicciones de la sociedad contemporánea: la vuelta a la interpretación de la realidad ahistóricamente. Sólo que ahora esa interpretación colectiva de componentes regresivos y primitivos puede ser científicamente articulada. La opinión pública y sus mecanismos interesará, sin duda a Adorno, en cuánto estrategia de formación de mentalidades tal y como él denominará *agnosticismo desorientado*.

Pero las contradicciones no dejan de aparecer, en primer lugar, la individualidad frente a la adaptación y la aprobación de los otros. También se apela a la modernidad frente al conservadurismo, y, en segundo lugar, se proclama paradójicamente la imaginación frente a la sensatez y el sentido común. Por ello, la contradicción entre adaptación e individualidad se halla estrechamente relacionada con la contradicción entre dependencia y resolución. La sección (del horóscopo) en consecuencia, tiene una doble finalidad. Por un lado, si la situación exige subordinación, debe restituir a sus lectores la convicción de que no por ello dejan de ser individuos resueltos. Y, por otro, si el lector por el contrario encuentra que la situación requiere solución, entonces deberá paliar su sentimiento de impotencia¹⁹⁷.

La *astrología*, en mayor o menor medida, siempre ha representado un miedo colectivo al futuro, pero en las sociedades postindustriales el temor ha aumentado la sujeción del individuo a su contexto. En este punto, lo que lleva a creer en “el signo

¹⁹⁶ *Ídem*, p. 137.

¹⁹⁷ *Ídem*, p. 141.

de los astros” resulta del sentimiento de dependencia que acaba atribuyendo dicha dependencia a cosas superiores, y además permite eludir cualquier responsabilidad. Pero no sólo debe interpretarse como un signo de dependencia, sino también como una ideología en pro de la dependencia, a la par que como una tentativa de fortalecer y, en cierta forma, justificar unas condiciones económicas y sociales que parecen más tolerables si se las afronta con una actitud positiva y jovial¹⁹⁸. La pseudocultura, al condicionar a los ciudadanos y evitar que piense una sociedad distinta de la existente, permite a la astrología que los individuos escapen de su contexto. La monotonía de la sociedad mercantil hace que la astrología sea una huida de un mundo monótono y homogéneo a un mundo pretendidamente superior¹⁹⁹.

1.2.3.1.4. Opinión pública y mass media

Para la Escuela de Frankfurt la aparición de los medios de comunicación de masas supuso la radical transformación del *modelo de opinión pública* heredada del siglo XVIII. La primera formulación moderna que va a introducir la idea según la cual a través de la opinión se puede controlar a la población, la expresó Hobbes en el *Leviatán*, donde identifica conciencia con opinión. Más adelante será Locke quien establezca la visión liberal sobre la opinión pública. Afirma que existen tres derechos fundamentales: derecho a la vida, a la libertad y a la propiedad, siendo éste último superior a los anteriores. No obstante, también se presenta como derecho básico: el derecho a la libertad de conciencia y de opinión, el cual marcará las grandes revoluciones burguesas y, dará lugar, al nacimiento de la prensa institucionalizada. En toda Europa la burguesía utilizará la prensa para la difusión de tres principios básicos:

- ▶ la separación de poderes;
- ▶ las libertades civiles, entendiendo por ellas especialmente la libertad de expresión;
- ▶ las libertades políticas y, en este sentido, el derecho de sufragio como la libertad de libertades; pero subrayándose, como sufragio, el sufragio restringido y censitario²⁰⁰.

De este modo, la opinión pública durante los siglos XVII y XVIII quedará restringida exclusivamente a los grupos que acceden al poder. Para el primer liberalismo la opinión pública se define como la *discusión pública* de los asuntos

¹⁹⁸ *Ídem*, p. 142.

¹⁹⁹ *Ídem*, p. 143.

²⁰⁰ *Ídem*, p. 144.

que atañen a los ciudadanos. Esta etapa optimista respecto del concepto liberal de opinión pública va a demostrar sus contradicciones a partir de 1848, cuando aparece el movimiento obrero, pues allí se cierra la etapa burguesa de la libertad de conciencia y comienza la censura en los sistemas de creación de opinión pública. El movimiento obrero, por su parte, actúa como “contraprensa” introduciendo nuevos contenidos dándole el sentido a la prensa de proyecto educativo de carácter social.

Todo el modelo liberal de opinión pública, para la Teoría Crítica, se articula sobre la ficción que considera al ciudadano no condicionado por su contexto de clase o por las condiciones materiales de vida. Se difunde la ideología que se presenta como defensora de uno de los grandes derechos de la sociedad liberal y, en especial, de la libertad de expresión. Adorno remarcará la ficción de este derecho por cuanto en la opinión pública se expresa la *opinión que se quiere hacer pública*. Los derechos y libertades del modelo liberal quedan reducidos a derechos puramente formales de los cuales la prensa será su mejor expresión²⁰¹.

Las transformaciones del capitalismo liberal hacia el capitalismo monopolístico implicarán una doble dirección en relación a evitar procesos globales de cambio colectivo. El vuelco radical entonces del concepto de opinión pública será su variación hacia *opinión mediática* que paulatinamente y a través de las nuevas técnicas convierte en *opinión tecnológica* lo que había sido opinión política. Los *mass media* pasan a ser el núcleo ideológico y simbólico desde los que se enfocan los comportamientos sociopsicológicos de la población²⁰². Los sentimientos, convicciones y creencias comunes aprendidos a través de los medios de comunicación edifican un tipo de democracia en la que el público, en general, aprueba y desaprueba los asuntos en su contacto con los contenidos emocionales de los medios de opinión, pero no desde la toma de decisiones reales en los parlamentos. La innovación tecnológica y los recursos persuasivos logran generar una sensación de “participación” en los acontecimientos particulares que incentivan un conformismo sin precedentes en otras épocas de la historia.

Modelos de opinión pública

Lo que interesa a Adorno es la integración de los modelos de influencia que la televisión lleva a cabo no tanto en los niveles perceptivos e intelectuales del receptor, cuanto en las *capas profundas de la personalidad*. Los criterios para indagar las líneas de acción de los procesos de influencia colectivos pasan por:

²⁰¹ Ídem, p. 145.

²⁰² Ídem, p. 146.

- ▶ el conocimiento sistemático de los estímulos sociopsicológicos típicos del material televisivo;
- ▶ dicho material deberá ser estudiado no sólo en sus niveles descriptivos sino, ante todo, en sus formulaciones psicodinámicas;
- ▶ el efecto de “adecuación” a la realidad aparece entonces como el plano más característico de las orientaciones contenidas en las programaciones televisivas. Por ello, serán necesarias unas investigaciones específicas dedicadas a delimitar las conexiones entre televisión y realidad²⁰³.

La *cultura preindustrial*, para Adorno, tomaba sus “materiales” (valores, creencias, símbolos, etc.) de las pautas culturales heredadas de un pasado caracterizado por las explicaciones mitológicas y religiosas. La conciencia colectiva, organizada sobre la solidaridad mecánica propia de las sociedades primitivas, integraba e impedía el conflicto y la disrupción social. Entre los siglos XVII y XVIII comienzan a transformarse las pautas culturales, lo cual obliga a considerar la génesis de la sociedad burguesa inseparable de su antagonismo frente a la sociedad tradicional.

La aparición del mercado en el que se llevan a cabo las relaciones propias de la sociedad industrial resquebraja los valores, símbolos y creencias que han sido los elementos sobre los que se ha edificado el control social. La nueva clase burguesa sustituirá los arquetipos de la cultura popular, elaborada en el medioevo, por los prototipos de una cultura cuya finalidad no sólo es el entretenimiento y la capacidad de ser una “válvula de escape” ante las tensiones, sino especialmente por su *capacidad de producción comercial* que, a la vez, permite la apertura de nuevos mercados. Así las cosas, la diferencia entre cultura popular preindustrial y cultura popular industrial provendrá de la capacidad de la segunda para crearse, difundirse y ser empleada a partir de una planificación mercantil²⁰⁴. Adorno especificará los aspectos colectivamente compartidos que determinan a la nueva cultura:

- ▶ el carácter *reiterativo* (ser siempre lo mismo) se presenta como la orientación dominante de su lógica temática y creadora;
- ▶ la *ubicuidad* de la cultura comunicativa actúa de manera que acaba provocando una identidad temática;
- ▶ las dos características anteriores fijan unas *reacciones automáticas* en las audiencias muy delimitadas y organizadas desde los centros de producción de mensajes;

²⁰³ Ídem, p. 148.

²⁰⁴ Ídem, p. 149.

- ▶ la *debilitación* de la fuerzas de resistencia individual conduce a una integración controlada de la población²⁰⁵.

Televisión y cultura de masas

Con la televisión se consolida definitivamente la sociedad de masas. Frente al poder del “medio” radiofónico, la imagen televisiva lograba algo sin precedentes: la posibilidad de aunar en sus mensajes uniformemente los aspectos sociales, técnicos y artísticos. Se presenta pues, una sustitución comunicativa del modelo cultural-intelectivo por un *modelo de la imagen audiovisual* cuyo foco de acción no está ya en la capacidad reflexiva del receptor cuanto en sus factores perceptivos y emotivos²⁰⁶.

En el *modelo intelectual* se podían observar las siguientes particularidades:

- ▶ resulta ser un modelo comunicativo voluntario ya que el lector lo escoge intencionalmente;
- ▶ tiene un fuerte componente de privacidad y, parafraseando humorísticamente a Hegel, “se lee para sí mismo”;
- ▶ es un proceso de marcado carácter reflexivo en el que se produce una introspección ya sea emotiva o intelectual;
- ▶ permite una reflexividad al poderse pasar de unas páginas a otras, de unos temas a otros, de atrás hacia delante o a la inversa;
- ▶ el medio libro admite cualquier temática por imaginativa y abstracta que ésta sea.

El modelo cultural audiovisual, por su parte, representado por la televisión se distingue por:

- ▶ dependencia de sus contenidos de la voluntad de los emisores “anónimos”, es decir, el receptor “elige” de un modo limitado;
- ▶ resulta ser un proceso perceptivo en el que lo visual sustituye, en gran medida, la comprensión reflexiva;
- ▶ surgen unos efectos, a menudo, no controlados por el receptor y, por ende, estrechamente relacionados con los procesos de persuasión subconsciente;

²⁰⁵ *Ídem*, p. 150.

²⁰⁶ *Ídem*, p. 151.

- ▶ el medio audiovisual puede “duplicar el mundo”, reemplazando lo real por una “realidad construida” por parte de quienes detentan el poder de los medios. Pero esa realidad duplicada se presenta como la “auténtica realidad”²⁰⁷.

La televisión es el *esquema general* de la industria de la cultura, pues la televisión es, ante todo, la praxis de reproducción del sistema. Nivel económico y nivel ideológico se refuerzan en un permanente reajuste. Se presentan pues, algunas correspondencias entre psicología y televisión entre las que destacan:

- ▶ la sensibilidad y afectividades de las “multitudes anónimas” se está moldeando en los marcos de referencia televisivos;
- ▶ se asiste a un empobrecimiento de los procesos de percepción, e incluso del funcionamiento de los procesos del inconsciente cuyas imágenes se toman de los oscuros mensajes persuasivos de la comunicación mediada;
- ▶ se encauzan los sueños y deseos colectivos hacia los mitos mediáticos²⁰⁸.

1.2.3.1.5. Ideología y alienación

Adorno propone detallar las estrategias persuasivas que condicionan las motivaciones individuales y sociales del capitalismo y, al tiempo, redefinir el *concepto de ideología* desde la influencia que la dinámica comunicativa desempeña en la integración cognitiva de la población. Se trata de encontrar en las representaciones comunicativas la organización de la conciencia colectiva en el capitalismo tecnologizado.

El autor plantea un estudio de la televisión entendida como un proceso de comunicación que actúa en *múltiples estratos*, siendo éstos concebidos como la acción de los medios sobre los diversos niveles psicológicos del sujeto. En este sentido, los mensajes de la comunicación masiva desarrollan unos efectos que no van tanto en los niveles conscientes del receptor cuanto a los niveles inconscientes, eludiendo los controles de la conciencia²⁰⁹.

La propuesta de Adorno se va a situar en una serie de planteamientos entre los que hay que destacar:

²⁰⁷ Ídem, p. 152.

²⁰⁸ Ídem, p. 154.

²⁰⁹ Ídem, p. 158.

- ▶ la dicotomía entre un *mensaje explícito* y un *mensaje oculto* como fundamento de la acción psicológica de los medios;
- ▶ la doble articulación de los contenidos explícitos y ocultos según la cual en los explícitos se “juega” con ideas que aparentan más avance intelectual. Lo contrario ocurrirá en los mensajes ocultos que sirven para reforzar prejuicios e impulsos intuitivos;
- ▶ de lo anterior se derivan actitudes, como las denomina Adorno, “pseudorrealistas” que dan la falsa sensación de una comprensión general del mundo. A ese engañoso “conocimiento” se le considerará como *presunción*²¹⁰.

Las *pautas psicológicas* que permiten que no se ponga en duda el funcionamiento de la sociedad en su totalidad son:

- ▶ *presunción*: la falaz consideración de “un conocimiento” general y profundo del entorno mediante la información recibida por los medios;
- ▶ *pasividad intelectual*: la inactividad que general los mensajes y la difusión comunicativa, dando paradójicamente la sensación y percepción contrarias;
- ▶ credulidad: ésta es un resultado de las anteriores y como tal los medios pasan a ser una especie de “argumentos de autoridad” en la “verificabilidad” de opiniones²¹¹.

De este modo, la originalidad de la investigación del teórico crítico al respecto de la televisión, como corazón mismo de la cultura de masas, proviene de la definición de ésta como estructura en la que sus múltiples estratos recurren al “sedimento” del trabajo del subconsciente. Como si se tratase de una placa geológica, los mensajes televisivos esconden operaciones significativas que están más allá de lo perceptible y que sólo un enfoque desde la psicología profunda puede sacar a la luz. La *psicodinámica comunicativa*, en suma, controlaría con desmesurada perfección los impulsos de la conciencia, canalizándolos no hacia formas intelectivas complejas sino hacia dimensiones instintivas y emotivas más simplificadas. Los mensajes ocultos, entonces, reforzarían el conjunto de actitudes convencionalmente rígidas y “pseudorrealistas”, dando lugar a este tipo de personalidad que Adorno y sus colaboradores denominan como “personalidad autoritaria” y jerárquica²¹².

²¹⁰ Ídem, p. 159.

²¹¹ Ídem, p. 160.

²¹² Ídem, p. 162.

Estructuras de la vida cotidiana

El análisis de la cotidianidad está indisolublemente ligado al estudio del tiempo y, en concreto, del uso del tiempo. Esta estructura que, por lo demás, pudiera parecer tan evanescente. Sin embargo, se convierte en primordial en la comprensión general del funcionamiento de la sociedad del capitalismo de masas. Las condiciones de la vida diaria discurren “en y entre” las *estructuras centralizadas y burocráticas* cuyas decisiones no dependen de la opinión pública. Una amplia gama de intereses condiciona la participación popular. La impersonalidad de las organizaciones se contrarresta con una cotidianidad cuya “responsabilidad corresponde y es asunto” de los ciudadanos. El problema va a provenir del grado influencia que las poderosas burocracias, incluyendo aquí a los medios de comunicación, tienen sobre la autonomía de los ciudadanos. En estas condiciones, las posibilidades reales del “individuo masivo” en los procesos de decisión económica, social y política expresan la incapacidad objetiva de acceso a los puestos directivos donde se gestionan los intereses preferentes del sistema²¹³.

El *poder de convencimiento* de la sociedad tecnificada se hace un poder extraño. No solamente la publicidad y la propaganda sino, sobre todo, las relaciones sociales cotidianas mantendrán unos sistemas de valores de los cuales su fundamento es el sentido económico propio de esta sociedad. La vida cotidiana, entonces, se hace inseparable de la acción comunicativa diaria de los medios hasta el curioso punto de que carecer de las referencias *mass* mediáticas comunes podrá conducir a un proceso de incomunicación con los semejantes más cercanos. La cultura comunicativa, al igual que la técnica o la ciencia, entra a formar parte del complejo de instituciones que mantienen un estado permanente de despersonalización cotidiana²¹⁴.

El hombre postindustrial está encerrado en el universo de la repetición. La *repetición* aparece como la clave de la cotidianidad. Y en este sentido, la industria de la conciencia aplica con maestría la exigencia de una existencia repetida en sus esquemas mil y una veces. El triunfo del principio de repetición separa de la vida cotidiana lo diferente. La diferencia aparece como una categoría dialéctica odiada por el aparato ideológico de la sociedad administrada. El individuo adaptado no desea la libertad, ni la belleza, tampoco desea la conciencia y en su lucha desesperada contra el pensamiento consciente y la existencia autónoma recurrirá a todos los medios posibles a su alcance.

En estas condiciones, la cotidianidad aparece como un asunto privado, como mera responsabilidad del sujeto en un tiempo que hasta sus momentos de ocio están

²¹³ *Ídem*, p. 163.

²¹⁴ *Ídem*, pp. 164-165.

planificados. La vida cotidiana tiene que plantearse en los límites del sistema social, y lo privado demuestra un profundo movimiento de simplificación y unificación, de inmediatez y univocidad. Movimiento ideológico y condicionador que altera las necesidades cotidianas y determina de manera especial una conducta adaptada a los agentes publicitarios ya sean tanto comerciales como de tipo electoral²¹⁵.

La sintaxis de la cotidianidad estará definida como una tendencia paulatina hacia la desublimación. La dimensión irracional absorbe e intensifica la necesidad de dominar y de ser dominado. La *pseudoliberación* que parece dar el consumo de mercancías preserva las leyes del orden social instaurado. El individuo pierde así su individualidad, sometiéndose sistemáticamente a una integración en la cual se encuentra aparentemente satisfecho. Las formas dominantes han llegado a tal perfección en sus métodos de control y de poder que muy difícilmente es posible identificar sus estrategias sociales.

La jornada laboral que aunque mejorada y reducida, sigue siendo la *esclavitud fundamental de la existencia*, se complementa a continuación con un tiempo de ocio programado por las grandes empresas económicas y por lo intereses y gustos privados de unos pocos gestores. La unidimensionalidad, como afirmaba Marcuse, es un encarcelamiento de las potencialidades efectivas del individuo. Es decir, la bidimensionalidad se deforma, el ser y el pensamiento dejan de coincidir en su dialéctica, y ante ello, se alza el gobierno de la eficacia creciente, del adoctrinamiento y de la ausencia paulatina de las capacidades autocreadoras de los sujetos²¹⁶. Adorno analizará la enorme manipulación de la cotidianidad, la deshumanización y la amoralidad de unas relaciones humanas viciadas por los postulados ideológicos de la administración total. La creciente desublimación y la cada vez menor necesidad de ser libres se erigen como las pruebas inequívocas del ascenso y del triunfo de lo falso en existencia cotidiana.

La personalidad autoritaria

Dos focos problemáticos en los que enlaza toda su argumentación interdisciplinar: la formación de prejuicios organizados como *estructura mental*, y la conexión de tal estructura con *ideologías políticas* racistas y sexistas. Adorno entiende por *carácter social* el núcleo de la estructura compartida por la mayoría de los individuos pertenecientes a la misma cultura, a diferencia del carácter individual que es distinto en cada uno de los individuos pertenecientes también a la misma cultura. Entonces, se requiere del conocimiento de los elementos específicos del modo de

²¹⁵ Ídem, p. 166.

²¹⁶ Ídem, p. 168.

producción para lograr entender las condiciones socioeconómicas de la sociedad industrial que crearon la personalidad del hombre occidental moderno²¹⁷.

La estructura del capitalismo y su carácter social revela los cambios en la estructura de la personalidad:

- ▶ capitalismo de los siglos XVII y XVIII: la técnica de industrialización está en sus comienzos mientras que la cultural medieval sigue ejerciendo una influencia considerable;
- ▶ capitalismo del siglo XIX: actitud explotadora y acumulativa de las élites, el papel de la institucionalización de autoritarismos y la necesidad de someter a la población a través de fuertes controles sociales;
- ▶ sociedad capitalista del siglo XX²¹⁸: desarrollo y aplicación económica y política de la técnica y de la ciencia en todas sus áreas y el principio de competitividad como eje psicológico de la producción económica.

Así las cosas, los objetos se estiman como mercancías, como encarnaciones del valor e cambio, no sólo mientras se compran o se venden sino en la actitud creada en el individuo una vez terminada la transacción económica, puesto que los mismos individuos se muestran como representaciones simbólicas de un valor de cambio cuantitativo. La *cosificación* aparecerá entonces como el elemento básico sustentador de la conducta de índole irracional, autoritaria: racismo, segregación del otro, estereotipos étnicos, en todas sus formas.

Así mismo, la *enajenación* se presenta como un modo de experiencia en que la persona se entiende a si misma como un sujeto extraño. Sus actos y consecuencias acaban dominándola. La persona enajenada no tiene contacto consigo misma, y su propia conducta le parece inexplicable y sin una lógica específica. En este sentido, la personalidad autoritaria resulta absolutamente enajenada. La enajenación, tal y como se refleja en la sociedad postindustrial es casi general: impregna las relaciones del ser humano con su trabajo, con las cosas que consume, con el Estado, con sus semejantes y consigo mismo. El miedo a la diferencia determinará el sistema de actitudes colectivas. Ser diferente aparece como lacra o defecto y su rechazo condiciona la psicología social en todos sus niveles. De lo anterior, el principio de la no frustración surge como el eje de la cotidianidad. Retrata del principio según el cual todo deseo debe ser satisfecho y no debe frustrarse.

²¹⁷ Ídem, p. 171.

²¹⁸ Ídem, pp. 172-176.

El modo de producción capitalista y neocapitalista ha determinado un *modo de alineación tan singular* que el individuo acaba perdiendo sus propias capacidades creativas y personales. El carácter enajenado y profundamente insatisfactorio del trabajo produce dos reacciones: una, el ideal de una sociedad de total ocio; otra, una hostilidad hondamente arraigada, aunque inconsciente hacia todas las cosas y personas relacionadas con esa ética del trabajo.

En definitiva, y como consecuencia de los procesos anteriores, se considera el binomio seguridad-inseguridad como el aspecto preferente que sirve para delimitar y definir el tema de la salud mental. La persona alienada tratará de resolver el problema de la necesidad de seguridad a través de la conformidad. Se sentirá seguro cuando se vea y se piense como lo más parecido a su prójimo; su objetivo supremo se encontrará en ser aprobado por los demás. Y en esa aprobación será en donde nazca el sistema de las actitudes enajenadas.

La *personalidad autoritaria* estaría organizada mediante los factores siguientes:

- ▶ identificación con el poder y con los fuertes, despreciando y minusvalorando a los que carecen del poder social o aquellos que considera débiles;
- ▶ el convencionalismo es la actitud primordial que define a esta estructura de personalidad. Las convenciones sociales son seguidas de una manera férrea por la personalidad autoritaria hasta el punto de estar incapacitada para un análisis crítico de las convenciones en las que está inserta;
- ▶ unido al convencionalismo se encuentra el ritualismo; esto es, todos los ritos colectivos y tradicionales los asume con una fidelidad que recuerda algunas psicopatologías de índole neurótico;
- ▶ agresión autoritaria, del mismo modo que Freud subrayó el componente sadomasoquista que el individuo sometido a una masa irracional mostraba, también en este caso hay que hablar de una violencia desarrollada en función de su incapacidad para dudar de sus propias convicciones;
- ▶ el comportamiento violento, en gran medida, será el reflejo de esta rigidez psicológica.

La dialéctica de la personalidad autoritaria resume los *temores que dicha personalidad introyecta* y a partir de los que asume su comportamiento prototípico: temor a los demás, a ser avasallado por los otros, al fracaso, a la desorientación, a la alienación dentro de la sociedad, a los intrusos, al poder de extranjeros e inmigrantes, a que la raza se corrompa, a la sexualidad, a los conflictos internos, al sentimiento

de culpa, a ser víctima de la injusticia, a que el gobierno sea débil e incompetente, al poder estatal, a la intervención estatal en la economía, a la debilidad, a la libertad de pensamiento y de expresión, a las mujeres, a ser identificado con los inferiores, a los propios impulsos, al contacto corporal con otras personas y al ostracismo²¹⁹.

La adaptación del individuo exige individualidad y, al contrario, las cualidades individuales se evalúan *a priori* en función de su éxito potencial. Por tanto, si el individuo quiere adaptarse al modelo competitivo de sociedad debe verse en la necesidad de satisfacer sus intereses individuales para obtener reconocimiento. La organización social y política del liberalismo, con su poderosísimo principio de acumulación privada de capital, conlleva unos efectos psicológicos resultantes de la adaptación de los individuos al espíritu de empresa.

Tanto así, que el efecto característico del dominio de las mercancías sobre la existencia resulta la experiencia en la cual la persona se experimenta a sí mismo como un extraño. Las fuerzas del mercado logran *distorsionar* el conjunto de las relaciones humanas. Es la formación de una cultura alienada en donde la burocracia de las “formas de comprar y vender” erigen complejas burocracias administrativas que van desde las del ocio hasta las de la gerencia de las relaciones de compra y venta del capital humano.

El individuo así carecerá de unos márgenes de maniobra múltiples con los que construir su propia vida y como sustitución desarrollará una *vida imaginaria* en los únicos niveles en los que se reconocerá como yo independiente: en el acceso a las formas de consumo y en la relación con los productos de la comunicación mediática. Los intercambios de experiencias, de conocimientos, de modos de vida se desplazan a los intercambios de objeto de mercado y la identidad se encontrará en la identificación con las pautas de consumo ostentatorio que asigna la ilusoria creencia de un cambio en el *statu quo* y un ascenso en los mecanismos de movilidad social mediante la adquisición de mercancías convenientemente señalizadas en sus marcas empresariales²²⁰.

Los *efectos de la sociedad de consumo* pueden resumirse en:

- ▶ el bloqueo de concepciones diferentes de la existencia y de relación con los objetos en direcciones del desarrollo creativo e intelectual de los ciudadanos;

²¹⁹ *Ídem*, pp. 79-80.

²²⁰ *Ídem*, pp. 182-186.

- ▶ la organización de la modalidad actual de consumo impone un tipo de psicología colectiva caracterizada por el darwinismo y la insolidaridad que frena el cambio social y humano;
- ▶ el individuo proyecta su existencia cerrada “autistamente” sobre un conjunto de mercancías cambiantes según la planificación de mercado y sus intereses periódicos;
- ▶ el adoctrinamiento de la demanda se constituye en la finalidad dominante del neocapitalismo con lo que todo queda subsumido en ese objetivo, y desde la modificación al sistema educativo hasta la insistente publicidad de la moda, repiten los símbolos y valores que obstruyen el pensamiento libre y la empatía racional con los otros²²¹.

Nuevas formas de alienación social

Siguiendo el hilo del marxismo clásico desde Marx hasta Lúkacs, Adorno observa que lo que ha progresado en el industrialismo y postindustrialismo de manera indudable son las posibilidades de crear y elaborar nuevas *dimensiones de alienación colectiva*. El concepto adquiere, no obstante, connotaciones múltiples en relación a su sentido clásico de pérdida del yo por acción de procesos exteriores del propio sujeto. En efecto, en una sociedad sometida a los continuos cambios de la ciencia y de la técnica, aplicados al sistema económico, la alienación cobra matices y significaciones nuevos y diversos. Adorno subraya como la alienación es parte imprescindible de la socialización en una sociedad cuyo núcleo es el mercado. La sociedad se “extiende” dentro del individuo cercando en la psicología individual todas las capacidades que ya no son útiles ni aprovechables para el sistema.

Tres niveles nuevos de alienación surgen en la sociedad tecnológica consolidada: las *cognitivas* a las que Adorno dedicó el estudio sobre la *personalidad autoritaria*; las *socioeconómicas* como el consumo como forma de vida y, por último, las de índole *sociopolíticas* como modelos de opinión pública²²². La alienación es un tema íntimamente relacionado con la *regresión de la conciencia*, la cual implica que la alienación ahora es *policéntrica* y no sólo es una pérdida psicológica del sentido de la propia existencia, cuanto una pérdida del sentido histórico de civilización y una recaída en una reciente fase del primitivismo, sólo que ahora construidos y difundidos políticamente a través de los *mass media*²²³.

²²¹ Ídem, p. 187.

²²² Ídem, p. 189.

²²³ Ídem, p. 190.

Las nuevas alienaciones tienen un fuerte componente de *restricción de la conciencia*: esto es, de limitación de sus contenidos. En la sociedad masificada quienes detentan el poder tienen el firme convencimiento de que la conciencia de los individuos está muy por encima de los márgenes estrechos en los que se mueve. En suma, Adorno anunciará como nuevas alienaciones prácticas:

- ▶ los procesos de limitación de contenidos comunicativos y culturales que puedan poner en duda o en peligro los fundamentos ideológicos sobre los que se asientan los principios del mercado y sus grupos de presión;
- ▶ la agudización y recurrencia a mensajes instintivos que fortalecen la regresividad de la conciencia hacia unos “primitivismos postindustriales” y que conforman el núcleo de lo que Horkheimer definió como *eclipse de la razón*;
- ▶ la doble construcción de la realidad a la que Adorno se refiere en sus estudios sobre televisión, y que le sirven como instrumento terminológico para precisar que ya no es la conciencia la que se desvincula únicamente de sus posibilidades sino, fundamentalmente, como la existencia de unos procesos ideológicos sin precedentes puede hacer perder en el “ciudadano medio” las dimensiones de su sociedad y, claro está, se le incapacita intelectualmente en la comprensión de lo que le rodea;
- ▶ y como resultado final, todo el proceso incrementa el conformismo y las actitudes acríticas ante el *statu quo*²²⁴.

1.2.3.2. *Subculturas, medios de comunicación y audiencias*

La Escuela de Birmingham, como vimos, es una serie de autores aglutinados alrededor del *Center for Contemporary Cultural Studies*, marcada esencialmente por dos generaciones, aunque surgió una tercera que, no obstante, consideran sus críticos, se apartó sustancialmente de los criterios de las anteriores para ser considerada como tal. La primera, es aquella a la que pertenecen sus fundadores, es decir, Hoggart y Stuart Hall. La segunda generación varía los parámetros que guiaron la investigación de los fundadores, siendo sus principales representantes: Charlotte Brunsdon, Phil Cohen, Cas Critcher, Simon Frith, Paul Groy, Dick Hebdige, Dorothy Hobson, Tony Jefferson, Andrew Loude, Angela McRobbie, David Morley y Paul Willis. Una de las características que identifica a al Escuela es su posición como una de las primeras en atraer la atención de las ciencias sociales sobre bienes tan profanos como la publicidad o la música rock.

²²⁴ Ídem, pp. 191-192.

La investigación de Hoggart está definida por dos aspectos: las dimensiones de la *cotidianidad de la clase obrera* a modo de autoetnografía y el mundo que se erosiona, que inicia una secuencia decisiva de transformaciones en el momento mismo de su descripción y teorización²²⁵. No obstante, su lugar privilegiado de análisis es la “etnografía comprensiva de la cultura de las clases populares”, encontrando fundamental la influencia que ejercen el acceso a la televisión o la prolongación de la escolarización.

En su propuesta temática juegan un rol determinante el urbanismo y la arquitectura, entendidos como dispositivos *organizadores de la sociabilidad* y de la *cristalización de identidades colectivas*. Igualmente, lo hacen las relaciones entre generaciones, las formas de identidad y las subculturas específicas que ponen en práctica los jóvenes del sector popular²²⁶. Este último punto surge como radiografía de la crisis producto de la desindustrialización masiva, que significó otro traumatismo social e identitario, alimentado, particularmente, por la intervención de las autoridades sociales en las subculturas para estigmatizar sus comportamientos y a sus autores.

Destaca así como “el auge del hábitat colectivo y la escolarización, los cambios del entorno mediático, introducen una ruptura en la socialización de las generaciones”. Los estilos de vida que surgen de la *desestabilización del mundo obrero* como producto de las transformaciones en el campo productivo, devienen en grupos como los *rockers* y *skinheads*, donde se refleja el traslado de los valores de herencia obrera (solidaridad de grupo, valoración de una virilidad agresiva, de la fuerza), adoptando nuevos elementos más regresivos (racismo) o de superar un temible destino mediante un estilo reivindicado por mimetismo con el lumpenproletariado. En igual sentido aparece el estilo *mods* que corresponde a un imaginario de consumo hedonista, movilidad social, distanciamiento con los aspectos más vulgares de la “virilidad” y de las exigencias del trabajo. De otra parte, el *hippismo* se eleva como subcultura portadora de la simbología de salida de lo popular-obrero²²⁷.

El propósito de Hoggart es comprender las evoluciones, hibridaciones, contradicciones de esta sucesión de estilos y la coherencia de cada uno de ellos. El *análisis de las subculturas* pretende advertir sus retos políticos, tales como: resistencias mediante rituales, la crítica latente a los valores establecidos y las recreaciones sin consecuencias que el capitalismo autoriza fuera del horario de

²²⁵ Armand Mattelart & Eric Neveu, *Introducción a los Estudios Culturales*, Barcelona: Paidós, 2004, pp. 36-78.

²²⁶ *Ídem*, p. 52.

²²⁷ *Ídem*, pp. 54-55.

la escuela o la fábrica. Por su parte, el aporte de Hall se encuentra en su esfuerzo por interpretar todas “las situaciones de desfase, de equívocos entre códigos culturales, es decir, las gramáticas mediáticas que prevalecen en la producción del mensaje, por un lado, y las referencias culturales de los receptores, por el otro. Es decir, coloca sobre la mesa la noción de descodificación”²²⁸. Estudia, así mismo, el *debilitamiento de las solidaridades sociales* que dan origen a un nuevo tipo de individualidad, constituyéndose como factor fundamental en este proceso la influencia de los medios y la construcción del espacio público, al igual que, las identidades sociales²²⁹.

De la segunda generación, se resaltan los aportes de Paul Willis, quien se centra en el estudio del *sistema educativo*. Thompson se concentra en el universo de costumbres y culturas populares inglesas desde el siglo XVIII, a partir del abordaje de lo social por abajo, de observar la cotidianidad de los sectores populares.

(...) *El estudio del propio mundo de lo popular se detiene mucho menos en las heroicas figuras de los dirigentes que en la cotidiana sociabilidad de los grupos o en el detalle de los decorados, prácticas y costumbres. Todo ellos con la intención de indagar por las funciones que asumen en relación con la dominación social, sus retos ideológicos y políticos*²³⁰.

Asumen, entonces, un papel preponderante en sus estudios los conceptos de *ideología* (intervención de los sistemas de valores y las representaciones que contienen); *hegemonía* (construcción de poder a través de la conformidad de los dominados con los valores del orden social); *resistencia* (sugiere un espacio de debate) e *identidad* (forma en que los individuos estructuran subjetivamente su identidad)²³¹. Para este estudio, hace uso de herramientas teóricas de diversa índole y tradiciones, tales como: estudios literarios (Sartre), Escuela de Chicago, marxismo sociológico, con especial interés en Althusser y Gramsci, y una creciente importancia de la teoría de los medios y la Escuela de Frankfurt. Con respecto al marxismo, algunos de los autores de esta generación, la mayoría, tienen un leve distanciamiento, pues sugieren que “tanto el orden social y político que sostiene un mercado capitalista como las luchas sociales y políticas que éste último engendra son, necesariamente, producción material. (...) estas actividades jamás son superestructurales”²³².

²²⁸ *Ídem*, p. 57.

²²⁹ *Ídem*, pp. 87-93.

²³⁰ *Ídem*, pp. 58-60.

²³¹ *Ídem*, p. 61-62.

²³² *Ídem*, pp. 65-66.

Entre las *debilidades* de la Escuela de Birmingham se resalta que “muchos de los investigadores procedentes de las ciencias humanas, más que de las sociales, están escasamente familiarizados con la sociología, incluida la de la cultura, laguna que plantea algunos inconvenientes”. También, se asevera que

*algunas de las investigaciones no escapan de miserabilismo y del populismo, mientras que las importaciones teóricas francesas no se ocupan suficientemente de Bourdieu, lo cual impidió la consideración de la creación cultural como un espacio de competición e interdependencia entre los productores, de lo que da cuenta la noción de campo. Sin dejar de lado, un déficit de interés por la historia y por la economía*²³³.

En la década de los ochenta, tiene lugar en la Escuela lo que han denominado como el *giro etnográfico* (tercera generación), que se ocupa “del estudio de las modalidades diferenciales de recepción de los medios por los distintos públicos, concretamente en materia de programas televisados”²³⁴. De esta tendencia son representantes, por ejemplo, David Morley, quien introduce la técnica de *focus groups* para observar en sectores diversos las reacciones ante la difusión de episodios de programas televisivos. Una de las falencias de tal enfoque reside en que el interés por la autonomía de los receptores se desliza hacia una apología ingenua donde la capacidad de los telespectadores para recodificar o piratear el flujo televisual invalida cualquier interrogante sobre los contenidos²³⁵.

Se evidencia así, una importante disminución de los *estudios de las subculturas*. Tal es el caso de Lawrence Grossberg que se inclina hacia una tendencia simplificadora de los aportes de las generaciones anteriores, hacia un “teoricismo *light*”²³⁶. En este mismo sentido, hay una “endogamia intelectual”²³⁷, pues tienen una escasa familiarización con los avances de la ciencia política y los de la economía política de la comunicación y de la cultura que desde finales de los años setenta, sin embargo, han desarrollado el conocimiento de los complejos sesgos de articulaciones y rupturas entre lo local, nacional y la esfera transnacional.

En la actualidad se asiste a una *crisis de los estudios culturales* que Matterlart y Neveu atribuyen al aumento de los mismos pero con una pérdida de identidad, de rigor y de fecundidad. Es el caso de Inglaterra, donde su ilegitimidad académica

²³³ *Ídem*, pp. 68-72.

²³⁴ *Ídem*, p. 79.

²³⁵ *Ídem*, p. 101.

²³⁶ *Ídem*, p. 96.

²³⁷ *Ídem*, pp. 104-105.

los confinó a los *Polytechnics* (instituciones universitarias de segundo nivel). Su expansión en los años noventa se debió a la presencia de intelectuales británicos expatriados en diferentes latitudes y al lugar preponderante que ocupa en la actualidad la producción de bienes culturales con el auge de las industrias culturales y de consumo.

Sin embargo, su influencia en Francia, Alemania o Centroamérica es escasa²³⁸. Por el contrario, en *América Latina* gozan de una importante expansión encabezada por José Carlos Mariategui, Paulo Freire, Salvador Allende, Jesús Martín Barbero, Néstor García Canclini, Renato Ortiz y Jorge González²³⁹. La evolución de los estudios culturales no puede disociarse de un proceso de despolitización, pues ello ha dado lugar a la desaparición generalizada de las fronteras de los estudios culturales y trabajos sobre medios, el género y la estructuración del espacio “(...) teniendo ahora derecho a voz en casi todas las cuestiones que tienen que ver con las ciencias sociales y las humanidades”²⁴⁰.

1.2.3.2.1. Evolución de los estudios sobre mass media

Las tradiciones investigadoras radical y pluralista

El nuevo revisionismo en los estudios de medios de comunicación rechaza los modelos de sociedad, las formas de conceptualizar las funciones de los *mass media* y las problemáticas y marcos explicativos de los *principales paradigmas radicales* de las investigaciones sobre la comunicación de masas. No obstante a sus pretensiones innovadoras, parte de esta nueva forma de pensar es propia de un *revival* más que revisionista y constituye un retorno a las viejas creencias populares en lugar de un reconocimiento de las nuevas ideas²⁴¹. Este movimiento es una muestra de que estamos atravesando un auténtico momento de “efervescencia disciplinaria” en el que numerosos investigadores han revisado sus perspectivas en profundidad.

Hay dos antologías, *Mass Communication and Society* y *Culture, Society and the Media*, que cristalizan un momento particular del desarrollo histórico de los estudios de comunicación. Ambos libros se estructuraban en torno a la *antinomía entre las perspectivas marxistas y pluralistas* sobre los medios de comunicación. La intención de la mayoría de los autores que participaron en la producción de estas antologías

²³⁸ Ídem, pp. 114-117.

²³⁹ Ídem, pp. 118-119.

²⁴⁰ Ídem, pp. 123-126.

²⁴¹ James Curran, “El nuevo revisionismo en los estudios de comunicación: una reevaluación”, en: James Curran, David Morley y Valerie Walkerdine, *Estudios Culturales y Comunicación*, Barcelona: Paidós, 1998, p. 383.

era promover un conflicto polarizado entre estas dos ópticas. Pero también existía el propósito de afirmar la centralidad, en este debate, de una tradición intelectual –el marxismo– que había quedado marginada de la vida académica británica durante gran parte del periodo de la postguerra²⁴².

Posiblemente la investigación más original durante este periodo tuvo lugar en el marco de los estudios culturales y, de un modo u otro, giró en torno a un debate sobre la *determinación de la práctica social*. En gran parte de estas investigaciones se hallaba implícita la suposición –posteriormente cuestionada– de que los significados de la televisión eran relativamente inequívocos y que la comprensión de los programas por parte de las audiencias estaba determinada, en un sentido general, por los significados inmanentes en los textos.

Así mismo, hubo otros estudios sobre los “pánicos morales” que se centraron en denunciar cómo las descripciones estereotipadas y engañosas de los grupos “marginales” o periféricos en los medios de comunicación contribuyeron a desviar un conflicto social más amplio y reforzaban las normas políticas y sociales dominantes. Estos estudios, contenían dos presupuestos: se pensaba, por una parte, que la construcción de la realidad que efectuaban los medios de comunicación reflejaba la cultura dominante, de modo que promovían una *falsa conciencia*. También se suponía, por otra parte, que los medios tenían influencia a la hora de moldear a la sociedad y proporcionar categorías conceptuales y marcos de referencia a través de los cuales la gente podía *dar sentido a la sociedad*²⁴³.

Curran subraya cómo este resumen se centra en el denominador común de las *críticas a la perspectiva liberal* y presta escasa atención a los debates internos que tuvieron lugar entre sectores divergentes de la propia tradición radical. Pero menciona una disputa entre los investigadores críticos, cuyo tema son las explicaciones sobre por qué los medios de comunicación tenían un papel subalterno en relación con los intereses dominantes. La propuesta del *Centro de Investigaciones sobre Comunicación* de Leicester adoptó una *interpretación cercana a la economía política* que enfatiza la centralidad de la propiedad económica, las influencias indirectas ejercidas por el estado y las estructuras y la lógica del mercado.

De otra parte, un enfoque alternativo, radical y culturalista, vinculado al *Centro de Estudios Culturales Contemporáneos* de Birmingham, que atribuía la *subordinación de los medios principalmente al control ideológico*, y en particular a la interiorización inconsciente de los presupuestos de la cultura dominante por parte de

²⁴² Ídem, pp. 384-385.

²⁴³ Ídem, pp. 386-387.

los periodistas y su dependencia de poderosos grupos e instituciones como fuentes de noticias. Pese a sus diferencias, ambas concebían un modelo neomarxista de la sociedad y ambas percibían una conexión, fuera débil o fuerte, entre intereses económicos y representaciones ideológicas, así como las dos interpretaban que los medios de comunicación servían a intereses dominantes en lugar de representar intereses generales de la sociedad²⁴⁴.

La representación ideológica y del poder

El *deterioro de la visión radical* fue propiciada por un desencanto en el que jugó un papel importante Foucault con su estudio sobre las relaciones de poder que concluye que éstas no se puede subsumir en una posición binaria y omnimoda de intereses de clase, ni puede remontarse al modo de producción y formación social. La herencia de Foucault es ambivalente. También ha promovido una descentralización de la investigación cultural y comunicativa, donde la función de los medios se reduce a sucesión de encuentros lector-texto en el contexto de una sociedad que se desgarran analíticamente e una serie de instancias diferenciadas. En realidad esto no es muy distinto de la tradición liberal norteamericana, en la que los medios de comunicación se suelen analizar aisladamente respecto a las relaciones de poder o se sitúan en un modelo de sociedad en el que se considera que el poder está ampliamente difundido.

Para seguir complicando las cosas, ahora los liberales muestran mayor interés en el papel más amplio que desempeñan los medios de comunicación, por ejemplo, su influencia en la integración sociocultural y en la formación de la identidad social. Al mismo tiempo, en lo que aún podría darse en llamar –sin excesivo rigor– el campo “radical”, proliferan investigaciones diferenciadas centradas en temas específicos, particularmente estudios sobre la *recepción de las audiencias*. Esta tendencia se atribuye a que los temas totalizantes y sistemáticos del marxismo han sido rechazados por un poderoso movimiento revisionista en el seno de la tradición radical²⁴⁵. El rechazo de la noción de la determinación económica, se sustenta, entre otras, por la idea de que estamos avanzando hacia una era postmodernista caracterizada por los regímenes productivos “posfordistas”, la pluralización de la vida social y cultural y la ascensión del individualismo y la subjetividad.

Gramsci posibilita una reformulación del antiguo *paradigma radical*. La clase dirigente fue reconceptualizada como una alianza cambiante –y con frecuencia precaria– de distintos estratos sociales. La ideología dominante fue redefinida como

²⁴⁴ *Ídem*, pp. 387-388.

²⁴⁵ *Ídem*, p. 389.

un “campo” de discursos dominantes, una inestable constelación de ideas y temas que en cualquier momento era susceptible de desagregarse en sus elementos constitutivos. Los medios de comunicación se interpretaron como el lugar de la contienda entre las fuerzas sociales en competencia, en lugar de verse como un conducto para las ideas de la clase dirigente. A pesar de que seguía considerándose que los medios estaban sesgados a favor de los intereses dominantes, se asignó implícitamente un papel más estratégico a las empresas informativas como resultado del nuevo énfasis en la fragilidad de las alianzas sociales, la inestabilidad de las formaciones ideológicas y la efervescente resistencia desde abajo²⁴⁶.

Interpretación revisionista de las empresas de comunicación

El *enfoque de la economía política* representaba la corriente más convencional y tradicional dentro de las perspectivas radicales de los medios de comunicación y fue el primero en ceder. No obstante, las interpretaciones culturalistas radicales proporcionan un cierto refugio para los economistas políticos desorientados, donde aún se postula que los poderosos intereses e instituciones actúan como “definidores primarios” para los medios de comunicación y que los periodistas actúan como “definidores secundarios” al traducir al lenguaje popular el marco interpretativo que les proporcionan fuentes acreditadas²⁴⁷.

Donde los escritos revisionistas han tenido mayor impacto público es en torno a las cuestiones planteadas por la producción de significado y la recepción de la audiencia²⁴⁸. Hizo su aparición una nueva tradición de investigadores revisionistas que enfatizó las incoherencias, contradicciones, lagunas e incluso oposiciones internas dentro de los textos. El segundo cambio clave fue una reconceptualización de la audiencia como *productora activa de significado*, lo cual ha dado lugar a una valoración más cautelosa de la influencia de los medios de comunicación. La investigación se encaminó hacia la comprensión de por qué los medios de comunicación eran populares, que estimuló las lecturas del contenido de los medios que pretendían inferir la naturaleza del placer que la gente hallaba en ellos.

El *concepto de audiencia activa* se hallaba seriamente limitada, ya que en última instancia explicaba las diferentes respuestas a los medios de comunicación en términos de “diferencias individuales de personalidad o psicología”. Es así como el nuevo revisionismo aparece como un enfoque que supere dichos problemas, presentando una innovación que en realidad es un proceso de redescubrimiento, pues los

²⁴⁶ *Ídem*, p. 391.

²⁴⁷ *Ídem*, p. 393.

²⁴⁸ *Ídem*, pp. 394-395.

investigadores sobre los efectos sostuvieron hace tiempo que la predisposición de la gente frente a los textos constituye una influencia crucial en su interpretación de los mismo, y que estas distintas predisposiciones generan interpretaciones diferentes. Incluso, algunos investigadores de los efectos desarrollaron un modelo mucho más complejo de las interacciones de la audiencia que anticiparon el ulterior descubrimiento de los revisionistas de los “procesos interdiscursivos de los encuentros texto-lector”. De hecho, desde los años cuarenta los investigadores también demostraron que las formaciones subculturales en la audiencia influían sobre el grado en que las representaciones de los medios de comunicación eran o no aceptadas²⁴⁹.

La tradición de los “efectos”, por consiguiente, preanuncia los argumentos revisionistas mediante la documentación de los *múltiples significados generados por los textos*, el papel activo y creativo desempeñado por las audiencias y las formas en que las distintas posiciones discursivas y sociales estimulan lecturas diferentes. Una vez dicho esto, sin embargo, se reconoce un progreso en el enfoque revisionista al centrarse con mayor atención en el texto, proporcionando una interpretación mucho más rica y completa de los procesos interdiscursivos en la recepción de las audiencias y, por encima de todo, sitúa a estas últimas en un contexto sociológico más adecuado. Pero también representa, por otra parte, un paso hacia atrás en su reticencia a cuantificar su exceso de confianza en las discusiones de grupo y su fracaso consiguiente a la hora de investigar adecuadamente las diferencias individuales y en el interior de grupos, así como su invocación de un concepto tan poco preciso como el de “descodificación”²⁵⁰.

Influencia de los medios de comunicación

Otra tendencia en el nuevo revisionismo es el planteamiento de que no existen discursos dominantes, sino simplemente una *democracia semiótica* de voces pluralistas. Pero esta nueva versión de los argumentos pluralistas se excede en su propia defensa, ya que exagera la impermeabilidad de las audiencias a la influencia de los medios. Del mismo modo en que las formulaciones pluralistas clásicas se enfatizaba en exceso la autonomía de las empresas de comunicación respecto a los bloques de poder, también se hace lo propio con la autonomía de las audiencias²⁵¹.

Los estudios revisionistas sobre la *recepción* no son homogéneos²⁵². Existen dos tendencias diferenciadas: la primera es una continuación de la tradición radical,

²⁴⁹ *Ídem*, pp. 396-399.

²⁵⁰ *Ídem*, p. 400.

²⁵¹ *Ídem*, p. 402.

²⁵² *Ídem*, pp. 404-405.

mientras que la segunda pertenece a un modo menos normativo. La *tendencia radical* sigue situando el consumo cultural en el contexto más amplio de la lucha social. Pero ha aparecido otra corriente del análisis sobre la recepción que se basa en una concepción menos radical de la sociedad y que analiza el consumo cultural en términos distintos, cuya premisa es que la cultura popular proporciona la materia prima para experimentar y explorar las *identidades sociales* en el contexto de una sociedad postmoderna donde los muros de la tradición que las apoyan y delimitan se están desmoronando.

Otra contribución notable del pensamiento revisionista ha sido el rechazo al pensamiento elitista sobre la cultura de masas que constituía una tendencia significativa dentro de la tradición radical, representada por la Escuela de Frankfurt. Pierre Bourdieu constituyó una influencia formativa clave en este cambio, a través de sus investigaciones que afirman que los juicios estéticos y culturales no tenían validez absoluta universal, sino que eran simplemente formas de definir, fijar y legitimar las diferencias sociales. Lo anterior, junto a otros aportes en una línea similar, lleva a concluir que las audiencias pueden crear calidad en la cultura popular²⁵³. En consecuencia, los juicios sobre la llamada cultura popular o sobre la alta cultura son *juicios sobre sus audiencias y sus competencias culturales*. Pero esas competencias adoptan distintas formas y están distribuidas de modos que no corresponden a las jerarquías convencionales del gusto.

Algunos estudiosos de los medios de comunicación han permanecido inmunes a la efervescencia intelectual que se ha desarrollado a su alrededor y han seguido haciendo el mismo tipo de investigación que siempre han hecho. También ha habido una continuidad de pensamiento subyacente, siguiendo un ritmo evolutivo hacia algunos de los cambios de dirección que han tenido lugar. No obstante, ha tenido lugar un cambio importante. El más destacado ha sido el continuo avance de los temas pluralistas dentro de la tradición radical, en particular el rechazo de los marcos explicativos totalizantes del marxismo, la reconceptualización de la audiencia como activa y creativa y el cambio de la estética política a una estética popular²⁵⁴.

1.2.3.2.2. *Cultura, audiencia y feminismo*

La otra contribución decisiva de los estudios culturales es la asunción de la *perspectiva feminista* en las investigaciones de medios de comunicación y constitución de audiencias. Las autoras feministas que centraban su atención en las revistas desde mediados de los años setenta prácticamente consideraban que todo su contenido se

²⁵³ *Ídem*, p. 405.

²⁵⁴ *Ídem*, p. 409.

relacionaba con esquemas de opresión para las mujeres. Pero McRobbie se interesa más en señalar la importancia de estudiar con qué sentido se construyen las imágenes de las mujeres en las revistas y su respuesta es que los significados suelen realizar conexiones que siguen colocando a las mujeres en una relación de subordinación, pasividad y disponibilidad sexual frente a los hombres²⁵⁵.

En los años ochenta surge un movimiento por los *placeros femeninos* que construyó una imagen esencializada de lo que es ser mujer, donde se aplicaron presupuestos heterosexuales e invocaron la maternidad como una experiencia femenina universal, lo que equivalía a reforzar una jerarquía existente de actividades y expectativas femeninas. En los noventa, el sexo marca la pauta y determina todo el entorno de las revistas, donde un alto contenido sexual incrementa las ventas sugiriendo nuevas formas de conducta sexual que propenden un comportamiento audaz y consolidando una nueva cultura universal femenina que la consagra a la moda y al cuerpo. El análisis de esto, en la línea foucaultiana, interpreta los placeres y las posibilidades prometidas por el poder como la imposición de nuevos límites y la producción de nuevas exclusiones²⁵⁶.

La propuesta concreta de McRobbie es, entonces, que el *lenguaje de la producción y el consumo*, utilizado la mayoría de las veces en los trabajos recientes de los estudios culturales, es demasiado amplio, demasiado general y, por ese motivo, incapaz de generar una explicación más rigurosa de la compleja y múltiple relación entre la producción de significados en la revista y las distintas formas mediante las cuales las lectoras consumen dichos significados.

*(...) Debemos abandonar la idea de que la producción y el consumo pueden ser claramente comprendidos como actividades paralelas y mecánicas. (...) los procesos de lanzar una revista y encontrar un nuevo mercado de lectoras se construyen discursivamente a través de valores culturales que a menudo compiten entre sí*²⁵⁷.

El trabajo de las revistas consiste en trazar de un modo abierto e inevitable los límites de una identidad de género fija, que a su vez se supone que es el signo natural de una demarcación sexual original como mujer. (...) lo que no es fiable, sin embargo, es la respuesta a esta normatividad entre las propias

²⁵⁵ Angela McRobbie, "More! Nuevas sexualidades en las revistas para chicas y mujeres" y "La cultura popular y la erotización de las niñas", en: James Curran, David Morley y Valerie Walkerdine, *Estudios Culturales y Comunicación*, Barcelona: Paidós, 1998, pp. 263-296, 481-496.

²⁵⁶ Ídem, p. 272.

²⁵⁷ Ídem, pp. 273-274.

*lectoras, las cuales, como sabemos, están producidas y moldeadas por otros discursos rivales: los de la educación, la familia, la clase social, la identidad étnica, así como los de otras formas de comunicación*²⁵⁸.

Lo que sí resulta evidente es la producción de *normas de inteligibilidad cultural* que marcan y a través de las cuales una chica o una mujer pueden comprenderse a sí misma y a través de las cuales los demás también la reconocen como aceptablemente femenina²⁵⁹.

Otra perspectiva es desarrollada por Gerathy. La pregunta rectora de su investigación es *¿qué imagen de sí mismas se está ofreciendo a las mujeres?* Gran parte de los estudios que describe sobre los campos del cine y la televisión han centrado su atención en la remodelación de esta separación entre buenos y malos modelos y en replantearse en términos de la expresión ficticia de la posición de la mujer en cuanto construcción resultante de demandas contradictorias dentro y fuera del texto²⁶⁰. El énfasis en los placeres compartidos, en el compromiso positivo por parte de las consumidoras con los textos y sobre la complejidad de la relación de las consumidoras con “su” género plantea otras cuestiones. Sin embargo, la cuestión es hasta qué punto es posible en los tiempos postmodernos que corren hablar de posiciones y de identidades que están tan estrechamente vinculadas al género²⁶¹.

1.3. APROXIMACIONES A LA CULTURA POLÍTICA

1.3.1. El estudio clásico de Almond y Verba

La cultura política aparece como un *campo disciplinar de estudio específico* en los años sesenta, cuando Almond y Verba, dos estudiosos norteamericanos, presentan a dicha categoría como el estudio de las

*orientaciones específicamente políticas, posturas relativas al sistema político y sus diferentes elementos, así como actitudes relacionadas con la función de uno mismo dentro de dicho sistema. (...) es un conjunto de orientaciones relacionadas con un sistema especial de objetos y procesos sociales*²⁶².

²⁵⁸ Ídem, pp. 277-278.

²⁵⁹ Ídem, p. 284.

²⁶⁰ Christine Gerahty, “Feminismo y consumismo mediático”, en: James Curran, David Morley y Valerie Walkerdine, *Estudios Culturales y Comunicación*, Barcelona: Paidós, 1998, p. 473.

²⁶¹ Ídem, p. 476.

²⁶² Gabriel Almond y Sydney Verba, “La cultura política”, en: Varios, *Diez Textos Básicos de Ciencia Política*, Ariel: Barcelona, 1992, pp. 171-202.

Es decir, en la exploración de la relación agente-sistema político. Con tal fin, parten del modelo weberiano de legitimidad, planteando el análisis a partir de tres tipos de orientación posible que caracterizan a los ciudadanos con respecto a sus actitudes frente al sistema político: *cognoscitiva*, *afectiva* y *evaluativa*.

Sus hallazgos en las investigaciones, principalmente cuantitativas, definen tres tipos de cultura política: *parroquial* (prima la tradición cultural frente al sistema político), *súbdita* (establece relaciones de subordinación con el agente) y *participativa* (propicia una relación activa del ciudadano frente al sistema político). Cada una de ellas atiende a diferentes pautas y comportamientos presentes en los individuos frente al sistema político.

Sin embargo, estructuran un “modelo” de cultura política “ejemplar” o deseable, donde los ciudadanos, pertenecientes a un sistema democrático, conviven con sus instituciones en una *cultura cívica*, siendo “aquella que exige de los ciudadanos una participación activa dentro del sistema político, basándose en un cálculo racional e informado no emocional”²⁶³, donde se destaca la variable educativa como fundamental en la formación y consolidación de tal cultura política, para la estabilidad del sistema liberal-democrático. También reconocen la existencia de subculturas y escisiones subculturales al interior de una cultura política dada.

Estas *culturas “mixtas”*, “incluirían orientaciones políticas de participación, de súbdito y parroquiales, pero lo harían de tal modo que los individuos se convertirían en participantes sin abandonar sus orientaciones de súbdito y parroquiales”²⁶⁴. Tal planteamiento se sustenta bajo el presupuesto de “elaborar una cultura política que condicionaría o facilitaría el desarrollo y el funcionamiento de los sistemas democráticos”²⁶⁵. No obstante, la intención de dichos autores era desarrollar un concepto de “cultura política neutro, que sirva para analizar o investigar la diversidad de esas matrices culturales que permiten orientar la actividad política en una sociedad en un momento dado”²⁶⁶.

La interpretación de la realidad que tuvieron del momento histórico en que estaban viviendo, los lleva a centrar su mirada en la cultura norteamericana y sus instituciones democráticas, encontrando como la mejor fórmula para que este siste-

²⁶³ Leticia Herás Gómez, “Cultura política: el estado del arte contemporáneo”, en: *Reflexión Política* (No. 9), Bucaramanga: U.A.B., 2002.

²⁶⁴ Fabián Henao, “El campo de estudio de la cultura política”, en: *Estado, Nación y Globalización*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia (Unujs), 2006, p. 14.

²⁶⁵ Instituto Interamericano de Derechos Humanos, *Diccionario Electoral* (Tomo 1), San José: Costa Rica, 2000, pp. 291-298.

²⁶⁶ *Ídem*.

ma funcionase, aún con sus contradicciones: balance entre el poder gubernamental y la capacidad de respuesta del gobierno a la ciudadanía, así como el balance entre consenso y diferencia, el establecimiento de una *cultura cívica*, la cual “no es una cultura moderna, sino una mezcla de la modernización con la tradición”²⁶⁷. Es una cultura mixta, en la que confluye un *modelo activo-racional* con una *cultura leal de participación* (cultura política en la que cultura y estructura son congruentes) y *orientaciones de súbdito y parroquial* congruentes con la participación. (...) Cultura política equilibrada en la que la actividad política, la implicación y la racionalidad existen, pero compensadas por la pasividad, el tradicionalismo y la entrega a los valores parroquiales”²⁶⁸.

1.3.2. Desarrollos de la cultura política

1.3.2.1. Variaciones en torno a la cultura cívica

Estos estudios devienen más completos gracias a las *críticas y complementos* a la formulación inicial de cultura cívica. Inglehart, por ejemplo, pretende reducir la excesiva generalización, esbozada inicialmente por Almond y Verba, al describir cómo las diferentes sociedades se caracterizan en grado muy diferente por un específico síndrome de actitudes culturales en la política. Entiende la cultura cívica como síndrome coherente de satisfacción personal, de satisfacción política, de confianza interpersonal y de apoyo al orden social existente. De este modo, “considera la estabilidad como un equilibrio logrado entre los valores, las acciones y las instituciones en el seno de una sociedad en un momento dado”²⁶⁹.

La *teoría de la elección racional* plantea que el carácter racional de las decisiones se impone sobre cualquier influencia de la cultura. Sin embargo, el análisis de la elección racional puede conducir a distorsiones empíricas y normativas si no es utilizado en combinación con las ciencias históricas, sociológicas, antropológicas y psicológicas. Los autores que se inscriben en este modelo de interpretación encuentran como preocupación central la eficiencia de las instituciones gubernamentales en el diseño de las preferencias individuales sobre los bienes y las políticas públicas.

Downs define todos los comportamientos de los individuos como guiados por la “razón”, lo cual los lleva a estructurar su acción hacia fines egoístas. Siendo así, su propuesta pretende que el sistema político funcione de acuerdo al *sistema económico*

²⁶⁷ Gabriel Almond y Sydney Verba, “La cultura política”, en: Varios, *Diez Textos Básicos de Ciencia Política*, Ariel: Barcelona, 1992, p. 173.

²⁶⁸ *Ídem*, p. 194.

²⁶⁹ Instituto Interamericano de Derechos Humanos, *Diccionario Electoral* (Tomo 1), San José: Costa Rica, 2000, pp. 291-298.

capitalista, con lo cual se conseguirá que “el hombre racional en política ha de ser capaz de prever con cierta aproximación el comportamiento de los demás ciudadanos y del gobierno”²⁷⁰. En esa lógica, entonces, se entablará una relación de

*mutua interdependencia entre votantes y gobierno, en donde las acciones que realiza el gobierno dependen de cómo piensa que votarán los ciudadanos y la forma en que vota cada ciudadano, depende de qué acciones realiza el gobierno y de qué acciones cree que realizará la oposición de hacerse cargo del poder*²⁷¹.

Olson realiza una reformulación de algunos de los planteamientos esbozados por la teoría de la elección racional, pues encuentra que

*del egoísmo individual puede derivarse el interés individual, pero que este interés individual es contradictorio con el interés colectivo del egoísmo de grupo, y no puede ser simplemente derivado como la teoría racional había supuesto*²⁷².

En la *postura feminista*, Paterman expone el error en el que se ha caído al entender la cultura política como una simple serie de actitudes individuales hacia el sistema político, sus partes y hacia el rol de sí mismo como parte del sistema, ya que la distribución de las orientaciones políticas individuales está relacionada con la situación socio-económica y de género. Por tal razón, el concepto de cultura cívica, reproduce la perspectiva masculina dominante. “El nivel de educación, la ocupación y el sexo sí establecen una diferencia en el sentimiento subjetivo de ciudadano político competente”²⁷³.

En el marco de los *análisis marxistas*, Warsaw sostendrá que

*las dificultades del modelo de cultura cívica, radican en la selección de la perspectiva anglo-americana del concepto de democracia como estándar evaluativo del sistema político. Así mismo, se evade una interpretación en términos de estructura de clase y, por tanto, no se ilustran las raíces históricas de la cultura política. Igualmente, halla una sobrecodificación del problema de la medición de similitudes y diferencias en diferentes naciones, usando indicadores idénticos en varios países*²⁷⁴.

²⁷⁰ Fabián Henao, *op. cit.*, p. 16.

²⁷¹ *Ídem*, p. 18.

²⁷² *Ídem*, p. 19.

²⁷³ *Ídem*, p. 26.

²⁷⁴ *Ídem*, p. 30.

Por su parte, para Wiatr, el análisis de la cultura cívica se centra en una orientación de clase media norteamericana, donde se oculta la contradicción del soporte democrático que “compatibiliza” la equidad política con la inequidad económica. De este modo, se denuncia una intención de Almond y Verba por mantener el *statu quo*, evidente en el

*fuerte énfasis en la estabilidad del sistema político en su concepto de participación y competencia; ausencia del reconocimiento de la importancia política de lo interpartidario; explicación a las discrepancias entre los estándares normativos de la democracia y la realidad política en términos de diferencias psicológicas más que en contradicciones estructurales inherentes al sistema*²⁷⁵.

En el contexto del *postestructuralismo*, Edelman plantea una crítica a la teoría de la elección racional, pues considera que

*el carácter inconcluso y abierto del devenir político, se convierte en una virtud y no en una falacia, ya que ofrece un horizonte más fortuito para el análisis político dinámico, así como para el rescate del papel que juega la cultura política en un lenguaje científico que hace parte de esa cultura y de la dinámica política que la produce y se reproduce en ella*²⁷⁶.

En la línea de la *antropología hermenéutica*, Geertz presenta una perspectiva en la que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, y caracteriza la cultura como urdimbre que da cuenta de ello, siendo el análisis de la cultura la ciencia interpretativa en busca de significaciones. En ese orden de ideas, “la cultura establece estructuras de significación socialmente establecidas en virtud de las cuales la gente hace cosas”²⁷⁷, dado que el sentido acumulado crea significaciones entre los miembros de la comunidad que reproducen y formulan códigos intersubjetivos. “Las acciones individuales, como acciones sociales, poseen ciertos significados, que a su vez proviene de un depósito común de sentidos, compartidos por los integrantes del grupo social”²⁷⁸.

Por su parte, Schutz explica que la acción viene determinada por un tipo constituido de experiencias anteriores, y así, en el origen de la práctica política están los hábitos, patrones, tipificaciones e instituciones que constituyen a cada sujeto. La cultura política está anclada en la

²⁷⁵ *Ídem*, p. 32.

²⁷⁶ *Ídem*, p. 36.

²⁷⁷ *Ídem*, p. 37.

²⁷⁸ Leticia Heras Gómez, *op. cit.*

*acción política de los individuos orientada desde el conjunto de ideas sobre la autoridad y el poder que están contenidas en el acervo social y que se fueron sedimentando históricamente en él. (...) por tanto, la investigación sobre el origen de la cultura política consiste en averiguar la estructura histórica específica de los depósitos de sentido y cuáles han sido las relaciones dominantes, para ir descodificando los códigos intersubjetivos relevantes en la sociedad estudiada*²⁷⁹.

En el *análisis republicano*, Putnam sostiene que la participación política se erige como el centro de su análisis, pues ella permite el adecuado funcionamiento del sistema democrático. Ésta “es posible gracias a una marcada densidad organizativa y una vibrante vida asociativa”²⁸⁰. Las estructuras del comportamiento político se encuentran configuradas por la historia, pero el funcionamiento institucional debe ubicarse en un modelo sistémico de interacción sociedad-gobierno para poder ser analizado. “Los dos caminos para explicar el funcionamiento institucional son, para Putnam, el de la *comunidad cívica*, como patrones de involucramiento cívico y solidaridad social; y la correlación existente entre el funcionamiento de la democracia y la modernización socio-económica”²⁸¹.

Por su parte, Laitin considera que el desarrollo democrático no se nutre exclusivamente de una vibrante vida asociativa de la ciudadanía, ya que, sin una institucionalidad política que regule y le marque ciertos límites y horizontes, ese desarrollo puede resultar errático o incluso abortado²⁸².

Otra de las posibilidades para el estudio de la cultura política, se erige desde la *hermenéutica de la cultura* donde existe una “proyección contestataria concreta, producto de su conciencia de ser-en-el-mundo, y el trabajo simbólico no es la mera elucubración semántica sino que impone un deber-ser práctico de compromiso radical con nuestro entorno”²⁸³. Tal enfoque es propio de los estudios latinoamericanos desarrollados sobre la cultura política, específicamente, la cultura política latinoamericana. Este movimiento investigativo se alimenta, en los años ochenta, de la asunción de la tradición hermenéutica continental, de la problematización latinoamericana de su identidad y de la hermenéutica crítica contemporánea como síntesis de la hermenéutica de la tradición de Gadamer y la crítica de las ideologías de Habermas, en la línea en que Ricoeur lo propiciara²⁸⁴.

²⁷⁹ *Ídem.*

²⁸⁰ Instituto Interamericano de Derecho Humanos, *op. cit.*

²⁸¹ Fabián Henao, *op. cit.*, p. 42.

²⁸² Instituto Interamericano de Derechos Humanos, *op. cit.*

²⁸³ Oscar Mejía Quintana, *Elementos para una Reconstrucción del Estatuto Epistemológico de la Cultura Política*, Bogotá: Editorial Ibáñez, 2007, en prensa.

²⁸⁴ *Ídem.*

1.3.2.2. Tipologizaciones sobre cultura política

La interpretación de Francisco Llera presenta una síntesis de los diferentes enfoques que han abordado el estudio y la investigación de la cultura política²⁸⁵. Los *enfoques conceptuales* han sido clasificados en seis categorías: consideraciones psicológicas, concepción sociológica, concepciones positivistas, definiciones heurísticas, definiciones lingüísticas y el “cajón del sastre”. Los *enfoques teóricos*, donde los valores y las normas son una especie de hechos sociales que cimientan una sociedad estableciendo ciertos supuestos ideológicos como el valor superior de la estabilidad, del cambio gradual, del consenso, de la democracia liberal o de la cultura cívica.

También hace parte de este enfoque la *teoría de sistemas*, donde la cultura política es desplazada hacia una concepción del “entorno político”, lejos del centro del comportamiento y de la actividad política. En esta línea se encuentra igualmente el marxismo que entiende la cultura política como parte de la superestructura, un epifenómeno, un simple reflejo de las relaciones de producción. Idealistas y antropólogos que encuentran en la tradición de creencias y prácticas, en el juego de lenguajes y la forma de vida, lo que mantiene unida a una sociedad²⁸⁶.

Los *enfoques metodológicos* son encabezados por el mismo Almond quien desarrolla la metodología de la investigación muestral y por encuesta. Los *enfoques críticos* poseen varios representantes, entre ellos Barry y Paterman quienes critican el etnocentrismo y el sesgo ideológico del paradigma de cultura cívica mientras que la teoría de la elección racional plantea el entendimiento de la estructura y el comportamiento político desde el cálculo racional²⁸⁷.

Además de estos, han aparecido *nuevos enfoques*, entre ellos, lo de Pye y Verba quienes entienden las actitudes políticas como parte de un conjunto de valores culturales, no necesariamente integrado, a veces discontinuas e incongruentes, sin tener por qué ser desestabilizadoras para el sistema político. Wilsavsky que presenta el “racionalismo cultural” donde se propone reformular la causalidad de la continuidad y cambio de la cultura, redefiniendo el pluralismo de las culturas políticas y evitando la estaticidad de la explicación tipológica²⁸⁸.

La investigación de Leticia Heras Gómez precisa que el estudio de la cultura política se ha dividido en dos vertientes principales: la primera de ellas es la *corriente*

²⁸⁵ Francisco Llera, “Enfoques en el estudio de la cultura política”, en: Pilar del Castillo e Ismael Crespo (eds.), *Cultura Política*, Valencia: Tirant Lo Blanc, 1997, pp. 42-43.

²⁸⁶ *Ídem*, pp. 44-46.

²⁸⁷ *Ídem*, pp. 47-52.

²⁸⁸ *Ídem*, pp. 54-57.

behaviorista, donde se presentan aspiraciones científicas libres de valores y uso de metodologías de apoyo en la subjetividad concomitante, es decir, una visión psicológica de cultura política. Y en segundo lugar, la *corriente interpretativa* que hace uso de pruebas de plausibilidad y construye la cultura política como significado, con lo cual intenta conocer los significados, símbolos y códigos de la acción social.

En ese orden de ideas encontramos que la corriente behaviorista entiende la cultura política como “medio para mejorar las reglas de funcionamiento del sistema, a través de un mejor y mayor conocimiento del régimen político y la participación individual de los miembros del sistema”²⁸⁹. Mientras tanto, la *interpretativa* define que la cultura política no es diferente de la cultura en general. No hay pueblos que tengan cultura política sin tener cultura y en este sentido concluye que la “teoría de Almond niega el papel de las élites dominantes en la difusión de los mitos democráticos, la cultura cívica y otros estudios sirven para describir los valores dominantes y, por tanto, la teoría finalmente no llega a explicar la estabilidad de los sistemas sociales”²⁹⁰.

Para algunos, Almond y Verba presentan la cultura política como una *variable independiente*, que permite explicar las características de diversas democracias y las pautas de comportamiento de los ciudadanos en cada una de éstas. La cultura política es, para ellos, un factor previo e independiente que en caso de una disonancia entre sistema político y cultura política, éste entrará en crisis, puesto que la cultura es sólo modificable a largo plazo²⁹¹.

Las investigaciones en la década del setenta en Europa, utilizaban la cultura política para sintetizar un extenso conjunto de datos e informaciones. Allí, entonces, la cultura política era una *variable dependiente* que aparece al final de la investigación, como referencia global que da sentido y coherencia a los datos elaborados. Tras los procesos que modificaron las culturas políticas, tales como la modernización económica y social acelerada, el recambio generacional y la existencia y funcionamiento del sistema político democrático, la cultura política se entendió como un conjunto de pautas y orientaciones abiertas al cambio, en la medida en que representan los instrumentos mediante los cuales ciudadanos y sociedades interactúan con su entorno económico e institucional²⁹².

²⁸⁹ Leticia Herás Gómez, “Cultura política: el estado del arte contemporáneo”, en: *Reflexión Política* (No. 9), Bucaramanga: U.A.B., 2002.

²⁹⁰ *Ídem*.

²⁹¹ Joan Botella, “En torno al concepto de cultura política: dificultades y recursos”, en: Pilar del Castillo e Ismael Crespo (eds.), *Cultura Política*, Valencia: Tirant Lo Blanc, 1997, p. 21.

²⁹² *Ídem*, pp. 24-26.

El estudio precisa, además, las *agencias de socialización* de la cultura política, a saber: la escuela, los medios de comunicación, las iglesias, los partidos políticos²⁹³. Por tanto, si se habla de cultura política en el sentido del conjunto de valores dominantes en una sociedad determinada, como de subculturas, para designar la organización social de algunos de los sectores dominados, ambas nociones tienen un elemento común: la existencia de un “centro” político, una instancia organizadora que, de modo consciente, elabora y transmite determinados valores a la sociedad. Si bien en las sociedades post-industriales se enfrenta ya la posible desaparición de las instituciones que podían jugar ese papel de socialización y organización²⁹⁴.

1.3.3. La cultura política en América Latina

1.3.3.1. Estado-nación y cultura política

Cultura política y nación

La *conceptualización de la nación* ha pasado por diversos matices, de acuerdo a la interpretación que de ésta se haga. Torres toma la definición realizada sobre el tema por Samir Amin, quien postula que: “el concepto de nación se opone al de etnia, y aunque ambos tienen en común la comunidad lingüística, la distinción entre ellos se funda en la existencia o no de una centralización estatal del subproducto”²⁹⁵. La ausencia de esta distinción lleva a bosquejar la situación en términos de “nacionalitarismo”, que es un neologismo francés que alude a la existencia de uno o varios rasgos culturales e históricos, que por lo general están presentes en una agrupación social que precede a la nación.

El autor presenta el problema “clase-nación”, siendo pertinente no buscar la determinación de una sobre la otra, sino las relaciones que se establecen entre las clases para la determinación nacional²⁹⁶. Con tal fin, el concepto de nación debe ser complementado con: *comunidad económica* que es una comunidad de relaciones económicas contradictorias, entre las clases antagónicas; *tradición común* es la historia trabajando en el largo plazo para producir semejanzas y diferencias que modifican, más o menos profundamente, lo que parece como natural y es percibido como dado previamente. Es el Estado, el poder, el que termina por afirmar lo que constituye finalmente la tradición común y la cultura nacional; *cultura nacional* definida como cultura de clase. El Estado necesita una dimensión nacional precisa

²⁹³ Ídem, p. 31.

²⁹⁴ Ídem, pp. 32-34.

²⁹⁵ Edelberto Torres, “La Nación: problemas teóricos e históricos”, en: Norbert Lechner, *Estado y Política en América Latina*, México: Siglo XXI, 1981, p. 98.

²⁹⁶ Ídem, p. 103.

y la nación un poder unificador/ordenador, un sentido nacional en la clase social que lo ejercita²⁹⁷.

El Estado y la nación en la historia de América Latina se encuentran determinados por un *problema central*: “la viabilidad de sociedades descolonizadas de pueblos que al margen de la historia, en el sentido de ser solamente reflejo de los que se hace en la “madre patria”, surgen con pretensiones de tenerla”²⁹⁸. La herencia colonial fue una herencia territorial vasta, superior en tamaño a las expectativas/posibilidades del poder (...) el territorio se recibe, se hereda y luego se define como nacional. Pero falta su integración real. La materialidad de esa integración física, así como de la económica y de la espiritual, son asuntos posteriores que a veces sólo se alcanzan un siglo después²⁹⁹.

Ante este panorama, encontramos que el *triumfo de los caudillos*, de las montoneras, luego de las guerras civiles resolvió por la vía de las dictaduras absolutistas el problema de la unidad nacional. La nación tiene entonces, una dimensión político-militar³⁰⁰. De igual forma, se evidencia el papel jugado por la Iglesia, pues fue un elemento constitutivo de la nueva comunidad. Ese carácter le dio una función unificadora muy grande, aunque profundamente contradictoria, porque si el elemento religioso fue común y permeó por igual la estructura social, los intereses materiales de la Iglesia no contribuyeron, ni antes ni después de la independencia, a la consolidación nacional³⁰¹.

La clase que, aparentemente, pareció forjar los procesos nacionales no fue la burguesía sino la oligarquía, formada, sobre todo,

*de la lucha por el poder, por controlarlo, centralizarlo y ponerlo a su servicio. Piensa la independencia como posibilidad de poder, de dominio exclusivo sobre todo el cuerpo social. Difícilmente podría adjudicarse un sentido nacional a su accionar fragmentario, difuso y contradictorio*³⁰².

En la era de la *globalización y la transnacionalización* de capitales, encuentra Torres que la nación “frágil” peligra ante los avances y transformaciones del capital. “es como si los gérmenes de la nación se separaran cada vez más de los fermentos del Estado y éste, a través del apoyo político y militar del exterior, se volcara contra

²⁹⁷ *Ídem*, pp. 104-106.

²⁹⁸ *Ídem*, p. 110.

²⁹⁹ *Ídem*, p. 113.

³⁰⁰ *Ídem*, p. 113.

³⁰¹ *Ídem*, p. 116.

³⁰² *Ídem*, p. 120.

ella para impedir la consolidación de fuerzas integradoras, capaces de facilitar una integridad general”³⁰³.

Estado, mito y cultura política

Una de las tesis principales esbozadas por el autor asevera que la *crisis del Estado nacional* en Colombia atiende a un “agotamiento coyuntural de la posibilidad de existencia de la nación construida a lo largo del siglo XX”³⁰⁴. Esta situación se debe a la descomposición del régimen oligárquico y al impacto de los proyectos paramilitar, insurgente y neoliberal. Sin embargo, la crisis que debería haberse profundizado a raíz de la aplicación de reformas neoliberales no se ha exteriorizado debido al conflicto interno”³⁰⁵.

El proceso que construye la nación, de acuerdo con el autor, se escenifica entre *dos posturas en pugna*: de una parte, existen las representaciones cómo las clases dominantes buscan imponer, a través de proyectos políticos en pugna (liberal y conservador), una noción sobre la nación al conjunto de las clases y minorías étnicas, es decir, se concibe para la totalidad de la población; mientras que, de otra parte, los sectores populares elaboran sus propias representaciones sobre la nación y pugna con las nociones dominantes³⁰⁶.

La *construcción mítica* resulta fundamental para la construcción de la nación, identificando Urrego tres clases de mito: fundacionales, de combate y de finalidad. Ello se debe, principalmente, a que las naciones generan una producción simbólica que permite a los individuos proyectar su humanidad en una serie de mitos, representaciones e ideologías. Igualmente, resalta el papel de la cultura política, entendida como: el conjunto de nociones, símbolos y prácticas que sobre el poder y el orden social los sectores dominantes, en una coyuntura histórica, han institucionalizado³⁰⁷.

La *configuración simbólica de la nación* es resultado de la construcción que se produce desde el Estado para configurar las identidades a través de la institucionalización de héroes, fiestas patrias, la historia y una noción de cultura nacional. Tal actividad no necesariamente constituye un hecho opuesto a la producción de los sectores populares, pues muchos de sus símbolos son reconfigurados en la defini-

³⁰³ Ídem, pp. 127-128.

³⁰⁴ Miguel Angel Urrego, “Mitos fundacionales y crisis del estado nación”, en: *La Crisis del Estado Nacional en Colombia*, Morelia (México): Universidad Michoacana, 2004, pp. 101-132.

³⁰⁵ Ídem, p. 9.

³⁰⁶ Ídem, p. 11.

³⁰⁷ Ídem, p. 13.

ción de lo nacional. El poder del Estado radica en la capacidad de institucionalizar –a través de discursos, leyes, instituciones y prácticas– una interpretación que repetimos, aunque no es homogénea si evidencia el poder de las élites políticas y económicas y unas relaciones entre el campo político-económico y el cultural. Los denominados mitos fundacionales, que constituyen el alma de las naciones, son el principal recurso que emplea el Estado para dar identidad a la nación³⁰⁸.

El *mito fundador y de identificación* hace referencia a pueblos originarios o fundamentos religiosos, que permite a los hombre identificarse como herederos de una tradición. En Colombia, los mitos indígenas de origen poseen un carácter regional y no han sido incorporados a la formación de la conciencia nacional, con la excepción de “El Dorado”, pero, como se sabe, éste no es un mito exclusivo de Colombia³⁰⁹.

El *mito de combate, resistencia o conquista*, da lugar a la creación de héroes nacionales que se han sacrificado por la patria. En Colombia, el carácter criollo de la independencia permitió que se institucionalizara la noción y el imaginario de que la conquista española fue pacífica con resistencia aislada por parte de los indígenas y los negros. Ejemplos de enfrentamientos heroicos a los españoles no han sido incorporados a la historia oficial. Esta característica, ha permitido que la participación popular en los conflictos no se desarrolle por iniciativa propia o son pocos los ejemplos donde el pueblo haya logrado superar los intereses de las élites y platear sus propias reivindicaciones o construir una estructura organizada autónoma³¹⁰.

En último lugar expone el *mito de finalidad*, cuya particularidad es forjarse en una larga elaboración histórica que está emparentado con la constitución de una conciencia colectiva que se manifiesta en el reconocimiento, por parte de los ciudadanos, de la existencia de un destino nacional. Para Colombia, la violencia, en general, niega en Colombia el diseño de un mito de trascendencia³¹¹.

Una vez establecidas estas particularidades del *caso colombiano*, resulta explicable que el proyecto más acabado de Estado nacional, lo representa “La Regeneración”. No obstante, también revela que

la nación (colombiana) carece de una producción sostenida de mitos fundacionales. Adicionalmente, los largos periodos de la violencia, la pasada

³⁰⁸ Ídem, p. 102.

³⁰⁹ Ídem, pp. 103-104.

³¹⁰ Ídem, pp. 105-106.

³¹¹ Ídem, pp. 106-107.

*y la contemporánea, imponen el terror como mecanismo de construcción de afinidades, con lo cual los ciudadanos se definen en términos de identificar al enemigo, que debe ser aniquilado, y por la imposibilidad de respeto al otro en los diferentes terrenos de la cotidianidad*³¹².

Resalta el *papel del ejército* en la construcción de la nación, pues sirvió para facilitar la movilización social que el orden colonial, fundado en la supremacía étnica (...) Gracias a las batallas, mestizos e incluso negros, ascendieron a escala militar y alcanzaron una influencia racial en las primeras décadas del s. XIX. (...) Las ciudades se convirtieron en lugar de destino de los militares de alto rango y el ejército en vehículo de unificación de la nación por cohesionar la población alrededor de una causa”³¹³.

La *idea de nación*, desde el siglo XIX, adquirió un sello partidista, los excluidos del proyecto de nación de cada colectividad eran, además de los sectores populares, los opositores políticos. Durante el Olimpo Radical (1863) se formula una “constitución para ángeles”, marcada por el miedo y rechazo al pueblo, que se traduce en una concepción elitista de la ciudadanía y, así mismo, se produce un marginamiento de los sectores más radicales del liberalismo³¹⁴. En 1886, retoman el poder los conservadores, cuya idea de nación se sustenta en el terror, en el ámbito exterior como sinónimo de masones, inmigrantes, comunistas; en lo nacional como terror a (sobre) los pecadores e inmorales. La Iglesia se constituyó en el factor fundamental de cohesión de la sociedad, y por tanto, la ley, la educación y la política debían definirse a partir de los principios de la moral católica. Tal convicción religiosa, restringió la ciudadanía sólo para católicos virtuosos. Este proyecto de “Regeneración”, muestra sus resultados al devenir en la Guerra de los Mil Días³¹⁵.

En Colombia la *construcción de la ciudadanía* se realiza a partir de una serie de nociones que sobre el pueblo tienen los sectores dominantes y que básicamente se limitan a considerarlo un menor de edad, incapacitado para pensar sobre la política y el destino de la nación, violento e inmaduro para disfrutar de una ciudadanía plena de derecho. (...) esta constante explica la naturaleza y la profundidad del conflicto social en Colombia, pues para algunos sectores excluidos la lucha política es la única opción para buscar el reconocimiento de sus derechos³¹⁶.

³¹² Ídem, p. 14.

³¹³ Ídem, p. 75.

³¹⁴ Ídem, p. 111.

³¹⁵ Ídem, p. 112.

³¹⁶ Ídem, pp. 80-83.

Una vez llegado el siglo XX el *discurso sobre la nación* se complejiza y debilita, como consecuencia del surgimiento de una clase obrera y una intelectualidad con nuevos contenidos ideológicos, mientras que los partidos tradicionales se marginan de la contienda conceptual a raíz de “La Violencia”. Curiosamente, “La Violencia” se constituye en un elemento, en sentido negativo, integrador de la nación, debido a su enorme capacidad para generar hechos, símbolos y representaciones³¹⁷.

En ese orden de ideas, la cultura política postfrente-nacional³¹⁸, se define por la irrupción y *consolidación de grupos paramilitares*, limpieza política de las veredas, desplazados, asesinato político, asesinato de campesinos e indígenas. Es decir que la constitución de la nación no se ha realizado desde una producción simbólica para dotar los habitantes del país de un destino común, sino en una práctica política que concibe al otro como enemigo³¹⁹. Es así como el nacionalismo que algunos sectores populares viven es un sentimiento difuso, por ser limitado y con cierta precariedad simbólica, y efímero, en cuanto sus manifestaciones son locales, primarias y coyunturales³²⁰.

1.3.3.2. Cultura política, democracia y globalización

Democratización y postmodernidad

En el contexto de los noventa, dos factores tienen que tenerse en cuenta en la redefinición de la cultura política. De una parte, los *procesos de democratización* en que se ve abocada América Latina. De otra, la *globalización* y todo aquello que se define como sociedad postmoderna.

Un *primer factor* lo constituyeron los procesos de democratización después de varias décadas de dictaduras que obligaron a replantear el abordaje de la cultura política, lo que equivalía

*a estudiar la producción de esa trama cultural sobre la cual descansan las instituciones políticas (...) la cultura política como producto de la acción política. Vale decir, las instituciones dependen de la cultura política, pero también la forman. Y aunque carezcamos de un concepto de cultura política, el fenómeno existe*³²¹.

³¹⁷ Ídem, p. 115.

³¹⁸ Ídem, p. 116.

³¹⁹ Ídem, p. 117.

³²⁰ Ídem, p. 126.

³²¹ Norbert Lechner, “El nuevo interés por la cultura política”, en: *Cultura Política y Democratización*, Buenos Aires: CLACSO, 1987, p. 9.

En ese marco, para Lechner, las *características* que tendrían que replantear los estudios sobre cultura política, son:

- ▶ incentivar el carácter comparativo, sea una comparación entre dos o más culturas políticas nacionales, sea entre distintos subgrupos en el interior de una nación o bien, una comparación histórica entre dos períodos;
- ▶ evitar la contraposición entre contradicciones objetivas y actitudes subjetivas;
- ▶ mantener presente que la noción de cultura política, a diferencia de la de opinión pública, alude a pautas consolidadas a través del tiempo aunque, simultáneamente, la cultura política también incorpore permanentemente nuevas interpretaciones de la realidad³²².

En el contexto de la *democratización en América Latina*, la cultura política está llamada a proporcionar nuevos esquemas de interpretación. En la formación de identidades sociales y políticas intervienen complejos dispositivos de poder. Éstas se caracterizan por ser conjuntos heterogéneos, que comprenden discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones morales, filosóficas y filantrópicas. En cuanto a los dispositivos, se entiende que éstos contienen factores que obran facticamente, por la fuerza de las cosas y, también, las prácticas significantes, el trabajo en y sobre el material simbólico que genera los discursos, las narraciones, las creencias, los emblemas políticos.

Para Landi, en la misma dirección, uno de los *dispositivos centrales* de las actuales sociedades es el mercado, el cual disciplina y resocializa a los individuos, genera un nuevo sentido de penetrar en la sociedad para realizar el necesario “cambio de mentalidad” de los individuos, rebautiza a los hombres, resignifica sus identidades anteriores³²³. La identificación es un proceso por medio del cual un sujeto asimila un aspecto, una propiedad, un atributo de otro y, se transforma, total o parcialmente, sobre el modelo de éste. Cuando el individuo se introduce en el orden social y familiar, realiza un complejo trayecto en el que se va individualizando a través de una serie de identificaciones. En últimas, este proceso deriva en la *alienación del individuo* en el lenguaje en el que queda incluido y determinado: lo simbólico tiene un orden propio que rige la producción del sentido y el individuo adquiere

³²² *Ídem*, pp. 10-11.

³²³ Oscar Landi, “Sobre lenguajes, identidades y ciudadanía políticas”, en: Norbert Lechner, *Estado y Política en América Latina*, México: Siglo XXI, 1981, pp. 172-198.

sus identificaciones normativas según el buen orden que prescriben los discursos sobre la sociedad³²⁴. La cultura política debe dar razón de estos fenómenos.

Adicionalmente, los *movimientos sociales*, entendidos como sistemas de acción compuestos y diversos en construcción, no encuentran formas de expresión en el sistema político, problema particularmente agudo en los recientes procesos de revalorización de la democracia y de apertura política. Siendo así, la legitimidad conferida al sistema político por los movimientos sociales está en cuestión y de ello derivan dificultades extremas en lograr mecanismos de regulación, comunicación y transmisión de las demandas de la sociedad al sistema político, habida cuenta de este clima de desconfianza entre partidos, Estado y movimientos sociales³²⁵.

La posibilidad de llegar a un sistema de acción histórica (con renovada capacidad de producir transformaciones en la sociedad) requiere fundamentalmente que existan en el plano de estos *imaginarios colectivos* de los movimientos sociales posibilidades de articulación simbólico-cultural que puedan derivar en integraciones políticas concretas. No sabemos si los valores que los miembros de los movimientos sociales gestan en ellos se traducen plenamente en formas de acción colectiva coherente respecto de los mismos³²⁶.

Un *segundo factor* fue el “advenimiento”, si no la imposición, de la globalización neoliberal y los parámetros culturales de la sociedad postmoderna global. La postmodernidad se caracteriza por generar procesos de desencanto y el surgimiento de una nueva sensibilidad, principalmente, estética que, en últimas, es la expresión de una crisis de identidad. No obstante, el espíritu de la época en lugar de ayudar a solucionar tal crisis, se encarga de entronizar la lógica del mercado y el intercambio, con lo cual es imposible plantearse el problema de la identidad³²⁷.

Aparentemente el discurso postmoderno se libera de ilusiones iluministas. En realidad, sin embargo, pierde noción de la historia y, por encima de todo, pierde capacidad para elaborar un horizonte de sentido. Para Lechner es necesario evidenciar cómo este “sentir” y ambiente, genera una repercusión inmediata en América Latina:

³²⁴ *Ídem*, pp. 183-184.

³²⁵ Fernando Calderón y Mario Dos Santos, “Movimientos sociales y gestación de cultura política. Pautas de interrogación”, en: *Cultura Política y Democratización*, Buenos Aires: CLACSO, 1987, p. 192.

³²⁶ *Ídem*, pp. 195-196.

³²⁷ Norbert Lechner, “La democratización en el contexto de una cultura postmoderna”, en: Norbert Lechner (comp.), *Cultura Política y Democratización*, Buenos Aires: CLACSO, 1987. pp. 253- 258.

*la importancia del ambiente ideológico-cultural internacional en las luchas políticas de cada país es particularmente notoria en el caso de las sociedades latinoamericanas, cuya organización y pensamiento político se desarrollan, desde la época colonial, bajo la influencia de la tradición ibérica y anglosajona*³²⁸.

La globalización redefine el lugar y las funciones de la política y redimensiona su campo de competencia. Cambia no solamente la política, sino también la cultura política. Todo ello altera los parámetros habituales de *concepción de lo político* y, en resumidas cuentas, nos obliga a repensar cuál es el significado de la democracia en las nuevas sociedades. A mediano plazo sólo parece viable una estrategia de adopción económica que considere, junto con las nuevas condiciones de la economía mundial, procesos incluyentes de ciudadanía³²⁹.

Resulta, no obstante, problemático que nuestra delimitación de lo posible –y de las posibilidades de la democracia– depende finalmente de nuestros *mapas cognitivos* con los cuales interpretamos la realidad social. Pero, un rasgo sobresaliente de la época reside en la erosión de los mapas cognitivos, desestructurando el campo de lo posible y desdibujando las utopías que cristalizan el sentido que imputamos a la democracia.

En lugar del *fortalecimiento de la sociedad civil*, vivimos el despliegue de la sociedad de mercado. De hecho, la sociedad política se encuentra más y más estrictamente acotada por la sociedad económica bajo la forma de “imperativos técnicos”. El proceso comunicativo donde se fija la agenda pública, se constituyen actores y se generan expectativas y donde, sobre todo, se erige la legitimidad y la reputación públicas, descansa más y más sobre el impacto instantáneo de ciertas imágenes.

El desencanto actual hacia la política proviene de la existencia, aún de una cultura política que sigue creyendo en el primado de la política y, por tanto, de la política se espera la conducción, protección, responsabilidad y códigos interpretativos. Estos elementos conforman las demandas de buen gobierno con las cuales los ciudadanos evalúan el quehacer político. El *debilitamiento de las estructuras comunicativas* diluye el “cemento” normativo y afectivo de la democracia y nos obliga a repensar qué significa, hoy en día, la comunidad de ciudadanos.

³²⁸ Ídem, p. 253.

³²⁹ Norbert Lechner, “Los nuevos perfiles de la política. Un bosquejo”, en: *Revista Nueva Sociedad* (No. 130; marzo-abril), 1994.

La *nueva complejidad social* se caracteriza por: “pluralidad de espacios más y más autónomos, regulados por criterios contingentes y flexibles, segmenta los intereses materiales y mira los principios universales y creencias colectivas que servían de anclaje a las identidades colectivas. Todo ello deviene en cuestionamientos sobre el Estado y la política como instancias generales de representación y coordinación de la sociedad. De ahí que, tras evaluar los factores que definen la época postmoderna, su conclusión sea que “más que en la época anterior, la estabilidad representa un prerequisite de la acción política y, en definitiva, una condición básica de racionalidad”.

1.3.3.3. Puntos de fuga de la cultura política

1.3.3.3.1. Estudios culturales y poscoloniales en América Latina

Los *estudios culturales* empiezan a tener su recepción en América Latina en la década de los noventa, desde diversos autores y perspectivas. Santiago Castro Gómez, retomando el concepto de ideología de los estudios culturales, presenta como la tarea más urgente de estos plantear los lineamientos para una crítica de la economía política de la cultura. En ese sentido, rescata de la Escuela de Birmingham los aportes de Hall, en quien encuentra la etapa propiamente althusseriana de los estudios culturales, que define la cultura como un producto anclado en “aparatos” institucionales y que posee, por tanto, una materialidad específica. Igualmente, resalta la existencia de dispositivos a partir de los cuales los *bienes simbólicos* (la cultura) son producidos y ofrecidos al público como mercancía. El análisis de la cultura se convierte de este modo en una crítica del capitalismo, lo cual permite identificar la imposibilidad de desvincular el análisis cultural de la crítica de la economía política³³⁰.

Para Althusser, las ideologías cumplen la función de ser *concepciones del mundo* que penetran en la vida práctica de los hombres y son capaces de animar e inspirar su praxis social. Se constituyen, entonces, en estructuras asimiladas de una manera inconsciente por los hombres y reproducidas constantemente en la praxis cotidiana. Adicionalmente, se definen por su capacidad de asegurar la ligazón de los hombres entre sí (el lazo social), pero la función de este lazo es mantener a los individuos “fijados” en los roles sociales que el sistema ha definido previamente para ellos. Es así como los hombres no “conocen” su ideología sino que la “viven”³³¹. La cultura mediática es el aparato ideológico dominante hoy en día. Los medios son el lugar de la lucha por la hegemonía cultural³³².

³³⁰ Santiago Castro Gómez Santiago, “Althusser, los estudios culturales y el concepto de ideología”, Bogotá: OEI-PENSAR (Pontificia Universidad Javeriana), pp. 1-6.

³³¹ *Ídem*, pp. 7-8.

³³² *Ídem*, p. 11.

La lectura de García Canclini resalta que en Estados Unidos, los *cultural studies* han modificado significativamente el análisis de los discursos dentro del territorio humanístico pero son escasas las investigaciones empíricas. Es decir, la enorme contribución realizada por los estudios culturales para trabajar transdisciplinariamente y con procesos interculturales no va acompañada por una reflexión teórica y epistemológica³³³.

Dado lo anterior, la crítica de García Canclini se orienta a que los análisis sobre el *intercambio cultural* no se apoyan en un paradigma consistente, adecuado a la situación de fin de siglo, sino sobre la función de la cultura en la interacción entre todas estas sociedades, con lo cual se realizan análisis someros e inadecuado de procesos como los Tratados de Libre Comercio que no sólo liberalizan el comercio, sino que conceden aunque sea un pequeño lugar a cuestiones culturales, pues se acompañan con un incremento del intercambio sociocultural multinacional y favorecen actividades que antes no existían o eran débiles³³⁴.

Propone, entonces, una redefinición del objeto de los estudios culturales que pase de la identidad a la heterogeneidad y la *hibridación multicultural*, consiguiendo pensar los vínculos entre cultura, sociedad y saber, no sólo en relación con las diferencias sino con la desigualdad, pues requiere ocuparse de la totalidad social³³⁵. Y remata definiendo que

*los estudios culturales no tienen como objeto final representar la voz de los silenciados sino entender y nombrar los lugares donde sus demandas o su vida cotidiana entran en conflicto con los otros.(...) Las categorías de contradicción y conflicto están, por lo tanto, en el centro de esta manera de concebir los estudios culturales*³³⁶.

La interpretación de Nelly Richard sobre los estudios culturales en América Latina es mucho más crítica. Los estudios culturales no sólo remiten al antecedente de un proyecto cuya circunstancia internacional es *ajena a la tradición latinoamericana* sino que además revisten la imagen de un paquete hegemónico debido al exitoso grado de institucionalización académica que hoy exhiben desde Estados Unidos. Este no es el único inconveniente al que se someten los estudios culturales latinoamericanos, sino que la heterogeneidad de lo local en América Latina tiende a

³³³ Nestor García Canclini, "El malestar en los estudios culturales", *Fractal* (No. 6), julio-septiembre, 1997, año 2, Vol. II, p. 45.

³³⁴ *Ídem*, p. 46.

³³⁵ *Ídem*, p. 50.

³³⁶ *Ídem*, p. 53.

ser homogeneizada por el aparato de traducción académica del latinoamericanismo, que no toma en cuenta ni la densidad significativa ni la materialidad operativa de sus respectivos contextos de enunciación³³⁷.

Existe, en este sentido, un aporte importante de *la resistencia y la heterogeneidad* de la sociedad civil, donde las luchas antidiscriminatorias que promuevan la inserción de grupos minoritarios en diferentes estructuras públicas tales como la universitaria han obligado a una redefinición más amplia y flexible de los criterios de selección y valoración de las identidades culturales tradicionalmente fijadas en el aparato académico. No obstante, lo latinoamericano es llamado a representarse o dejarse representar según las coordenadas prefijadas de una economía del sentido que es dictada por el aparato codificador del latinoamericanismo de Estados Unidos³³⁸.

En este contexto aparece la crítica latinoamericana de los estudios culturales que busca, entre otros efectos, revertir esa economía del sentido operando *formas de descentramiento epistémico* que permitan a la singularidad y diferencialidad latinoamericana manifestarse teóricamente, con toda la fuerza heterogeneizante y desorganizadora de un contra-sistema que impida la clausura de su diferencia en una representación fija y controlada. Pese a estos avances, los estudios culturales se han hecho cómplices de la instrumentalización del conocimiento y al desatender las cuestiones de teoría y de escritura –vinculadas al ensayismo crítico– que le imprimen ala subjetividad y al pensamiento sus vibraciones más intensivas, para favorecer en cambio la trivialidad del dato que sólo concibe el saber reducido a conexiones empíricas³³⁹.

Por su parte, Lins Ribeiro dando un paso adelante, realiza una crítica de otra de las *modas intelectuales* adoptadas en América Latina: el postcolonialismo. Su objetivo es denunciar la aplicación de la teoría postcolonial para pensar América Latina, mostrando que a aceptación e incorporación de rótulos como *cultural studies* y *postcolonialism* es problemática, pues muchas veces viene con categorizaciones que implican una esencialización o uniformización del otro desde arriba³⁴⁰.

El término “post” está lleno de *paradojas e inconsistencias*. Entre ellas, la más inmediata es la confusión entre continuidad y discontinuidad. En América Latina

³³⁷ Nelly Richard, “Globalización, academia, estudios culturales y crítica en Latinoamérica”, en: Daniel Mato (comp.), *Cultura, Política y Sociedad*, Buenos Aires: CLACSO, 2005, pp. 458-460.

³³⁸ *Ídem*, pp. 462-463.

³³⁹ *Ídem*, p. 467.

³⁴⁰ Gustavo Lins Ribeiro, “Posimperialismo: para una discusión después del postcolonialismo y del multiculturalismo” en Daniel Mato (comp.), *Cultura, Política y Sociedad*, Buenos Aires: CLACSO, 2005, pp. 43-45.

el postcolonialismo sería igual a lo que él mismo condena, un discurso externo sobre el otro que llega por vía de un poder metropolitano.

El *multiculturalismo* está convirtiéndose en la base para una teoría funcionalista de armonía política en una sociedad, lo cual convierte el momento actual en una coyuntura que sobreestima el papel de la cultura, los símbolos y la tradición puedan tener en la construcción de la igualdad y de la justicia social. Ahora bien, encuentra problemático, sin embargo, que es un tipo de política de identidad que no altera significativamente los modos a través de los cuales el poder político y el económico se distribuyen sino que reproducen, en otro nivel, la segmentación misma del sistema³⁴¹. Estamos hablando de la dinámica de ideologías de exclusión y de inclusión, que son siempre influenciadas por historias específicas de cómo grandes colectividades manejan heterogeneidad y homogeneidad en los conflictos por poder en sus interiores.

Los Estados nación pasan a enfrentarse claramente con ideologías y políticas que se refieren a un nivel de integración superiora ellos. Entramos en el *postimperialismo* pero conviviendo con formas de ideologías políticas marcadas por otras necesidades liberadoras objetivas, como el post-colonialismo. No obstante, para América Latina el postimperialismo es la forma que predomina y da contenido a la contemporaneidad política, económica y cultural imponiendo ciertas necesidades interpretativas y de investigación. Las élites del centro metropolitano se rehúsan a utilizar el término imperialismo y utilicen “globalización” como sustituto³⁴². Para la crítica postimperialista se debe trabajar en la revisión de las imágenes hegemónicas que circulan internamente en el sistema mundial, en circulaciones heteroglósicas de narrativas y matices de sentido.

1.3.3.3.2. Cultura política y globalización

Todo esto evidencia la reestructuración que viene y que tiene que darse entre cultura y política. En efecto, la *relación entre política y cultura* se ha redefinido por el efecto combinado de la globalización, la emergente sociedad de la información y la valorización de la democracia. También se consolidan nuevas formas del ejercicio ciudadano que ya no se restringe a un conjunto de derechos y deberes consagrados constitucionalmente, sino que se expanden a prácticas cotidianas que podríamos considerar a medias políticas y a medias culturales³⁴³.

³⁴¹ *Ídem*, pp. 50-51.

³⁴² *Ídem*, pp. 54-56.

³⁴³ Martin Hopenhayn, “Integrarse o subordinarse? Nuevos cruces entre política y cultura”, en: Daniel Mato (compilador), *Cultura, Política y Sociedad*, Buenos Aires: CLACSO, pp. 17-40.

Así, la globalización trae consigo una mayor *conciencia de las diferencias* entre identidades culturales, sea porque se difunden en los medios de comunicación de masas, sea porque se intensifican las olas migratorias, sea porque hay culturas que reaccionan violentamente ante la ola expansiva de la “cultura- mundo” y generan nuevos tipos de conflictos regionales que inundan las pantallas en todo el mundo.

Estos cambio requieren reformular las relaciones entre cultura y política, pues han cambiado las culturas políticas con la ruptura de la relación entre poder político y actores productivos o entre Estado y trabajo. Igualmente, los *conflictos culturales* se hacen más políticos, pues su intensidad y violencia lleva a requerir la intervención del poder y, adicionalmente, dadas las dificultades del sistema político para responder a demandas sociales tradicionales y para comprometerse con grandes proyectos de cambio, encuentran en el mercado de demandas culturales un lugar propicio para seguir en la competencia³⁴⁴. Si el Estado nación deja de ser el espacio de integración cultural, y la cultura se constituye en las tensiones entre lo local y lo global, entre la “cultura-mundo” y las identidades culturales específicas y diferenciadas, desde dónde se integra la cultura, o cuáles son las relaciones de fuerza ante la ausencia de la instancia nacional en esta materia? La globalización cultural pone en el centro la tensión entre integración y subordinación.

Algunos consideran que códigos y categorías transnacionales como biosfera, biodiversidad, sociedad civil, entre otras, permiten la conformación de un *discurso transnacional* que orienta la acción de los actores alternativos tanto locales como globales y que, por tanto, sustenta una suerte de alianza de intereses entre estos orientada hacia un programa de acción transnacional alternativo a los discursos hegemónicos. Otros se pronuncian sugiriendo que la globalización cultural es mucho menos homogénea de lo que suele plantearse y por ello, existe la posibilidad de la acción por parte de los grupos subordinados que den la lucha por el sentido.

Todo esto muestra la tensión existente entre el *desfallecimiento y autoafirmación cultural*, con lo cual se politiza la cultura en cuanto se vuelve campo de lucha para revertir la exclusión por el lado de la mayor polifonía de voces en el intercambio simbólico, estableciendo un campo de lucha política por la producción de sentido a escala global y reconociendo en el modelo predominante de integración una lógica de subordinación total. De ahí las propuestas que abogan por aumentar el pluralismo y el peso específico de la circulación “heteroglósica” de narrativas y matrices de sentido en los aparatos que dominan las redes globales de comunicación, así como

³⁴⁴ Ídem, p. 19.

la redefinición de la ciudadanía sobre la base de la nueva centralidad de lo cultural en muchos movimientos de defensa y promoción de la ciudadanía (de mujeres, homosexuales, negros, indígenas), donde lo cultural reemerge en lo político con mayor fuerza y vocación democrática³⁴⁵.

Como se evidencia, uno de los problemas subyacentes en este contexto es que la mayor *distribución de bienes simbólicos* por sobre los bienes materiales puede trasladar la pugna distributiva, al menos parcialmente, hacia el lado de los bienes culturales como son el acceso al conocimiento, información y educación oportunas. No obstante, se plantea cómo a medida que se expande el consumo publicitario, y permanece estancada la capacidad adquisitiva para responder a lo que ese consumo publicitario promueve, la sociedad se “recalienta” y esto impacta sobre la pugna distributiva y, por ende, sobre la gobernabilidad. Si bien se politizan problemas que han sido tradicionalmente del ámbito restringido de la cultura, no es clara la “democracia simbólica” en estos casos, vale decir, cómo se distribuye la visibilidad pública de estos problemas y, sobre todo, de los actores culturales que están detrás³⁴⁶.

Un amplio haz de símbolos producidos en el mundo de los subalternos o subordinados pueden ser “recuperados” por la gran industria cultural generando el *espejismo de la democracia comunicacional*, cuando en realidad lo que ocurre allí es que reformatean símbolos y sentidos para devolverlos y hacerlos circular con la impronta de la racionalización mercantil. De manera que lo que se presenta de manera esperanzadora, como bondad de la globalización cultural, suele ser una metástasis de la monetarización en el campo de la producción de sentidos³⁴⁷.

Es así como quien maneja el intercambio simbólico, incide sobre la *construcción de la identidad*. En el intercambio de naciones son los países industrializados más grandes quienes se hacen oír con más fuerza, mientras que al interior de nuestras naciones en desarrollo son los grupos económicos dominantes quienes se apropian de la prensa y la televisión³⁴⁸. La integración sin subordinación pasaría por el doble eje de los derechos sociales y los culturales, en que una mejor distribución de activos materiales va de la mano con acceso más igualitario a los activos simbólicos, con una presencia más equitativa de los múltiples actores socioculturales en la deliberación pública, y con un pluralismo cultural encarnado en normas e instituciones³⁴⁹.

³⁴⁵ *Ídem*, pp. 22-26.

³⁴⁶ *Ídem*, pp. 28-29.

³⁴⁷ *Ídem*, p. 33.

³⁴⁸ *Ídem*, p. 35.

³⁴⁹ *Ídem*, p. 38.

Sociedades complejas, modernidades y globalización

2

En esta segunda parte el escrito explorará la relación que se presenta entre las sociedades modernas occidentales, la globalización y las alterativas que se plantean frente a ella. La idea que guía este abordaje es, en primer lugar, comprender el carácter complejo de las sociedades modernas occidentales con el objeto de poner de presente, por un lado, el grado de complejidad alcanzado por este tipo de sociedad y, por otro, el conflicto de modelos de “modernidad” que entre ellas se plantea (2.1.). En efecto, el discurso antiglobalizador cae en ciertas posturas panfletarias al definir la globalización como una sola, surgida de un tipo homogéneo de sociedad sin reconocer al interior de la misma, no solo su complejidad sino la pluralidad de proyectos modernos que a su interior existen y que, aunque coincidan todos en una defensa del capitalismo en líneas generales, connotan fracturas y digresiones sobre el mismo con consecuencias estructurales en sus proyecciones específicas (2.1.1.). Este “conflicto de modernidades” muestra la existencia de proyectos diversos al interior de la compleja globalización capitalista con matices y, en particular, repercusiones diferentes al interior de los países periféricos bajo su ámbito de dominación o influencia en lo que constituye una variable imprescindible a tener en cuenta en la condición e implicaciones de la sociedad global (2.1.2.).

Inmediatamente el escrito se adentrará en el punto central del apartado que es la definición de la sociedad postmoderna sobre la que se sustentan los procesos de globalización (2.2.). Intentando, como siempre, una reconstrucción genético-estructural de los planteamientos teóricos, se parte del estudio de Jameson sobre la cultura postmoderna que pone de presente tanto el carácter superestructural del fenómeno como su relación estructural con el capitalismo avanzado. En otras palabras, la postmodernidad podrá ser una nueva expresión cultural, incluso histórica, pero no deja de darse en el marco del capitalismo si bien es un capitalismo de nuevo cuño

(2.2.1.). Fundamentado en una *pretensión metódica* que busca orientar toda esta investigación y que es la de buscarle y darle piso sociológico a cualquier expresión superestructural sin tomarla como una entidad independiente de su formación económico-social, la afirmación de Jameson sobre la cultura postmoderna buscará relacionarse sociológicamente para mostrar su anclaje en el capitalismo tardío y comprender así su dinámica como expresión, precisamente de sus transformaciones en los últimos treinta años.

La investigación de Harvey permitirá comprender el giro interno del capitalismo, el cambio que sufre a partir de los 70's de un régimen de acumulación fordista rígido a uno postfordista flexible y las consecuencias que ello conlleva para toda la superestructura societal. Cambio que a su vez retroalimenta y codetermina igualmente a la estructura económica, revelando la naturaleza sistémica del capitalismo global y la sociedad postmoderna (2.2.2.). Pero sería un error, y caeríamos de nuevo en el chato y sesgado determinismo del marxismo ortodoxo, reducir toda la dinámica de la globalización, de la postmodernidad y del capitalismo tardío postfordista al mero giro económico del régimen de acumulación capitalista. El estudio de Lash revelará las profundas implicaciones que, a partir de ello, se da en la superestructura societal y como ello retroalimenta a su vez, de manera sistémica, la dinámica económica. El cambio de régimen de acumulación es también un cambio del régimen de figuración: economía, cultura y política se funden en un solo, intrincado y complejo proceso donde cada esfera remite a la otra, un proceso que, en contraste con la modernidad, se caracteriza, no por la diferenciación sino por la desdiferenciación de las diversas esferas sociales (2.2.3.). Pero más allá de estas profundas transformaciones estructurales y superestructurales, la globalización es un fenómeno que ha generado un *cambio antropológico sustancial* en el género humano. El estudio de Friedman se adentra en esta dimensión y desde una autocuestionada y autocrítica visión etnográfica examina la nueva condición humana que la globalización capitalista posfordista y postmoderna ha generado en las sociedades actuales (2.2.4.).

Pero toda la investigación sobre la globalización tiene, para nosotros, sentido particular en lo que a América Latina se refiere. Hasta qué punto estos procesos afectan y de qué modo lo han hecho y lo están haciendo a las sociedades latinoamericanas es, en últimas, el objetivo por desentrañar. Entre los múltiples estudios al respecto hemos querido rescatar dos lecturas: de una parte, la de Brunner y su abordaje sobre las contradicciones que la globalización ha producido en América Latina, en especial a nivel cultural, en una interesante radiografía que expone las tensiones estructurales que este fenómeno ha ocasionado en nuestras latitudes. Y, de otra, la de García Canclini, quien aventura su sugestiva tesis de la hibridez que la globalización postmoderna genera, no sólo en las nuestras, sino en todas las sociedades que comparten esta temporaneidad, haciendo de la misma el rasgo más representativo que las caracterizaría. (2.2.5.).

Finalmente, este apartado se cierra con las eventuales alternativas que frente a la globalización se plantean (2.3.). Un primer estudio, el de Beck, analiza las dinámicas de poder y contrapoder que la globalización vehiculiza y frente a las cuales se imponen estrategias de resistencia diversas. La globalización no es un proceso líneal: es, sin duda, un proceso hegemónico, en el marco de la diversidad de matices de modernidad que pueden concebirse, pero su desarrollo necesariamente genera prácticas contrahegemónicas que lo cuestionan, lo relativizan y lo confrontan, forzando en aquel rediseños y redireccionamientos (2.3.1.). Por último, el escrito de Boaventura constituye una de los estados del arte más exhaustivos que pueden existir hoy en día sobre la globalización, teniendo el mérito adicional que, gracias a esta integral mirada sobre la multiplicidad de estudios existentes sobre el tema, logra mapear la globalización en su totalidad e inferir de ello, no solo una radiografía fiel y pormenorizada, sino las tendencias y eventuales estrategias emancipadoras (en el sentido débil que, por supuesto, tiene en Boaventura) que frente a la misma se pueden concebir (2.3.2.).

2.1. SOCIEDADES COMPLEJAS

2.1.1. Beriain: integración y complejidad

Beriain reconstruye la posición teórica de la obra de Niklas Luhmann en torno al principio de *diferenciación funcional* como principio de estructuración social³⁵⁰. Según Beriain, para Luhmann, en contraste con Durkheim y Parsons que sobrevaloran los compromisos de valor compartidos en la sociedad moderna, ésta no es nada parecida a una comunidad perfecta; la sociedad actual es para él una red comunicativa altamente abstracta que define condiciones vagas para compatibilizar las orientaciones internas de los dominios sociales.

Luhmann sostiene, además, que deberíamos hacer frente al hecho de que el consenso es ya altamente improbable y que la sociedad ha devenido demasiado compleja en orden a garantizar su unidad en virtud de creencias comunes. En su opinión (y contrastando otra vez con Durkheim), la integración social es posible a partir de la aceptación general de unas directrices abstractas como bueno/malo (y no ya acuerdo sobre lo bueno), correcto/incorrecto, legal/ilegal, verdadero/falso, justo/injusto. El objetivo de Luhmann es buscar equivalentes funcionales a la integración normativa para dar solución al problema que afecta la autoorganización y a la autoproducción de las sociedades en contextos de contingencia y riesgo.

Para ello, como es bien conocido, introduce un *nuevo paradigma teórico* estructurado en torno a la distinción entre sistema y entorno. Dicha distinción, a juicio

³⁵⁰ Josexto Beriain, *La integración de las Sociedades Modernas*, Barcelona: Anthropos, 1996, pp. 85-106.

de Luhmann, es condición de posibilidad para el mantenimiento del límite, el cual permite las operaciones autorreferenciales, es decir, mantenimiento del límite significa mantenimiento del sistema. De manera que un sistema de una distinción que posee dos lados: el sistema (el adentro de la forma) y el entorno (el afuera de la forma). La distinción entre sistema y entorno, constituye, pues, la forma del sistema. Por otra parte, hay otra diferencia constitutiva distinta de la diferencia sistema/entorno; se trata de la diferencia elemento/relación.

Para poner un ejemplo: en el primer caso se podría hablar de las habitaciones de la casa, de una diferencia sistémica; en el segundo caso (elemento/relación) se podría hablar de las vigas, los ladrillos, etc., de una complejidad sistémica. La función de la *diferenciación sistémica* consiste en el aumento de selectividad (incremento de las posibilidades de elección disponibles); de hecho, las sociedades modernas pueden presuponer un mundo infinito. Beriaín sostiene que el concepto y la realidad de la distinción son tematizados por Luhmann, sobre la base de un incremento selectivo de las relaciones entre los elementos que conforman la estructura (política, jurídica, etc.). La diferenciación es, entonces, una forma de hacer posible una mayor selectividad.

La *complejidad social* toma su unidad en la forma de una relación. Complejidad se entiende aquí como un conjunto de elementos en cuya relación ya no es posible que cada elemento se relacione en cualquier momento con todos los demás. La complejidad aparece como la necesidad de mantener una conexión selectiva de elementos (o una organización selectiva de la autopoiesis de los sistemas). Por otra parte, la complejidad del entorno es infinita, mientras que la del sistema es menor, por ello debe hacer una selección. Dicho de otro modo, la complejidad sería una referencia o medida de la indeterminación y de la ausencia de información de un sistema para poder describir (y comprender) a su entorno.

De manera que los sistemas sociales estarían entre el nivel más bajo de complejidad (v.g. el caos, una molécula de gas) y el nivel más alto de complejidad (el orden perfecto, la idea de Dios); los sistemas son, pues, unidades de complejidad organizada. En ese sentido, los sistemas sociales organizan la contingencia insuperable de una entropía completa y la complejidad insuperable de un orden a través de una selección de las relaciones entre los elementos. En última instancia, los sistemas sociales surgen como islas de orden parcial rodeadas del caos de los sucesos.

Las sociedades actuales, funcionalmente diferenciadas, son *constelaciones policontexturales con semánticas directrices policontexturales*, esto es, el universo, a juicio de Luhmann, ya no es monocontextual como suponía la epistemología aristotélica, sino policontextual, y como muestra de ello se pueden citar los múltiples contex-

tos en los que conviven distintas formas de vida; el multiculturalismo. Un mundo policontextural contiene una cantidad de ámbitos estructurados en torno a una diferencia (sistema/entorno), la cual produce una diferencia por la reduplicación interna del sistema. Así pues, la autorreferencia de los sistemas tiene un carácter paradójico, dado que es identidad de diferencias, de sistemas y entornos. Dicho sea de paso, la constitución autorreferencial de los sistemas sociales hace referencia a los sistemas autopoiéticos en los que los elementos y las relaciones que los constituyen se producen a sí mismos a través de una red cerrada.

En ese sentido, los sistemas son hetárquicos, es decir, un sistema tiene al lado (heteros) de su fundamento más alto, otro sistema con cuyo fundamento más alto coexiste. De ese modo es posible ver, pues, los fundamentos o principios estructurales (semánticas directrices) de algunos sistemas sociales. A juicio de Luhmann, la coexistencia de los principios (v.g. en la ciencia verdad o falsedad) significa que se ha dado lugar a un desencadenamiento de la jerarquía como principio de orden, en virtud de la autorreferencialidad de los sistemas sociales; la sociedad moderna está, entonces, heterárquicamente estructurada.

De otro lado, la diferenciación de esferas sociales se refiere al *desarrollo de instituciones y medios generalizados de comunicación* que son responsables de su propio ámbito social y cuya tarea consiste en generar opciones y poner a disposición criterios para los actores sociales. Todos los actores participan o pueden participar en todos los subsistemas, esto es, no existen esferas de funciones socialmente excluyentes, sino la tendencia individual a conectarse con determinada esfera.

Por otra parte, en la sociedad moderna, la diferenciación, y especialmente la privatización de la religión, hace problemática la sociedad articulada en torno a una 'conciencia colectiva' y la separación entre Estado y sociedad ha socavado la adecuación descriptiva de la sociedad articulada en torno a la vieja res pública. Asimismo, la legitimidad de la autoridad ya no puede ser identificada con la reproducción de la sociedad como un todo políticamente estructurado. La diferenciación es, pues, una característica universal del mundo social, lo diferente está conectado de alguna forma, dado que no es indiferente.

En otras palabras, cada subsistema social con su diferencia central sistema/entorno, comporta un límite cuya presencia no separa sino que vincula dos realidades copresentes que se copertenecen de modo diferencial, es decir, no existe sistema sin entorno y viceversa. De manera que la interacción entre sistema y entorno produce, en términos de Luhmann, una recurrente construcción de sistemas cuyo resultado es el modelo de la diferencialidad de lo mismo. Existe, por tanto, la unidad de los sistemas, si bien sólo diversamente, esto es, paradójicamente. La sociedad existe si

resuelve la paradoja y la complejidad de la *unidad de la multiplicidad*, en la medida en que los subsistemas reconocen y controlan su diferencia respecto del entorno socialmente interno como sociedad³⁵¹.

Sólo unas pocas formas de diferenciación se han manifestado en la evolución, dado que existe una ‘ley de posibilidades limitadas’, particularmente cuatro han alcanzado preeminencia: 1. la diferenciación segmentaria, entendida como la igualdad de todo subsistema con cualquier otro subsistema (sociedades arcaicas); 2. la diferenciación estratificacional, entendida como la desigualdad de rango de todos los subsistemas (los griegos hablaban de isonomía); 3. la diferenciación centro-periferia, que opera con la desigualdad en la concentración de oportunidades vitales y con la creciente reducción éstas; 4. la diferenciación funcional, en la que la sociedad se produce por mor de la selección no arbitraria de funciones que son importantes para la formación de los subsistemas y en la institución de la primacía de una función para cualquier sistema específico.

En las sociedades modernas ningún sistema puede pretender autoridad superior sobre otros campos de acción. Una *sociedad funcionalmente diferenciada* tiende a ser una sociedad de iguales, dado que conforma un conjunto agregado de entornos para sus subsistemas funcionales; es una sociedad sin centro, esto es, no es ni segmentaria ni estratificada. Sin embargo, en ella la visibilidad de los códigos no siempre es clara, por ejemplo, alguien puede querer comprar diariamente tabletas para el dolor de estómago porque le gusta la farmacéutica que se las vende. Este y otros ejemplos, muestran que cada subsistema sirve a la función correspondiente dentro del sistema social global, empero, se pueden producir paradojas y comunicaciones difusas en las que se manifiesta la latencia de una concepción holista de la realidad.

Por otra parte, Beriaín da cuenta de las *consecuencias perversas* de las sociedades modernas desde el enfoque luhmaniano. Como es sabido, la diferenciación de sistémica comporta un incremento de la complejidad del sistema global, si bien la diferenciación permite nuevas formas de reducción de la complejidad. En la teoría sociológica de la modernidad, el ‘sentido’ conduce a una representación de la complejidad, es una forma de dar cuenta de la complejidad bajo la condición de una selectividad autoimpuesta. El sentido, pues, aparece como el núcleo que interpreta y enmarca toda la semántica de la complejidad social, pues para los hombres existen más posibilidades de experiencia y de acción que pueden ser actualizadas, i. e., nos enfrentamos a la necesidad de elegir, pero en la elección nos va el riesgo,

³⁵¹ “Cada esfera social se autoconstituye en sistema autorreferencial diferenciándose del entorno dentro de una contextura temporal. Existe un tiempo del sistema que tiene que ser adaptado al tiempo del mundo (entorno) con arreglo a la diferencia entre pasado y futuro”, p. 94.

la posibilidad de que no ocurra lo esperado; en términos de Goethe y Weber, en virtud de la indeterminación del mundo, queriendo el mal se crea el bien y deseando el bien se crea el mal.

Así pues, la *contingencia* y el *riesgo* son dos elementos de una comprensión sociológica de las sociedades desarrolladas. La complejidad significa, pues, obligación de selección y, a su vez, esta obligación significa contingencia, y la contingencia significa riesgo. La diferenciación funcional (fragmentación en subsistemas especializados), origina el problema de la unidad y de la integración de las sociedades modernas. La positivización de la estructura de reglas y procedimientos crea, pues, un nuevo riesgo en las sociedades modernas y en general el peligro de que pierdan el control sobre sí mismas. Finalmente, la autorreferencia origina el problema de cómo puede ser superada la lógica propia de cada ámbito y de cómo puede ser conectada con la idea racional de un todo (entendiendo racional aquí como tener capacidad de desarrollo del todo social de una forma integrada).

Este tipo de *racionalidad 'reflexiva'* se conseguiría sólo si no se separa diferenciación y riesgo, desarrollo y riesgo. En la modernidad occidental los dos aspectos aparecen entrelazados: los resultados de la acumulación y explotación del trabajo y el capital con el daño colectivo infligido a la sociedad particular y la sociedad mundial en la forma de destrucción ecológica y riesgos generalizados. Sin estas consideraciones no es posible entender los beneficios derivados de los efectos de un peligro circular, que implica tanto a los que toman decisiones como a los afectados. Dicho en términos de Luhmann, una modernización reflexiva sólo es posible si se conectan las consecuencias no pretendidas (riesgos) con la actividad de cada uno de los subsistemas diferenciados, como las dos caras de la sociedad que coexisten problemáticamente.

En la problemática en torno al riesgo, se pone de manifiesto que no existe ninguna lógica natural que pueda avalar que el mejoramiento de las posibilidades de decisión sobre el curso de acción, conduzca a un mejoramiento de las posibilidades de *cálculo racional del riesgo*, pues, éste se presenta como una determinación limitada del azar según la percepción social del riesgo. El azar en las sociedades arcaicas tomaba la forma de un destino cíclico (como desviación de la normalidad). En la Edad Media, se presenta como fortuna (en las batallas, comercio y viajes de ultramar). En la Edad Moderna temprana, se puede hablar del riesgo como secularización de la fortuna. En definitiva, la semántica del riesgo aparece como una construcción social histórica, cuyo significado procede de lo que la sociedad considera en cada momento como normal y seguro.

En la modernidad tardía, a juicio de Luhmann, no existe ninguna conducta libre de riesgo; cualquier decisión comporta riesgo, y el no decidir es ya una decisión

y por tanto, supone riesgo. Además, ‘cuanto más se sabe, más se sabe, que no se sabe, y por tanto, se forma una conciencia del riesgo’. Ilustrando esto con la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno, el prototipo racional maximizador es Ulises, quien proyecta una *imagen de control* sobre la naturaleza, produciendo así el efecto perverso de su autonegación como sujeto pues, huyendo al logos y escapando del mito, no elimina la contingencia-riesgo, calculables sólo hasta un punto. Una segunda actitud hacia el mundo también se puede ver en Ulises y ésta consistiría en la renuncia al dominio absoluto de una realidad inconmensurable. Los dos tipos de acción ponen de manifiesto la aparición del futuro en la sociedad moderna como riesgo, como innovación, como apertura, que puede terminar en el cielo o en el infierno.

Según Beriain, Luhmann da un paso adelante en la cuestión sobre el riesgo, al analizar la estructura de los daños producidos como consecuencia de determinadas acciones, de ahí que distinga entre aquellos que deciden y los afectados por esas decisiones. En el primer caso (autoatribución de los daños) se habla de *riesgo*, mientras que en el segundo (atribución de los daños a terceros) se habla de *peligro*. Por otra parte, en las sociedades tradicionales el observador era Dios, en la sociedad actual es cada presente quien reflexiona sobre la totalidad temporal, parcelándose en pasado y futuro y estableciendo una diferencia y el observador es el hombre.

Cada observador usa una diferencia para caracterizar a un lado o la otro (futuro o pasado); el observador no puede observar los dos lados simultáneamente, a pesar de que cada lado es simultáneamente el otro del otro. De manera que lo improbable deviene probable (pues la aceleración temporal impide que las expectativas se refieran a las expectativas anteriores), porque casi todo es transformado en un futuro previsible. Esto hace imposible, según Luhmann, encontrar criterios objetivos sobre los juicios y las disposiciones sobre el riesgo.

La *contingencia* ofrece una interpretación paralela a la del riesgo, dado que sitúa en el futuro (en el horizonte de expectativas) la posibilidad de lo negativo y de lo positivo. Contingencia significa, pues, lo que no es ni necesario ni imposible; en términos sociológicos, lo que puede ser otra cosa. La condición humana es paradójica porque asume que el mundo es necesariamente contingente. La religión ha ofrecido la posibilidad de dar sentido a la contingencia, y para ello ha recurrido a fórmulas como Dios o el Karma, cuya función consiste en servir de último significado en orden a evitar un regreso al infinito.

Estas fórmulas explican por qué las cosas suceden, la forma como lo hacen. Esto indica, según Beriain, que cualquier sociedad depende de significados que introducen orden el caos. De ahí que la religión busque, a juicio de Luhmann, la

transformación de lo indeterminado en determinado, y ello supone una generalización dogmática descrita como perfección. Así pues, la esperanza, que funciona como criterio de eliminación de la contingencia –en la dualidad pecado/gracia o sufrimiento/cura–, supone la transformación de un elemento de la dualidad en el otro a través de una acción social determinada como podría ser la penitencia, el ascetismo, etc.

De otro lado, con la diferenciación de los sistemas, el proceso de evolución social en el que opera ésta, precisa de una transformación de las *estructuras simbólicas directivas*. Las nuevas formaciones sociales no disponen de un metaobservador como Dios, sino que se sirven de una observación de segundo orden, en la que observar es generar una diferencia con la ayuda de una distinción. La observación es, pues, una operación en la que se marca una parte con dos componentes: la distinción y la indicación de la marca, que no pueden ser ni fusionadas ni separadas. Una secuencia organizada de operaciones tiene que observarse como sistema y distinguirse de un entorno operativo inaccesible. Además, tiene que poder observarse a sí mismo como sistema operativo. Así, se aclara lo que es observar a un observador, esto es, observar un sistema que realiza por su parte operaciones de observación.

En la *observación de segundo orden* toda codificación binaria tiene la función de liberar el sistema, que opera bajo un código, de tautologías y paradojas. De modo que la unidad que sería insoportable bajo la forma de una tautología (derecho es derecho) o en forma de una paradoja (uno no tiene derecho a sostener su derecho), se substituye por una diferencia (conforme a derecho/contrario a derecho). De ahí que el sistema oriente sus operaciones en torno a una diferencia, sin plantear el problema de la unidad del código. Según Beriain, los códigos son construcciones totalizadoras, construcciones del mundo con pretensiones de universalidad y sin limitación ontológica.

Dicha totalización conduce a una contingencia de todos los fenómenos. Así pues, cada sistema busca satisfacer su función por la realización de uno de los polos de la dualidad (tener gobierno, justicia, verdad). Por ello, una expectativa tiene un éxito limitado debido al incremento de la contingencia (directamente proporcional al incremento de opciones) que se produce en virtud de la inexistencia de un reductor de la contingencia (Dios) y por el distanciamiento entre el pasado (experiencia) y el futuro (expectativa).

2.1.2. El conflicto de modernidades

Beriain emplea el concepto de *modernidades múltiples* al que llega luego de hacer un recorrido por lo que el denomina civilizaciones pre-axiales y axiales, ubicando en las últimas a la modernidad cristiana-europea y las visiones utópico-escatológicas y

hallando, posteriormente, la conexión entre las dos³⁵². Beriain propone cuatro tipos de modernidad para ejemplificar casos concretos del uso del concepto de modernidades múltiples: la modernidad europea del siglo XVIII, su transformación en Estados Unidos, la transformación de la modernidad occidental (no solo Europea) en Asia (específicamente, Japón) y, finalmente, analiza el fundamentalismo como movimiento jacobino moderno contra la modernidad.

El 11 de septiembre de 2001 significó un antes y después en la conciencia colectiva norteamericana y coextensivamente en los marcos interpretativos y de sentido de nuestras interacciones sociales, llevando a la necesidad de replantear conceptos como seguridad, protección y certeza, entre otros. Tal *acontecimiento apropiador*, como lo llama Beriain, y sus consecuencias son un producto social fabricado por premodernos, modernos y postmodernos, lo cual nos sitúa frente a la posibilidad de que cada elección pueda tener consecuencias indeseadas o no calculadas con precisión, conduciendo a Beriain a afirmar que la contingencia se presenta como un atributo moderno toda vez que estamos más seguros de unas cosas, pero más inseguros de otras. Así “hemos desvelado a través de la ciencia muchas incógnitas, sin embargo, hace mil años el individuo disponía de un umbral de seguridades –explicadas en lenguaje religioso– mayor que hoy”³⁵³.

Frente a la noción de modernidad europeo-occidental y la consideración de esta como omniabarcante, Beriain introduce la noción de “modernidades múltiples”, también presente en los trabajos de Eisenstandt, Taylor y Lee. Desde la perspectiva de Beriain, ya no puede sostenerse que la modernidad occidental y sus patrones representan las únicas y auténticas modernidades, más aún, después de la segunda guerra mundial se han refutado los *presupuestos homogenizadores y hegemónicos* del programa de este tipo de modernidad. En el mismo sentido, la noción de modernidades múltiples, denota una concepción del mundo contemporáneo situada frente a la teorías clásicas de la modernización, las cuales, asumen el programa cultural de la modernidad tal y como se desarrollo en Europa a partir del siglo XVII. Esto presupone una nueva forma de explicar la historia de la modernidad viéndola como la historia de continuas constituciones y reconstituciones de múltiples programas culturales.

El *agotamiento del proyecto moderno*, al menos en los términos de la formulación clásica mantenida durante los últimos dos siglos, es admitido por Francis Fukuyama en su planteamiento sobre “el fin de la historia” en la cual retoma “el fin de las

³⁵² Josetxo Berian, “Modernidad: ninguna o muchas?”, en: *Modernidades en Disputa*, Barcelona: Anthropos, 1998, pp. 11-76.

³⁵³ *Ídem*, p. 12.

ideologías” anunciado por Seymour Lipset y Daniel Bell. Dicho fin es escenificado por Fukuyama con la caída del muro de Berlín. Otra posición esta dada por Samuel Huntington y en “el choque de civilizaciones” (1993), para quien la civilización occidental debe ahora confrontarse con las civilizaciones tradicionales, fundamentalistas, anti-modernas y anti-occidentales, conflictos que se presentan en la forma “occidente frente al Islam” u “occidente frente al resto”, tendencias y desarrollos que desde la perspectiva de Beriain constituyen una continua reinterpretación y reconstrucción del programa cultural de la modernidad. En otras palabras, la construcción de modernidades múltiples y “los intereses de varios grupos y movimientos para reapropiarse la modernidad en sus términos”³⁵⁴.

Max Weber en *Ensayos sobre la sociología de la religión* observó dentro de cada civilización un *cierto tipo de racionalización* y las representó según sus propias pautas de racionalidad. Weber: analizó la modernidad europeo-occidental que surge con la reforma en el siglo XVII (primera modernidad) y el surgimiento del capitalismo, pero no su globalización y, como señala Beck, no podemos aceptar que formas tardías de aparición de la modernidad, como la japonesa actual, hayan surgido bajo las mismas condiciones, lo cual lleva a la pregunta sobre como la dinámica de la historia de cada civilización configura un camino específico de realización de la modernidad:

[L]a civilización de la modernidad comporta en cierta medida una modernidad de las civilizaciones por cuanto que todas las civilizaciones tienen unos determinados patrones de racionalización y unos portadores de acción colectiva que pugnan por definir la modernidad en sus propios términos, por diferente que esto pueda ser expresado³⁵⁵.

A partir de lo anterior, Beriain se refiere al concepto de *civilizaciones axiales* y las diferencia de las *civilizaciones preaxiales*. Las civilizaciones preaxiales están relacionadas con la preservación del orden cósmico y social. Entre ellas se encuentran las religiones de la edad de piedra y las extinguidas religiones nacionales sacerdotales del antiguo oriente medio, Grecia, China, India y Roma. Las civilizaciones axiales se relacionan con la cuestión de la salvación, la redención o la liberación, y emergen en sociedades más o menos alfabetizadas.

Estas civilizaciones se enmarcaron dentro del área de estudio de la historia más que de la etnografía o la antropología y entre ellas se encuentran las religiones históricas universalistas como el budismo, confucionismo, Islam, antiguo judaísmo,

³⁵⁴ Ídem, p. 13.

³⁵⁵ Ídem, p. 15.

taoismo y el cristianismo temprano. En este marco, el “monismo cosmológico” expresado en la idea “cuando todo era uno”, de Erich Neumann, es sustituido por las visiones dualistas trascendentes del mundo (este mundo-el otro mundo), y por la aparición de profetas, sabios, clérigos y filósofos, producto de una diferenciación interna en la institución religiosa y la consecuente “profesionalización de lo sagrado”.

Con la construcción social de la idea de salvación, la profecía y la “satanización del poder del mal” característica del antiguo judaísmo, se da el inicio de la producción de un *destino construible socialmente* mediante la introducción de nuevas distinciones directrices como pecado-gracia, dolor-curación, salvación-condenación que complejizan la ya existente, sagrado-profano, sustituyendo la idea de un destino dado e inexorable. En lo que Beriain denomina la primera época axial (hace 2500 años), entendida como el umbral temporal en el que tienen lugar una serie de cambios que determinan una reducción en las convicciones, las formas religiosas orientales adoptan el karma como imaginario central que representan el cosmos impersonal, mientras las formas religiosas occidentales adoptan la forma del monoteísmo de una persona trascendente a la que se rinde culto, y en la cual el juego voluntad divina y obediencia humana permite seleccionar la realidad y dotarla de sentido (ofrecer explicaciones a los acontecimientos, alternativas, etc.).

Beriain continúa su reflexión intentando dilucidar que es lo que toma la *primera modernidad occidental europea* de las civilizaciones axiales. La modernidad, o las modernidades desde la perspectiva de Beriain, emergen cuando lo que se considera un cosmos inmutable deja de darse por supuesto. Según James D. Faubian, el umbral existencial de la modernidad se da “en el momento en que la legitimidad investigada de un orden social preordenado divinamente comienza su declive”³⁵⁶, posición cercana a la de Weber, para quien este umbral se encuentra en la destrucción del “postulado ético” según el cual el mundo está ordenado por Dios y, de alguna forma, es un cosmos orientado éticamente y por valores. El grado de flexibilidad de la modernidad supero el de las civilizaciones axiales, posibilitando diferentes interpretaciones del núcleo de las visiones trascendentales y de las concepciones antológicas básicas, y cuestiono el carácter pre-establecido de éstas y de sus patrones institucionales.

El *programa cultural y político moderno* se desarrollo a partir de la civilización axial cristiano-europea y cristalizó como una transformación de visiones heterodoxas con fuertes componentes gnósticos evidenciada en la transposición de visiones encarnadas por sectores marginales de la sociedad a la esfera política (en la reforma,

³⁵⁶ James Faubian, citado en p. 18.

la ilustración, guerra civil inglesa, y a las revoluciones americana, francesa, rusa, china y vietnamita). Las tendencias heterodoxas sectáreas se convierten finalmente en un componente central de la civilización moderna lo que se evidencia en diferentes movimientos sociopolíticos. El umbral epocal de la modernidad está dado por la distancia entre el antes y el después y “se hace *tabula rasa* de las referencias de la tradición sagrada en la forma *Omniscientia Dei* y también en la forma de *Historia magistra vitae*”³⁵⁷. Según Reinhart Koselleck, desde el siglo XVIII en la cultura occidental se construye una nueva creencia generalizada de la época.

La modernidad es la época que vive y se abre para el futuro. El presente se concibe como una transición hacia lo nuevo y vive en la esperanza de un futuro distinto. En el *nuevo modelo del mundo* cada casa tiene su propia medida del tiempo, por tanto y siguiendo a Herder, “existen en el universo innumerables tiempos”. Como señala Beriain, la apertura geográfica del globo y el descubrimiento de nuevas zonas geográficas conlleva una diversidad de “niveles culturales” coexistentes que fueron ordenados diacrónicamente mediante procesos de comparación sincrónica, comparaciones que promueven el surgimiento de una historia mundial interpretada en términos de un proceso mundano que sustituyó el *profectus* (perfeccionamiento teleológico) espiritual”. El progreso es una significación imaginaria que es apropiada de forma asimétrica por diferentes colectivos a nivel planetario”³⁵⁸, así también aquellos catalogados como “atrasados”, “subdesarrollados”, “bárbaros”, etc. (contemporaneidad de no contemporáneos) participan en el nuevo mito de progreso.

Dentro de la configuración espacio-temporal que define la *significación imaginaria de progreso* existen diferentes ritmos de cambio histórico-social sustentados en constelaciones de significación que denotan vínculos entre Estados nacionales occidentales y su entorno mundial del tipo metrópoli-colonia, socialismo-dependencia-revolución, o capitalismo-desarrollo. La otra característica de la conciencia de la época a partir del siglo XVIII, fue que el tiempo propio se experimentó como un periodo de transición constituido por dos aspectos: por un lado, la alteridad expectante del futuro y, por el otro, la “aceleración” mediante la cual el propio tiempo se diferencia de lo ocurrido antes. Según Koselleck, la experiencia del tiempo en la modernidad se expresa como la diferencia, cada vez mayor entre el “espacio de la experiencia” y el “horizonte de las expectativas”, esto es entre pasado y futuro. Esta experiencia está dada también, como lo afirma Beriain, por la aceleración del tiempo, entendida como “incremento de mensajes, personas y mercancías”³⁵⁹.

³⁵⁷ *Ídem*, p. 19.

³⁵⁸ *Ídem*, p. 20.

³⁵⁹ *Ídem*, p. 21.

La reducción de la distancia temporal ha conllevado la *desnaturalización de la experiencia del tiempo* debido a la introducción de factores de aceleración asociados a la ciencia y la técnica³⁶⁰. Hemos colonizado el tiempo y el espacio gracias a la máquina (ferrocarril, teléfono, televisión, etc.), extendiendo el día mediante la colonización de la noche, convirtiéndola en tiempo social y económicamente útil. En la expectativa cristiana, el acontecimiento del tiempo tiene tres variables: representa la gracia de Dios que no desea dejar sufrir a los hombres ante el fin del mundo, complementada por una segunda variable que se interroga por la venida de Cristo, así, la demora del final fue un indicio de la gracia de Dios como el acortamiento del tiempo mediante la venida de Cristo. La tercera variable está dada por la interpretación quilástica del Estadio liminar entre la expectativa y la llegada del final³⁶¹. El acortamiento del tiempo juega, por tanto, un papel importante en los textos apocalípticos de la tradición judeo-cristiana.

En la visiones de la sibila tributaria (texto apocalíptico), el acortamiento temporal aparece como signo del fin del mundo y es el tiempo mismo el que se acorta, mientras en un escrito de Werner Von Siemens (ingeniero eléctrico y empresario alemán), lo que se manifiesta es una aceleración del tiempo en el marco del progreso, o si se quiere, una aceleración de las consecuencias de la innovaciones y mejoras dentro de los mismos lapsos de tiempo. Por tanto, lo que en el texto de sibila está sujeto a una *decisión secreta supramundana*, en el escrito del ingeniero lo está a la decisión humana producida en el curso de una historia construida de forma inmanente, lo cual significa, siguiendo a Berian, que la contingencia objeto de la religión y el discurso teológico se traslada a los diferentes ámbitos de decisión humana y producción histórica, la contingencia no desaparece sino que se resitúa.

[C]on los nuevos ‘aceleradores’ del progreso científico técnico, socialmente creados se configura un nuevo tipo de temporalidad histórica en donde el topos finalista de la concepción apocalíptica cristiana, como el juicio final, la gran crisis final, es secularizada en acontecimientos apropiadores como son las grandes revoluciones político-sociales (americana, francesa., rusa y china)³⁶².

A partir de esto Berian desarrolla tres casos posibles de *aceleración histórica*:

En primer lugar, como acortamiento temporal de ciertas expectativas finalistas, los procesos de aceleración permanecen como postulado siempre posible

³⁶⁰ Ídem, p. 22.

³⁶¹ Ídem, p. 23.

³⁶² Ídem, p. 24.

y pueden ser rellenados con nuevos contenidos. En este caso se trataría de un concepto repetible de expectativa. En segundo lugar, la aceleración puede ser derivada en comparación con racimos de acontecimientos pasados, siendo por tanto, empíricamente verificable y tales datos pueden servir para la planificación ulterior. En este caso estaríamos hablando de un concepto de experiencia. Finalmente, existe una combinación de ambas posibilidades, como se pone de manifiesto hoy en la exposición técnico-industrial que han alcanzado los países desarrollados en el pasado, y que esperan alcanzar en el futuro algunos países desarrollados³⁶³.

El *tercer caso de aceleración histórica* tiene en su trasfondo el “encogimiento” que afecta la expectativa y la experiencia y cuya diferencia solo puede ser reducida o eliminada a través de la aceleración. De aquí que para resolver los problemas generados por la aceleración del tiempo, la sociedad recomiende más aceleración. Beriain, resume el concepto de aceleración por medio de tres “curvas temporales exponenciales”: en la primera señala la aparición de la vida orgánica (hace 1 billón de años) y humana (hace 10 millones de años) en la tierra, así como la fabricación de instrumentos (hace 2 millones de años). En la segunda, aparecen las primeras manifestaciones de arte genuino (hace 30 mil años), el surgimiento de la agricultura y la ganadería (hace 10 mil años) y la aparición de la cultura de las ciudades (hace 6 mil años). Y en la tercera curva incluye la sociedad industrial moderna que emerge hace 600 años.

A lo anterior Beriain agrega dos series de datos a través de los cuales se manifestaría la *curva de aceleración*, a saber: la aceleración de la comunicación y la aceleración de circulación al interior del globo terráqueo. En la primera, ubica la ruptura espacio-tiempo, refiriéndose a la identidad entre acontecimiento y noticia. En la segunda, se refiere a la unificación entre el tiempo y el espacio debido al desplazamiento del lugar “del aquí y del ahora” hacia el “ahora-en todos los sitios”. Al mismo tiempo, la curva exponencial multiplica la fuerza de autodestrucción, en otras palabras, el incremento exponencial de las posibilidades conlleva un incremento exponencial de los riesgos.

En el núcleo de la modernidad, Beriain, ubica también, el tema de la discontinuidad: haciendo una analogía con términos automovilísticos Beriain señala que “los aceleradores sociales son mucho más potentes que los frenos que pueden asegurar y controlar la velocidad desplegada por las relaciones sociales”³⁶⁴, en donde se produce una discontinuidad entre la expectativa de “aceleración sin fin” y la experiencia de

³⁶³ Ídem, p. 25.

³⁶⁴ Ídem, p. 26.

una aceleración “de-limitada” representada en el concepto de seguridad producido en cada sociedad.

Así llega Beriain a plantear que la objetivación de las *potencialidades heterodoxas sectarias* desarrolladas en las civilizaciones axiales, se da en revoluciones como la norteamericana, francesa, rusa y china, siendo la primera vez que se produce la creencia en la posibilidad de sortear la distancia entre este mundo y el mundo trascendente a través de la acción política, de realizar socialmente las visiones utópico-escatológicas cuyos portadores ya no son clérigos, filósofos, ni profetas sino puritanos de Inglaterra, los países bajos y Norteamérica, así como miembros de clubes franceses y grupos de *intelligentsia* rusa.

Así, las actividades sectarias de porciones marginales o excluidas de la sociedad son vinculadas a rebeliones, levantamientos populares de carácter defensivo, etc., situándose en el centro de la lucha política. En este marco los rivales políticos tienen la posibilidad de “colorearse” mutuamente en términos ideológicos, en otras palabras, se posibilita la ideologización del oponente político, convirtiéndose esta posibilidad en parte del control del lenguaje político.

La anterior transposición lleva a la *segunda época axial* en la que “un programa cultural y político distinto cristaliza y se expande a nivel planetario por todas las civilizaciones no-axiales, como Japón”³⁶⁵. Esta civilización moderna cristaliza primero en Europa, expandiéndose luego a las américas y más tarde al resto del mundo, originando patrones culturales e institucionales cambiantes que constituyen diferentes respuestas frente a las premisas civilizacionales de la modernidad, y dentro de los cuales se desarrollaron diversas dinámicas modernas, así como diversas formas de interpretación de la modernidad para las cuales el proyecto occidental marco un punto de referencia importante.

En este contexto, los movimientos sociales y políticos desarrollados en sociedades no occidentales fueron, según Beriain, distintivamente modernos. El núcleo de la modernidad como segunda época axial lo marca la combinación de la conciencia de que existen diferentes posibilidades ideológicas e institucionales, con las tensiones inherentes al programa cultural y político de la modernidad, siendo esta combinación la que da lugar a la cristalización de modernidades múltiples.

Modernidad europeo occidental

Como había observado Weber, la modernidad comienza con el declive de un orden social preordenado divinamente. En este sentido, y siguiendo a Luhmann,

³⁶⁵ Ídem, p. 25.

la religión deja de ser una instancia de mediación necesaria para relacionar las actividades sociales, otorgándoles un sentido unitario. Se posibilita el surgimiento de una *sociedad sin centro*, donde ningún sistema social (religión, economía, política) prima sobre otro, la secularización de la jerarquía como principio de orden y la depolitización de la religión institucionalizada.

La sociedad medieval podía verse como la articulación institucional de “una cultura cristiana relativamente unificada”³⁶⁶, encarnada en la afinidad entre la religión (inglesa universal) y la política (imperio). No obstante, en la modernidad este vínculo se rompe debido a la diferenciación funcional de esferas sociales que actúa como fuerza invisible de estructuración social. En Europa la tensión entre “este mundo” y el “otro mundo” se supera a través de procedimientos mundanos políticos económicos y científicos objetivados en la política, el mercado y las universidades.

Otro aspecto importante en el *programa cultural de la modernidad* es la idea de la “llamada-vocación” que surge dentro de la ascética protestante a finales del siglo XVII, según la cual el ser humano es capaz de elegir, decidir, crear y, por tanto, aspira a ser autor de su propia vida y creador de una identidad individual. Beriaín señala que en la

*psicología weberiana de la imágenes del mundo y del modo de vida burgués, se trata de una “psicología” de la génesis, de una representación que a través de la acción orientada hacia la ganancia sirve a una cuestión suprapersonal, es una representación del deber ético que rige la vida en su conjunto (tanto profesión como tiempo libre). Se trata de un impulso psicológico guiado por la posibilidad de salvación que aunada a la verificación de la fe en la actividad mundana constituyen la unidad simbólica que articula la relación Dios-hombre-mundo*³⁶⁷.

Así, en el “capitalismo originario” dentro del protestantismo ascético surge un nuevo vínculo: religión-economía.

“El espíritu del capitalismo temprano origina una conexión entre el alma del empresario y el alma del burgués que se manifiesta en un estilo de vida unitario”³⁶⁸. Las *virtudes burguesas fundamentales* serán la disciplina, la industriiosidad, la utilidad, la honestidad y el trabajo profesional incesante serán el único medio para ahuyentar

³⁶⁶ Ídem, E. Troeltsch, citado en p. 31.

³⁶⁷ Ídem, pp. 32-33.

³⁶⁸ Ídem, p. 33.

la duda religiosa. Hay, por tanto, la necesidad de verificar la fe en la vida práctica. Esta verificación tiene dos aspectos: uno ideacional que depende del acoplamiento entre la idea de verificación y la idea de predestinación cuya unión se da en un determinado concepto de Dios. Y otro institucional en donde los sacramentos son *externa subsidio* de la fe y no medios para alcanzar la gracia, lo cual produce una “desmágicización o desencanto de la pretensión “carismático-salvífica”: el “libre examen” queda entonces, como el único camino para alcanzar el estado de la gracia. Todo esto se produce, según Beriain en una atmósfera de “inhumanidad patética”, asociada a una soledad e individualismo sin ilusión y pesimista.

La *Reforma* tiene implicaciones tanto en las formas de pensar como en las prácticas sociopolíticas. En Francia y en Escocia la estabilidad nacional estuvo en peligro debido a la lucha de facciones. Así en Francia, entre 1568 y 1598, hubo alrededor de ocho guerras civiles dentro de las cuales se recuerda la noche de San Bartolomé y aparecieron las principales corrientes de pensamiento desarrolladas luego en las guerras civiles inglesas del siglo XVII. Más tarde con la Ilustración se da la secularización radical del “libre examen”. Es Kant quien lo libera de su anclaje religioso y lo deposita en el sujeto libre, secularizándolo plenamente como había observado Weber. La Ilustración es el desencantamiento del mundo a través de la acción intramundana y el intento de dominar el mundo racionalmente: es allí donde radica la fuerza de *Sapare aude* (“ten el valor de servirte de tu propia razón”) kantiano.

El *programa político de la modernidad* se apoyará en las ideas de soberanía, ciudadanía y representación. La soberanía, antes situada en manos del monarca, aparece a partir de las grandes revoluciones como soberanía popular o voluntad general de quienes firman un pacto libremente, en torno a reglas vinculantes, como lo reflejan los diferentes *Bill of Rights* americanos y la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano en Francia. Como señala Michael Walzer, una de las principales innovaciones de la guerra civil inglesa fue el hecho de que Carlos I fue ejecutado después de haber sido juzgado ante un tribunal de togados, a pesar de que no había reconocido su legitimidad. Lo anterior implica que los gobernantes son responsables ante alguna instancia jurídica superior que especifica los mecanismos institucionales a través de los cuales se les exige responsabilidad. Por lo tanto, la innovación fue la localización de la supervisión y responsabilidad de los gobernantes en instituciones políticas intramundanas “rutinarias”.

Todo esto fue posible gracias a la aparición de nuevos espacios como *la sociedad civil* y *la esfera pública*. En alemán el término sociedad civil puede entenderse de dos formas: como sociedad burguesa (siglo XVIII y comienzos del siglo XIX), significado que se refiere a la modernización económica y conduce al capitalismo

racional; o como sociedad de ciudadanos (significado generalizado en la actualidad), asociado a las libertades políticas, y por tanto aludiendo a la modernización política y la democracia participativa. En cuanto al concepto de esfera pública, introducido por Habermas en la segunda mitad del siglo XX, como el

*ámbito de nuestra vida social en el que algo relacionado con la opinión pública puede ser transformado. El acceso a tal esfera está garantizado a todos los ciudadanos. Una porción de la esfera pública comienza a existir en toda conversación en la que individuos privados se reúnen para conformar un cuerpo político*³⁶⁹.

Beriain se refiere también a lo que se denomina *la santísima trinidad moderna*: Estado nacional, capitalismo y poder militar. El Estado moderno trae consigo un nuevo tipo de identidad colectiva: las fronteras se definen en principio por elementos de carácter étnico, después por elementos religioso-civilizacionales y, finalmente, intervienen estrategias de “nacionalización” basadas en una invención de la tradición apoyada en las contingencias de la propia historia del colectivo. El discurso nacional, por su parte, “niega las contingencias de la acción histórica proyectando un destino arbitrado por las elites autóctonas”.

En el contenido de ese imaginario nacionalista aparece constantemente la idea de situar a la nación como entidad moral preexistente a todo fenómeno social y a todas las instituciones, lo que será el *leitmotiv* del abate Sieyes. Según E. Durkheim, la sociedad adora en el culto religioso su propia imagen hipostasiada. En este sentido Beriain señala que lo que define al fenómeno religioso no es la ausencia o presencia de seres sobrenaturales sino su capacidad de religar a los miembros de un grupo mediante los símbolos.

De la revolución en Francia emergió el nuevo *culto a la nación*. Así, el Estado nacional reemplazó a Jehová, produciéndose una transferencia de numinosidad de Dios a la nación y en últimas al pueblo de una nación. Aquí la nación aparece como el nuevo dios secularizado de la modernidad, el cual se sirve de un conjunto de símbolos, creencias, rituales, etc., para crear la conciencia nacional. El desarrollo de los Estados nacionales a finales del siglo XIX, supuso el fin de las relaciones básicas campo-ciudad presentes en las sociedades tradicionales y la emergencia de órdenes administrativos de alta intensidad. En esa línea, el Estado nacional se presenta como un “conjunto de formas institucionales de gobierno, que mantienen un monopolio administrativo sobre un territorio con unas *borderlines* demarcadas”³⁷⁰, además del

³⁶⁹ Ídem, p. 38.

³⁷⁰ Ídem, p. 39.

monopolio de los medios de violencia externa e interna y de poseer un sistema centralizado y permanente de recaudación de impuestos. “El consenso social dentro del Estado nacional se garantiza por el recurso al *derecho positivo*, a la *disciplina*, a la *vigilancia* y a la *violencia física*”³⁷¹.

El mercado aparece como un *agente de secularización cultural* al introducir moderación racional a una pasión irracional. Como señalan Weber y Hirschmann, el capitalismo se basa en las posibilidades pacíficas de lucro. Según Charles Tilly, el mundo moderno ha sido conformado por la intersección entre el sistema del Estado nacional y el capitalismo industrial según estrategias que varían en función de la intensidad de la cohesión o del capital. Para Weber, existe una conexión generalizada entre burocracia, empresa capitalista y la máquina dentro del Estado nacional, a diferencia de Marx para quien el Estado-nación se diluye en la lógica autorreferencial de la economía capitalista mundializada o planetarizada. Las corporaciones transnacionales pueden influir sobre las políticas públicas en sus planes de origen. Sin embargo, su poder no puede rivalizar con el poder del Estado, así en la industrialización de la guerra influyen tanto el capitalismo industrial como el Estado nacional, este último como actor celoso de sus derechos territoriales y la cultura nacional, lo cual tiene implicaciones geoestratégicas con otros Estados o alianzas de Estados.

La *industrialización de la guerra* significa aplicación de técnicas de producción industrial al armamento; adaptación de nuevos modos de transporte y comunicación para propósitos militares; profesionalización del ejército (servicio militar obligatorio y abandono del uso de mercenarios); reorganización del cuerpo de oficiales; supresión de los aspectos rituales y espectáculo de la guerra (simbolizado, según Beriain en el uso de uniformes de camuflaje que desplazan el uso de uniformes vivamente coloreados); e integración de campañas de tierra, de mar y aire en planes estratégicamente omniabarcantes: se pasa de la guerra limitada a la guerra total³⁷².

Por otro lado, la relación entre democracia, capitalismo y ejército se caracterizará por que todas las democracias originarias (ej., Inglaterra, Francia, y Estados Unidos) fueron y son democracias defensivas donde democracia y ejército conforman una simbiosis. Entre los Estados nacionales existen enemigos y enemistades que configuran uno de los recursos naturales que en la modernidad son creados y recreados: la violencia militar se despliega contra el contendiente y no al servicio de la propia causa; el concepto de Estado militar determina un consenso entre derecha e izquierda; la disuasión nuclear recurre a una política de contención mutua duran-

³⁷¹ *Ídem*, p. 40. La cursiva es del autor.

³⁷² *Ídem*. La cursiva es del autor.

te la guerra fría. En el Estado, el monopolio de la fuerza proporciona autoridad y soberanía, mientras que el parlamento y el derecho, legitimidad: la organización de la autoridad militar es equilibrada con la democracia³⁷³.

Finalmente, Beriain señala que desde el siglo XIX el *proyecto europeo moderno* está lleno de antinomias, tensiones y contradicciones. Como lo observa Weber, al final de la ética protestante se observa el advenimiento del utilitarismo instrumental del “último hombre”: especialista sin espíritu, hedonista sin corazón, lo cual es característico de la modernidad avanzada, en la que además, se ha producido una ruptura de la conexión entre economía y religión propia de los orígenes del capitalismo. Autores como M. Heidegger y C. Schmitt, entre otros, esbozan una crítica a la modernidad mostrando las debilidades de su programa cultural, crítica que Beriain, siguiendo a J. Herf, califica de “modernismo reaccionario”.

N. Elias y M. Foucault se refirieron al biopoder y la medicalización de la conducta exigida por la modernidad. Adorno y Horkheimer sostuvieron que la racionalidad entra en conflicto con el resto de complejos de la racionalidad liberados de la tutela de la religión en los inicios de la modernidad. Y la fragmentación de los lenguajes culturales de la modernidad será expresada por Daniel Bell en su texto *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Dentro de las tensiones de la modernidad europeo-occidental podemos señalar las existentes entre igualdad-libertad, libertad-disciplina-control, voluntad general-voluntad de todos, individualismo y autonomía-soberanía y comunidad, entre otros.

Excepcionalismo de la modernidad americana

En Estados Unidos la nación fue conformada según las ideologías y los modelos institucionales que emergen de la revolución norteamericana y se apoyan en la legitimidad de la protesta que, a diferencia de la Revolución Francesa, *no es una protesta radical* ni tampoco se trató de un revolución social pues no existió una articulación ni del concepto ni de los símbolos de clase dentro del programa revolucionario. No obstante, creó un nuevo colectivo, una nueva república y una nueva nación.

La *first new nation* (en términos de Lipset) surgida de la revolución americana y que trajo consigo nuevas representaciones del territorio como “tierra alabada” y del pueblo en tanto “pueblo elegido”, las cuales se diferencian de la tradición judía y sionista en que tienen un fondo religioso-ideológico pero no primordialista. Los movimientos que están en la base de la formación de los Estados Unidos nunca cuestionaron las premisas centrales del orden social ni la identidad colectiva, sino

³⁷³ Ídem, p. 42.

que afirmaron las nociones del programa americano (mesianismo, orientación social hacia el futuro, participación social etc.) y buscaron la “limpieza” de aquellos elementos que contaminaron la pureza de la vida americana.

En la revolución americana, como en las grandes revoluciones, existió un carácter universalista y una visión misional. Sin embargo, en Estados Unidos esta visión no estuvo conectada al Estado o a una comunidad primordial: la tierra no es la tierra de los antepasados sino que representa la realización del orden político de los colonos pioneros que rompen con las dinámicas de sus países, elemento primordialmente utópico que surge en las sectas protestantes y en la Ilustración. Los *componentes utópico-escatológicos* fueron situados en un presente orientado hacia el futuro de forma duradera, así como la identidad norteamericana fue orientada hacia una situación utópica perfecta, esto es, hacia el futuro.

En cuanto a sus diferencias con Europa, Beriain señala que Estados Unidos representa una nueva cultura debido a la *inexistencia de una aristocracia feudal* (con la excepción del sur de USA), movilidad social como realidad posibilitada por las *open frontiers* y la inmigración, toda vez que Estados Unidos es un país en el cual los únicos nativos son los aborígenes de las tribus indias. Con respecto a esto, Walzer señalo la existencia de una identidad dual o *hyphenation* en la modernidad americana, según la cual, un lado de la identidad está conformado por el anonimato de la ciudadanía de ser americano (ser étnicamente anónimo) representado en el adjetivo “americano” que hace referencia a la ciudadanía, y el otro lado que coexiste con el primero, es el del arraigo de ser judío-americano, afro-americano, hispano-americano, etc., adjetivos que hacen referencia a las identidades étnico-culturales específicas. Así, el emblema que identifica a los Estados Unidos es “muchos en uno”.

La *identidad colectiva americana* encuentra su expresión originariamente en la metáfora del crisol o *melting pot*, es decir, en la hibridación idílica de culturas y civilizaciones diferentes bajo un “metacredo civil” en el cual todos encuentran acomodo. Se trata de una especie de “igualdad metafísica u ontológica de creyentes”³⁷⁴. Sin embargo, junto a estos valores republicanos existen orientaciones no igualitarias que afectan tanto la inclusión social dentro del rol de ciudadano y de trabajador como a la asimilación cultural de colectivos como aborígenes americanos, los esclavos afroamericanos y los diferentes grupos de inmigración³⁷⁵ (chinos, judíos, hispanos, etc.). La cultura protestante de origen europeo fabricó la etiqueta del *Wasp* (blanco-anglosajon-protestante) como imagen directriz del “buen americano”.

³⁷⁴ Ídem, p. 48.

³⁷⁵ Ídem, p. 51.

El mito fundacional se expresa en la ruptura con el pasado europeo y en la igualdad de creyentes de origen puritano, aunque este principio es cuestionado por la realidad de la esclavitud y el concepto de raza, los cuales evidencian el carácter excluyente del mito y ponen de manifiesto uno de los elementos del “gran dilema americano”, de las tensiones y antinomias del proyecto de modernidad americano: la tensión entre inclusión y exclusión.

Después del movimiento en pro de los derechos humanos en los setenta, la imagen ha dejado de ser la del *melting pot* para ser la de una *sociedad multicultural*, *salad bowl* o *glorious mosaic*, según la cual, a finales del siglo XX, la cultura americana es un “puchero” de identidades separadas. De otro lado, la identidad que surge de la revolución norteamericana cristaliza en una ideología política donde confluyen varias tradiciones (la idea de alianza de los puritanos, las premisas del derecho natural y del *common law*, la ilustración inglesa, etc.) configurado la excepcionalidad histórica denominada “religión civil”. Los “recién llegados” crearán el “metacredo civil” y como estrategia de evitación de las guerras de religión en Europa se da la separación entre Iglesia y Estado bajo la convicción de que ninguna de éstas representa el elenco de denominaciones religiosas que confluyen en el espacio de la sociedad civil americana.

No obstante, la *religión* va a ser un elemento importante tanto en la cultura como en la política norteamericana. Aunque se dio la separación Iglesia-Estado nunca se dio la separación religión-política, como lo dejan ver los recursos de J. F. Kennedy y sus referencias no exentas de compromiso religioso, pero, que no contienen ninguna indicación de respeto por la Iglesia católica pues ésta es una cuestión que pertenece a su propia creencia religiosa privada y en este caso se demanda de él un compromiso público generalizable. La separación entre la Iglesia y el Estado garantiza la libertad de creencia religiosa y de asociación y las remite a la esfera privada pero existen al mismo tiempo ciertos elementos comunes de orientación religiosa compartidos por la mayoría de americanos.

A propósito del discurso de J. F. Kennedy del 20 de enero de 1960 se introduce el concepto de *religión civil*. En este sentido, Beriain destaca el uso del nombre de Dios en símbolos y discursos representativos del Estado norteamericano. Así, tras la religión civil se encuentran arquetipos bíblicos como *In God We Trust* o *The new Jerusalem*. La religión civil une y vincula en lugar de producir un conflicto de voluntades, no obstante que el individualismo, tanto en su vertiente económica de riqueza como el logro del éxito, la ha resquebrajado “corvintiéndola en una concha vacía y rota”³⁷⁶. La desigualdad económica y de formación crea divisiones y pone en

³⁷⁶ Ídem, p. 53.

manifiesto tensiones en el proyecto político y cultural americano entre el moralismo de los pobres fundadores y el pragmatismo de la política y economía diarias.

Estados Unidos representa una de las *democracias más sólidas* del mundo gracias a la conexión de la constitución con las premisas del orden político y con la identidad colectiva. El concepto de pueblo aparece en Estados Unidos como garante de la soberanía, la cual es situada por las sectas protestantes en la comunidad de creyentes. Existe una primacía de la sociedad civil sobre el Estado debido a que desde los padres fundadores se desconfía de un gobierno fuerte y tiránico y existe una actitud negativa hacia el gobierno y el Estado mismo, tendencia que es acompañada por el antiintelectualismo y el antielitismo y una defensa de la cultura popular. Finalmente, las tensiones del proyecto de modernidad americana se han reflejado también en la lucha entre la preservación del núcleo carismático-utópico originario de la república y la desconfianza, e incluso, odio hacia la administración federal central³⁷⁷.

Modernidad japonesa

El proceso de crecimiento económico, la transformación tecnológica y el desarrollo social logrados por Japón durante la segunda mitad del siglo XX emergen de sus *ambiciones imperialista truncadas*, cambiando la percepción del desarrollo mundial toda vez que Japón combina crecimiento con redistribución y reducción de la desigualdad. De igual forma, los paisajes ecológicos y sociales japoneses se han transformado, preservando su identidad cultural, según señala Beriain, en un despliegue de “modernización sin occidentalización”.

La cultura japonesa es una cultura moderna no axial y no occidental que Weber sitúa fuera de las religiones universales. La búsqueda de autodefinición de Japón fue influenciada por dos factores: el primero, según Beriain, es que Japón no fue colonizado y tuvo una rápida modernización e industrialización bajo la dinastía Meiji a partir de 1868, apoyada en nuevos tipos modernos de conocimiento y en teología e ideologías cívicas distintas del Estado. Así, *nación* y *progreso* son las ideas-fuerza que galvanizan el proyecto modernizador japonés en la era Meiji³⁷⁸.

El segundo factor tiene que ver con la restauración Meiji (*Meiji Ishin*) en la cual se enmarca el programa cultural distintivo de la *modernidad japonesa*, el cual fue proclamado como una renovación de un sistema arcaico que, según Beriain, nunca existió y pretendió la revitalización de la nación y su capacitación para tomar

³⁷⁷ Ídem, p. 54.

³⁷⁸ Ídem, p. 55. La cursiva es del autor.

su lugar en el mundo moderno. Aunque antes y durante la restauración existieron temas restaurativos, milenarios, no se dieron orientaciones utópicas enraizadas a visiones universalistas-transcendentales como Europa y Estados Unidos.

El proceso modernizador se pone en marcha mediante la existencia de coaliciones *ad hoc* vehiculizadas a través de un *conservatismo creativo*. Durante la era Meiji tuvo lugar un “mosaico de redes” que redirigió las tendencias jerárquicas de la época Tokugawa hacia configuraciones organizativas e institucionales más abiertas. Las elites dirigentes operaron según el modelo de ensayo y error y no con arreglo a un plan preconcebido. El nuevo Estado constitucional, “el regalo imperial” al pueblo, tenía su fundamento de legitimación en la benevolencia imperial.

De acuerdo al lenguaje jurídico moderno, la soberanía radicaba en el emperador, en este sentido, la institución imperial se situaba por encima de la política, estaba más allá de las luchas políticas y del poder. Este carácter apolítico de la institución imperial se enmarcaba en la distinción entre la estructura nacional (*kokutai*) y la estructura política (*seiitai*): la primera representa la estructura fundamental de las relaciones morales, tiene un carácter absoluto e inmutable, y fue sacralizada; la segunda hace referencia a la administración de la política en determinado tiempo y espacio, es cambiante, contingente y relativa, y se sitúa en el ámbito de lo profano y secular de la política.

El emperador fue identificado *in illo tempore* con la estructura nacional y, por tanto, funciona como *imaginario social central* y no como poder político real. Solo los shogunes, los políticos y los funcionarios están sujetos a rendir cuentas especialmente en momentos de crisis. Por tanto, para comprender el significado del emperador y otros fenómenos del Japón hay que referirlos al modelo de un centro vacío. En el mismo sentido, la nueva conciencia japonesa se define, a diferencia de Europa y USA, en torno a fundamentos primordiales sociales-naturales vinculados a la restauración y la figura semimítica del emperador.

De ahí que la construcción de la ideología civil o teología civil que sirve de forma de legitimación del nuevo régimen, representa un nuevo estado en la formación de la ciencia colectiva japonesa³⁷⁹. Encarnando las virtudes del samurai, del confucionismo y el budismo, la burocracia se hizo acreedora de la voluntad general objetivada en la *kokutai*. La diferencia de la cultura japonesa con respecto a la europea o a la norteamericana radica en la superioridad de lo propio mediante una “des-axiliación” del confucionismo y del budismo, generando una “japonización” de las orientaciones universalistas de estos y de occidente.

³⁷⁹ *Ídem*, pp. 56-57.

En Japón la confrontación se dio en términos de lo propio y lo otro. El *proceso de hibridación* entre tradiciones propias y ajenas se objetiva en el despliegue de una nueva ética en la que se funden las virtudes confucianas como el decoro, la cortesía, la armonía moral, etc., con las virtudes occidentales del primer capitalismo como la industriiosidad, la disciplina, la utilidad, etc., y las virtudes japonesas representadas en el individualismo honorífico del Samurai que promulgaba la autodisciplina con la expectativa de que los guerreros honorables controlaran sus deseos a corto plazo en pos de alcanzar sus metas a largo plazo.

Más tarde, esta tradición de autodisciplina se recanalizó para producir una disposición mental encaminada a armonizar el sentido individual de identidad personal con las metas y responsabilidades sociales. Este proceso de “domesticación” del Samurai permitió retener los impulsos de independencia generados en una elite militar de propietarios en la cultura medieval. Dentro de la cultura samurai, Beriain resalta la existencia de un “*ethos* originario” que combina la autoafirmación con la dignidad y el honor, la visión de largo alcance y una actitud individualista que aceptó el desafío que comportan determinados riesgos³⁸⁰.

Beriain ubica *tres transformaciones* dentro de la cultura del honor durante la era Tokugawa y especialmente, en la Meiji Ishin, a saber: a) se produce una “domesticación” o racionalización de la concepción honor asociado a la violencia, ahora relacionado a la autodisciplina virtuosa, lo cual supone una desmilitarización del concepto de honor del Samurai; b) el *locus* del honor se desplaza del ámbito personal al organizacional; c) la fuente del honor se desplazo hacia el status, así, el *ethos* guerrero de agresión fue redirigido hacia la competición por títulos y privilegios dentro de la cultura del samurai. A partir de esto se da una redefinición de los valores militares orientados a la acción en la dirección de una ideología meritocrática propia de los tiempos de paz y una autoestima sin relación directa con el combate físico³⁸¹.

El samurai de la era Meiji pensaba que la prosperidad de su casa estaba relacionada con el éxito de la nación y el simbolismo imperial, produciéndose una síntesis entre nacionalismo y honor, “energitzada” por sentimientos en busca de gloria y capitalismo, generando que esta cultura honorífica fuera aprovechada para el *crecimiento industrial*. En este sentido, Beriain llama la atención sobre el hecho de que la primera generación de líderes de la construcción nacional moderna japonesa fueron antes samurais. Cuanto más se “domesticó” o se integró el samurai a las necesidades y funciones de la nueva estructura social, más experimenta un *sentimiento de alienación*. De aquí que Beriain evite la identificación del samurai

³⁸⁰ *Ídem*, p. 57.

³⁸¹ *Ídem*, p. 60.

con una lealtad autosacrificial de la versión de este representada por los soldados japoneses durante la guerra.

Después de la segunda guerra mundial y la derrota japonesa, la centralidad del símbolo del emperador y de la teología civil Meiji disminuyó. La era Meiji, con el paréntesis de la guerra, dio lugar al *estado desarrollista de la postguerra*. Se produjo una apertura dentro de la sociedad civil japonesa, conllevando que el proyecto de modernidad japonesa comenzara a parecerse al occidental, hasta el punto de que Ronald Inglehart hable de la presencia en Japón de una “revolución silenciosa” que defiende valores cada vez más postmaterialistas dentro de la estructura social, como son el entorno ecológico, los discapacitados, la mujer, etc. Manuel Castells por su parte, detecta tensiones y antinomias dentro del modelo de desarrollo japonés después del periodo Heisei (1981) asimilándolas a una crisis multidimensional según la cual el origen está en el éxito del modelo desarrollista que induce nuevas fuerzas económicas, sociales y políticas que desafían la prioridad del proyecto racionalista e, incluso, del mismo proyecto desarrollista.

Moderna antimodernidad del fundamentalismo

El *surgimiento global del fundamentalismo* representa una de las respuestas contemporáneas a las tensiones y antinomias internas del programa cultural y político de la modernidad dentro de diferentes civilizaciones. Las ideologías promulgadas por los movimientos fundamentalistas constituyen una parte del discurso continuamente cambiante de la modernidad. Estos han adoptado la corriente jacobina, totalista, participatoria y totalitaria del programa político moderno, promulgando un *telos* militarista que ubica el orden político como una herramienta de las fuerzas de la luz para luchar contra las fuerzas de las tinieblas y del mal.

Las tendencias heterodoxas de los grupos fundamentalistas, especialmente los desarrollados dentro de las civilizaciones monoteístas (judíos, cristianos e islámicos) han sido transformadas en programas políticos modernos con visiones potencialmente misionales. Estos movimientos comparten con las grandes revoluciones la creencia en la primacía de la política, especialmente de la política religiosa, guiada por una visión religiosa totalista con la pretensión de reconstruir la sociedad o sectores de ella.

La *confrontación entre fundamentalismos y modernidades* se produce en un contexto histórico con las siguientes características: cambios en los sistemas internacionales y una persecución del debilitamiento de la hegemonía occidental asociada a cambios en la economía global y a un cierto hundimiento del estado keinesiano de bienestar; agotamiento de las confrontaciones de la guerra fría; desarrollo, particu-

larmente en la sociedades no occidentales, de procesos altamente desestabilizadores relacionados con el capital global y el trabajo (local); desarrollos ideológicos e instituciones de la denominada dirección postmoderna, postnacional y postindustrial en las sociedades occidentales y el desarrollo de la perspectiva multicultural debido a diásporas migratorias del sur al norte y del este al oeste³⁸².

El fundamentalismo es un movimiento que *coexiste con otros movimientos* dentro de las civilizaciones monoteístas con una “geometría” de actuación variable, y no un movimiento cuyo monopolio se encuentra afincado en una civilización particular o determinados por la dicotomía “Occidente vs. Islam”. Como fundamentalistas podemos encontrar las milicias presbiterianas del recordado Lan Paisley en Irlanda del Norte, el movimiento de restauración en Inglaterra, la nueva derecha cristiana en Norte América, la hermandad musulmana, la *jihad* en Egipto, *Jamat-i-Islami* en Pakistan, entre otros. Beriaín señala, además, que no debe olvidarse el “fenómeno” de movimientos fundamentalistas en la diáspora, dentro de los cuales ubica, los grupos musulmanes en Francia, Inglaterra, Estados Unidos, el caribe, España y Canadá, afirmando que el exilio es el “vivero” de la prevalencia de las señas de libertad.

El desarrollo del *credo fundamentalista* se da a partir de 1920, pero es entre 1910-1915 que el termino “fundamentalismo” adquiere un uso común en Estados Unidos gracias a la publicación *The Fundamentals*. Según George Marsden, el fundamentalismo americano aparece como un “evangelismo protestante militantemente antimodernista”. Su oposición al modernismo es lo que separó este fundamentalismo de otras tradiciones como el evangelismo, el revivalismo, etc. Beriaín sostiene como en la derecha norteamericana existen dos componentes incompatibles, a saber: los tradicionales autoritarios, generalmente, miembros de denominaciones religiosas evangélicas o fundamentalistas; y los individualistas radicales que incluyen hombres de negocios “libertarios”, a los especuladores y sus apologistas en los medios de comunicación y en la academia, particularmente en la Universidad de Chicago³⁸³. Lo que conecta estos dos elementos es la convicción de que los Estados Unidos deben ser una cultura ampliamente homogénea y su hostilidad al poder regulatorio y fiscal federal, una Disneylandia donde los ciudadanos son libres para amasar sus fortunas, las diferencias se sitúan de hombre a hombre y las mujeres cantan en la iglesia cuando no están en la cocina o incubando embriones de futuros americanos³⁸⁴.

³⁸² *Ídem*, p. 64.

³⁸³ *Ídem*, pp. 65-66.

³⁸⁴ *Ídem*, p. 66.

En este contexto, las *escuelas públicas* se convierten en el espacio de lucha entre el bien y el mal y la defensa de la familia cristiana y patriarcal frente a las instituciones del secularismo, conllevando que en un ámbito amplio de la sociedad se generalicen las “guerras culturales” donde diferentes *ethos* compiten sobre temas como el aborto, la pena de muerte, los derechos de los gays, etc. En palabras de Bourdieu, se da la lucha por el sistema de clasificación o por el monopolio para definir la realidad en el caso del fundamentalismo. En tal sentido, Beriain afirma que el conflicto cultural es en última instancia la lucha por la dominación expresada en América en términos moralistas. No obstante, aunque las tendencias con orientaciones jacobinas tuvieron fuerza en los sesenta y los setenta, nunca lograron dominar la agenda de los EE.UU., con excepción del post 11-S.

Desde la segunda mitad del siglo XX, en las *comunidades judías* se desarrollaron tendencias fundamentalistas representadas, para Beriain, mediante la sentencia de *Hatan Sofer*, “lo nuevo será excluido de la Tora”. A partir de 1948 surgen grupos que reflejan la importancia del elemento primordial de la tierra en la configuración de la identidad judía como los sionistas ultranacionalistas de Gush Emunin (bloque de los fieles) o el grupo no sionista *Agudat Israel*, “con consecuencias” sangrientas desde la formación del Estado hebreo a resultas de la espantosa *Shoad* después de la II guerra mundial³⁸⁵.

Antes y después de la II guerra mundial se presentaron en el mundo musulmán reacciones de tipo patriótico frente al imperialismo y a la denominación occidentales, en tanto luchas nacionales por la independencia. Una vez alcanzada la independencia formal quienes triunfaron en la lucha nacional se vieron envueltos en irregularidades institucionales y corrupción. Al poco tiempo, como respuesta a los interrogantes por el desarrollo económico, la justicia, los sistemas políticos, la cultura, etc., emergieron gobiernos socialistas tan corruptos e ineficaces como los gobiernos nacionalistas y liberales de la postindependencia. Lo anterior generó el vacío que viene a recuperar el fundamentalismo y el Islam, solo las elites estuvieron expuestas a la influencia de occidente (por ejemplo, con reza Palahvi en Irán).

Beriain, ubica varias frases en el movimiento de *revival* islámico: “primero surge el *revival* espiritual, el despertar del espíritu, luego viene el renacimiento intelectual y finalmente, surgen nuevas formas de acción en donde la política es solo una dimensión de la religión”³⁸⁶. La fuente de difusión de estos movimientos fundamentalistas proviene generalmente de sectores apartados o a los que se les niega el acceso a centros culturales, sociales y políticos, y son grupos de clase media

³⁸⁵ *Ídem*, p. 68. La cursiva es del autor.

³⁸⁶ *Ídem*, p. 68 y ss.

y media-baja que experimentan una movilidad ocupacional continua en los centros urbanos, para quienes el fundamentalismo aparece como una alternativa frente al programa del estilo occidental que operan las elites.

En el mundo musulmán, los fundamentalistas difieren de los dilemas conservadores en su concepto del Islam como “modo de vida”. El movimiento *Jamat-i-Islam*, presente en Pakistán, Bagladesh e India, critica a los Ulemas por reducir el Islam a cinco pilares básicos (limosna, profesión de fe, ayuno, oración y peregrinación) y sitúan al Islam como una forma omniabarcante que cubre todos los aspectos de la vida (social, política, económica e individual) subordinados a la voluntad de Dios.

Los movimientos fundamentalistas son *movimientos políticos más que intelectuales o religiosos* cuya aspiración es controlar y “secuestrar” la vida política, a diferencia del ulema conservador y los modernistas que buscan influir en las estructuras de decisión política. En cuanto a la naturaleza del fundamentalismo, Beriaín señala que no es ortodoxia, conservadurismo, tradicionalismo, ni clasicismo, así como tampoco es estático, sino que “está vivo, es dinámico y representa importantes tendencias culturales en el mundo moderno”³⁸⁷. En el mismo sentido, es equivocado pensar que los fundamentalistas tienen una virtud anticientífica, antitecnológica y antirracional, o son pobres o analfabetas. El fundamentalista se apropia de normas derivadas del derecho divino, interpretadas por una autoridad que no se hace responsable ante nadie y que media entre Dios y la humanidad. Para él, existen férreos límites entre el “adentro puro” y el “afuera contaminado” de los astros, no existe lugar para la ambivalencia y la mediación entre el “pueblo de Dios” y los “enemigos de Dios” o entre la *Umma* (comunidad de creyentes) y la *Jahiliya* (estado de ignorancia de Dios). Desde la perspectiva de Richard Hofstadter, el fundamentalismo es una imagen del mundo maniquea diádica.

Como movimiento moderno el *fundamentalismo es también paradójico* toda vez que emplea técnicas de comunicación y propagandas modernas para sus fines, y promueven un credo popular participatorio en la vida pública. Pero es a la vez antimoderno en su negociación de autonomía del individuo y de la soberanía de la razón. Su antimodernidad, por tanto, es una ideología militante orientada a movilizar grandes masas gracias a su manufacturación en el lenguaje moderno: “el fundamentalismo es un activismo violento movido por la voluntad de poder en el nombre de Dios”³⁸⁸.

³⁸⁷ *Ídem*, p. 71.

³⁸⁸ *Ídem*, p. 71.

Aquí la lucha contra el enemigo y por una tradición imaginada infalible se hace autoinmolación del prójimo y el sacrificio. Las anteriores características ensambladas en una visión utópica de redención mesiánica y jacobiana son las que proporcionan el rasgo distinto del fundamentalismo. Como en la Ilustración, la *tendencia jacobiana fundamentalista* sacraliza la naturaleza como algo salvaje, tensión entre centro y periferia (éste último como ámbito incivilizado), aquí expresado en forma vertical y cuya resolución se busca mediante la violencia.

En el fundamentalismo, la *violencia del pueblo* se sacraliza por que de ella se espera una aceleración de la historia y representa el futuro triunfante sobre las fuerzas del pasado. Así, la violencia es el medio por excelencia y junto al terror son empleados para luchar contra las fuerzas del mal, los enemigos externos. De

la metáfora de destrucción del prototerrorista de Joseph (1905) donde se hace referencia a la violencia simbólica, hemos pasado a la violencia real en la destrucción de las torres gemelas de New York (11-09-01), siendo esta última, un atentado al programa cultural y político de la modernidad en cuanto tal, toda vez que las torres representaban la modernidad económica, arquitectónica y científica de la civilizaciones³⁸⁹.

La mezcla entre fundamentalismo y nanotecnología nos ubica en un umbral de inseguridad mayor que hace 1500 años. Aquí, el problema para el fundamentalismo jacobino nihilista es imponer la diferencia con sangre y no expresar la diferencia (objetivo de la modernidad). Y el poder del enemigo (así autodenominado) radica en su invisibilidad y en su ubicuidad.

Con lo anterior, Beriain culmina su análisis de diferentes modernidades concluyendo que nunca existió una *concepción homogénea y simple de modernidad*. Las fuerzas destructivas de la modernidad que cuestionaron sus promesas, emergieron después de la I guerra mundial, haciéndose más visibles después de la II guerra mundial y el holocausto, pero fueron dejados de lado o ignorados en el discurso de la modernidad de los cincuenta, sesenta y setenta, apareciendo ahora en forma amenazadora como en los conflictos étnicos en los Balcanes, en las repúblicas de la ex-Unión Soviética, en Ruanda, etc., los cuales son el resultado del encuentro entre versiones del programa de discurso modernos y diversas fuerzas sociales presentes en diversas tradiciones.

Así, para Beriain lo que tiene lugar actualmente no es un choque de civilizaciones sino encuentros, difusión e hibridación entre culturas y complejos civilización

³⁸⁹ Ídem, p. 71 y ss.

axales. Los movimientos fundamentalistas y religioso-comunistas son entendidos desde esta perspectiva como parte de modernidades múltiples. La civilización moderna no acabó con las civilizaciones tradicionales: estas modernidades en plural son iguales solo desde el punto de vista lógico, pero desde el sociológico no lo son. La asimetría se manifiesta en la diferenciación en espacio y tiempo de esferas como familia, la política, el mercado, etc. La pregunta que Beriaín deja abierta después de este análisis es ¿podrán las modernidades como *endless trial*, con sus infinitas capacidades de autocorrección, integrar el fundamentalismo jacobino actual?³⁹⁰.

2.2. SOCIEDAD GLOBAL

2.2.1. Jameson: lógica cultural de capitalismo avanzado

Según Jameson estamos asistiendo al *final de la ideología* del arte, las clases sociales y al mismo estado de bienestar que serán los elementos constitutivos del postmodernismo que se comienza a desarrollar al final de los años cincuenta y principios de los setenta y coincide con la extinción del centenario modernista³⁹¹. Manifestaciones del postmodernismo lo podemos encontrar en el expresionismo abstracto de la pintura, el existencialismo en la filosofía, las formas finales de la representación en la novela, la película de los grandes *auteurs* y la escuela modernista de la poesía, serán la últimas expresiones del movimiento modernista iniciado en el siglo XIX.

Los sucesos de los anteriores movimientos los encontraremos en el *popart*, el realismo fotográfico, el neoexpresionismo, en la música *punk* y el *rock* de la nueva ola, el cine, el video experimental y las películas comerciales y por último el *nouveau roman* francés, etc. La arquitectura será la mejor expresión de los anteriores cambios y será con los debates en la arquitectura que comienza a surgir la concepción del postmodernismo, que se presenta como un *populismo estético* que, junto a las anteriores manifestaciones, ocasionan el desvanecimiento de la antigua frontera (esencialmente modernista) entre la cultura de elite y la llamada cultura comercial o de masas, que será denunciada por teóricos como Leváis (nueva crítica americana) y Adorno (la Escuela de Francfort). Lo que fascina al postmodernismo es precisamente todo este pasaje degradado, feista, *kitsch*, de series televisivas y cultura, de *Reader's Digest*, de la publicidad y los moteles del último pase y las películas de Hollywood de serie B, de la llamada paraliteratura con categorías góticas, lo romántico en clave

³⁹⁰ Ídem, p. 75.

³⁹¹ Frederic Jameson, *El Postmodernismo o la Lógica Cultural del Capitalismo Avanzado*, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 9-60.

folleto turístico de aeropuerto, de la biografía popular, la novela negra fantástica o de ficción científica³⁹².

Esta ruptura no solo es cultural, también presenta una generalización sociológica que anuncia el advenimiento de una *sociedad completamente nueva*, bautizada como sociedad postindustrial o sociedad de consumo, sociedad de los medios, sociedad de la información, sociedad electrónica. Estas teorías están encargadas de demostrar que la nueva formación social ya no depende del capitalismo clásico que se relacionaba con la producción industrial y la lucha de clases. Lo anterior generó la oposición de los marxistas a estas teorías, excepto Ernst Mandel que intenta demostrar que estamos en la fase más pura del capitalismo, cercana a la postura de Jameson. Este sostiene que la posición modernista en el ámbito cultural es al mismo tiempo una toma de postura implícita o explícitamente política sobre la naturaleza del capitalismo multinacional actual³⁹³.

El postmodernismo se configura como una *cultura dominante* y, para sustentar esta afirmación, Jameson utilizará una postura de periodización histórica para analizar la cultura, y definir al postmodernismo como una pauta cultural que permite la coexistencia de rangos muy diferentes y subordinados entre sí. Otra postura defenderá la posición de que el postmodernismo es una fase del modernismo, pero este enfoque no tiene en cuenta la posición del viejo modernismo, para el cual existía un repudio por parte de la antigua burguesía victoriana y postvictoriana al percibir sus formas y *ethos* como repugnantes, disonantes, oscuros, escandalosos, inmorales, subversivos y antisociales.

Debe señalarse que los rasgos “ofensivos” del postmodernismo ya no escandalizan a nadie y se reciben con la mayor complacencia, incorporándose a la *cultura oficial de la sociedad occidental*. Lo anterior sucede porque la producción estética se integró a la producción de la mercancía en general. Fenómeno que se ha institucionalizado, cuando se apoya el arte, desde las fundaciones, subvenciones y creación de museos. En este aspecto, la arquitectura se encuentra cerca a la economía ya que a través de las concesiones municipales y los valores inmobiliarios, se mantienen estas relaciones y por lo anterior será fácil demostrar el florecimiento de la arquitectura postmoderna sustentada por el patronazgo de las empresas multinacionales, cuya expresión y desarrollo es contemporáneo.

Para Jameson toda la cultura postmoderna es la expresión interna y superestructural de la *nueva dominación militar y económica* norteamericana en el ámbito

³⁹² *Ídem*, pp. 9-13.

³⁹³ *Ídem*, p. 14.

mundial y, en este sentido, el trasfondo de la historia de las clases sociales y la cultura lo constituyen la sangre, la tortura, la muerte y el horror³⁹⁴. Los fenómenos modernistas y postmodernistas son distintos en cuanto a su significación y función social, debido al lugar que ocupa el postmodernismo en el capitalismo avanzado y la transformación de la esfera cultural en la sociedad contemporánea.

El fenómeno postmoderno hay que mostrarlo a la luz de la norma hegemónica o la *lógica cultural dominante* que se abre paso a impulsos culturales de muy diferentes especies: residuales o emergentes. Este es el análisis político que busca dilucidar cómo estamos en la proyección de una nueva norma cultural sistémica y de su producción, con el objeto de reflexionar adecuadamente sobre las formas más eficaces que pueden adoptar políticas culturales radicales. Para Jameson, los rasgos constitutivos de la postmodernidad son una nueva superficialidad prolongada en la teoría de la imagen, el debilitamiento del historicismo tanto en las relaciones con la historia oficial, como en las nuevas formas de nuestra temporalidad privada, determinando nuevas modalidades de relaciones sintácticas o sintagmáticas en las artes predominantes temporales, así como un subsuelo emocional nuevo que se denomina intensidades y una nueva tecnología que en sí misma representa un sistema económico mundial novedoso y original.

Inicialmente, Jameson, intenta observar en el arte, la forma en que la cultura avizora las *transformaciones en una sociedad*. Para ello escogió la obra de Van Gogh, los *Zapatos de Labriego* y a partir de ella comienza una reconstrucción de la situación de donde emerge la obra, poniendo énfasis en la materia prima o contenido original, el cual según Jameson está constituido por todo un mundo instrumental de la miseria agrícola, de pobreza rural y las faenas y las costumbres campesinas: en otras palabras, un una población reducida a su estado más frágil, primitivo y marginal.

Una primera explicación de Jameson sobre el cuadro es que la transformación espontánea y violenta del mundo objetivo del campesino, la más gloriosa materialización del color puro en el óleo, ha de entenderse como un gesto utópico que construye un nuevo reino utópico para los sentidos, reconstruye un nuevo espacio cuasi-autónomo y autosuficiente, que parte de una división del trabajo en el capitalismo, una fragmentación de la sensibilidad que responde a las especulaciones y divisiones de la vida capitalista, buscando una desesperada compensación utópica. En otras palabras, el arte surge de la materialidad insignificante de los cuerpos de la naturaleza y la plenitud del sentido de lo histórico-social³⁹⁵.

³⁹⁴ *Ídem*, p. 19.

³⁹⁵ *Ídem*, p. 25.

Jameson compara esta obra con los *Zapatos de polvo de diamante* de Andy Warhol que no habla con la inmediatez del calzado de Van Gogh: en realidad no habla, supone para el espectador un contenido fetichista que no es más que una colección aleatoria de objetos sin vida reunidos en un lienzo. En Warhol, se puede rescatar un mundo amplio del contexto vital de la sala de fiestas o el baile, el mundo de la moda de la alta sociedad o de las revistas del corazón. Aquí podríamos encontrar un rastro de postmodernismo y sus posibles *dimensiones políticas*, porque, la obra de Warhol gira en torno de la mercantilización, que resalta específicamente del fetichismo de la mercancía en la fase de transición al capitalismo avanzado.

Otra diferencia entre el modernismo (Van Gogh) y el postmodernismo (Andy Warhol), será el nacimiento de un nuevo tipo de insipidez o falta de profundidad y superficialidad: en sentido literal, este será el rasgo predominante del postmodernismo³⁹⁶. Mientras en la obra de Van Gogh, el mundo quebrantado se transforma en la estridencia cromática de utopía, en la obra de Warhol pareciera que se le hubiera arrancado a las cosas su superficie externa y coloreada, degradada a las imágenes publicitarias, revelando un substrato inerte del negativo fotográfico que subyace en ella, que se trata de una cuestión no de contenido sino una mutación del mundo objetivo.

Un tercer rasgo del postmodernismo es el ocaso de los efectos en la cultura postmoderna donde hay un *retorno de lo reprimido* en la obra de Warhol, con un raro gozo decorativo designado en el título de la obra, difícil de observar en la producción, contrastando con las obras del modernismo, que conminaban al sujeto burgués a cambiar de vida. En las obras postmodernas, este aspecto no aparece y solo se desarrolla una frivolidad suntuaria de ese envoltorio decorativo final. Sin embargo, la mejor forma de captar la pérdida de efectividad será mediante la figura humana, pues la mercantilización de los objetos está relacionada con los sujetos humanos. Un ejemplo de transformación en el modernismo es el cuadro de Eduard Munch *El grito*, como expresión paradigmática de los *grandes temas modernistas* como la alineación, la anomia, la soledad, la fragmentación social y el aislamiento. Este cuadro será el emblema de la era de la ansiedad que dominara gran parte del periodo modernista que tiende a desvanecerse en el postmoderno.

Jameson se preocupa por quién elabora las teorías contemporáneas y se le encomienda la misión de criticar y desacreditar el modelo hermenéutico del interior y el exterior, estigmatizado como ideológico y metafísico. Para Jameson, a esta teoría contemporánea se le puede considerar como postmoderna y por tanto es incoherente

³⁹⁶ Ídem, p. 24.

al defender la verdad de sus análisis teóricos, en la situación en la cual el concepto de verdad hace parte de un bagaje metafísico que el postestructuralismo quiere abandonar. En todo caso, la crítica postestructuralista de la hermenéutica, ligada al modelo de la profundidad, tiene la utilidad de construir un síntoma significativo de la cultura postmodernista.

Junto al *modelo hermenéutico del interior y exterior*, hay otros modelos de profundidad: el modelo dialéctico de la esencia y la apariencia; el modelo freudiano de lo latente o manifiesto o la expresión; el modelo existencialista de la inautenticidad o autenticidad que guarda estrecha relación con la oposición de alienación y desalienación que también está en desgracia en el postestructuralista o postmoderno. Por último, el modelo de la gran oposición semiótica, entre significante y significado, que fue parcialmente desentrañado en los años sesenta y setenta. Aquí Jameson observa como la profundidad fue reemplazada por la superficie que llamara intertextualidad que no tiene que ver con la profundidad³⁹⁷.

Volviendo al cuadro de Munch, el grito es deconstrucción de la expresión que permanece aprisionado en su interior, subrayando el fracaso que nos coloca ante la experiencia de la soledad y la ansiedad y, según el mismo Munch, el cuadro recuerda al personaje que dentro de una membrana cerrada y silenciosa, con el grito rompe la burbuja ingresando al mundo del sonido y el sufrimiento. Lo anterior sugiere para Jameson la hipótesis de cómo los conceptos tales como la angustia o la alienación no son apropiados para el mundo postmoderno, donde, a finales de los años sesenta, caracterizados por la experiencias predominantes de las drogas y la esquizofrenia, no tienen nada en común con la histeria y la neurosis de los tiempos de Freud o las experiencias de aislamiento radical, la soledad, la anomia, de rebelión individual al estilo de la locura de Van Gogh, que dominaron el tiempo del modernismo. El anterior giro será la patología de la cultura que puede caracterizarse como el *desplazamiento de la alienación del sujeto* hacia su fragmentación³⁹⁸.

Lo anterior pone de moda la *muerte del sujeto* por parte de la teoría contemporánea o el fin de la moda del ego o del individuo autónomo burgués y con ello el descentramiento de la psique o del sujeto anteriormente centrado. Dos explicaciones de esta noción serían, primero, la historicista que sostiene como en un cierto momento existió una subjetividad centrada en el capitalismo y la familia nuclear que se disolvió en la burocracia administrativa. Y la postestructuralista, según la cual el sujeto nunca existió primariamente, sino que se constituyó como una especie de reflejo ideológico.

³⁹⁷ *Ídem*, p. 35.

³⁹⁸ *Ídem*, p. 37.

El postmodernismo representa el final de la paradoja de constituir la subjetividad individual como territorio autosuficiente y un reino cerrado por derecho propio.

Nos apartamos de los otros, condenándonos a la soledad, donde la monada ha sido *enterrada en vida* y la sustituye otra distinta denominada el ocaso de los afectos. Además, significa el ocaso del estilo único y personal, el fin de la pincelada individual distinta de la misma manera que la liberación de la expresión de las emociones o sentimientos y de la antigua anomia del sujeto centrado en las sociedades contemporáneas puede significar la liberación de la angustia o liberación generalizada de toda clase de sentimientos. Por lo tanto, los productos culturales de la época postmoderna, tienen sentimientos que se denominan intensidades, que son ahora impersonales y flotan libremente, tendiendo a organizarse en una peculiar euforia.

En un segundo apartado Jameson, interpreta el *eclipse de la parodia* por parte del pastiche. Sostiene cómo la desaparición del sujeto individual, el desvanecimiento del estilo personal, engendró una práctica universal conocida como el pastiche. Es la explosión de la literatura moderna en una multiplicidad de estilos y manierismos individuales distintos que ha sido sucedida por la fragmentación lingüística de la propia vida social, hasta el punto del desvanecimiento de la norma.

En este punto, los estilos modernistas se transforman en códigos postmodernistas, observados en la proliferación de las jergas disciplinarias y profesionales, la afirmación de los signos étnicos, sexuales, raciales o religiosos y en los emblemas de adhesión a subclases que se manifiesta en problemas políticos. Actualmente los países desarrollados son un campo de *heterogeneidad discursiva y estilística* carente de norma, donde los amos de la economía no necesitan imponer su lenguaje, donde, el lenguaje de la postliteratura del mundo capitalista tardío refleja la ausencia de un proyecto colectivo y la inexistencia de un lenguaje nacional³⁹⁹.

En la anterior situación la parodia queda abortada y es reemplazada por el pastiche que es la imitación de una mueca determinada, un discurso que habla de lengua suelta, pero con una representación neutral de esa mímica, carente de los motivos de la parodia, desligada del impulso satírico, desprovista de hilaridad y actuando en la convicción de que junto a la lengua anormal que se toma prestada, subsiste aun una saludable normalidad lingüística⁴⁰⁰. En consecuencia, el *pastiche es una parodia vacía*, una estatua ciega. Para Jameson, se cumplió la profecía de Adorno, de modo negativo, al afirmar que el precursor de la cultura postmoderna es

³⁹⁹ Ídem, p. 43.

⁴⁰⁰ Ídem, p. 44.

Stravinsky y la razón está en que el colapso de la ideología modernista ha provocado que los productores de la cultura no tengan otro lugar al que volverse que no sea el pasado, imitando estilos caducos.

Jameson observa como el historicismo eclipsó la historia y produjo una rapiña aleatoria de los estilos del pasado, un juego al azar de estilos que culminó en la primacía de lo neo. A estos objetos se le impondrá la etiqueta platónica de simulacros o copia idéntica de la que jamás ha existido el original. Esta *cultura del simulacro* se manifiesta en una cultura que generalizó el valor de cambio hasta desvanecer el valor de uso, donde la imagen se convierte en la rectificación mercantil (sociedad del espectáculo) y ésta sustituirá el tiempo histórico.

Ello conllevó la modificación del pasado que se convirtió en una basta colección de imágenes y en un simulacro multitudinario⁴⁰¹, despojando a la sociedad de su historicidad, cuyo supuesto histórico solo es un conjunto de espectáculos en ruinas. Sin embargo, hay una notoria intensificación de la adicción a la imagen fotográfica constituyendo un síntoma de un historicismo omnipresente, omnívoro y casi libidinal. Lo anterior se manifiesta en la arquitectura donde el eclecticismo postmoderno se aprovecha de los estilos arquitectónicos del pasado, combinados al azar. Esa fascinación no está relacionada con la nostalgia, es más una manifestación cultural generalizada de este proceso en el arte comercial que en los nuevos gustos o la llamada película nostálgica o la *mode-retrip*⁴⁰².

Lo anterior proyecta el campo del pastiche hacia el *nivel colectivo y social*, en que el intento de apropiarse de un pasado perdido se estrella contra los cambios de moda y las nuevas ideologías. Tal es el caso de la añoranza por los cincuenta en Norteamérica, el deseo de recuperar el pasado perdido debido a su estabilidad y prosperidad así como la ingenuidad e inocencia de los tempranos movimientos contraculturales del *rock and roll* y las pandillas juveniles. Estos fenómenos hacen evidente la incompatibilidad del lenguaje artístico de la nostalgia postmodernista con la historicidad. Estamos en una aproximación al pasado mediante una connotación estilista a través de las imágenes que produce un regreso al pasado sirviéndose de las modas.

Todos estos signos estéticos provocan en el espectador un *distanciamiento temporal de la imagen oficial* contemporánea, como los títulos escritos en *art deco*, que tendrán la función de programar al espectador hacia la recepción nostálgica. Paralelamente, en los actores de cine se garantizan las convenciones del estrellato

⁴⁰¹ Ídem, p. 46.

⁴⁰² Ídem, p. 47.

con ausencia de personalidad en el sentido tradicional contagiada del anonimato de la interpretación. Todo esto pone de presente la muerte del sujeto en la institución de la estrella que deja abierta la posibilidad de jugar con alusiones históricas a personajes antiguos. En esta misma línea, la puesta en escena diseña imágenes que evitan mostrar la contemporaneidad multinacional de los Estados Unidos, en cuanto la imagen de una pequeña ciudad elude el paisaje de los rascacielos de los ochenta y donde el mundo fáctico de nuestros días queda cuidadosamente al margen.

La aproximación al presente mediante el lenguaje artístico del simulacro, o del pastiche estereoscópico del pasado, confiere a la realidad actual la confianza y el hechizo de un espejo reluciente. Esta *hipnósis estética* nace como síntoma sofisticado de la liquidación de la historicidad, de la pérdida de nuestra posibilidad vital de experimentar la historia de modo activo, donde ya nos es complicado modelar representaciones de nuestra experiencia presente⁴⁰³.

2.2.2. Harvey: transformaciones del capitalismo tardío

Las transformaciones en los procesos laborales, los hábitos del consumidor, las configuraciones geográficas y geopolíticas, los poderes y prácticas estatales y otros aspectos similares, son manifestaciones del capitalismo tardío derivadas de la última recesión económica en el año de 1973⁴⁰⁴. Según Harvey, estamos asistiendo a una *transición en el régimen de acumulación* y su correspondiente modo de regulación social y política (escuela de la regulación), que implica las transformaciones de las condiciones de producción y las condiciones de reproducción del asalariado. Lo anterior está relacionado con las dos áreas del capitalismo que le dan viabilidad al sistema. La primera, son las cualidades anárquicas del mercado que fijan los precios y, la segunda, es la necesidad de controlar el despliegue de las fuerzas de trabajo a fin de garantizar la plusvalía en la producción (ganancia para tantos capitalistas como sea posible).

El primer punto debe tener en cuenta las *señales descentralizadas del mercado* que permiten a los productos coordinar las decisiones de la producción con las necesidades, los requerimientos y los deseos de los consumidores. Harvey especifica en ese punto que los estudios sobre el desarrollo capitalista se deben hacer sin reducirlo simplemente a las transacciones del mercado. En este aspecto se deben tener en cuenta las orientaciones sociales y psicológicas como el individualismo y el impulso de la realización personal a través de la autoexpresión, la búsqueda de

⁴⁰³ *Ídem*, p. 60.

⁴⁰⁴ David Harvey, "La transformación económico-política del capitalismo tardío del siglo XX", en: *La Condición de la Postmodernidad*, Buenos Aires: Amorrortu, 2004, pp. 141-222.

seguridad y de identidad colectiva, la necesidad de alcanzar auto-respecto, estatus o alguna otra marca de identidad individual. Lo anterior define las modalidades del consumo y estilos de vida⁴⁰⁵.

El segundo punto está relacionado con la dificultad de los hombres y mujeres en las sociedades capitalistas de realizar su trabajo en un proceso laboral en el cual sus frutos son apropiados por capitalistas. Este proceso de acostumbramiento de los trabajadores asalariados al capitalismo fue lento históricamente y debe renovarse con la incorporación de nuevas generaciones a las relaciones laborales. El *control del trabajo* ha sido intrincado, donde se destaca la mezcla de represión, cooptación y cooperación que se organiza en el lugar de trabajo, así como en la sociedad en general, utilizando como medios la educación, el entrenamiento, la persuasión, la movilización de sentimientos sociales (ética de trabajo, lealtad a la compañía y orgullo nacional o local), y tendencias psicológicas (identidad a través del trabajo, la iniciativa individual o solidaria social). Lo anterior está mezclado con las ideologías dominantes cultivadas en los medios de comunicación, las instituciones religiosas, y educativas, las ramas del poder estatal, finalmente afirmado por la experiencia de quienes realizan el trabajo.

Entre 1945-1973 se construyeron prácticas de control de trabajo, combinaciones tecnológicas, hábitos de consumo y *configuraciones de poder económico-político*. Estas nuevas configuraciones Harvey las denominará fordista-keynesianas. La anterior configuración se fragmentará a partir de 1973 y todavía no se define si estamos ante un nuevo régimen de acumulación o si las nuevas iniciativas empresariales, junto a los discursos neo-conservadores y el giro hacia la cultura postmodernista responde a un nuevo modo de regulación. Para Harvey, hay un desplazamiento del fordismo y su reemplazo por un *nuevo régimen de acumulación flexible* que caracteriza la historia moderna.

El régimen fordista

El *inicio del fordismo*, según Harvey, lo constituye el año de 1914, con la introducción de la jornada de 8 horas y el pago de 5 dólares a los trabajadores, así como la organización de la línea de producción en la fábrica de automóviles de Henry Ford. Otros aportes del fordismo fueron la organización corporativa de la organización empresarial de los ferrocarriles, la formación de *truts*, carteles y funciones empresariales a finales del siglo XX. Además, la teoría de Taylor, publicada en 1911, analiza cómo la productividad del trabajo puede incrementarse, dividiendo cada proceso en movimientos parciales y organizando las tareas fragmentadas con acuerdos a pautas rigurosas de tiempo y movimiento.

⁴⁰⁵ *Ídem*, pp. 143-145.

La innovación de Ford, que lo separa de Taylor, será su concepción de que la *producción en masa* significa un consumo masivo, un nuevo sistema de reproducción de la fuerza del trabajo, nuevas políticas de control y dirección de trabajo. Ligado todo esto a una nueva estética y psicología que, para Harvey, será la expresión de una nueva sociedad racionalizada, modernista, populista y democrática. Gramsci concluirá que el americanismo y el fordismo significaban el mayor esfuerzo colectivo para crear un nuevo trabajador y tipo de hombre, que no están separados de un modo específico de vivir, pensar y sentir la vida.

Para Gramsci, las cuestiones de la sexualidad, de la familia, las formas de coerción moral, del consumismo y la acción del Estado se ligan todas en el intento de forjar un tipo de trabajador adecuado al nuevo trabajo y proceso productivo. Ford pensaba que este nuevo tipo de sociedad se podía construir a través de la correcta aplicación de la fuerza corporativa y la jornada de cinco dólares y ocho horas tenía como objetivo la sumisión del trabajador a la disciplina que necesita para trabajar en el sistema de la línea de montaje y a la vez suministrarle el tiempo e ingreso suficiente para consumir la producción masiva de la corporación⁴⁰⁶.

Ford impulsó a sus trabajadores a autoabastecerse de la mayor cantidad de bienes de subsistencia, y a que emplearan el tiempo libre para cultivar verduras (práctica adoptada en Gran Bretaña durante la segunda guerra mundial), reforzando la teoría de “regresar a la tierra” para afrontar la depresión del 1930⁴⁰⁷. El *sistema de producción fordista* que se aplicó casi durante medio siglo dependió de decisiones individuales, corporativas, institucionales y estatales como respuesta a la crisis capitalista (depresión del 1930) y a pesar de la resistencia de los trabajadores a la producción en línea, así como a los temores capitalistas hacia un control centralizado.

Ambos sectores no podían negarse a la racionalización que mejoraría la eficacia en tiempos de guerra, además, de la contradicción existente entre izquierda y derecha en cuanto a la planificación estatal centralizada como solución a los problemas heredados de la capitalismo. En este aspecto, Lenin elogiaba la producción taylorista-fordista, mientras los sindicatos de Europa Occidental la rechazaban.

Existían dos impedimentos para la *disfunción del fordismo*: en primera instancia, el estado del relaciones de clase en el capitalismo que no permitía la aceptación de un sistema de producción, donde el trabajador se adaptara a las largas horas de trabajo rutinario, el no requerimiento del trabajo artesanal y no se contemplaba la participación del trabajador en el diseño, ritmo y programación de la producción

⁴⁰⁶ *Ídem*, pp. 146-148.

⁴⁰⁷ *Ídem*, pp. 152-155.

(Ford confió este sistema al trabajador inmigrante), lo que generó agresivas resistencias ante el fordismo y el taylorismo. El segundo obstáculo eran las modalidades y mecanismos de intervención del Estado, lo que llevó a idear un nuevo mecanismo de regulación que respondiera al fordismo y que se radicalizaría con la crisis del sistema capitalista en 1930, concibiendo una nueva implementación de los poderes estatales.

Algunos teóricos políticos estaban de acuerdo que el estancamiento podía ser superado con algunos visos de autoritarismo en el intervencionismo estatal. Para Keynes se debía alcanzar un conjunto de estrategias científicas y de fuerzas estatales que estabilizaran el capitalismo, evitando la represión y la irracionalidad, las invitaciones a la guerra y el estrecho nacionalismo implícito en las soluciones nacional-socialistas.

Esta configuración e implementación problemática de los poderes del Estado se solucionara después de 1945, convirtiendo al fordismo como el *régimen de acumulación definido* y generando el *boom* acumulativo de la postguerra hasta el año de 1973. En este periodo, los países capitalistas alcanzaron altas tasas de crecimiento, se elevaron los niveles de vida, se frenaron las crisis, se preservó la democracia de masas y se disminuyó la amenaza de guerra masiva. En este aspecto, el fordismo se conectó fuertemente con el keynesianismo y el capitalismo, se extendió en la orbita global en las cuales cayeron las nacionalidades descolonizadas. En este periodo surgieron una serie de empresas industriales fundadas en tecnología que aparecieron en las entreguerras y radicalizadas en el conflicto de 1945 (automóviles, construcción de barcos, equipos de transporte, acero, petroquímica, caucho, artículos eléctricos para el consumo y la construcción).

Otro pilar de crecimiento fue la *reconstrucción de las economías* destrozadas por la guerra, coordinada por centros financieros interrelacionados en Estados Unidos que trajeron provisiones masivas de materias primas. Pero este crecimiento de la postguerra dependía de una serie de compromisos y reposicionamientos de los actores del proceso de desarrollo capitalista. El Estado tenía que asumir nuevas responsabilidades y construir nuevos poderes institucionales, mientras el capital corporativo se movía hacia una rentabilidad segura y el trabajo cumplía nuevos papeles en los mercados laborales y en los procesos de producción. Además, se establecía un equilibrio entre el trabajo organizado, el gran capital corporativo y el Estado nacional, cimentando las bases del *boom* de la postguerra que sería el resultado de años de transformaciones

El *contrato social global* que reinó durante el *boom* de la postguerra estaba bien definido en cuanto las corporaciones aseguraban ganancias constantes e inversiones

que aumentaran la productividad, el crecimiento y elevaran los estándares de vida. Lo anterior se basaba en compromisos de cambios tecnológicos por parte de las corporaciones, inversión en capital fijo, mejora de las gestiones en producción y comercialización. La centralización del capital terminó por doblegar a la competencia intercapitalista dentro de la economía norteamericana y dió lugar a prácticas de planificación y fijación de precios oligopólicos y monopólicos. La gestión científica de la actividad corporativa se convirtió en la característica de la racionalidad burocrática de las corporaciones. En cuanto a los trabajadores, su aglomeración en las grandes fábricas generó el temor de las creaciones de sindicatos, que fueron aceptados por las corporaciones cuando estos asumieron el control de los trabajadores y colaboraron en la elevación de la productividad a cambio de beneficios salariales.

El Estado trato de dominar los ciclos de los negocios por medio de la combinación de políticas fiscales y monetarias dirigidas hacia áreas de inversión pública (transporte, servicios públicos, etc.), vitales para el crecimiento de la producción y el consumo masivo, garantizando, además, el pleno empleo. Las *formas de intervención estatal* variaban según el país capitalista avanzado pero será definitiva la forma en que los gobiernos de tendencia ideológica diferente organicen crecimientos económicos estables, aumentando los niveles de vida basado en una mezcla de indicadores de bienestar, administración económica keynesiana y control sobre las relaciones salariales. Lo que denotaba cómo se dependía de que el Estado asumiera un rol especial dentro del sistema social de regulación social.

Por lo anterior, el fordismo se puede considerar como un *sistema de producción en masa y consumo masivo*, produciendo una *nueva estética y mercantilización de cultura*, que muchos neoconservadores considerarían como perjudicial para preservación de la ética laboral y otras virtudes capitalistas. El fordismo se construye sobre la estética del modernismo y contribuyó a ella de manera explícita, mientras que el intervencionismo estatal y la configuración del poder político descansaban en las concepciones de una democracia económica de masas unida por equilibrios de fuerza de distintos intereses⁴⁰⁸.

El fordismo fue también una *cuestión internacional lenta* por fuera de Estados Unidos antes de 1939 e implementado firmemente en Europa y Japón después de 1940, integrándose al esfuerzo de la guerra. Se consolida en el periodo de la postguerra a través de políticas implementadas por la ocupación o indirectamente a través de Plan Marshall y la inversión directa de Estados Unidos. El avance del fordismo a nivel internacional significó la formación de mercados globales masivos y la incorporación de la masa mundial a la dinámica global de un nuevo tipo de

⁴⁰⁸ Ídem, pp. 157-159.

capitalismo. En el plano de los insumos, la apertura del comercio exterior generó la globalización en la oferta de materias primas: este nuevo internacionalismo introdujo nuevas actividades como el turismo, que implica una cultura nueva internacional basada en técnicas de reunir, evaluar y difundir la información.

Lo anterior se consolida bajo el poder económico y financiero de Estados Unidos con el respaldo militar. En el acuerdo de *Bretton Woods* de 1944 se convirtió al dólar en la *moneda de reserva mundial*, sometiendo al mundo a la política fiscal y monetaria Norteamérica. En este aspecto, los Estados Unidos operan como banqueros globales a cambio de una apertura de los mercados mundiales de bienes al poder de las grandes corporaciones. El fordismo se difundirá de manera desigual, en la medida en que cada Estado imprime su propia modalidad de manejo de las relaciones políticas, monetarias y fiscales, a las estrategias de inversión pública de bienestar. Estas modalidades fueron limitadas por las relaciones de clase y en el plano exterior por la posición jerárquica en la economía mundial y el tipo de cambio con relación al dólar. En conclusión, el fordismo se expandió en un marco de regulación económico-político en el cual los Estados Unidos predominaron a través de un sistema específico de alianzas militares y relaciones de poder.

No todos estaban incluidos en los beneficios del fordismo. Había descontento porque la negociación salarial estaba relacionada con ciertos sectores de la economía y en algunos Estados donde el crecimiento de la demanda se correspondía con inversiones de gran escala en tecnología para la producción en masa, muchos sectores seguían ligados a los bajos salarios y una escasa seguridad laboral. Las desigualdades generaron las tensiones y *movimientos sociales de los excluidos*: sin poder acceder al trabajo privilegiado en la producción masiva, tampoco estaban incluidos en el consumo masivo, lo cual generó descontento contra los beneficios del fordismo.

Las luchas laborales y los sindicatos se encontraron asediados desde afuera por las *minorías excluidas*, las mujeres y sectores pobres, en la medida que servían a intereses de sus miembros y no respondían a las preocupaciones colectivas, corriendo el riesgo de verse ante la opinión pública como grupos fragmentados con intereses específicos. El Estado resistía el embate de los grupos descontentos y, cada vez más, la legitimación del poder estatal dependía de la capacidad de difundir los beneficios del fordismo y encontrar formulas de proporcionar servicios de salud adecuados, vivienda y educación en escala masiva en forma humana y cuidadosa. Los fracasos en este sentido fueron blancos de críticas creando dilemas graves. Desde el punto de vista del consumo, hubo una crítica a la baja calidad de vida bajo el régimen de consumo masivo uniforme y la calidad de los servicios prestados por la racionalidad administrativa burocrática fueron duramente criticados. La gestión fordista-keynesiana fue, además, vinculada a una estética funcionalista austera en el campo del diseño racionalizado.

Las críticas y prácticas contra-culturales de la década de 1960 se dieron en forma paralela a los excluidos y a la crítica contra la racionalidad burocrática despersonalizada: estas oposiciones se fusionaron en un movimiento político cultural en el apogeo del fordismo. A lo anterior habría que agregar el *descontento del tercer mundo* frente a un proceso de modernización que prometía el desarrollo, la emancipación de las necesidades y la integración al fordismo, originando la destrucción de las culturas locales, opresiones y formas de dominación capitalista a cambio de disminuidas ventajas en niveles de vida y servicios destinados a las elites locales que colaboraran con el capital internacional. Los descontentos amenazaban el fordismo global y la hegemonía de Estados Unidos que se mantiene hasta 1973 cuando la recesión sacudió el esquema y se inició un proceso de transición acelerada⁴⁰⁹.

El régimen postfordista

Después de la crisis se da un paso del fordismo a la *acumulación flexible*. Ésta se anticipaba desde la década del 60, al ser evidente la necesidad de crear mercados externos por la saturación de mercados internos en los Estados desarrollados y poder así exportar sus excedentes. La caída de la productividad y la rentabilidad de las corporaciones después de 1966 significó el nacimiento de un problema fiscal en los Estados Unidos, deteriorando el papel de dólar como moneda de reserva internacional. En esta época, las políticas de sustitución de importaciones, en América Latina y el sudeste asiático, promovieron una ola industrializadora fordista hacia nuevos lugares donde el contrato social y la fuerza de trabajo eran débiles o no existían. En este contexto se intensifica la competencia internacional, donde países recién industrializados desafían la hegemonía de Estados Unidos hasta el punto de acabar el acuerdo de *Bretton Woods* y forzar una devaluación del dólar.

En este lapso de tiempo (1965-1973) se hizo manifiesta la *incapacidad del fordismo* y del keynesianismo en detener la principal contradicción inherente del capitalismo: la rigidez. Había problemas de rigidez en las inversiones a largo plazo y en escala de capital fijo, en los sistemas de producción en masa; había también rigidez en los mercados de fuerza de trabajo, en la distribución de ésta y en los contratos de trabajo: todo intento de solución chocaba, además, con la resistencia de la clase obrera (huelgas y estallidos laborales).

La *rigidez de los compromisos estatales* se agravó cuando la concesión de títulos creció por la presión de mantener la legitimidad en un momento en que la rigidez de la producción restringía la expansión del gasto fiscal. El único instrumento que podía dar respuesta a la crisis era la política monetaria por su capacidad de imprimir

⁴⁰⁹ *Ídem*, pp. 160-163.

moneda para estabilizar la economía, generando una ola inflacionaria que puso fin al *boom* de la postguerra, lo que a su vez anegaba el mundo capitalista con un excedente de fondos generando, simultáneamente, una escasa salida productiva para la inversión, produciendo inflación.

El intento de reducir la inflación en 1973 dejó al descubierto la capacidad excedente en las economías occidentales, originando crisis en los mercados inmobiliarios y dificultades en los mercados financieros. A lo anterior se unió la decisión de la OPEP de aumentar los precios del petróleo y de los árabes de embargar las exportaciones de petróleo a occidente durante la guerra árabe-israelí de 1973, lo que desencadenó una serie de consecuencias, a saber: primero, la alteración del costo de los insumos energéticos, obligando a todos los sectores de la economía a buscar formas de economizar energía por medio de la transformación tecnológica y organizativa; y, segundo, la generación de un excedente de petrodólares que desestabilizó los mercados financieros mundiales⁴¹⁰.

La deflación de 1973-1975 señaló la extensión de las finanzas del Estado con relación a los recursos, creando una *crisis fiscal y de legitimación*. En este contexto, las corporaciones se encontraron con un excedente inutilizable (plantas y equipos) que las obliga a una reestructuración, racionalización e intensificación del control de la fuerza de trabajo, unida a un cambio tecnológico de automatización, la búsqueda de líneas de producción y nichos de mercado, así como la dispersión geográfica hacia zonas de controles laborales moderados. Las fusiones y medidas para acelerar el giro del capital aparecieron en las corporaciones para sobrevivir en condiciones de deflación. La recesión de 1973, aumentada por el impacto del petróleo, sacó al mundo del letargo de la estanflación (estancamiento de la producción e inflación), instaurando procesos que deterioraron el compromiso fondista. Lo anterior generó la necesidad de un experimento que finalmente dio paso a un régimen de acumulación nuevo, unido a sistemas diferentes de regulación política y social.

La *acumulación flexible* es una confrontación frontal con la rigidez del fordismo. Se apela a la flexibilidad en las relaciones laborales, los mercados de mano de obra, los productos y las pautas de consumo. Además, hay una recomposición espacio-temporal en el mundo capitalista, donde las decisiones privadas y públicas se contraen, al tiempo que se da una mayor extensión de las decisiones por la comunicación satelital y la disminución de los costos de transporte. La acumulación flexible implica altos porcentajes de desempleo estructural, rápida destrucción y reconstrucción de calificaciones, aumento en el salario real, retrocesos del poder sindical (pilar del régimen fondista), originando una reestructuración del mercado laboral.

⁴¹⁰ Ídem, p. 168.

Se impone un contrato y regímenes laborales flexibles, en los cuales se da el desplazamiento del empleo regular hacia contratos o subcontratos de trabajo temporal o de medio tiempo, surgiendo así en las empresas una nueva categoría de trabajadores periféricos que coexisten con un núcleo de empleados de tiempo completo (núcleo). En todo caso, las tendencias actuales de los mercados laborales es reducir los empleados nucleares apelando a una fuerza de trabajo de reclutamiento rápido y despido fácil cuando los negocios empeoren, marginando a trabajadores blancos que entran en paridad con los excluidos (negros mujeres y minorías étnicas).

Otras transformaciones es la *organización industrial*, relacionada con formación de pequeñas empresas, revive el trabajo familiar, artesanal y paternalista (padrinos, mafia), el renacimiento del trabajo a destajo, la proliferación de las economías negras, informales o clandestinas. Además, se produce una convergencia entre las economías del tercer mundo y los sistemas laborales de países con capitalismo avanzado. Lo anterior está unido a nuevas estrategias de supervivencia, implementadas por los emigrantes en las grandes ciudades de países desarrollados, relacionados con el tráfico ilegal o actividades económicas con altas evasiones de impuestos. Los sistemas paternalistas corrompieron el poder sindical, siendo imposible liberar a los trabajadores del poder del padrino o de la beneficencia paternalista por parte de las organizaciones sindicales, socavando las organizaciones obreras, desplazando el conflicto de la relación capital-trabajo a choques inter-familiares de lucha por el poder⁴¹¹.

Lo anterior facilita la explotación del trabajo de la mujer, sobre un horario parcial, con remuneraciones inferiores, reemplazando a los trabajadores hombres (núcleo) con mejores remuneraciones y garantías contra el despido. El renacimiento de *sistemas de trabajo familiares y domésticos* permite la implementación de nuevo de prácticas patriarcales y de trabajo casero. Los anteriores programas de maquila les permite a los empresarios de Estados Unidos estar en su territorio mientras instalan fábricas en México, que emplean mujeres jóvenes, extendiéndose esta práctica a países menos desarrollados o recientemente industrializados (Filipinas, Brasil, Corea del Sur, etc.). Finalmente, la acumulación flexible logró una revolución progresista del papel de las mujeres en los mercados de trabajo, durante un periodo de lucha feminista, constituyendo el 40% de la fuerza de trabajo de países capitalistas avanzados.

Las anteriores técnicas y organizaciones de trabajo generaron como consecuencia la *quiebra de muchas empresas formales*, porque a las corporaciones con organizaciones gerenciales propias de producción masiva estandarizada les fue imposible

⁴¹¹ Ídem, pp. 175-176.

transformarse al sistema de producción flexible, creando una re-configuración en las 500 corporaciones principales de *Fortune* y cambiando el rol de éstas en la economía. Paralelamente creció velozmente las nuevas pequeñas empresas (1975-1981) basadas en una matriz de subcontratación de tareas calificadas como consultarías, logrando la derrota de las economías de escala por parte de las direccionadas. Algunas corporaciones fordistas lograron implementar los nuevos sistemas de producción y relaciones laborales, definidas como neo-fordismo, donde la producción de series pequeñas y la subcontratación evitan la rigidez del fordismo, satisfaciendo las necesidades del mercado. Las anteriores formas de producción flexible aceleraron la innovación del producto, explorando nichos de mercado especializados y de pequeña escala, aspectos de los cuales dependen⁴¹².

El *tiempo de rotación del capital* se redujo con el despliegue de las nuevas tecnologías y la organización. Pero, esta aceleración de rotación en la producción sería inútil si no se reducía el tiempo de rotación del consumo, pasando de una vida útil de cinco a siete años a la mitad de ese tiempo. Por lo tanto, la acumulación flexible, desde el punto de vista del consumo, está acompañada por las transformaciones de la moda y la movilización de artículos destinados a inducir necesidades con la transformación cultural. La estética del modernismo fordista dio lugar a la fugacidad y cualidades transitorias de una estética postmodernista, basada en la diferencia, lo efímero, el espectáculo, la moda y la mercantilización de la cultura⁴¹³.

Todo esto otorgó una nueva característica a la iniciativa empresarial innovadora e inteligente, con gerencias bien informadas, activas y decisivas, obteniendo ventajas competitivas sobre las pequeñas empresas, creando fusiones masivas y diversificación de las corporaciones como consecuencia de la acumulación flexible, generando cambios en las principales compañías que ya no tienen las líneas de actividad que caracterizaron sus iniciales negocios.

Lo anterior sugiere que la tensión dentro del capitalismo entre el monopolio y la competencia, la centralización y la descentralización del poder económico, está basado en relaciones nuevas, creando un capitalismo más ajustado a través de la diversificación, la movilidad geográfica, la flexibilidad de los mercados de trabajo, los procesos laborales y los mercados de consumo. Todo esto acompañado de *innovaciones institucionales, productivas y tecnológicas*, logradas gracias a dos desarrollos paralelos que tienen que ver con la información precisa y el análisis instantáneo de datos que se han convertido en elementos esenciales de los intereses corporacionales.

⁴¹² *Ídem*, p. 179.

⁴¹³ *Ídem*, p. 180.

Lo anterior está ligado al acceso al *know-how* científico y técnico, determinante en la competición relacionada con nuevos intereses (última técnica, nuevos productos, descubrimientos científicos) que entrañan la posibilidad de apoderarse de la ventaja competitiva. En este aspecto, el conocimiento es una nueva mercancía vendida al mejor postor, organizada sobre una base competitiva: las universidades e institutos de investigación compiten ya por el personal ya por ser los primeros en patentar descubrimientos⁴¹⁴.

Otra arma de competencia es, primero, el *control de la propagación del gusto* y los flujos de información basados en patrocinios corporativos de las artes, de universidades, proyectos filantrópicos, y abarcando folletos, informes de compañías, maniobras en las relaciones públicas o escándalos que ponen a las compañías a la consideración del público. Y, segundo, la reorganización del sistema financiero global, con mayores capacidades de coordinación financiera lo que se ha dado, por un lado, en la formación de conglomerados e intermediarios financieros con poder global y, por otro, en la aceleración y descentralización de actividades financieras con instrumentos financieros y mercados nuevos, basados en la desregulación que para la década de 1980 estaba irradiada en todos los centros financieros globales.

La *desregulación financiera* se convirtió en condición de supervivencia para los centros financieros mundiales, en un sistema global integrado y coordinado por las comunicaciones instantáneas que originó un mercado de valores globales a futuro (mercancías, deudas, divisas, intermediación de intereses) que, junto con la aceleración geográfica de fondos, creó la formación de un único mercado mundial para el dinero y el crédito, creando un sistema financiero global complejo, basado en la contabilidad creativa, donde los trabajos más codiciados y lucrativos en Estados Unidos tienen que ver con las esferas legales y financieras de la acción corporativa. El sistema financiero desde 1973 eludió todo control colectivo, incluso por parte de los Estados capitalistas avanzados⁴¹⁵.

Los nuevos sistemas financieros otorgan mayor autonomía al sistema bancario y financiero dedicado a las finanzas de las corporaciones del Estado y las personas. Sin duda, la acumulación flexible recurre el *capital financiero como poder coordinador*, generando una mayor potencialidad para crisis monetarias y financieras, aun cuando pueda diseminar su capital financiero a zonas con menores crisis y más lucrativas, que puedan causar nuevas inestabilidades, olvidando las restricciones del tiempo y el espacio que pesan sobre las actividades materiales de la producción y el consumo.

⁴¹⁴ Ídem, p. 183.

⁴¹⁵ Ídem, p. 187.

Es con la ruptura del acuerdo del *Bretton Woods* que los Estados nacionales quedaron bajo la disciplina financiera, sea por los efectos del flujo de capitales o la disciplina institucional, obedeciendo los dictámenes del Fondo Monetario Internacional a fin de tener un crédito externo, lo cuál genera el reconocimiento del poder de las finanzas externas sobre la política interna, lo que posibilita el desplazamiento del Estado nacional por parte de los poderes financieros⁴¹⁶.

Teorías de la transición

En un tercer apartado, Harvey aborda las teorías de la transición que intentan conceptualizar la transición en proceso. La temática de la transición del fordismo hacia la acumulación flexible planteó dificultades a todas las teorías. El único punto en el que todos están de acuerdo es que algo significativo ha cambiado en el *funcionamiento del capitalismo* desde 1970. La mayor dificultad es encapsular la naturaleza de los cambios que van desde los elementos positivos y liberadores de las nuevas condiciones empresariales, pasando por las relaciones del poder y la política en relación con la economía y la cultura, y por último, detalles de la transformación tecnológica de los procesos de trabajo y los cambios operados en el régimen de acumulación y sus modos de regulación⁴¹⁷.

Una primera variable (Halal) está cerca de la postura de Schumpeter (innovación empresarial como impulsadota del capitalismo); una segunda (Lash, Urry) defiende la evolución como colapso de las condiciones materiales para una política poderosa y colectiva de la clase obrera., tratando de indagar las raíces políticas del colapso; y, una tercera (Swyngedouw), indica los cambios en el modo de producción y las organización industrial⁴¹⁸.

Harvey se inclinará por la *interpretación regulacionista* de Swyngedouw por su orientación más pragmática. En todo caso le encuentra la dificultad de no ofrecer una comprensión detallada de la lógica de la transición. Para cubrir esta debilidad, busca abordar la lógica del capitalismo utilizando la teoría de Marx, volviendo a los elementos y relaciones invariantes del modo de producción capitalista y ver como están presentes en las fragmentaciones e irrupciones características de la economía política presente. Tiene en cuenta las siguientes variables: 1) el capitalismo tiende al crecimiento; 2) el crecimiento de los valores reales depende de la explotación de la fuerza de trabajo en la producción; 3) el capitalismo es necesariamente dinámico en los niveles tecnológicos y organizativos.

⁴¹⁶ *Ídem*, pp. 188-198.

⁴¹⁷ *Ídem*, p. 197.

⁴¹⁸ *Ídem*, p. 198.

Marx demuestra que las anteriores condiciones del modo de producción capitalista eran inconscientes y contradictorias, y por lo tanto la dinámica del capitalismo estaba marcada por una tendencia hacia la crisis. En especial la tendencia a las crisis del capitalismo producirá *fases de hiperacumulación*. Las condiciones de esta hiperacumulación serían la capacidad productiva ociosa, la saturación de mercancías y el exceso de inventarios, los excedentes de capital dinero y alto desempleo. Las manifestaciones de 1930 y 1973 están relacionadas con hiperacumulación y esta tendencia en el capitalismo no se puede eliminar según la tendencia marxista.

De lo anterior surgen las tendencias burguesas que quieren evitar que el orden social se hunda en el caos. Estas opciones son: 1) devolución de las mercancías, de la capacidad productiva del dinero, acompañada por una franca destrucción en una de las formas de enfrentar los excedentes de capital: esta opción tiene un precio político y perjudica a grandes segmentos de la clase capitalista, trabajadores, y otras clases sociales que componen la sociedad capitalista moderna⁴¹⁹; 2) el control macroeconómico a través de la institucionalización de algún sistema de regulación, puede contener de algún periodo de tiempo la hiperacumulación; 3) la absorción de la hiperacumulación a través de un desplazamiento temporal y espacial, proporcionando para Harvey, un terreno rico y duradero, pero, problemático a partir del cual se puede controlar la hiperacumulación.

Harvey detallará estos aspectos en los siguientes puntos: a) el desplazamiento temporal implica desviar recursos destinados a la atención de las necesidades corrientes hacia la exploración de usos futuros; b) el desplazamiento espacial supone la absorción del excedente de capital en una expansión geográfica: el sistema de crédito y la formación de capital ficticio, respaldados por el poder del Estado en los campos fiscal, monetarios y militar, resultan influencias mediadoras vitales si bien, en la medida en que la implantación progresiva del capitalismo sobre la superficie de la tierra extiende el espacio en el cual pueden surgir hiperacumulaciones esta deviene una solución de corta duración; c) los desplazamientos espacio-temporales tienen un doble poder con respecto a la absorción de la hiperacumulación: prestar dinero a otras economías para construir infraestructura de largo plazo o comprar equipos que ayuden a generar un rendimiento para muchos años, será una fórmula para observar la hiperacumulación.

La forma en que el fordismo *absorbió la hiperacumulación* fue por medio de la devaluación salvaje y, de otro lado, se instauró un sistema de control macroeconómico que manejaba el ritmo del cambio tecnológico y organizativo, contenía la lucha de clases (negociación colectiva e intervención del Estado) y mantenía el equilibrio

⁴¹⁹ *Ídem*, p. 204.

de la producción masiva y el consumo a través de la gestión estatal. La financiación de la deuda keynesiana fue un instrumento a corto plazo y con ello de control de los ciclos económicos. El desplazamiento espacial constituyó una influencia poderosa que se evidenció en Estados Unidos con la sub-urbanización, la expansión hacia nuevos territorios colonizados que absorbieron grandes cantidades de excedentes de capital y trabajo. En el plano internacional, se dio por la reconstrucción de las economías occidentales y Japón, que necesitaron de grandes excedentes.

El régimen fordista resuelve el problema de la hiperacumulación por medio del *boom* de la postguerra y, como se vio anteriormente, a través del desplazamiento espacial y temporal. En síntesis, la crisis del fordismo está relacionada con el *agotamiento de opciones* para manejar la hiperacumulación (la expansión de los excedentes maduraron nuevos centros fordistas que cuando crecieron generaron nuevas hiper-inflaciones). Finalmente, la crisis del fordismo fue tanto geográfica como geopolítica y de endeudamiento, de lucha de clases y de estancamiento de las corporaciones dentro de los Estados nacionales. Lo que significa que los mecanismos de control de las crisis se vieron avasalladas por las contradicciones inherentes del capitalismo.

Aquí la acumulación flexible parece combinar dos estrategias definidas por Marx para obtener ganancias: 1) plusvalía absoluta, sustentada en la extensión de la jornada de trabajo, con relación al salario necesario para garantizar la reproducción de la clase obrera; 2) plusvalía relativa, lograda por la transformación organizativa y tecnológica, generando dinámicas temporales para las firmas innovadoras y beneficios más generalizados en la medida que reduce los costos de los bienes que definen el nivel de vida de la fuerza de trabajo (estas innovaciones y la proliferación de inversiones reducirán el empleo y el costo de la mano de obra)⁴²⁰.

La pregunta que Harvey plantea es si la acumulación flexible es una *transformación estable o arreglo temporal*. Harvey sostiene que, a partir de 1973, se ha producido una metamorfosis superficial del capitalismo pues tanto la lógica capitalista como sus tendencias a la crisis siguen siendo las mismas. El *tema de la flexibilidad* ha generado al menos tres debates o posiciones: la *primera opción* (Piore y Sabel) sostiene que las nuevas tecnologías plantean la posibilidad de reconstruir las relaciones laborales y los sistemas de producción sobre bases sociales, económicas y geográficas diferentes. Estos autores se refieren a la tercera Italia como ejemplo de estas nuevas organizaciones cooperativas de trabajadores que provistas de nuevas tecnologías, descentralizadas de dirección y control, puede integrar las formas

⁴²⁰ Ídem, pp. 208-210.

dominantes y represivas de la organización del trabajo característica del capital corporativo y multinacional.

La *segunda opción* considera que la flexibilidad constituye una noción poderosa que legitima prácticas políticas (reaccionarias y anti-obreras) pero que carece de un fundamento empírico o materialista sólido en la organización del capitalismo real a finales del siglo XX. Pollert sostiene que el trabajo flexible es una ofensiva ideológica que celebra la ductilidad haciéndola aparecer como inevitable. Pollert, Gordón y Sayer sostienen que no hay nada de nuevo en el capitalismo, en la búsqueda de mayor flexibilidad o ventaja de localización y que los testimonios acerca del cambio radical en el capitalismo son inconsistentes o defectuosos. Harvey no acepta la anterior opinión porque la flexibilización, en términos de subcontratación, empleo temporario o auto-empleo, en todo el mundo capitalista son abrumadores como para hacer caso a los ejemplos de los mencionados autores.

La *tercera posición* es una transición del fordismo a la acumulación flexible, intermedia entre los dos extremos. Las tecnologías y las formas organizativas no son homogéneas en todas partes y la actual coyuntura es una combinación entre la producción fordista eficiente en algunos sectores y regiones y sistemas de producción tradicionales fundados en relaciones de trabajo artesanales, paternalistas o patriarcales, encarnando mecanismos de control diferentes sobre la mano de obra⁴²¹. También ha cambiado la naturaleza y composición de la clase obrera global, así como las condiciones de formación de la conciencia y la acción política donde los sindicatos y la política de izquierda son difíciles de sostener frente a formas de producción patriarcal. Además, Harvey considera que los desplazamientos superficiales en el comportamiento económico y en las actitudes políticas son un simple cambio de equilibrio entre el sistema fordista y no-fordista de control sobre la mano de obra. Este desplazamiento no es irreversible y es una respuesta tradicional a la crisis dado que la devaluación de la fuerza de trabajo es siempre la respuesta de capitalistas ante la disminución de ganancias.

Estamos ante la generación tanto de una autocracia laboral como de una infracase mal remunerada y desapropiada que a futuro puede plantear una *crisis de sub-consumo* (evitado en su momento por el fordismo-keynesianismo). Harvey, no cree que el monetarismo neo-conservador, que recurre a los modos de acumulación flexible y la devolución global de la fuerza de trabajo, ofrezca una solución a las crisis del capitalismo ni que el déficit presupuestario de Estados Unidos haya sido importante para la estabilización del capitalismo en estos últimos años⁴²².

⁴²¹ *Ídem*, p. 216.

⁴²² *Ídem*, p. 218.

Una característica especial del periodo que comienza a partir de 1972 es la transformación de los mercados financieros con la explosión de nuevos instrumentos y mercados financieros, unido a refinados sistemas de coordinación financiera global: gran parte de la flexibilidad temporal y geográfica de la acumulación capitalista se alcanzó a través de este sistema financiero. Harvey tiende a considerar que la flexibilidad en la producción y en los mercados de trabajo y consumo son resultado de solucionar la crisis del capitalismo por parte del sistema financiero, lo cual lo lleva a concluir que el sistema financiero tiene autonomía de producción real, antes no vista en el capitalismo y entramos en la era de los riesgos financieros⁴²³.

En ese contexto sería difícil descartar un posible *crash financiero* al estilo de 1929, especialmente por las pérdidas sufridas en el mercado de valores de 1987, donde la deuda de los consumidores, empresas y gobiernos está ligada entre sí, dando lugar a una regulación simultánea tanto del consumo como de la producción a través del financiamiento especulativo y ficticio. Así, pues, las dos conclusiones serían que, en primera instancia, un factor distinto se halla en los aspectos financieros de la organización capitalista y en el papel del crédito; y, en segunda, una posibilidad de estabilidad del actual régimen de acumulación es posible encontrarla en los nuevos circuitos y formas de los recursos temporales y especiales y, en esa línea, reestructurar la crisis mediante la reprogramación de las devoluciones de la deuda del tercer mundo, mientras se genera una reconstitución de la configuración espacial sobre la fuerza de trabajo junto con nuevos productos y pautas en la división internacional del trabajo. En ese sentido, para Harvey la acumulación flexible es vista como una combinación de elementos antiguos dentro de la lógica general de acumulación de capital⁴²⁴.

2.2.3. Lash: hacía un nuevo régimen de significación

Modernidad y diferenciación

Lash parte afirmando que el “postmodernismo” se ha convertido en una noción repetida constantemente en revistas, diarios, artículos, etc., terminando por ser un término corriente y tomar la forma de un “clisé rimbombante”⁴²⁵. Del mismo modo, este concepto ha hecho “tambalear” a académicos e intelectuales serios de tendencias de izquierda, a propósito de los cuales Lash hace referencia al encuentro de intelectuales alemanes socialistas realizado en Francfort en 1987, convocado

⁴²³ Ídem, p. 218.

⁴²⁴ Ídem, p. 221.

⁴²⁵ Scott Lash, “Postmodernismo: hacia una exposición sociológica” y “Discurso o figura? El postmodernismo como régimen de significación”, en: *Sociología del Postmodernismo*, Buenos Aires: Amorrortu, 2006, pp. 17-78, 217-246.

por Peter Glotz, en el que se aludió al postmodernismo solo en forma de burla. Así mismo, ha sido objeto de crítica por la izquierda marxista como Habermas en el plano filosófico-moral. De otro lado, Lash señala que el postmodernismo también ha sido objeto de una “celebración acrítica y hasta irresponsable” a cargo del teórico y comentarista francés Jean Baudrillard. Lo anterior lleva a Lash a plantear que el postmodernismo no es una condición o un tipo de sociedad sino que está confinado al *ámbito de la cultura* y es, por tanto, un nuevo paradigma cultural que ha sido sometido al discurso estético, moral y político, pero no a análisis sistemáticos serios, en particular a un *análisis sociológico*.

Los paradigmas culturales, como los científicos, son configuraciones espacio-temporales que en el plano espacial “comprenden una estructura simbólica más o menos flexible que, cuando es sometida a una tensión excesiva, pierde su forma y pasa a constituir otro paradigma cultural diferente” y, en el plano temporal “toman forma, perduran un tiempo y luego se desintegran”⁴²⁶. Así, Lash reseña dentro de los paradigmas culturales el gótico, el modernismo, el realismo y, desde su perspectiva, el postmodernismo.

Para Lash, el postmodernismo y otros paradigmas culturales son *regímenes de significación*, idea que retoma de la escuela de la regulación de economía política y su noción de “régimen de acumulación”, concepto que a diferencia de la noción de “modo de producción” connota de forma clara una dimensión temporal y está determinado por la forma en que los individuos consumen y producen. Por tanto, asigna la misma importancia al mercado como al problema de la producción, sin que esto signifique que en los regímenes de significación solo se produzcan objetos culturales.

Los regímenes de significación incluyen *dos componentes*: una economía cultural y un modo específico de significación. Una *economía cultural* supone relaciones de producción específicas de los objetos culturales, condiciones específicas de recepción, un marco institucional que medie entre las dos anteriores y un modo particular de circulación de los objetos culturales. El *modo específico de significación*, por su parte, hace referencia a la relación entre significante, significado y referente, de la cual dependen los objetos culturales, en donde, el significante es una imagen, palabra, sonido o enunciado; el significado, un concepto o sentido; y el referente, un objeto del mundo real con el que están vinculados el significante y el significado⁴²⁷. El postmodernismo es según Lash, un régimen de significación cuyo rasgo estructurante fundamental es la *desdiferenciación*, término que contiene elementos

⁴²⁶ Ídem, p. 20.

⁴²⁷ Ídem, p. 21.

comunes con el concepto de implosión de Baudillard, pero, que a diferencia de este, parte de la sociología tradicional. Y es, además, un régimen de significación profundamente idiosincrásico.

Lash plantea que si la modernización es un proceso de *diferenciación cultural*, o de *Ausdifferenzierung*, la postmodernización es un proceso de desdiferenciación o *Entdifferenzierung*. En este sentido, afirma que la modernización consta de tres fases, a saber: la primitiva, la metafísico-religiosa y la moderna, periodización que retoma de Piaget. En este esquema, las sociedades primitivas no tienen una diferenciación de lo cultural y lo social, por tanto, lo sagrado es inmanente a lo profano y la religión y sus rituales son parte de lo social.

Así, en el animismo y el totemismo, la naturaleza y lo espiritual permanecen indiferenciados. En la fase metafísico-religiosa, la modernización produce la diferenciación entre lo cultural y lo social, y entre lo sagrado y lo profano; diferenciación que en cuanto a lo espiritual y lo social se da con mayor fuerza en el cristianismo y el protestantismo que en las religiones orientales y el catolicismo. Aquí, la modernización se profundiza con la autonomización de la cultura secular respecto de la cultura religiosa en el renacimiento y con la diferenciación kantiana entre los dominios teórico, estético y ético en el siglo XVIII, posibilitando el desarrollo del “realismo” en el arte y la epistemología.

El *realismo estético* es posible solo sobre la base de la diferenciación entre lo cultural y lo social, entre lo estético y lo teórico, y entre la cultura secular y la religiosa. En cuanto a la diferenciación entre lo cultural y lo social, Lash señala que “el realismo estético reside en la posibilidad de representación, en la que un tipo de entidad debe representar a otro tipo de entidad”⁴²⁸, mientras que el simbolismo por el contrario no presupone dos dominios separados. Uno de los principales aportes del Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies fue incorporar los símbolos y las representaciones al estudio de la cultura contemporánea.

Al respecto Lash reseña el texto *Resistance Through Rituals* de Stuart May en tanto deben tenerse en cuenta que los símbolos significan en forma inmanente, mientras las representaciones lo hacen de forma trascendente. En cuanto a la diferenciación entre lo estético y lo teórico, Lash señala que las representaciones en pintura y literatura no son verdaderas como sí lo son las proposiciones en las ciencias. Por último la separación entre cultura secular y cultura laica remite a la ruptura con los supuestos de la perspectiva en cuanto comienza a concebirse el espacio

⁴²⁸ Ídem, p. 23.

bidimensional como una ventana sobre la cual se traza un objeto tridimensional y se proyecta la realidad, esto gracias a principios científicos, desplazando la visión religiosa del mundo (propia de la pintura medieval), la perspectiva achatada y la proporción distorsionada que en ya no importaban pues se trataba de dar cuenta de símbolos y no de la realidad.

También de la diferenciación entre *cultura secular* y *cultura religiosa* dependen del realismo narrativo y el realismo epistemológico en cuestión de las concepciones de tipo teológico y la concepción científica del mundo. En el realismo narrativo, como en la novela del siglo XIX, es una narración que tiene un principio, un medio y un fin, en la que los acontecimientos se siguen uno a otro como causa y efecto apelando casi siempre a la “casualidad psicológica” (las causas son efectos que tienen como causa los rasgos de carácter o de los propósitos de los individuos). Los acontecimientos no pueden estar sujetos a la casualidad y las causas tampoco pueden ser teleológicas, deben ser temporalmente precedentes o simultáneas a los efectos.

El realismo epistemológico presupone también el abandono de las concepciones de la realidad de tipo teológico y una diferenciación entre las ideas, la naturaleza y lo social de forma que las primeras puedan representar a la naturaleza, lo cual ocurre también en el campo de la ética y la moral. El pensamiento ético de la “ley natural” de Hobbes, Locke, Rousseau y Kant, rompe con la ética de fundamento teológico y se reproduce en la separación de “lo que debe ser” y “lo que es”, en donde lo sagrado del “deber ser” se traduce en el dominio de la naturaleza y/o la razón, diferenciado del dominio social de la vida cotidiana.

La mayor diferencia y autonomización conduce a una *modernidad cultural madura*. Cada esfera contiene un alto grado de autonomía comenzando de esta forma a autorregularse, lo cual no quiere decir que las formas modernistas o post-modernistas sean “auto-referenciales” sino que existe una “auto-legislación” en los términos de Weber. En otras palabras, cada esfera desarrolla sus propias convenciones y forma de evaluación. Así, el valor al interior de una esfera depende de la capacidad de un objeto cultural de una esfera para adaptarse a las normas de ésta⁴²⁹. De lo anterior, Lash plantea que el modernismo maduro en las esferas práctico-moral, estética y teórica representa una ruptura con el “fundacionismo” toda vez que este es “legislación heterónoma desde otra instancia universalista, como la naturaleza o la razón, lo real o Dios⁴³⁰.”

⁴²⁹ Ídem, p. 27.

⁴³⁰ Ídem, p. 27 y ss.

Para los sociólogos clásicos como Durkheim y Weber, la ética y el conocimiento se definen a través de factores y/o intereses sociales, contexto en el cual el problema no es la validez de una proposición teórica o normativa sino la fuente. En otras palabras, no está en la autolegislación de una esfera dada sino en otra entidad social como una clase social o la nación. De otra parte, el abandono de la legislación heterónoma o la mayor autonomización abre la posibilidad de desarrollos irracionales o racionalistas, es así como el descubrimiento de un nivel inconsciente de los instintos por debajo del yo racional, permite tanto la colonización freudiana del yo por la razón, como la “celebración irracionalista” nietzscheana de la voluntad de poder de los instintos.

El proceso de desdiferenciación

Los principales componentes de un paradigma cultural determinado son: la relación entre tipos de objetos producidos (estético, teórico, ético); la relación entre lo cultural como conjunto y lo social; su economía cultural; el modo de significación (relación entre significante, significado y referente, por ejemplo). En la postmodernidad las tres esferas culturales principales pierden su autonomía en un proceso donde un dominio específico (estético por ejemplo) comienza a imponerse sobre los demás. El dominio cultural deja de estar sistemáticamente separado de lo social, ya no es “aurático” en el sentido de Walter Benjamín (teórico de lo postmoderno según Lash). Lo anterior tiene que ver con la *ruptura parcial de las fronteras* entre la alta cultura, cultura popular y el desarrollo concomitante de un público masivo para la primera, así como con una nueva inmanencia en lo social en la que las representaciones asumen el papel de símbolos. Tiene lugar, además, una desdiferenciación de la economía cultural, de donde resulta difícil hacer una clara separación del *video-pop* y de los avisos que se enmascaran en canciones pop a finales de la década de los ochenta.

En cuanto modo de representación, la postmodernidad problematiza las distinciones establecidas entre los roles del significado, el significante y el referente en la modernización y, en particular, problematiza la *relación entre representación y realidad*. Aquí, la desdiferenciación se produce en el sentido de un crecimiento de la significación a través de imágenes y no de palabras (las imágenes se parecen más a los referentes que las palabras). Así mismo, la vida cotidiana es invadida por una realidad (tv., video, computarización, walkman, cd's, etc.) cada vez más compuesta por representaciones. La anterior invasión del espacio del significante por el referente y viceversa es, según Lash, el tema deliberado de las pantallas de seda de Andy Warhol en las cuales el objeto real representado es en sí mismo una imagen, y aparece también en el filme *Videodrome (Cuerpos Invadidos)* de David Cronenberg donde el protagonista se transforma para cumplir las funciones de una videograbadora, y los videocassetes hacen un ruido de sucesión que parece orgánico.

Hasta aquí, Lash establece como ventajas de su modelo postmoderno la idea de *régimen de significación* que abarca toda la gama de objetos culturales postmodernos. La intención de “rendir cuentas” de los aspectos textuales de estos objetos y de las condiciones de producción y recepción; la periodización por diferenciación/des-diferenciación; y el realismo como parte de la modernización cultural y punto desde el cual la diferenciación no ha procedido con el mismo alcance que en el modernismo.

A partir de esto, Lash señala que hay varios tipos de objetos culturales en circulación al mismo tiempo: modernos, realistas y pre-realistas como los objetos culturales góticos y cristianos⁴³¹. Por tanto, no toda la cultura contemporánea es postmoderna y, en segundo lugar, muchos de los objetos culturales presentan una combinación de rasgos realistas, modernistas y postmodernistas, razón por la cual Lash sostiene que el “postmodernismo” y el “modernismo” son tipos ideales y que en la historia real no existe una cronología estricta de paradigmas culturales sucesivos, aunque supone que los objetos culturales modernos surgen con fuerza a finales del siglo XIX, mientras el postmodernismo lo hace en las pasadas dos o tres décadas.

La *diferencia entre modernismo y postmodernismo* en este modelo está dada por el hecho de que “el modernismo piensa el carácter problemático de las representaciones mientras que el postmodernismo problematiza la realidad”⁴³². Así, el realismo no problematiza la representación ni la realidad sino que asigna a las formas culturales el carácter de simples significantes y representa la realidad también de manera simple. Por otro lado, el modernismo en tanto problematiza la representación concibe la producción cultural como una “búsqueda” dirigida a la resolución de un problema: la elaboración de las posibilidades del material estético. Por el contrario, para el postmodernismo lo problemático no es la representación sino la realidad misma.

En ese orden, Lash propone el enunciado de Magritte según el cual el surrealismo es más “filosófico” que “pictórico” para diferenciar el modernismo del postmodernismo en tanto *paradigmas culturales puros*. Desde esta visión, el postmodernismo puede concebirse como una “búsqueda destinada a elaborar las permutaciones e implicaciones por las cuales la realidad se transforma y se vuelve frágil por la penetración de imágenes invasoras”⁴³³, lo cual supone que si la realidad contemporánea

⁴³¹ *Ídem*, p. 31.

⁴³² *Ídem*.

⁴³³ *Ídem*, p. 32.

se ha desestabilizado a causa de una serie de procesos culturales y sociales, su comprensión resulta un ejercicio de suma racionalidad. Desde este análisis el postmodernismo, más que el del modernismo, puede plantear una amenaza al orden social y cultural, ya que a diferencia del modernismo que cubría solo la cultura popular, el postmodernismo abarca tanto la cultura popular como la alta cultura.

Desestabilización de la sociedad burguesa

No obstante, concebir el cambio cultural y el desarrollo del realismo, modernismo y postmodernismo en función de la diferenciación y la desdiferenciación, es presentar una explicación interna del ámbito de la cultura carente de sustento sociológico. Al respecto, Lash propone *cuatro explicaciones sociológicas*: la primera es que la cultura modernista desestabiliza la identidad burguesa, mientras la postmodernista está asociada a su restauración; la segunda, se refiere al auge de la clase obrera en tanto actor colectivo como condición de la cultura modernista, y la cultura postmodernista como catalizador de su desintegración; la tercera, vincula al modernismo y al postmodernismo con la cambiante estructura material y cultural del ambiente construido; y la cuarta, reside en la consideración de la economía política de la cultura postmoderna⁴³⁴.

En cuanto a la desestabilización modernista de la *identidad burguesa*, Lash parte de afirmar que el realismo se trataba de una antología secular, con una concepción mecanicista del mundo y un sentido lineal de la temporalidad en la cual la historia es concebida como progreso. Las formas culturales realistas profundizaron un conjunto de creencias importantes para el desarrollo de la identidad burguesa y, como señalaba la teoría, contribuyó al desarrollo de la esfera pública burguesa. A finales del siglo XIX, la aparición de actores colectivos, corporaciones monopólicas y una clase obrera organizada puso en tela de juicio el individualismo.

La clase obrera, alfabetada e influenciada por el realismo, adoptó los supuestos del secularismo, los derechos naturales y del progreso histórico, poniéndola a su servicio a través del marxismo y otras doctrinas de izquierda, llevando al rechazo de estos principios por la burguesía toda vez que ya no se sentía identificada con ellos. Según Lukács, esta desestabilización de la concepción del mundo generó el auge de las ideologías fascistas en la clase media europea en el periodo de entreguerras, perspectiva que para Lash es parcial, pues la desestabilización de la concepción del mundo burgués no implica necesariamente optar por el fascismo aunque una solución puede ser la reconstrucción de la identidad en torno a una cultura política de esta tendencia.

⁴³⁴ *Ídem*, p. 35.

Por otro lado, la urbanización, el acelerado crecimiento de las grandes ciudades y la revolución en los transportes (finales del siglo XIX, comienzos del siglo XX) produjo una *concepción descentrada* del tiempo y el espacio, llevando a la aparición de un público sensible al desordenamiento y reordenamiento del tiempo y el espacio, y una tendencia hacia el modernismo estético, por lo que los primeros productores de este tipo de arte, serán bohemios urbanos. Estos cambios sociales no sólo crean una receptividad al modernismo y la desestabilización de la identidad burguesa, sino que también, son concomitantes a la acumulación de capital. El crecimiento de los monopolios, la clase obrera como actor colectivo, la urbanización, la expansión del ferrocarril y el comienzo del transporte urbano en los países occidentales, acompaña la transición del capitalismo liberal al capitalismo organizado por lo que se va a dar cierta compatibilidad e incompatibilidad entre este último y el modernismo estético⁴³⁵.

La desdiferenciación postmodernista supone la *disolución de las vanguardias estéticas*. Esto se refleja en el jazz como una música cómoda y fácil de escuchar, que se compra en cd y se escucha por US\$25, agregados como gastos de servicio en las cuentas del restaurante. Así mismo, la desdiferenciación postmodernista presupone también el rechazo de las vanguardias políticas y, por tanto, desaparece la posición crítica frente a la mercantilización, existente en el modernismo. La cultura postmodernista tiende (como el realismo y a diferencia del modernismo) a generar posiciones fijas del sujeto.

Esto es lo que Lash denomina reestabilización postmodernista o identidad burguesa. Desde ésta perspectiva, la cultura postmodernista no es un desafío para el *habitus* burgués como de conciencia colectiva de Durkheim, el cual tiene a su vez dos componentes: un componente de grupo que define la identidad en función de endogrupo y exogrupo, y un componente de clasificación que determina parte de nuestra identidad toda vez que la forma de comprender el mundo de los objetos y el mundo social se da mediante esquemas clasificatorios de estos mundos.

A diferencia de los viejos grupos burgueses dominantes, la *nueva burguesía* asigna una valoración positiva a los objetos culturales postmodernistas. Dentro de la vieja burguesía Lash incluye parte de las *nuevas clases medias* cuya expansión se produjo durante la era del capitalismo industrial organizado en clásico. Por “nueva burguesía” se refiere a las clases medias creadas en las dos o tres décadas pasadas, en especial en la década de 1980, cuando el principio industrial deja de ejercer un dominio claro sobre las pautas de la acumulación.

⁴³⁵ Ídem, p. 37.

Estas nuevas clases medias postindustriales, con sus bases en la educación media y alta, en las finanzas, la publicidad, el comercio y los intercambios internacionales, son los que constituyen el público de la cultura postmoderna, poseen fuentes de identidad diferentes a los de los viejos grupos (no provienen de familias vinculadas a los viejos grupos establecidos, ni han concurrido a las universidades de élite, sino a instituciones de otros niveles que han logrado legitimar su propio capital cultural), y conciben sus “intereses ideales” en función de una gama de simbolismos y objetos culturales que tienen poca relación con los sectores más viejos⁴³⁶.

De lo anterior se sigue que el populismo y el *carácter central de la imagen* en el postmodernismo apelen a los nuevos grupos y no a la antigua elite ya que, en realidad, la *nueva elite se ha convertido en una masa* o, si se quiere, en parte de ésta. Esta masificación de lo que era una elite ha producido un amplio público para objetos culturales como filmes de arte o el nuevo cine de Hollywood de Woody Allen, David Lynch, entre otros, y ha planteado la problematización de la diferencia entre la cultura de elite y la cultura de masas. Siguiendo a Bourdieu quien hablaba de luchas por la hegemonía como “luchas por la clasificación”, la nueva clase media postindustrial plantea una lucha de este tipo contra los viejos grupos dominantes a fin de imponer su propio esquema de clasificación, “consistente con los objetos culturales postmodernos a los que valora como eje hegemónico para el conjunto de la sociedad”⁴³⁷.

La *cultura postmoderna* puede ser entendida como conjunto de símbolos y legitimaciones que promueven intereses ideales de la nueva burguesía postindustrial “yuppificada” y parcialmente constitutiva de la identidad de este grupo. Aquí, el tipo de *habitus*, identidad y esquema de clasificación es rígido y fijo y funciona como un conjunto de símbolos de status, estableciendo distinciones de envidia entre quienes los ostentan (nueva burguesía) y quienes están por debajo de ellos. Otra posibilidad es considerar que si bien el postmodernismo parece regresar a la “clausura del texto” y a la subjetividad fija del realismo, la realidad pasa a incorporar imágenes o representaciones, a ser cualquier cosa menos estable, revelando ser artificial y/o endeble.

El texto postmoderno se clausura y no desea producir un espectador activo frente a él, pero revela una realidad abierta. Los filmes postmodernistas, por ejemplo, no muestran la “mano del autor” pero llevan al espectador directamente hacia el referente, hacia la realidad que el filme crea cuyas normas reguladoras están sujetas

⁴³⁶ Ídem, p. 40.

⁴³⁷ Ídem, p. 41.

a impugnación. En palabras de Lash, “el juego significativo” puede haber cesado pero el referente parece haberse escapado casi por completo de control.

La adhesión al postmodernismo puede traducirse en un posicionamiento del sujeto que no tiene nada fijo, puede llevar a un grupo, en función de la conciencia colectiva, a un *conjunto flexible de categorías* de clasificación más concernido a la diferencias que a la jerarquía de la distinción. Para Bourdieu, como sociólogo, el conocimiento, el gusto y el sentido son fundamentalmente sociales y están determinadas por las relaciones entre las clases y las fracciones de clases en un “campo social”⁴³⁸. En las nuevas clases medias, las identidades o los *habitus* pueden ser fijos, rígidos y conscientes del status según el modelo “yuppie”, esto es, según el modelo de la distinción. Estos grupos sociales forman una clientela para los nuevos movimientos sociales, construyendo sus identidades a partir de etnias minoritarias, pautas de género, prácticas sexuales, etc., conforme a parámetros de la diferencia y no a las de la distinción de envidia, siendo también *habitus* fundados en principios de tolerancia hacia la diferencia de los otros.

En el postmodernismo, los cambios en la *percepción de la vida cotidiana* que podrían sensibilizar un público para la recepción de un paradigma cultural particular, no consciente de la forma en que percibimos el tiempo y el espacio (como en el modernismo) sino a qué percibimos. Lo que percibimos en la tv, el video, el wolkman, etc., son fundamentalmente imágenes, representaciones. La percepción aquí se dirige con tanta frecuencia a las representaciones como a la realidad, por tanto, como público estamos sensibilizados para las formas culturales que experimentan la naturaleza problemática de la realidad y la relación de la realidad con la representación. Las representaciones constituyen parte de nuestra realidad percibidas y/o nuestra percepción de la realidad se hace por medio de representaciones.

La percepción es un problema de intuición en términos de Kant, el conocimiento depende de una clasificación abstracta y representa, tanto en arte como en ciencia, operar en el dominio del sujeto, de la subjetividad. Así, en el modernismo aunque problematiza la percepción de la vida cotidiana persiste la dualidad sujeto/objeto kantiana, los cambios en la percepción de la vida cotidiana y la desorganización de las nociones de tiempo, espacio, se reproducen en el dominio de la representación. En el postmodernismo, se problematiza el estatus de los dos dominios separados, las representaciones mismas se transforman en objetos de la percepción, las entidades abstractas y que antes formaban parte de la subjetividad ingresan en el dominio reflexivo del objeto mismo.

⁴³⁸ *Ídem*, p. 43.

Con respecto a la *identidad de la clase obrera*, Lash retoma su planteamiento de que el modernismo tuvo un primer efecto desestabilizador en la identidad burguesa, debido al carácter de los textos que no logran desempeñar el mismo rol de penetración de los textos realistas en la formación de la identidad. También de forma explícita para *épater le bourgeois* se produce el desordenamiento/reordenamiento del tiempo y el espacio, pero el modernismo estaba restringido a las élites, cosa que no sucede con el postmodernismo. Más o menos al mismo tiempo que el modernismo produce un impacto significativo en las élites, la clase obrera se desplaza hacia una cultura realista, secular.

La difusión de una nueva apertura no-realista en la cultura popular en la segunda mitad de la década de 1950 contribuyó a la fragmentación de la identidad de la clase obrera: aquí se produce el auge de la música rock, del poder adquisitivo de los jóvenes y la adolescencia como fuente de identidad. Esta cultura pop compartía características con el postmodernismo, estaba ligada al espectáculo, la imagen y al sonido más que al lenguaje, y comenzó a borrar la distinción entre lo comercial y lo cultural y entre la representación cultural y el aviso publicitario.

Lo anterior está ligado al proceso de finales de la década de 1950 en el cual las *representaciones se transforman en símbolos*. El símbolo deja de diferenciarse de lo social, refiere pero no se presenta, tiene y se conecta con un significado. Sin embargo, los símbolos no se refieren a referentes, solo las representaciones pueden hacer esto. Bernice Martín sostuvo que el cambio cultural produjo un *efecto desestabilizador* sobre la identidad de la clase obrera, afloró la forma en que la gente clasifica y la distinción entre endogrupo y exogrupo en el *habitus* del proletariado.

Además, y siguiendo a Lash, la difusión de la cultura del rock y el debilitamiento de la familia de clase obrera aunado el aumento del poder adquisitivo de los jóvenes, contribuyó al nacimiento de la adolescencia como una categoría socialmente construida. Esta cultura rockera y sus subculturas definieron un registro temporal en el que se cuestionaba y descentraba la rígida normatividad establecida. Se trataba de dos procesos de descentramiento de la identidad: una individual y otra colectiva, complejizado por fuerzas externas como la consecuente reducción numérica de la clase obrera como porcentaje de la población.

El *resquebrejamiento de la identidad individual* está vinculado con el rechazo del control parental y el debilitamiento de las restricciones sobre la sexualidad. La *decadencia de la identidad colectiva*, por otro lado, se relaciona con los sindicatos, los partidos, una identificación del “nosotros vs. ellos”: esto llegó a reflejarse en los filmes del “realismo británico” cuyo tema es la vida de la clase obrera en el norte de Inglaterra. Para algunos comentaristas, estos factores explicaron el periodo de

quietud de la clase obrera en la década de 1950 y la primera mitad de 1960. De otro lado, las huelgas en los inicios de los setenta estaban marcadas por la militancia del movimiento estudiantil y compartía con ella un *ethos* de resistencia a la autoridad y de cuestionamiento a la democracia comunitaria y a la jerarquía.

El elemento común de estas huelgas (en Gran Bretaña, Francia, Alemania, Suecia e Italia) era su forma descentralizada. Esta movilización obrera descentralizada generó dos tipos de interpretación: en Gran Bretaña, los teóricos neoweberianos y marxistas concibieron el conflicto en términos de la lucha de clases tradicionales y negaron la teoría del aburguesamiento; en Francia Alain Touraine, Serge Mallet y André Gorz, afirmaban que se estaba formando una nueva clase obrera que rechazaba el corporativismo, el estatismo y los valores jerárquicos que habían marcado la vieja clase obrera⁴³⁹.

Esta *nueva clase obrera*, según Touraine, sería a fines del siglo XX uno de los movimientos sociales que compartirían los valores de la democracia radical, la descentralización y la oposición a la burocracia. Samuel Beer, profundizó este planteamiento estableciendo un nexo entre cultura popular y valores democráticos radicales dentro de la clase obrera en Gran Bretaña, sosteniendo, además, que la oposición a la burocracia, el estatismo, etc., en esta clase, era influenciada por el *ethos* antiautoritario de la cultura pop.

Lo que más preocupaba a Beer era la crisis de ingobernabilidad, tesis según la cual los Estados y las economías occidentales están sobrecargadas de demandas debido a que los individuos y grupos organizados quieren consumir más de lo que producen. Esto viene acompañado de lo que Huntington denomino “un exceso de democracia” toda vez que las demandas de un democratismo radical también recaen sobre la economía y el Estado. Otros neoconservadores como Daniel Bell y Berenice Martín agregaron a esto los efectos de la cultura popular postmoderna como el consumismo y la destrucción de la ética del trabajo, elementos que aunados a la consolidación de los valores democráticos arrojan como resultado la ingobernabilidad.

De acuerdo a la tesis de Lyotard acerca del *eclipse de los metarrelatos* inherentes a la cultura postmoderna, la desaparición de la identidad de la clase obrera es inminente. En la medida en que la cultura reemplace al relato realista, la cultura de masa desplazara a la cultura de clase generando un individualismo instrumentalista y un consumismo insensato, y no, como afirmaban los neo-conservadores, democracia radical. Esta argumentación es similar a la de Lash acerca de las nuevas clases

⁴³⁹ *Ídem*, p. 50.

medias, no obstante para él el resultado no es siempre “individualismo posesivo” sino la formación de identidades colectivas más localizadas, fundadas en las bases obreras o en la comunidad⁴⁴⁰.

Además, aunque coincide con los neoconservadores en que el postmodernismo ha minado la autoridad, considera que el control social puede realizarse a través de la coerción de la ideología (si los trabajadores aceptan y comparten los mismos valores, consumismo, individualismo, etc., que sus empleadores) y que si la “grilla” (forma en que la gente clasifica) y el “grupo” (distinción entre endogrupo y exogrupo) de identidad de la clase obrera se construye, es posible que prospere la tolerancia hacia identidades étnicas, de género, raciales y sexuales en esta clase y la voluntad de trabajo dentro de una cultura política de izquierda pluralista.

De otro lado, autores como Berman y Bell sostienen que “el desarrollo acelerado de las *grandes metrópolis* desde fines del siglo XIX promueve la aparición del modernismo”⁴⁴¹. La ciudad es un espacio donde la modernidad tiene lugar, su formación es un efecto del modernismo o, si se quiere el modernismo es algo que le ocurre a la ciudad. En este sentido, el modernismo y el postmodernismo no son solo cualidades de los objetos culturales sino también de las ciudades, aunque, las ciudades son objetos culturales en la medida en que pueden funcionar como símbolos. Como ya se había señalado, los símbolos tienen significado, pero no se conectan con referentes, no tienen un punto de apoyo en la realidad.

Por tanto, Lash señala que la forma en la cual trata la significación postmodernista en áreas que problematizan la realidad no parece aplicable a la arquitectura y la ciudad. El medio construido difiere de otros objetos culturales tanto por la manera en que significa como por su pronunciada materialidad y la posición que ocupa en la economía cultural. El contenido de algunos objetos como filmes, pinturas, etc., es fundamentalmente cultural, mientras el de otros como máquinas, utensilios de cocina, etc., es primordialmente material. Así, para algunos analistas las ciudades y la arquitectura se encuentran en una posición de notoria ambigüedad. De otro lado, los objetos culturales entran en la economía cultural a través de los mercados pero los edificios y las ciudades construyen un espacio en el que, tanto los bienes culturales y materiales como las personas, circulan.

Para Lash tiene tanto sentido hablar de una ciudad postfordista, capitalista desorganizada o capitalista tardía como de una ciudad modernista o postmodernista. Cercano a un modelo culturalista como el que se observa en D. Harvey y M.

⁴⁴⁰ *Ídem*, p. 52.

⁴⁴¹ *Ídem*, p. 53.

Castells, Lash afirma que los paradigmas culturales dependen de factores materiales (acumulación de capital, formación y fragmentación de clase), pero los factores culturales, una vez establecidos, desempeñan un papel importante en la definición de la estructura del espacio urbano⁴⁴².

En este contexto, podrían existir *dos formas postmodernistas* de impugnar las configuraciones espaciales modernistas: la primera se concentra en lo ornamental, es marcadamente individualista y está interesada en obras arquitectónicas aisladas: este paradigma espacial es llamado “postmoderno”. El segundo tipo tiene como modelo la regulación de la comunidad, uno de sus ejes es la no-separación entre ocio y trabajo, su concepción urbana es el laberinto gótico de la ciudad medieval, posee un sentido de las mezclas de etnias y de los distintos grupos culturales y prioriza una “metafísica” de la calle.

La ciudad gótica está estructurada por el simbolismo de una cristiandad mística, compuesta por calles sinuosas y estrechas cada una de las cuales contiene (haciendo una tipificación ideal) los lugares donde viven y trabajan los maestros, oficiales y aprendices de los diferentes gremios artesanales. Los gremios se mantienen material (red de fondos mutuos) y simbólicamente (rituales, “santo patrono”) unidos. Esta *comunidad del laberinto medieval* fue reemplazada por la modernidad temprana: Alberti (humanística que sostenía una concepción secular y racionalista del mundo) deseaba sustituir el laberinto medieval por la construcción de bulevares que atravesaran las antiguas ciudades y proponía la *disposición geométrica* de las calles y los cruces de éstas en ángulo recto⁴⁴³.

Esta idea fue adoptada más tarde, durante el barroco con el objeto de destacar el poder real durante el absolutismo. La reciente difusión de este principio geométrico, a la vez barroco y racionalista, trajo consigo nuevas características: ahora, la ganancia constituía un motivo esencial, el eje ya no estaba en los edificios sino en la circulación por la calle, y por último, las calles y bulevares se convirtieron en lugares de encuentro de las diferentes clases. Como señalo W. Benjamín, los trabajadores fueron desalojados y obligados a mudarse a los suburbios, además, los bulevares hacían difícil obstaculizar el avance de policía y soldados mediante la construcción de barricadas, y facilitaba su llegada a los distintos obreros.

Con el *modernismo arquitectónico* moderno, la racionalidad pasa de las calles a la edificación, se rompe con los estilos históricos para adoptar principios funcionales y una racionalidad geométrica en la construcción, empleo de nuevos materiales como

⁴⁴² Ídem, p. 53 y ss.

⁴⁴³ Ídem.

acero, cemento y vidrio, y, en su variable socialista o social reformista que rechazaba el nacimiento de la clase obrera urbana, adoptó el modelo de Casa de Campo Inglesa. El modelo cultural que estructuró el cambio en los comienzos de la modernidad y en el modernismo, se fundó en la diferenciación (cultura secular–cultura religiosa). Con la ruptura del laberinto medieval fueron los principios racionales y peculiares los plasmados en los planos de las calles, la arquitectura era un dominio separado “autocrático” con su autor como creador.

Lo anterior fue desafiado por la crítica postmodernista: en la arquitectura post-moderna se da un proceso de desdiferenciación en el cual el estilo “autocrático” es reemplazado por un estilo populista y “juguetón”, la elaboración coherente de las posibilidades de materiales de construcción como el cemento o el vidrio es abandonada a favor del pastiche⁴⁴⁴. Por último, vuelve a ser histórico, pero con referencias históricas endebles. Del mismo modo, el significado o sentido propuesto por este tipo de arquitectura carece de sustancia y se disuelve en un vacío *kitsch*.

Un nuevo régimen de acumulación

En este punto, Lash hace una distinción entre *dos tipos de postmodernismo*, uno principal (PM1) y otro de oposición (PM2). El PM1 otorga prioridad a la implosión de lo cultural y lo comercial, promueve jerarquías sociales basadas en objetos culturales que funcionan como símbolos de estatus y principios de distinción, propone el proyecto hegemónico de las nuevas clases medias, promueve los valores del capitalismo comunista dentro de la clase obrera y propone una arquitectura individualista e historicista de los nuevos distritos financieros.

El PM2, por otro lado, propone una posición abierta del sujeto y la tolerancia hacia otras posiciones del mismo, así como que los objetos culturales funcionen para crear una identidad colectiva a partir del principio no jerárquico de la “diferencia”, realizando diversos tipos de identidad colectiva para los miembros de las nuevas clases en torno a símbolos y luchas de nuevos movimientos sociales, alentando la resistencia obrera radical democrática y descentralizada y, por último, promoviendo la reconstrucción de la comunidad, la calle y el laberinto como concepción de lo urbano. Tanto el PM1 como el PM2 constituyen aspectos opuestos de un “régimen de significación” articulado con un régimen de acumulación de capital.

El *nuevo régimen de acumulación de capital* se denomina “posfordismo” o “capitalismo desorganizado”. El desplazamiento hacia este implica el desplazamiento hacia una economía de servicios e información, reducción y fragmentación de la

⁴⁴⁴ Ídem, p. 59.

clase obrera, división de la oposición en movimientos sociales descentralizados y el resurgimiento del individualismo bajo la forma thatcherista-reagonista, etc. A partir de la “nueva economía institucional” de O. Williamson, P. Schmitter, W. Streeck, se habla de “diversos modos de regulación” de sectores económicos, a saber: estatal, corporativo, mercantil y comunitario. Lash considera el desplazamiento hacia el postfordismo, el paso de los modos de regulación estatista y corporativo, a los del mercado y la comunidad.

Aquí, el PM1 corresponde a un modo de regulación mercantil, y el PM2 a uno comunitario. La transición hacia el capitalismo desorganizado implica un proceso de reestructuración y otro de desorganización social concreta, con lo que Lash se refiere a la crisis de las ideologías unificantes de izquierda y los modos ideológicos mediante los cuales el poder se legitima, así como a la desorganización social concreta que supone la corrupción urbana y la rebelión violenta de las minorías y los grupos marginales de Liverpool, Detroit, etc. De aquí que el paisaje urbano postmodernista exhiba una arquitectura superficial, individualista y decorativa, además de la fealdad y la distopía urbana de *Blade Runner*, *Robocop* y *Terminator*.

En cuanto a la articulación entre la cultura postmoderna y la economía postfordista, considerando aquí la economía concreta y empírica, Lash parte afirmando que el nuevo régimen de acumulación se está convirtiendo en un régimen de significación, es decir, los *medios de producción se están volviendo cada vez más culturales*, al igual que los bienes producidos y las relaciones de producción. En efecto, las relaciones de producción ahora constituyen problemas de discurso, de comunicaciones entre la dirección y los empleados, lo cual se refleja en el uso de “círculos de calidad” y los *team briefings* por los directivos. Lash, en este sentido, traza los puntos sobre los cuales debe rendir cuenta una economía política de la cultura postmoderna, dividiendo la economía entre el lado de la demanda, de la oferta, y los bienes que son objeto de la demanda y la oferta.

Por el *lado de la demanda* una economía política del postmodernismo debe rendir cuenta del consumo especializado, las sobrecargas de la demanda y el consumo e identidad colectiva. En el consumo especializado se da una producción flexible y un consumo especializado, diversidad de estilos (por ejemplo en la vestimenta) y de subculturas asociadas introducidas en la clase obrera y se produce un desplazamiento hacia la preocupación por el estilo (antes concentración en la función). Parte del desplazamiento postfordista del consumo de masas al consumo especializado toma la forma de cuestionamiento al estado de bienestar.

Tanto el PM1 y como el PM2 cuestionan la planificación centralizada y burocratizada de la producción de servicios sociales: el primero opta por las formas de

consumo individualistas, opera a partir de mercados mercantilizados e implica una redistribución de la capacidad de consumo de servicios sociales a favor de los estratos económicos más altos; el segundo plantea formas de consumo comunitarias, se basa en “mercados desmercantilizados” y presupone que el suministro de los servicios sociales está por la necesidad socialmente definida que puede ser determinada por grupos descentralizados de receptores de servicios sociales (pensionados, madres solteras, minorías)⁴⁴⁵.

Fred Hirsch sostenía la existencia de un *consumo posicional* en el que una elite participaba y en donde las mercancías funcionaban como símbolos para establecer distinciones de envidia entre los individuos pero al que ahora se han incorporado las masas creando una sobrecarga de demandas que contribuye al aumento del déficit presupuestario y el desempleo, entre otros, posición cercana a Daniel Bell y Samuel Beer para quienes la cultura postmoderna genera un estado y una economía sobrecargadas por demandas.

Por último, frente al consumo y la identidad colectiva, Lash presenta como una causa del consumo especializado (motor de la transición al nuevo régimen de acumulación según Charles Sabel y Michael Piore) a las identidades individuales y colectivas de grupos sociales emergentes y en retroceso, toda vez que éstas, como la estructura de clases, han sido modificadas en el postfordismo, generando nuevas pautas en la demanda de bienes materiales y culturales.

Del *lado de la oferta*, Lash ubica la problematización de la ética del trabajo, el desmoronamiento del sentido y la cultura como sector económico. Autores como Bell han sugerido que la moral terapéutica y el estímulo a la indisciplina de la cultura contemporánea contribuyen a la crisis del trabajo (esta falta de producción suficiente es la otra cara de las sobrecargas de la demanda). Este campo de problemas se ha eclipsado del debate popular debido a la sustitución del narcisismo estereotipado por la modalidad del *yuppie* y su adicción al trabajo a fines de los 80. No obstante, para Lash el clisé del *yuppie* no resuelve el problema de los nexos entre cultura y ética de trabajo.

Con respecto al desmoronamiento del sentido, Lash señala que el sentido solo se alcanza por la conexión entre significados y significantes. En la actualidad existe una sobreoferta de significantes debido al bombardeo de imágenes y sonidos, con la circulación de un número finito de significados generando que grandes cantidades de significado queden sin sentidos adheridos. Ahora bien, los significantes no forman parte de los mercados sino del “medio construido”, pero cuando se

⁴⁴⁵ *Ídem*, p. 64.

compra de manera inmediata una experiencia cultural (entradas por el cine, teatro, concierto, comprar un libro) se ingresa en un “medio aislado artificialmente” en el que no hay una exposición y las sobrecargas sensoriales del exterior. Este tipo de consumo cultural es el consumo de servicios. Estamos entrando a lo que Jonatahn Gershuny ha denominado la “economía del autoservicio” y donde surge la sobrecarga de significantes.

Lash considera que se puede hablar de un sector cultural de las economías políticas actuales, en donde se producen bienes y servicios primordialmente culturales, entendiendo “bienes culturales” en el sentido de Bourdieu y considerando que, al igual que los bienes materiales, poseen *valor de signo* y *valor de uso*. El valor de uso reside en las propiedades y materiales del bien y el valor del signo en sus propiedades significantes. En los bienes culturales pueden ser representaciones, símbolos o información.

Las ramas principales del sector cultural son: la educación (produce significantes de información); el audiovisual que incluye los ingresos por las estaciones de tv, distribución de películas, venta de música (cd, discos, videos, etc.) y sus significantes son representaciones (excepto la tv que contiene también información); la edición (libros, revistas, etc.) en donde los significantes en función como información (excepto la ficción y la poesía que son representaciones); el turismo en donde se encuentra la empresa de los museos y en cual el consumo cultural es de símbolos. Por último, “la cultura como sector tiene un efecto multiplicador sobre todo en la industria de electrónica y en los negocios de construcción”⁴⁴⁶.

Finalmente, en cuanto a los bienes culturales y la mercantilización, cualquier economía política de la cultura postmoderna debe dar cuenta de los *diferentes tipos de bien cultural* (representación, símbolo, información) y los objetos culturales entendidos como mercancía. La información sirve al uso, la gente actúa en forma inmediata a partir de ella, se trata de declaraciones descriptivas. Las representaciones tienen relación con la realidad, son deliberadamente miméticas (cuando son falsas tienen mimesis defectuosa) y se trata de declaraciones estéticas: “ni las representaciones ni la información están fundadas en la modalidad argumentativa del discurso de Habermas”⁴⁴⁷.

Enseguida, Lash aborda la *mercantilización* señalando que en la historia de los siglos pasados no solo se ha producido un proceso de mercantilización sino también un *proceso compensatorio de desmercantilización*. En el postmodernis-

⁴⁴⁶ Ídem, p. 69.

⁴⁴⁷ Ídem, p. 70.

mo, o al menos en un aspecto de este (el *pop art*, por ejemplo), la arquitectura parece representar una remercantilización de la esfera estética que a veces está en una posición ambigua e irónica con respecto a la mercancía: “la crítica de izquierda al estado de bienestar burocrático apoyaría la desmercantilización, mientras que la crítica de derecha propondría la mercantilización de los servicios sociales”⁴⁴⁸.

La crítica descentralizada de izquierda puede ser tendida en función de “mercados desmercantilizados”. Sin embargo, este concepto para Claus Offe encierra una contradicción en sus términos. Offe habla de dos problemas de asignación, a saber, la distribución de la fuerza de trabajo en las tareas y la distribución de los recursos entre los individuos que poseen la fuerza de trabajo. Ninguno de estos términos debería mercantilizarse, según Offe, sino que deberían desarrollarse fuera del mercado. En las sociedades contemporáneas, el problema que surge en torno a la distribución de servicios sociales a través del modelo gremial es el entrenamiento centralizado de trabajadores sociales.

“En el modelo medieval, la oferta y la demanda estaban geográficamente mancomunadas, de modo que no habría necesidad de contar con un mecanismo de distribución. En el capitalismo avanzado, hace falta contar con un mecanismo de distribución”⁴⁴⁹. No obstante, los *mercados culturales* son un medio para llevar a los sectores más amplios de la población aquello que antes estaba al servicio exclusivo de las elites: mercados culturales y mercados de mercancías para el consumo (automóviles, ropa, aparatos de TV, etc.) donde las necesidades no están colectivamente definidas de la misma forma. Se pone en juego la mercantilización de los objetos culturales.

Para Marx, las mercancías son entidades que poseen valor de cambio, es decir, se venden en el mercado, y el valor como tiempo de trabajo abstracto es la esencia social de la mercancía. Según Marx, la mercancía tiene naturaleza cuádruple: dos características del lado de la oferta (el valor y el valor de uso de la fuerza de trabajo que contiene) y dos del lado de la demanda (valor de cambio y valor de uso para el consumidor). En el capítulo *La mercancía* de *El capital*, el valor de cambio se reifica e impone sobre las otras tres características, eliminando parte de lo humano del trabajo y de la interacción social. En síntesis, hablar de mercantilización es hablar de la *esfera de consumo* y no de la esfera de producción, no obstante, esta última también es importante.

⁴⁴⁸ Ídem, p. 71.

⁴⁴⁹ Ídem, p. 71.

La *obra de arte no-aurática*, desde el punto de vista de producción, es una encarnación del valor, del tiempo de trabajo homogéneo, abstracto. Así, tiene sentido referirse a que la mercantilización proviene de la preocupación del consumidor por el precio del producto en el mercado (valor de uso). De igual forma, la mercantilización supone que por su capacidad de pago el consumidor está calificado para consumir determinado producto. Como lo destaca Marx, la mercantilización se refiere también al poder de las cosas sobre los individuos y la importancia que en el capitalismo se atribuye a las mercancías por oposición a los seres humanos⁴⁵⁰, poder que se debe a las cualidades de los productos en tanto valor de cambio, el cual es una construcción social.

La mercancía es un tipo ideal que posee características del lado de la producción y del lado del consumo. Empíricamente es difícil encontrar productos del trabajo que sean puras mercancías. Para Lash tiene más sentido decir que los bienes y servicios están más o menos mercantilizados, que referirse a mercancías o no mercancías⁴⁵¹. No obstante, es conveniente hablar de mercantilización y desmercantilización según los bienes adquieren más o menos características del tipo ideal. El proceso de mercantilización se hace más complejo en la esfera de la reproducción. La fuerza de trabajo se reproduce a través del consumo de productos materiales y culturales.

En función de la reproducción mediante este consumo se da el proceso de mercantilización que afecta a la clase obrera. Con el advenimiento de la producción en masa, se produjo un proceso de *mercantilización del bienestar* (seguro de desempleo, pensiones, etc.) y la desmercantilización se convirtió en objetivo de la izquierda. Nunca existió un estado de bienestar. En cuanto a la reproducción de la fuerza de trabajo a través del consumo de bienes culturales, Lash señala que la educación y la formación nunca habían estado mercantilizadas. Hasta los relatos, la información, la música, etc., que consumimos aparecen cada vez más en forma mercantilizada, hay por tanto una mercantilización del ocio.

Según algunos autores, la mercantilización dentro en la alta cultura y en la cultural popular se da casi al tiempo (fines del siglo XIX), pero, según Lash, el desplazamiento producido en la pintura y la música no va hacia el mercado sino hacia un modo de regulación estatal. Por tanto, la “racionalidad abstracta” del mercado y del Estado “colonizó” a la alta cultura antes que la cultura de masas. Cuando se da la penetración de la mercantilización en esta última (siglo XIX) se produce la cultura popular.

⁴⁵⁰ *Ídem*, p. 74.

⁴⁵¹ *Ídem*.

La mercantilización de la cultura incluye *tres procesos* que se producen en forma simultánea: la creación de una cultura específica de la clase obrera, el paso de la cultura folclórica a la cultura popular, y la mercantilización de la cultura en grupos que no pertenecen a la elite. Así, la mercantilización tiene una presencia importante en los orígenes del modernismo y en la última mitad del siglo XIX. En este punto, Lash introduce un análisis sobre la tv. destacando que lo que miramos en ella puede estar más o menos mercantilizado: un documental sobre las mujeres en Argelia no tiene el mismo consumo mercantilizado que supone mirar *División Miami* o *Dallas*.

Lo anterior no quiere decir que el consumo de imágenes en MTV pueda reducirse al consumo de una mercancía, como tampoco que la desdiferenciación post-modernista sea igual al proceso de mercantilización intensiva de la cultura en las sociedades contemporáneas. Los objetos culturales mercantilizados pueden poner en primer plano la significación diferenciada o poner el espectáculo de la significación desdiferenciada. Entonces, Lash se pregunta si hay algo implícito en la lógica de la mercantilización de la cultura que en cierto punto produzca una cultura de masas de la imagen, el espectáculo, que pueda llamarse postmoderna⁴⁵². Se trata del tipo de cultura de masas (con su comercialización, publicidad, etc.) que se considera por la crítica de Adorno y que construye la teoría de la “cultura de masas”, que implica también a la alta cultura. De manera similar, la postmodernización representa el triunfo de la mercantilización tanto en la cultura de masas como en la de elites. Esta posición debe tomarse en cuenta con las siguientes condiciones:

1) La cultura postmoderna de la imagen y del espectáculo debe ser considerada no tanto como una continuación de la mercantilización, sino como «orden» diferente de la mercantilización; 2) la mercantilizaciónes una de los numerosos procesos de des-diferenciación en a cultura postmoderna; 3) hay versiones progresistas y versiones reaccionarias del postmodernismo⁴⁵³.

Nuevo régimen de significación

Lash parte de la declaración de Lyotard según la cual el advenimiento del escepticismo hacia los metarrelatos se dió con el nacimiento de la condición postmoderna, que ha sido criticada por estudiosos como Anderson, Frisby y Callinicos, quienes sostienen que el cuestionamiento de los “grandes relatos” y los “fundacionismos” no ocurrió hace unas décadas sino que forma parte del surgimiento del modernismo. En esta perspectiva, Nietzsche refutó la certidumbre de nociones de una ética

⁴⁵² Ídem, p. 75.

⁴⁵³ Ídem, p. 78.

incondicionada y de epistemologías realistas, espejo-de-la-naturaleza, mientras Weber sostenía que la modernidad era post-Ilustración y postmetarrelato.

El *distanciamiento del modernismo* de fines del siglo XIX con respecto al fundacionismo puede ser comprendido, según Lash, a partir del modelo sociológico tradicional (funcional-estructural), limitando el proceso de diferenciación al campo cultural. Aquí se produce una diferenciación entre hecho y valor y entre las esferas estética y teórica, de tal suerte que la crítica modernista a las epistemologías realistas remite a un problema de diferenciación entre el “dominio teórico” y el mundo real.

La modernización concebida como diferenciación está presente en los trabajos de Hegel, Weber, Lukács y Parsons. Para el primero el Renacimiento documentaría la *diferenciación entre el dominio estético y el social*: en este sentido, el modernismo es el resultado de un estado de diferenciación que culmina a finales del siglo XIX y comienzos del XX y la modernidad es el producto de un estado anterior de este estado de diferenciación. Desde esta perspectiva tendría sentido hablar de una “modernidad temprana” del renacimiento y la ilustración y una “modernidad tardía”, co-extensiva del surgimiento del modernismo estético, y estos dos serían producto del proceso continuo de modernización fundado en un principio de diferenciación cultural⁴⁵⁴.

Por tanto, lo que entiende Lyotard por postmodernidad es en realidad parte del modernismo, lo cual no implica que la cultura postmoderna no exista. Como vimos, según Lash, el modernismo y la modernidad surgen de un proceso de diferenciación y el postmodernismo surge de un proceso más reciente de desdiferenciación presente en la trasgresión de la frontera entre la alta cultura y la cultura popular y lo cultural y lo social.

Lash, sostiene que la cultura modernista significa de forma discursiva mientras la significación postmodernista es figurativa⁴⁵⁵ y que estos son dos tipos ideales opuestos. La *sensibilidad modernista discursiva* da prioridad a las palabras sobre las imágenes, valora las cualidades formales de los objetos culturales, tiene una visión racionalista de la cultura, se trata de una sensibilidad del yo y no del ello, y opera a través del distanciamiento entre el espectador y el objeto cultural. La *sensibilidad postmodernista figural*, por el contrario, es más visual que literaria, desvaloriza los formalismos, yuxtapone los significantes tomándolos de la vida cotidiana, se opone

⁴⁵⁴ Ídem, p. 218.

⁴⁵⁵ Aquí, los términos “discurso” y “figura” son tomados de Lyotard.

a las concepciones racionalistas de la cultura y opera a través de la inmersión del espectador.

Susan Sontag, a mediados de 1960, opuso a la *estética de la interpretación* la *estética de la sensación*, afirmando que la interpretación es la venganza del intelecto sobre el arte y sobre el mundo. Para ella, “interpretar es empobrecer, es vaciar el mundo para erigir una sombra de significados”⁴⁵⁶; la obra de arte, desde esta perspectiva, debía ser “una cosa sensorial en el mundo” y no texto. Sontag advirtió que la “nueva sensibilidad” daba prioridad a un arte más *cool* y con menos contenido, privilegiaba una “erótica del arte” sobre la “hermenéutica del arte”.

En su opinión, la hermenéutica contemporánea imponía interpretaciones marxistas y/o freudianas a los significados de la literatura. Una postura diferente era sostenida por Daniel Bell, Irving Howe, Lionel Trilling y Clement Greenberg quienes formaban parte del conservadurismo cultural de la *intelligentsia* neoyorquina y privilegiaban la obra de arte aurática. Sontang se oponía a esta separación entre el texto y la vida concibiendo una estética nietzscheana donde las ideas debían funcionar como “estimulantes de las sensaciones” o “suplemento de la vida”.

En Lyotard, lo discursivo “es el proceso secundario freudiano, donde el yo opera de acuerdo con el principio de placer”⁴⁵⁷ y tiene su raíz en la concepción del lenguaje como medio a través del cual el yo descarga energía con arreglo al principio de realidad. En el proceso secundario la energía se descarga mediante la verbalización y la transformación⁴⁵⁸. La noción de lo figural, por otro lado, es formulada para criticar la definición de Lacan según la cual el inconsciente está estructurado como un lenguaje.

Para Lyotard, el criterio más importante para demarcar el inconsciente respecto del yo lo ofrecen las maneras en que el primero no opera como un lenguaje: en otras palabras, para Lyotard, el inconsciente no significa como un lenguaje. Lyotard define inicialmente *discurso* y *figura* como dos medios alternativos de descarga de la energía psíquica: el primero descarga energía por la transformación del mundo exterior y el segundo “son recuerdos perceptivos a través de los cuales una energía psíquica se descarga directamente invistiéndolos”⁴⁵⁹.

⁴⁵⁶ Ídem, S. Sontag, citado en p. 221

⁴⁵⁷ Ídem, p. 222.

⁴⁵⁸ Ídem, p. 223.

⁴⁵⁹ Ídem.

Otra forma en que Lyotard caracteriza los procesos primario y secundario es a través de la oposición lenguaje/imagen que remite a su enfoque sobre la *percepción* del inconsciente⁴⁶⁰. Aquí, el proceso secundario está estructurado como el discurso y el proceso primario como un “campo de percepción”. Además, tanto el primero como el segundo deben proceder de acuerdo a reglas o pautas. En este sentido, Lyotard señaló la existencia de *dos economías de deseo* opuestas: en la primera, el proceso discursivo secundario hace intrusión en el proceso primario; prefiere una economía figural del deseo, una cultura y política en las que el proceso primario irrumpa en el proceso secundario como la aplicación de una fuerza al texto⁴⁶¹. Esta estética figural se opone a la subordinación de la imagen al significado o representación narrativa, al lenguaje como formalismo ligado a reglas, los dictados del capitalismo y la ley del valor.

Cuando Lyotard opta por una *significación figural*, adopta la desdiferenciación cultural en dos sentidos: primero, en el sentido de que las imágenes, a diferencia de las palabras, representan icónicamente (a través de la semejanza) y, por tanto, no difieren tanto del referente como los significantes lingüísticos; y, segundo, al proponer la colonización del proceso secundario por el primario en el arte y el psicoanálisis, reemplaza la noción de una psique jerarquizada en niveles por una concepción en la que el deseo deja de ser una “esencia subyacente”, empieza a estar presente en la superficie de las prácticas sociales y culturales. Por tanto, Lyotard como Sontag, sustentan una estética postmodernista basada en el paradigma de la desdiferenciación cultural.

El debate se estructuró por la polarización entre una *cultura “alto-modernista”*, seria y moral (centro de la ciudad) y una *cultura populista* y “divertida”, pero, también de elite. El ataque contra la hermenéutica de Sontag consistió en la crítica al modo de significación diferenciado implícito en los supuestos de la cultura del centro urbano. Este debate con la hermenéutica fue una defensa de la desdiferenciación en tres aspectos: 1) cuestionó el primado del sentido y postulo supuestos estéticos *cool* y no expresivos, con lo que sustentó el colapso de significados en el significante; 2) rechazó la oposición entre texto y realidad, inclinándose por la obra de arte como “cosa sensorial”, poniendo de relieve la no identificación del significante con el referente; 3) su disputa contra la interpretación (y la teoría crítica) se basaba en supuestos de diferenciación de los que partía: tanto la teoría crítica como la interpretación suponían niveles diferenciados de crítica superpuestos al arte y la vida, a lo cual Sontag oponía la estética nietzscheana desdiferenciada de

⁴⁶⁰ Influenciada por la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty.

⁴⁶¹ *Ídem*, p. 224.

la afirmación (análisis estético como complemento del arte y arte como complemento de la vida).

En el plano de la práctica cultural, Lash reseña el caso del *surrealismo* como ejemplo de *significación desdiferenciada* y, por tanto, ejemplo del postmodernismo. El movimiento surrealista era figural en su priorización de lo visual, además, el referente (también figural) o lo real, se convertía en significativo. Los surrealistas pensaban que la realidad, y no solo el arte, estaba compuesta por elementos significativos, así, los fotógrafos surrealistas elaboraron técnicas que yuxtaponían lo real como significativo y lo significativo como real. Benjamín señaló que el surrealismo se negaba a considerar que el arte y la vida pertenecieran a órdenes diferentes. La temática de lo real o del referente como significativo es parte de la estrategia surrealista que Walter Benjamín concibió en función de la “alegoría”, donde los significativos surrealistas son reales, referentes. En palabras de André Breton, la alegoría surrealista se fundaría en la reunión de dos realidades más o menos distantes que forman un conjunto basado en afinidades electivas⁴⁶², creando el *point sublime* surreal, “iluminación profana”, “poetización de lo trivial”.

En este sentido, encontramos el teatro de Antonin Artaud quien no deseaba referirse o representar la vida, por el contrario, consideraba que el teatro debía ser una realidad genuina: el teatro en este sentido no se trataba sobre la vida sino que era un suplemento de ésta. Este *teatro figural* fue influenciado por las formas culturales no occidentales, tal como los movimientos y la ausencia de utilería en el teatro japonés, y la danza de Bali. Al tratarse de un teatro que remite al arte postmoderno posee funciones rituales, bajo el supuesto de que, en oposición al teatro modernista autónomo, el postmoderno debe duplicarse como rito cultural. El teatro de Artaud anulaba la separación entre arte y vida, desarrollaba una estética del cuerpo y comunicaba a través del impacto. El deseaba, por ejemplo, que mediante una respiración exagerada los actores establecieran una identidad entre su cuerpo y el cuerpo de los espectadores.

El primer aspecto importante de la desdiferenciación cultural en la *estética surrealista* se debe a que propone la significación a través del impacto alcanzado, por ejemplo, mediante la “iluminación profana”, surgida de la yuxtaposición de dos o más imágenes que parecen incongruentes: se trata de una problematización de la realidad. Este *point sublime* alcanzado por la alegoría surrealista, opera en tres niveles: primero, en el inconsciente, como significación, por desplazamiento y condensación; segundo, en la obra de arte; y tercero, en la realidad cotidiana. En cada caso el resultado es una problematización tanto de lo real como de la posición del

⁴⁶² Ídem, Kuspit, citado en p. 228.

sujeto. La irrupción del proceso primario y de elementos análogos en la realidad y en el arte contribuye a una posición ambivalente del sujeto, estimula lo que Guattari y Deleuze denominaron un “sujeto nómada”. Este posicionamiento móvil de la subjetividad es político ya que da lugar a formas alternativas de construcción de la identidad y a la tolerancia hacia la diferencia en la construcción de la identidad.

El segundo aspecto, es el *problema de las vanguardias* ya que la lógica de la estética surrealista implica una disputa acerca de la naturaleza de éstas. Al sostener que el arte no pertenece a un orden diferente del orden de la vida, la noción de vanguardias estéticas resulta dudosa: “si la teoría ya no constituye el doble del arte o de la vida, entonces lo que subsiste como proyecto intelectual es la afirmación nietzscheana y no la Teoría Crítica”⁴⁶³. El cuestionamiento al vanguardismo político constituye un desplazamiento hacia la desdiferenciación en la cultura política. Se trata de una condena al estado fuerte y al partido de vanguardia marxista centralizado y un desplazamiento hacia doctrinas anarquistas. La consecuente apertura de un espacio para el pluralismo y la diferencia posee una significación potencial para la cultura política de izquierda en la actualidad.

También el *cine* significa de una manera desdiferenciada ya que describe el proceso primario y la sexualidad como algo que hace erupción en la propia superficie de las representaciones y no como una otredad profunda⁴⁶⁴. Lo anterior es sustentado por Lash de acuerdo a cuatro razones: 1) Siguiendo a Metz, la experiencia de la escena cinematográfica tiene mucho en común con la experiencia del sueño y de los procesos inconscientes; 2) según Benjamin, la recepción del cine se produce en un estado de distracción y no de contemplación (como en la pintura y la novela): en tanto sucesión literal de imágenes, el cine se aproxima a la temporalidad inconexa de la sucesión de recuerdos perceptivos del inconsciente; 3) De Laurentis observó que el filme es un discurso (en el sentido foucaultiano) sobre la sexualidad: el cine se ha estructurado alrededor de la sexualidad (objetivación del deseo masculino en la imagen de las mujeres) o, si se quiere, a partir de la economía patriarcal del deseo; 4) el cine da primacía a las imágenes, es siempre una “máquina de imagen”.

En el contexto de la *crítica cinematográfica* que domina en los estudios culturales anglo-americanos (fundada en la obra de Barthes y Lacan) se ha preferido analizar de qué manera el cine opera como un lenguaje, olvidando las distinciones entre la naturaleza del lenguaje y la naturaleza de las imágenes. De Laurentis, por el contrario, examina cómo el cine produce efectos en los espectadores a través de la especificidad de las imágenes. Estas, según ella, son significantes que pertene-

⁴⁶³ Ídem, p. 232.

⁴⁶⁴ Ídem, pp. 232-233.

cen a un orden diferente del lenguaje, significan mediante un orden icónico y su semejante con los referentes del mundo real.

En esa línea, Laura Mulvey hace una distinción entre *relato* y *espectáculo*: para ella, el cine comercial y masivo se estructuró alrededor del espectáculo de imágenes de mujeres. A medida que el filme avanza, la “estrella-macho” domestica, captura y por fin posee a su contraparte “hembra”, la parte del espectáculo se subordina cada vez más al relato, lo cual no sucede en los filmes de los últimos años. Según Lash, ya se ha pasado al cine postmodernista en el cual el espectáculo domina sobre el relato.

Lo anterior fue observado por Heath quien señaló una nueva presencia del cuerpo en el cine contemporáneo, destacando la *prevalencia de filmes pornográficos* en el cine popular donde la repetición compulsiva del sexo ocupa el lugar del relato. En ellos se suprime la voz reduciéndola cada vez más a un soporte para cierta presencia visible del cuerpo. Este desplazamiento de la narrativa cinematográfica al cine de espectáculo postmoderno se puede verificar en filmes como los de Stallone y Schwarzenegger que usan el argumento como excusa para mostrar una sucesión de acontecimientos espectaculares.

De otro lado, en el cine especializado el postmodernismo se ha convertido en un desafío al “alto modernismo”: “el cine modernista se condensa en un molde de distanciamiento brechtiano y exhibe rasgos formalistas”⁴⁶⁵. El eje de este “cine discursivo” es Jean-Luc Godard empleando el “montaje” (yuxtaposición de imágenes y sonidos sin unidad impuesta por el director) contraponiéndolo a la imagen. La crítica a la espontaneidad y a la libertad, permiten el uso de prácticas como el *tabeau* para romper la continuidad narrativa y posibilita que el espectador tome distancia de las relaciones de producción en el proceso de producción del cine.

Otras técnicas que emplea Godard para producir el *distanciamiento* y la “*desinvertidura*” del deseo frente a las imágenes son su valoración de las palabras, utilizando la voz en *off* no acompañada por la imagen, poniendo en cuestión la relación del lenguaje con esta (imagen) mediante la yuxtaposición de la discusión política y con *prima facie* imágenes que no vienen al caso. Así filmes como *British Sounds* y *Deux ou trois choses* son concebidos “para describir la lucha entre imágenes y sonidos, y su preocupación central era la forma en que los sonidos pueden ser usados contra la imagen”⁴⁶⁶. Godard ha dicho que el cine depende del capitalismo en dos sentidos: en la realización del filme y en que en el filme, el dinero vuelve en

⁴⁶⁵ *Ídem*, p. 235.

⁴⁶⁶ *Ídem*, p. 236.

la imagen, perspectiva cercana a la de Adorno para quien el sistema decreta que el orden del dinero determina el orden de la imagen. Frente a esto Godard propone un cine crítico que asigna un papel activo al espectador: al cuestionar al realismo narrativo y el pictórico y crear un efecto de distanciamiento, plantea al espectador el tema de la transformación activa de la realidad.

No obstante, en el “contra-cine” modernista de Godard la sustitución de un *régimen de “placer visual”* por uno de “displacer intelectual” limita el acceso del público (inclusive de aquel que gusta del cine arte). Por el contrario, De Laurentis señala como lo importante vuelve a ser el espectáculo y la contradicción entre lenguaje e imagen ya no produce efectos de distanciamiento por la introducción de la racionalidad y la conciencia. En el cine de hoy el placer deja de ser simple y resulta excesivo y perverso.

La crítica de Godard insinuaba que la tendencia actual de la vanguardia hacia un cine figural como espectáculo se convierte para las clases medias con formación superior, en una repetición de la economía patriarcal y capitalista. De otro lado, De Laurentis sostiene que el nuevo cine plantea el problema de cómo reconstruir y organizar el enfoque desde el deseo femenino, proponiendo “la producción de filmes estructurados por una economía del deseo alternativa, por una micro-analítica del cine con efectos de resistencia y contra-investidura”⁴⁶⁷.

Lash señala que es posible hablar de cuatro tipos ideales de significación cinematográfica:

- ▶ *cine realista o narrativo*, con raíces en la perspectiva del *Quattrocento* (plano pictórico), en la temporalidad causal no-teleológica de la novela del siglo XIX con inicio, medio y fin (plano narrativo);
- ▶ *corriente principal del cine postmoderno*, donde se encuentran los filmes figurales que dan prioridad al espectáculo y no al relato, y colocan al espectador en un espacio y posición fija, rígida y estereotipada (lo mismo sucedía en el cine narrativo mediante la identificación del yo del espectador con el héroe del relato que funcionaba como modelo ideal del yo);
- ▶ *cine modernista o discursivo*, en el cual la posición del sujeto es más ambigua y se produce por la problematización de la representación cinematográfica, que separa el proceso de significación de la realidad (diferenciación cultural), es discursivo en el sentido de discurso de Foucault (*Arqueología del saber*)

⁴⁶⁷ Ídem, p. 238.

debido a que separa las reglas, normas y convenciones de la significación cinematográfica;

- ▶ *cine postmodernista trasgresivo* que, como la corriente principal del postmodernismo, es figural y privilegia el espectáculo, pero cuya diferencia es que sitúa al espectador en una posición *nómada* mediante la problematización de lo real (no de la representación como en el cine modernista), pone en cuestión la naturaleza fija de la realidad y no el proceso de significación; los filmes postmodernos introducen al espectador en “una inmediatez algo sobrecogedora”, pero una vez que lo hace, la realidad a la que el espectador ha sido trasladado se manifiesta como artificio⁴⁶⁸.

En sus conclusiones Lash señala que vivimos en una cultura que pasa por un proceso de desdiferenciación y, por tanto, de postmodernización. Aquí, la cultura postmoderna es considerada un modo de significación figural y desdiferenciada. En este sentido, el análisis sociológico de Lash muestra como los objetos culturales postmodernos significan de forma diferente a como lo hacen los objetos culturales modernistas. El autor señala que la significación postmoderna es un *régimen de significación desdiferenciado* en cuatro puntos:

- ▶ es un régimen de significación figural diferente del discursivo; significa icónicamente, a través de figuras y no de palabras, y lo hace mediante su semejanza con el referente, por tanto, en cuanto más se asimilen los significantes (figuras) a los referentes estarán menos diferenciados de estos;
- ▶ la desvaloración del sentido en la significación postmoderna es a la vez des-diferenciación del significante y del significado, así, el estudio del uso o la eficacia del lenguaje desvaloriza el significado y el sentido; desde esta perspectiva, la popularidad de la pragmática en la lingüística académica es un fenómeno postmoderno;
- ▶ en la pragmática contemporánea, el significado comienza a desvanecerse y el significante a funcionar como referente, hay una des-diferenciación y una problematización de la relación entre significante y referente;

⁴⁶⁸ Así por ejemplo en el final de *Blue Velvet* la cámara enfoca un flor que luego revela ser de papel maché, mostrando un retorno a la normalidad que es en verdad una sátira que sugiere el carácter inestable de la realidad. *Fatal Attraction* (considerado por los críticos ingleses un filme postmoderno) por ejemplo, es postmodernista en su mezcla de géneros ya que inicia con un melodrama deslizándose luego hacia el horror o género “acechar y golpear”, el espectáculo termina dominando al relato, no obstante, en su tratamiento de la sexualidad y la violencia ubica al espectador en una posición fija; de otro lado, en *The Fly*, película postmoderna que muestra como los virus deforman los cuerpos, el director intenta suscitar la solidaridad del espectador con el protagonista, colocando al primero en una posición de ambigüedad con respecto al virus y a la muerte.

- ▶ la desdiferenciación entre significante y referente remite al contenido de los objetos culturales; en estos, la atención del espectador es orientada hacia el referente pero este se convierte en significante en la medida en que se recuerda al espectador hasta que punto el mundo real puede convertirse en una historieta o el mundo real comprende a la historieta.

Lash, afirma que “decir, como Habermas, que la modernización cultural es un proceso de diferenciación y autonomización y que la postmodernización es un proceso de des-diferenciación e implosión es contentarse con un análisis puramente descriptivo del cambio cultural”⁴⁶⁹, sugiriendo, por el contrario, buscar una explicación para las propiedades específicas de las formas culturales lo cual lo conduce a la *problematización del carácter de la realidad* (y no del carácter de las representaciones como en el modernismo).

En cuanto a las implicaciones políticas de concebir el postmodernismo como desdiferenciación cultural, Lash señala que existen tipos de des-diferenciación postmodernista reaccionarios, otros que integran una cultura política de izquierda reconstruida, e inclusive, otros que pueden hacer un cruce en ambos sentidos. El rechazo postmodernista a las vanguardias y a la crítica y su adhesión a la afirmación y al suplemento, por ejemplo, es conservador y, en este sentido, sus consecuencias son de hostilidad al estado fuerte y al partido de vanguardia, adhesión al pluralismo y a ciertas formas de anarquismo.

Respecto a la reacción postmodernista a la mercantilización, se ha producido la *colonización de las representaciones* por la forma mercancía y, aun más, la colonización de la mercancía por la cultura. Los avisos (antes fragmentos de información que apoyaban la circulación de mercancías en el mercado) con el advenimiento de las agencias de publicidad se convirtieron en mercancía, poco después las imágenes (y no la información) se convirtieron en el contenido de estas mercancías. Ya en los últimos años, las representaciones culturales existentes acompañan a las imágenes (música *pop*).

Así, la desdiferenciación cultural postmodernista de representaciones y mercancías tiene *consecuencias político-culturales reaccionarias*. El argumento de los postmodernistas que simpatizan con la izquierda política es que el postmodernismo puede apoyar políticas y principios (pluralismo, diferencia y tolerancia, por ejemplo), acordes con esta tendencia, lo cual parece una contradicción si se cuestiona la posibilidad de que la desdiferenciación cultural postmodernista contribuya a la

⁴⁶⁹ Ídem, pp. 243-244

constitución de una cultura política fundada en el principio de diferencia, claramente opuesto. Frente a esto, Lash señala que mediante la subjetividad ambivalente y menos fija generada por la problematización de la realidad, se posibilita la construcción de identidades colectivas que se desvíen de la norma, dejando lugar para la diferencia y así mismo para la tolerancia político-cultural, la cual es impulsada aquí por el posicionamiento del sujeto relativamente autónomo estimulado por la representación desdiferenciada.

2.2.4. Friedman: identidad y globalización

Economía política de la globalización

Friedman se refiere inicialmente al consumo y la falta de una teoría que aborde sistemáticamente esta realidad pues solo recientemente se hacen estudios sobre el mismo a partir de los estilos de vida, tomando como factor la *forma de organización emocional*, incluyendo las identidades sociales⁴⁷⁰. La antropología y la sociología enfocan el consumo en términos concretos: la obra de Veblen (consumo ostentoso) inspirado en el *potlatch* influyó en especialistas de las ciencias sociales como Bourdieu, quien formula la teoría del consumo como distensión, siendo la más elaborada. Por otro lado, Mary Douglas se orienta a como los bienes se definen como medios que establecen las relaciones sociales.

Appadurai se preocupa por la relatividad cultural de los bienes y Cambell, sostiene que para analizar la demanda se debe entender la constitución de los deseos humanos. Millar, expresa la necesidad de conceptualizar el consumo como expresión de auto-concreción siendo específico desde el punto de vista social. Finalmente, Friedman, tomando a Simmel, sostiene como el individuo libre por su ingreso personal unido a la creación de la mercancía liberada de esquemas de producción, la abstracción del dinero con un valor intrínseco y las determinaciones del Estado, la ciencia y la democracia, son aspectos que interrelacionados dan origen a la modernidad como forma cultural⁴⁷¹.

Las anteriores posturas tiene como objetivo, para Friedman, disolver la categoría del consumo en estrategias más generales de la *autodefinición y el autosostenimiento*, donde se sabe que gran parte de los estudios sobre el consumo dependen de axiomas de la modernidad, con el supuesto de un individuo racional autónomo, en un espacio vacío, con una construcción del significado externo a través de códigos,

⁴⁷⁰ Jonathan Friedman, "La economía política de la elegancia", "Narcisismo, raíces y postmodernidad" y "Sistema global, globalización y parámetros de la modernidad", en: *Identidad Cultural y Proceso Global*, Buenos Aires, Amorrortu, 1994, pp. 227-255, 256-296, 297-351.

⁴⁷¹ *Ídem*, p. 229.

esquemas y paradigmas culturales que definen al mundo como escenario, donde él cumple diferentes papeles. Es donde el consumo se genera por la acción de un sistema de valores sociales, preferencias y utilidades, categorías impuestas desde afuera a un principio vacío de objetos potenciales. Para Friedman el consumo solo se puede entender cuando se comprende la forma específica en que se *constituye el deseo*, aspecto esencial de la constitución de la individualidad.

La anterior tesis es paralela a postura de Bourdieu de la relación entre *habitus* y *práctica*, entre el principio generativo de la improvisación regulada establecida en forma duradera y las estrategias del consumo específicas. Esta perspectiva de Bourdieu es relacionalista y economista, porque reduce todo a una forma de acumulación de capital cultural o formas de poder y, por tanto, no logra explicar la constitución del deseo. Bourdieu, analizando a Veblen, comprime el *habitus* a una posición de clase, en la cual cada condición se define por sus propiedades relacionales, que dependen de su posición en el sistema de condiciones que son a la vez un sistema de diferencias: en otras palabras, es definido por lo que distingue, de lo que no es y aquello que se opone, la identidad social está en campo de la diferencia⁴⁷².

Friedman no niega la diferencia, pero, sostiene como un enfoque de este tipo supone que la única identidad es la de clase, relativamente estática, y, por tanto, esta distinción no es característicamente moderna ni capitalista. El esquema de Veblen se inspira en el antropólogo Franz Boas, relacionado con el *potlatch* indio, consumos ostentosos y bienes santuarios generalizados en las sociedades modernas. Veblen, no comprendió que la diferencia social no es solo estatus sino un asunto de vida o muerte. Lo único que hace posible el discurso de Veblen es aquello donde la individualidad de la persona no es idéntica a su estatus social implicando un concepto de *rol*: se trata de un ámbito de experiencia en el que el prestigio alcanzado socialmente puede comprenderse como *falso o alienado*.

El estudio de Campbell de la relación entre el individualismo moderno, el romanticismo y el consumismo, acomete la naturaleza del consumo, siendo instrumental para la identidad. En este enfoque, el consumo es motorizado por la pulsión alimentada por la fantasía a establecer un espacio identitario, un estilo de vida, el cumplimiento de la ilusión de la vida buena, que termina siempre en desengaños, originando la búsqueda de otros estilo de vida⁴⁷³. Este proceso está relacionado con la modernidad, donde se destruyen las identidades sociales fijas.

⁴⁷² *Ídem*, p. 231.

⁴⁷³ *Ídem*, p. 232.

El *principio de la ilusión* (principio de Walter Mitty) y el *principio otredad* de la construcción de un yo social, son específicos del individuo moderno y no se pueden universalizar, donde la dialéctica de la convención y el romance serán la expresión concreta de la dialéctica de clase y la reproducción capitalista. Hay una contradicción entre distinción y revolución, entre las imágenes dirigidas por otros y las dirigidas por uno, entre el *dandy* y el bohemio. Los actos del consumo representan formas de realizar deseos identificados con estilos de vida valorados, pero hay que cuestionarse si el consumo consiste en definir la posición social. Campbell, entiende que la finalidad del consumo no es la diferencia como tal, sino alcanzar la satisfacción mediante la creación de espacios de vida.

Aquí la distinción hace parte de la autorrealización, posicionamiento social o convencionalización del estatus dirigido por otros, que se opone y está contenida en la estrategia general de identificación autodirigida. Lo común de los anteriores enfoques es la *conexión entre autoidentificación y consumo*. El primero es un acto conciente, una declaración de la relación entre el yo y el mundo, un aspecto autoevidente de la vida cotidiana, mientras el consumo es un medio particular de creación de una identidad que se realiza en una organización material del tiempo y el espacio⁴⁷⁴.

Friedman, desde su *perspectiva antropológica*, intenta descifrar el consumo a través de la salud, la riqueza y la apariencia en el Congo, donde la vestimenta será decisiva en la práctica de diferenciación social. La elegancia y la exquisitez en el gusto determinan los estratos superiores, siendo los bienes europeos los que generan tal distinción. Inclusive en el marco del conflicto vivido en Congo, producto de la colonización, aquello nunca ocasionó que las relaciones fundamentales se disolvieran y el orden basado en el parentesco se mantuvo intacto cambiando de linajes jerarquizados a organizaciones clánicas dominadas por consejos de ancianos. Este tipo de socialización estaba destinada a producir un sujeto dependiente de su entorno social, a fin de mantener una situación colectiva de bienestar.

En efecto, un elemento esencial en el Congo de la distribución de la fuerza vital es la ambigüedad de la riqueza, del poder y la autoridad. El rango será resultado de un actividad mágica y será válido para todas las relaciones, ya se trate del poder del tío o de un ministro de Estado. La autoridad legítima se basaba en la idea de que la fertilidad y el bienestar dependen de los rangos y la representación del poder político estaba ligado al consumo. Inclusive había vasallos que se ofrecían a su príncipe para ser comidos: lo más representativo de esta organización es precisamente el acto de abnegación del vasallo, al convertirse en parte de su superior.

⁴⁷⁴ *Ídem*, p. 233.

En este marco, comer no es el consumo como lo conocemos, es la *ingestión del poder* que anima al universo viviente y será la fuente de la salud y el bienestar. El consumo es, en este contexto, la transferencia de la *force vivante* de Dios a quien lo necesite. Friedman, sostiene que su estudio del Congo se movió entre la vestimenta y los cultos religiosos, entre el ritual y el canibalismo, afirmando cómo entre esas diferentes formas de consumo existe una conexión entre demanda distribuida en campos diferentes que expresan una estructura unitaria del deseo.

La anterior estructura fue reforzada por la *colonización política y económica francesa*. París será el ejemplo y Brazzaville su extensión en el Congo. La capital congoleña será un espacio de poder con un centro colonial: la *ville des blancs*, provista de la modernidad, rodeada por *bidonvilles* negras. Los franceses incentivan un modelo cultural que va del negro al blanco: los *evolues*, evolucionados. Los *bacongo* serán la población evolucionada que, como grupo emergente, dominó el orden de rangos del proceso de civilización. Mientras los *teke* conservarán sus ropajes ancestrales, aquellos abandonan sus ropajes para reemplazarlos por ropajes importados, completando el estatus con bienes europeos e imponiendo una fachada de modernismo que los diferenciara de las otras regiones de África, creando así una división étnica entre los habitantes del Congo. El congoleño aparece como un nuevo tipo de personaje, diferenciado por su vestimenta europea y señalando por los blancos como destrribalizado.

La gran cantidad de sastres son un claro interés por las telas y ropas importadas. Es la conversión de éstas por los sastres, a partir de 1950, que imprimen una representación significativa del consumo en la ciudad, incidiendo en las estadísticas de la colonia al respecto. Ese consumo relacionado con la modernidad es una expresión de lo complejo de las colonias: en el Congo se trata de una complementación, en la que el *régimen colonial calca una praxis jerárquica* existente y la estrategia del consumo se organiza de acuerdo a la jerarquía racial, o sea una apropiación de estatus del blanco, no reducida a la forma de cultura colonial o de complejo de inferioridad del colonizado.

En la misma década aparecieron clubes juveniles ligados a la identidad francesa donde concurrían los *evolues* (destrribalizados) asociados a nuevos medios de comunicación, estilos de vida, difundiendo imágenes de vida moderna a la idea parisina. Estos grupos llegaron a ser reconocidos como *existentialistes* o *existos*, asociados a la moda de París después de la guerra, adoptándose en los clubes los colores negros y rojos, que se suponía eran los colores parisinos, y construyendo una imagen a distancia del parisino sin haber una correlación entre esto y la ropa negra y roja⁴⁷⁵.

⁴⁷⁵ *Ídem*, p. 241.

La identificación de una vida parisina hacia parte de una estrategia de *distinción jerárquica* donde los clubes competían por ese estatus y el Bacongo era un barrio temido y respetado por sus ropas. A pesar del desinterés por los problemas existenciales, la vida de los *existos* se basaba en ello y la moda era la solución para la supervivencia personal de una población colonizada, en la cual la individualidad se identifica con la apropiación de la otredad. En general, la estrategia de la vestimenta se puede contextualizar en términos de transformación de la sociedad congoleña hacia la modernización, además de prestarse para distinciones tribales o étnicas que caracterizan la historia política del Congo⁴⁷⁶.

En la década de los cincuenta se dará también el desarrollo del movimiento independentista y el establecimiento del Estado nacional en el marco de una creciente ideología socialista que se encargará, a partir de los sesenta, de atacar el *culto a las ropas* por considerar que ofendían la identidad africana y su revolución social. Los antiguos *existos* desaparecieron y solo hubo una diseminación de organizaciones juveniles llamados los *clubes des jeunes premiers* que continuaron la tradición de la vestimenta como símbolo de la identidad del Congo en la lucha multiétnica por el poder. El Estado del Congo surgió como una estructura de clase en la que en lugar de los blancos coloniales se impusieron nuevos grupos jerarquizados locales con los mismos valores occidentales, donde el *consumo define la identidad* y la parafernalia de la modernidad constituye la esencia del poder social.

En 1968, ante un golpe militar, los *Congos* son deslazados por los *Imbochi* que, desde el punto de vista del país, sería el origen de una invasión bárbara que acabaría con el crecimiento económico. Entre 1970 y 1980 aparece una *segunda ola de consumo*, situada en los grupos del Sur de Bacongo, que habían sido despojados de su papel dominante tanto a nivel político y burocrático como ideológico. El *sape* (*Société des Ambianceurs et Personnes Elegantes*), aparecerá en los clubes juveniles de Bacongo y estará conformada por jóvenes desocupados y solteros que consideran a los diseñadores locales en un nivel inferior frente a la ropa importada de confección y la *haute couture*, compitiendo por alcanzar la posición del *grand*. La *sape* es constituida por individuos que logran una jerarquía social ganándose una reputación en los lugares nocturnos de la ciudad. Estas escalas jerárquicas de los clubes serán un espejo de la organización clánica⁴⁷⁷.

La *sape* se convierte, así, en un *ritual para la transformación* del joven común y sin rango en un gran hombre. Ritual que consiste en la acumulación permanente de un vestuario y su exhibición ritual en fiestas organizadas en bares danzantes. Este

⁴⁷⁶ Ídem, p. 242.

⁴⁷⁷ Ídem, p. 244.

ritual trasladado a París da inicio a una verdadera transformación del *sapeur* ordinario en una persona de estatus superior (*parisien*). En París se puede obtener dinero por las buenas, por las malas o a través de créditos, logrando el suficiente ingreso para tener un gran ropero (*gamme*). París, como centro de los *sape*, será una especie de paraíso no importa que en términos de privaciones se acerque al infierno, contradicción que no es más que el resultado del rango inferior de los negros frente a los blancos. La acumulación del *gamme* no es una simple cuestión de apariencia: hay que tener cierta etiqueta y las copias no serán aceptables. La elegancia tiene que ver con lucir elegante mostrando una ropa de *haute couture*: usar lo que es genuino y de esta manera ser genuino⁴⁷⁸.

Otra práctica de *transformación del cuerpo* es la del maquillaje o *a`outrance*, mezcla de sustancias químicas para aclarar la piel que será expresión de ser salvable y poderoso, o sea volverse blanco. El termino *lari* designará el nombre de ese maquillaje y su lógica será similar a la de otros dominios como en la medicina para la acumulación de fuerza vital, expresada tanto en la verdadera belleza de una piel como en la elegancia en el vestir. Cuando el *parisien* regresa a Brazzaville hace un *descente*, es decir, una conversión donde muestra su nuevo nivel o estatus, expresión de un gran hombre o un *grand*, siendo esta la categoría más elevada del orden jerárquico.

El reingreso a la sociedad congoleña culmina con un verdadero *potlatch* de elegancia en el que candidato debe *se saper a mort*. Tras la presentación del *sape* hecha por un panegrista oficial, comienza el baile y se abren los festejos, lo que es denominado como la *danse des griffes* que consiste en una meticulosa exhibición de la identidad de los *sape* durante el baile. En este festejo el *sapeur* tiene que demostrar su superioridad antes de participar. Esas grandes reuniones suscitan toda una mitología de grandes hombres y será la conducción intergrupala de la jerarquía de clubes.

Los *sapeurs* funcionan como hombres de linaje en una vasta *red de clientelismo e intercambio* que atrae a hombres ansiosos de trabajar como sus esclavos a fin de tener accesos a su prestigio. En este sentido, los *sapeurs* suelen tener lo que se llama un *mazarín* (nombre del ministro de Luis XIV) que actúa como sirviente y mensajero personal. El prestigio de los *sape* origina una red de clientes con grandes aspiraciones que pueden recibir inclusive prestamos de ropa de los *sape* y usarlas en sus propias hazañas. También se puede dar intercambio de ropas entre los grandes hombres, creando una circulación de prestigio que evoca la organización

⁴⁷⁸ *Idem*, p. 246.

política congoleña. Los límites de los anteriores procesos están determinados por las presiones económicas, pues todo proyecto que termina alrededor del consumo no genera ingresos fijos.

Para mitigar este problema, los *sapeur* pueden utilizar sus *ajuars* en prácticas informales de poner a la venta o alquilar todo. Estos *sapeurs* se las arreglan para utilizar su elegancia en beneficios económicos: inclusive hay reconocimiento internacional de refinamiento de los *sape*. Como un sacerdote que, en 1990, desde Brazzaville montó un *bal des sapeurs*, frecuentado por las elites acaudaladas y estatales Europeas. Este acontecimiento puso de presente la capacidad de transformación de la imagen en realidad.

La ropa para las poblaciones congoleñas se convierte así es una *expresión del yo* pre-existente o la realización de un yo imaginario que es enteramente social. Un elemento en la naturaleza del congoleño relacionado con su consumo es el efecto de realización del individuo y los *sapeurs* describen su estado como el producido por una droga o un encantamiento. La experiencia del *sapeur* no será igual a la del *flaneur* porque son completamente auténticas: no le hacen trampa a la realidad y no emplean la apariencia como instrumento para alcanzar un estatus por medios ilegítimos, vestir con elegancia es un fin en sí.

Friedman compara esta situación con estudios sobre la *cultura juvenil* de la clase obrera en Inglaterra que se identifica con sus productos consumidos y ve las mercancías como extensiones de sí mismo. El consumidor occidental, no importa la clase social a la que pertenece, está embarcado en la construcción de un espacio identitario que en general es su producto, su proyecto, si bien se puede sostener que hay un debilitamiento del yo, el aumento del narcisismo y la dependencia del consumo dirigida por otros⁴⁷⁹.

En relación al *sapeur*, al enfrentarse al poder estatal que lo considera como amenaza del orden social o amenaza al poder, puede caer en cuenta de la diferencia que hay entre él como sujeto y su imagen elegante. En cambio, el *flaneur* puede llegar a absorberse tanto en su propia imagen que pierde el contacto de su realidad como sujeto. La reunión de estas esferas construye la condición narcisista fundamental. Esta situación narcisista es reforzada con una identidad cosmológica segura que funciona en lugar de las funciones del yo para los occidentales. El *narcisista occidental* que se viste a fin de confirmar desesperadamente su ser y su valor a través de de los otros es, desde este punto vista, el extremo anormal del *flaneur* que, más inhibido, ha pedido su yo y depende del otro.

⁴⁷⁹ Ídem, p. 252.

La parodia de la elegancia del *sapeur* lo convierte en un delincuente, un sociopata intolerable, un peligro para los fundamentos de la sociedad y amenaza a la clase estatal que al ver que puede obtener éxitos sin los canales aceptados de la educación y el trabajo comete delitos contra la identidad del prestigio y el poder. Uno de los cantantes más famosos del Congo, Boundzeki Rapha, conocido por sus canciones *Le parisien refoule* y *Le parisien retenu*, busca reforzar el culto a la elegancia y el blanquimiento de la piel (*kilongo*). En otras palabras, es un culto a la elegancia que rehabilita el Yo y al mismo tiempo invierte la estructura del poder: se absorbe al sujeto en el proyecto del grupo, pero tiende a producir una imagen del individuo sin ataduras.

La cultura del *sape* es un intento de capturar el poder a través de la acumulación de símbolos y esos símbolos (*haute couture*) eran definiciones de poder cuya forma se expresa en la riqueza, la salud y la blancura, lo anterior englobado en una imagen de belleza. El discurso del simbolismo legitima la materialidad del poder y la riqueza, pero la *economía política de la elegancia* implica socavar la significación de esos emblemas, donde los miembros de la clase estatal se transforman en grandes hombres de la elegancia por medio de la violencia política y la mantienen gracias al erario del Estado⁴⁸⁰.

Postmodernidad y narcisismo

En un segundo apartado, Friedman comienza afirmando que estamos ante la *declinación de la autoridad etnográfica* como expresión inmediata de la estructura hegemónica del sistema mundial. La descripción etnográfica es poner por escrito al otro para nosotros, excluyendo a ese otro. De ahí que la etnografía sea la autoridad que representa al otro y lo mantiene en silencio, originando un acto político que identifica al otro para nosotros y, a través de los aparatos coloniales y postcoloniales, devuelve la identidad del otro convirtiéndola en su identidad y afectando la relación entre el poder y la representación. La etnografía nos da la identidad del otro y a través de las condiciones en que se ejerce se la devuelve al forzarla a hablar por medio de nuestras categorías lo cual funciona en la situación de un imperio o hegemonía estables o una jerarquía clara de identidades.

Pero cuando las anteriores situaciones comienzan a desintegrarse, su *discurso pierde autoridad* porque los creadores del discurso no pueden representarlo y los otros ya no lo permiten dado que intentan crear su propia autoidentificación⁴⁸¹. La antropología intenta resolver el problema bajo el diálogo occidental o por medio de

⁴⁸⁰ *Ídem*, p. 254.

⁴⁸¹ *Ídem*, pp. 256-258.

las formas postmodernas de representación, pero al concebirse desde sujetos antropológicos, pierde la perspectiva y se sume en la experiencia autista de su experiencia personalizada. Para Friedman, el problema radica en que el espacio etnográfico de la antropología ha sufrido una implosión, desmoronando la capacidad de occidente de representar al resto.

Friedman continúa su análisis haciendo alusión al *narcisismo*, sus raíces y su relación con la postmodernidad. Observando las vicisitudes del sistema global, es de reconocer que el sistema en el que nos encontramos ahora está basado en la reproducción de riqueza abstracta a través de la generación de medios de producción y consumo propios del capitalismo industrial, dándose una relación funcional entre los cambios que se dan en los flujos y la acumulación de capital y la construcción identitaria y la producción cultural. Las fases hegemónicas estables en los sistemas globales se caracterizan por la existencia de relaciones jerárquicas entre los centros dominantes y la periferia, en el marco de relaciones donde el centro produce manufactura industrial de bienes terminados y la periferia es una zona de ofertas de materias primas y mano de obra.

Sin embargo, los anteriores centros comienzan a perder importancia cuando exportan grandes cantidades de capital a zonas periféricas, creando *nuevos centros* que comienzan a competir con ellos y ocasionando que los centros comiencen a consumir la producción de su capital exportado, generando una declinación del centro un tanto compleja y dispareja. Entonces, los capitales repartidos se invierten en proyectos de carácter mercantil, produciendo la desindustrialización, la renovación artificial, el crecimiento de la riqueza y el aumento de la pobreza, la formación de barrios bajos y el auge de los *yuppies*. Todo lo cual solo es el surgimiento de una sociedad postindustrial, caracterizada por el predominio de la reproducción y el control de la información, producto de la desindustrialización y los cambios en la estructura de clases, al aparecer en los centros nuevos grupos de ascenso y una apariencia de progreso a causa de la mercantilización y la escala del lujo en los bienes y espacios de consumo⁴⁸².

El estilo de vida de los *lofts* pone de relieve por parte de la clase media la preferencia de espacios abiertos y las formas artísticas de producción y una nostalgia por el pasado de la era industrial⁴⁸³. Ello refleja la *comercialización del cambio cultural* además de cambios sociales relacionados con el fin de la edad mecánica industrial como la profesionalización de actividades del tiempo libre y el apartamiento de muchas mujeres de clase media de las tareas domésticas.

⁴⁸² *Ídem*, p. 260.

⁴⁸³ *Ídem*.

Friedman interpreta esto como el paso de la acumulación real a la ficticia: la descentralización de la *acumulación hegemónica* ocasionó la creciente competencia de capitales y el desplazamiento de la hegemonía, en el antiguo centro, de la acumulación de riqueza hacia el consumo y la acumulación especulativa origina a su vez cambios en los procesos económicos y culturales. Las tendencias de acumulación capitalista, un tanto contradictorias, se caracterizan por: a) la descentralización de la acumulación de capital y rápido desarrollo selectivo en algunas áreas con aparición de modernidades; b) la intensificación de la mercantilización en el centro; y c) el desplazamiento de la acumulación de capital real por la acumulación ficticia (bienes raíces y la industria de la cultura)⁴⁸⁴.

Lo anterior está generando el desdibujamiento de los géneros, producto de una economía global y material con una constitución cultural. Los espacios identitarios vinculan los procesos culturales y económicos, siendo la *fuerza del deseo* y por tanto de motivaciones que generan *esquemas representacionales relacionados con el narcisismo*. El narcisismo alude al estado en el cual los actos de autodefinición dependen del otro en la primera infancia. Desde el punto de vista freudiano, el estado narcisista se caracteriza por la ausencia de la experiencia interna que define el yo como ser autónomo. El sujeto está integrado a una unidad mayor primariamente con la madre y la constitución del yo es la internalización paulatina del reflejo narcisista con el objeto de producir un yo autónomo con su propio proyecto. Este desarrollo se encuentra ligado a la cultura como descripción particular de socialización característica de la formación del individuo moderno. Lo anterior posibilita un *narcisismo secundario* definido como el fracaso de la separación y el abandono inevitable.

En otros lugares, este proceso de individualización occidental no se realiza (África, por ejemplo) y se sigue siendo *dependiente de la autoridad* y el proyecto de vida de los ancestros (muertos). En la modernidad se da una situación inversa pues, al eliminarse la organización ancestral, los proyectos personales solo pueden tener una fuente interna y la carencia de una fijación social establecida descentra el proyecto y lo desliga de su fundamento cosmológico⁴⁸⁵, originando la competencia de proyectos y convirtiendo al proyecto en el plan principal de vida. Mientras que el moderno tiene en su ego el proyecto de su vida, en las sociedades tradicionales el proyecto y su autoridad son *externas al sujeto humano*, están situadas en la red social y sus principios cosmológicos: en ambos casos las instancias abarcadoras se desintegran y colocan al desnudo el fundamento humano narcisista⁴⁸⁶.

⁴⁸⁴ *Ídem*, p. 262.

⁴⁸⁵ *Ídem*, p. 264.

⁴⁸⁶ *Ídem*, pp. 267-271.

A medida que la *individualización avanza* en el centro se genera una cosmología moderna, mientras que en la periferia las jerarquías locales tienden a englobarse en el orden superior moderno. En este sistema, las áreas incorporadas al sistema conservan una jerarquía de valores en términos de desvalorización de la cultura local y la necesidad de identificación se da con el modelo occidental (dominante) y la mentalidad colonial y sus habitantes se forman en ese contexto. Friedman trabaja como ejemplo a Hawai, hoy saturada por el turismo capitalista que se dio por su creciente integración a la economía estadounidense durante los siglos XIX y XX, lo cual originó que a la población nativa se le prohibieran su lengua, danza y gran parte de su cultura por ser consideradas bárbaras e incompatibles con la civilización. Esto desembocó en una comunidad hawaiana moderna, rodeada por comunidades multiétnicas más grandes generadas por la economía azucarera y la industria del turismo, transformando a Hawai en algo similar a Miami.

La encrucijada de Hawai deriva de haberse convertido en el *centro de turismo del Pacífico* a partir de la década del sesenta, floreciendo toda una arquitectura postmoderna derivada del pasado de Hawai, ranchos en versiones de Disney y la influencia masiva de japoneses. Es, además, gran productora de marihuana hacia Estados Unidos, combinado con la existencia de comunidades tradicionales y, por último, el gran arsenal de armas atómicas de USA. En este marco, se forma un movimiento que intenta recuperar la soberanía y las tierras perdidas en el golpe anticonstitucional de 1883.

Este movimiento se inició en 1970, tomando elementos del Poder Negro continental, ligado a las áreas rurales hawaianas que se oponían a un desarrollo al estilo norteamericano. Estaba también ligado a la izquierda estudiantil que unía los ideales de identidad a la cuestión de la paz, la ecología y la oposición a la destrucción de la isla por el capital turístico. Más tarde, el movimiento se enfocó en la independencia de la isla de los Estados Unidos, intentado reinstaurar la vieja monarquía de Hawai que busca declinar la modernidad occidental y reencontrar de nuevo las raíces ancestrales⁴⁸⁷. Mientras que el movimiento hawaiano es un *pastiche de postmodernidad* para los occidentales, para los habitantes de la isla es cuestión de vida o muerte⁴⁸⁸.

El escenario actual muestra centros vacacionales (*Hiatt Warkoloa*) con inversiones por parte de *yuppies* que defiende la *renovación de los centros occidentales*, contrastando con la tradición y nostalgia de Hawai. Al lado de este proyecto se propone la construcción de otros destinados a atraer las capas superiores de Europa.

⁴⁸⁷ Ídem, p. 268.

⁴⁸⁸ Ídem, p. 273.

El proyecto que tiene intenciones de llamarse la *Rivera de Hawai*, sería un verdadero simulacro de un mundo que jamás existió. Friedman lo denomina “el paisaje imaginario de la nueva riqueza ignorante de la historia”⁴⁸⁹. Frente a esto, el movimiento de Hawai no piensa dar marcha atrás y piensa que es el momento de parar los procesos modernización occidental en la isla. La postmodernización de Hawai es la fragmentación de la identidad modernista occidental expresada en procesos simultáneos que incluyen el cariz nostálgico de la revolución turística, la influencia de la hawaianidad y las nuevas identificaciones potenciales que surgen para aldeanos clasificados como modernos, pero relacionados con actividades premodernas. Lo anterior forma un *sistema policéntrico de formación identitaria*.

La lucha de Hawai es *centrar su identidad en su cultura* y no en el mundo externo en contraste con el ejemplo africano donde el exterior es fuente de poder y condición de su existencia interior. Mientras que en Hawai sus habitantes forman el enclave y el visitante exterior ingresa a este, en el Congo el visitante es superior y tiene la posición de un patrón potencial (la identidad hawaiana esta es su isla, para los del Congo está en París). Lo anterior se dio por la rápida integración del Congo al sector moderno provocando reacciones extremas como los *sape* donde se aplica de forma menos valedera la expresión “el hábito no hace al monje”.

La *tendencia narcista* del *flaneur* europeo que depende de la *regard de l`autre*, facilitó la difusión de la moda que depende de la exterioridad y la competencia por el estatus a través de la ostentación. Aquí el *dandy* no disfruta de su consumo sino de la manera como se muestra ante los otros. Esta condición postmoderna está motorizada por deseos narcisistas en el periodo en que los principios abstractos de las metas del yo se están desintegrando. Pero el *narcisista occidental* vive en un vacío mientras que el *narcisista premoderno* está envuelto en un universo que tiene un significado definido⁴⁹⁰.

En este sentido, el *narcisista sin cosmología* es un cínico desesperado, cuya identidad está integrada a un sistema mayor de significado, es un auténtico fenómeno de la vestimenta. La anterior diferencia permite comprender la relación entre la forma premoderna a postmoderna del narcisismo. La primera es la constitución del universo de un tipo especial de vida social; la segunda es la desintegración de una experiencia individualista cuyo único significado fue el proyecto de la modernidad y el autodesarrollo. En el narcisista de la modernidad, el sujeto se esfuerza para que los otros creen y apoyen su existencia.

⁴⁸⁹ Ídem, p. 277.

⁴⁹⁰ Ídem, p. 280.

Los anteriores ejemplos nos inducen a observar como se está manifestando la *cultura en una perspectiva global*. En occidente se dio una declinación de la identidad modernista que la conduce hacia nuevas búsquedas de salvación (búsqueda de raíces, de permanencia y de paz interior), importando tradiciones culturales orientales (religión) por considerarlas encarnadoras de verdades universales de la naturaleza del hombre, soluciones éstas que no son trascendentes. Mientras los movimientos hawaianos son la búsqueda de un marco sociocultural que institucionalice la experiencia colectiva presente en la cotidianidad hawaiana, existencia marginada en el mundo moderno que lo engloba, en los occidentales los movimientos similares apuntan a la integración de los individuos a comunidades de experiencia y no a la formación de nuevas sociedades⁴⁹¹.

El trabajo de Friedman esboza las variaciones de las *estrategias identitarias* que van desde las sociedades donde los individuos están integrados a unidades sociales más amplias y cuentan con un conjunto claro de significados ligados a la individualidad, a una sociedad donde el individuo tiene un yo genuinamente autónomo, separado de las totalidades sociales y culturales, y donde el universo está ordenado por el principio del cambio. Las estrategias diversas y cambiantes abarcan, en occidente, la reaparición de fundamentalismos religiosos, la aparición de tendencias culturales postmodernas, el surgimiento de movimientos religiosos internacionalistas, movimientos étnicos y subnacionalistas.

En oriente hay formas *nuevas de modernismo* en el contexto de decadencia de la dominación occidental. Por un lado, se está reformulando el núcleo fundamental del confucianismo, en un neoconfucionismo que destaca la ética pública burocrática, la moralidad abstracta extraída de los ideales de familia y promovidos como principios sociales. El neoconfucionismo, destaca las metas de la democracia y el desarrollo nacionalista por encima de todo lo demás y está relacionado con el fundamento étnico de la civilización china, mientras en el modelo occidental el individualismo erosiona los valores morales que hacían del proyecto de la modernidad una posibilidad genuina: los orientales con un individuo débil tienen, empero, un proyecto grupal. El confucionismo se presenta así como un proyecto cultural que pertenece a las cosmologías modernistas. La diferencia radica en que subraya las propiedades de orientación hacia un desarrollo racionalista y lo hace sin invocar el individualismo occidental. Pero es una diferencia pequeña y más cuando algunos teóricos afirman que hay una afinidad entre la filosofía de Confucio y una modernista como la de Habermas⁴⁹².

⁴⁹¹ Ídem, p. 285.

⁴⁹² Ídem, p. 287.

El contexto del mundo globalizado muestra lugares cambiantes de acumulación de capital, cambiantes hegemonías políticas, formación de nuevas periferias, creciente integración, desvinculación y atomización política, que no produce un revoltijo de culturas antes puras (*potpourri* sistémico mundial), sino que genera un conjunto de *autoidentificaciones contrastantes*, dando origen a estrategias culturales contrapuestas y discursos que no se comunican entre sí, porque están arraigados a condiciones de existencia diferentes. El denominador común de esta divergencia es la disolución del yo que conduce a un *núcleo universal de experiencias narcisistas* que responden a la dependencia de la mirada definitoria del otro, convirtiéndose en el recurso de la supervivencia personal⁴⁹³.

En las áreas donde la individualización fue más exitosa ha triunfado por completo y se asocia con la *estigmatización de las estructuras étnicas* y de clases coloniales y postcoloniales. La integración del sujeto al grupo mayor se hace por medios educativos, el derecho y el uso cotidiano de esquemas culturales que determinan un ordenamiento social. En este aspecto, el individuo exhibe tendencias emocionales que dependen del otro pero no hay estrategias culturales cuyas metas sean la acumulación de fuerza vital del exterior. Lo anterior implica una crisis manifiesta en el debilitamiento del poder y la identidad de los grupos dominantes, dándose un fortalecimiento de identidades culturales reprimidas, reflejada en movimientos culturales emancipatorios que intenten reestablecer formas previas de existencia y no la consolidación de los flujos de riqueza en el sistema⁴⁹⁴. Esta estrategia “cuartomundista” se caracteriza por la integración relativamente fuerte del sujeto al grupo.

Parámetros de la globalización

Friedman intenta identificar las tendencias del *proceso complejo de transformación global* afirmando que no hay esquemas locales ni esquemas culturales autónomos cuya manifestación se da por una declinación de la hegemonía occidental, adoptando diferentes formas en lugares distintos a nivel mundial. La modernidad se traslada a oriente y deja a la postmodernidad en su estela. El reanimamiento religioso, el renacimiento étnico, las raíces y el nacionalismo surgen a medida que en occidente la identidad se vuelve más fútil. Es una era transicional en la que el individuo está empeñado en salvarse, con modelos para satisfacer el deseo⁴⁹⁵.

Todas estas emergen en las *diferentes zonas del sistema mundial* donde, en los tercermundistas, las estructuras locales están englobadas en órdenes sociales

⁴⁹³ *Ídem*, p. 289.

⁴⁹⁴ *Ídem*, p. 290.

⁴⁹⁵ *Ídem*, p. 291.

superiores (Congo, Colombia) y en las cuartamundistas le han dado la espalda al mundo y cuentan con estrategias que se oponen constantemente al orden económico y político superior. Así, el modernista será el aliado del tercermundista y el tradicionalista o el fundamentalista ecológico de la cuartomundista. El postmodernista está solo en la medida en que sus aliados son fantasías, lleno de sabiduría y cerca de la naturaleza para despojarlo de su humanidad. La forma de estrategia postmoderna consiste en construir mundos a partir de imágenes de épocas pasadas y lugares exóticos en donde los *nouveaux riches* y los buscadores de aventura adinerados (*yuppies*) los hagan suyos: solo necesitan los productos del mundo y de la historia mundial⁴⁹⁶.

La *fragmentación del sistema mundial* implica la intensificación de la actividad social, de búsqueda, hallazgo y frenética creatividad para adaptarse al cambio de las condiciones. En este presente caracterizado por la cultura del narciso, la postmodernidad, el capitalismo tardío, el postindustrialismo, la sociedad de la información destacan aspectos particulares de un proceso unitario en el nivel del sistema global que incluye, además, el crecimiento de los fundamentalismos, las etnicidades, los nacionalismos culturales, los cultos tercermundistas y la liberación cuartomundista. Hay una realidad que se debe captar sin la defensa cínica de nuestros esquemas culturales intelectuales que clasifican como “basura” o “sopa de arvejas” culturales todo lo demás.

Friedman intenta relacionar *dos enfoques globales diferentes*: el primero combina estudios procedentes de los estudios literarios y la sociología cultural inspirada en Birmingham (crecimiento mundial de las interrelaciones, los intercambios y los movimientos de las personas, imágenes y mercancías). Y el segundo se enfoca hacia una economía política histórica global, abordando actualmente condiciones culturales y de identidad desde el punto de vista sistemático global⁴⁹⁷. A Friedman le interesa el segundo e intenta ejemplificarla en el análisis de la modernidad como producto localizado y específico del sistema global.

El concepto de globalización remite a la creciente *hegemonía de culturas centrales particulares*, la difusión de valores, bienes de consumo y estilo de vida estadounidenses, calificado como “imperialismo cultural”⁴⁹⁸, y que se empieza a sentir con la hegemonía de la *Coca-cola*, en la década de los sesenta. Recientemente, Robertson planteó la cuestión de la globalidad como una dualidad de procesos objetivos y

⁴⁹⁶ Ídem, p. 295.

⁴⁹⁷ Ídem, p. 297.

⁴⁹⁸ Ídem, p. 298.

subjetivos: “la globalización se refiere tanto al estrechamiento del mundo como a la mayor conciencia que se tiene de este como un todo”⁴⁹⁹. El estrechamiento no está relacionado con los procesos reales: es más bien el problema de la conciencia y la cultura y remite a la disminución de la distancia entre las partes, a la implosión, a fenómenos como la aldea global. Harvey denomina esto “comprensión espacio-temporal” (ligada al desarrollo tecnológico) y está vinculada al transporte de personas, sonidos, imágenes y cualquier tipo de información, como el dinero, y serán motorizados por el desarrollo científico, tecnológico y la acumulación de capital a nivel global.

En este aspecto, el carácter de la globalización reside en la conciencia de lo global por parte de los individuos, referido al mundo en el cual todos participan. Robertson sostiene que es lo universal como representación concreta, en la cual todos somos parte de algo más grande⁵⁰⁰, centrándose en análisis particularistas y universalistas y su interacción. Este fenómeno entendido como la difusión de una idea o la emergencia de identidades locales se concibe como una globalización intelectual o cognitiva. Robertson plantea *cuatro elementos distintos* que forman el proceso global: los yo (los individuos), los Estados nacionales, la humanidad, y el sistema mundial de Estados nacionales, todos ellos fenómenos emergentes entre 1987-1920, y sostiene como el mundo tiende cada vez más a la unidad⁵⁰¹. Friedman sitúa los anteriores términos en el espacio identitario de la modernidad y son producto del desarrollo de sistemas globales, sin equivaler a lo global como tal⁵⁰².

Friedman y Robertson sostienen que nos estamos volviendo idénticos, que hay procesos que se interpretan como universalización del particularismo (Estado-nación) y la particularización del universalismo (aprobación de lo universal en contextos locales: budismo japonés). En un análisis reciente, el mismo Robertson destaca lo local como un producto global, en el cual lo particular es un aspecto de la globalización y no su opuesto (fenómenos locales como la etnicidad, nacionalismo y movimientos indígenas son producto globales). En términos de Friedman, la globalización tiene que ver con las conciencias globales y cómo se establecen en periodos definidos de la historia de sistemas globales y están determinados por atribuciones de significado de naturaleza global como el cosmopolita, que utiliza los significados relacionados con lo moderno. Una crítica de Friedman a Robertson es la de que el particularismo es un producto del sistema global en determinadas fases

⁴⁹⁹ *Ídem.*

⁵⁰⁰ *Ídem*, p. 299.

⁵⁰¹ *Ídem*, p. 300.

⁵⁰² *Ídem*, p. 301.

de desarrollo y no una característica general del campo global, como la aparición de movimientos indígenas cuartomundistas⁵⁰³.

El sistema global para Friedman es un *conjunto de propiedades dinámicas* en las cuales figuran la formación de estructuras de centro y movimientos en los cuales figuran la formación y reestablecimiento a lo largo de ciclos de hegemonía cambiantes. Los sistemas globales incluyen procesos de globalización, los cuales comprenden el establecimiento de formas institucionales globales y procesos globales de identificación y sus procesos culturales (la cultura de un territorio es una cuestión de identificación y por tanto de identidad). La investigación de Friedman se denominará *antropología sistémica global* la cual se centra en los procesos transformacionales que originaron el presente etnográfico. El sistema global penetró tanto en la transformación real de las sociedades del mundo como en la representación que el centro se hace de esas transformaciones, que a la vez son también transformaciones culturales.

El *concepto globalización* para Friedman alude a la afirmación de estructuras institucionales globales que organizan el campo global ya existente, como son las administraciones sindicales, aunque también se incluyen las estructuras religiosas internacionales. Los anteriores, fenómenos, en tanto globalizados, se oponen a los procesos sistémico globales (Estado-nación) porque se construyen dentro de campos globales existentes, reforzando la jerarquía global presente. Las estructuras globalizadas no son una novedad actual, desde el siglo XV hasta el XVIII las compañías mercantiles fueron estructuras globalmente institucionalizadas. Además, las poderosas organizaciones imperiales del pasado fueron globales y al mismo tiempo culturas globalizadoras⁵⁰⁴.

La globalización también incidió en la *irradiación de procesos culturales* utilizando estructuras como un mundo en implosión, una aldea global y todas las representaciones de lo global: desde la música mundial hasta los mapas mundiales, todos son productos globalizados. Definiendo el término globalización desde lo cultural, en primera instancia, se requiere de un mapeo de referencia global estable que se refiere a una *globalización débil* que alude a la existencia de un campo global de referencia, para acceder más allá de las comunidades locales, los territorios, los Estados y las regiones o una arena más vasta.

En segunda instancia, para que la globalización sea homogenizadora es necesario que los marcos de atribución de significado correspondan al mismo marco del lugar

⁵⁰³ *Ídem*, pp. 302-303.

⁵⁰⁴ *Ídem*, pp. 306-307.

donde la cosa se produjo por primera vez. Ésta corresponde a una forma fuerte que implica que los mecanismos de apropiación de lo global, se han globalizado a su vez⁵⁰⁵. El requisito previo para la *globalización fuerte* es la homogenización de los contextos locales, de modo que sujetos que ocupan posiciones diferentes en el sistema se inclinan a atribuir el mismo significado a los mismos objetos, imágenes, representaciones y otros elementos globalizados. Mientras que la globalización débil implica que lo local asimile lo global a su propio ámbito de significados puestos en práctica.

En relación a lo cosmopolita, este participa en muchos mundos sin llegar a ser partes de estos: es un yo situado *al margen de las arenas locales* y está determinado por un etnógrafo global de la cultura. Es superior respecto a lo local y por tanto la mejor definición es ser inauténtico y esencialmente moderno. Este puede representar roles, tomar parte de manera superficial en la realidad de otros, pero no puede tener otra realidad propia que la misma otredad⁵⁰⁶. Así, la oposición entre lo cosmopolita y lo local es una reducción del significado del primero que presupone la existencia de dos culturas locales.

La tesis central de Friedman es que existe una *relación de inclusión* entre los sistemas globales y los procesos de globalización. Los primeros crean organizaciones internas de carácter transestatal político (alianza militares, organizaciones culturales, diplomáticas y asistenciales, etc.) y en su base están las económicas (multinacionales, maquinarias de inversión y especulación global). Lo anterior exige una conciencia global del personal de estas instituciones (globalizadas o globalizadoras).

Es una conciencia que se produce en algunas zonas del sistema mundial, producto de la declinación de las ideologías y el desorden unido a la *creciente intensidad de las comunicaciones*. Lo anterior originó una clase global compuesta por diplomáticos, jefes de Estado, representantes de organizaciones internacionales como las Naciones Unidas, que juegan al golf, comen y toman cócteles juntos y contribuyen una especie de cohorte cultural.

Desde el punto de vista global, la cultura es un producto de la modernidad occidental, consistente en transformar la diferencia en esencia y su punto de partida es la conciencia de la especificidad, que cuando incide en poblaciones delimitadas produce cultura o culturas, convirtiendo la diferencia en esencia, raza, texto, paradigma, código, estructuras, sin ser necesario examinar el proceso real a través del cual se genera la especificidad y se reproduce.

⁵⁰⁵ Ídem, p. 309.

⁵⁰⁶ Ídem, p. 312.

La cultura es una herramienta moderna aplicada al contexto global, en el cual emergió una esencialización del mundo, configuración de diferentes culturas, grupos étnicos o razas, de acuerdo con el periodo histórico y las identidades profesionales de los identificadores. La cultura siempre será problemática pues siempre se trata de su constitución y reproducción o su reconstrucción⁵⁰⁷. De otro lado, la cultura se ejercerá y se construirá a partir de la práctica, no es un código o paradigma salvo que se emplee socialmente para socializar y transmitir reglas abstraídas del contexto de su producción. La fuerza de la cultura es la fuerza de las relaciones sociales que transfieren proposiciones acerca del mundo de una persona⁵⁰⁸.

La cultura contribuye a la *textualización antropológica* de la otredad, no representa correctamente la forma en que genera y se mantiene la especificidad de ésta. Su utilidad reside en sus propiedades clasificatorias, sospechosas en un extremo, y su debilidad radica en que no dice nada acerca de lo que clasifica. En términos globales, la culturización del mundo se refiere a como determinado grupo de profesionales, en las posiciones centrales, identifican al resto del mundo, de acuerdo con sus esquemas⁵⁰⁹. La criollización es un ejemplo de esta textualización: ésta es consecuencia ineludible del yo que acude al encuentro y mezcla significados de fuentes dispares en un mismo lugar.

Esta condición (criollización) alude a un proceso en el que los significados y formas significativas procedentes de fuentes históricas diversas, separadas en el espacio (la pasta china en Italia) se mezclan en altas proporciones. La *criollización* es un proceso por el que los *pidgins* conquistan hablantes nativos, con una complejización implícita de los componentes gramaticales y léxicos. Hoy el mundo está altamente criollizado, expresando la identidad del clasificador que experimenta la trasgresión de las fronteras culturales, en el sentido étnico y nacional como fenómeno global. El problema actual es que las condiciones de identificación del sí y del otro han cambiado.

Después de haber desarrollado y especificado las categorías de lo global, la globalización, cultura etc., Friedman se introduce en la *modernidad vinculada a lo global*, postura que critica. Recientemente los antropólogos apreciaron nociones como la cultura nacional, regional y étnica. La antropología tradicional tuvo un acercamiento cuando se refirió a la ciudad, coincidiéndolo con la sociología urbana, lugar de la complejidad moderna, de la disolución de la tradición, y el individuo es libre de ir y venir en un mar de anónimos, donde, la mayoría de interacciones son

⁵⁰⁷ Ídem, p. 315.

⁵⁰⁸ Ídem, p. 316.

⁵⁰⁹ Ídem, p. 317.

individuales, insignificantes en sí mismas, pero importantes para el establecimiento de la identidad del sujeto de la ciudad⁵¹⁰.

Para, Friedman, estas aproximaciones teóricas a la modernidad relacionadas con la ciudad son erróneas y sostiene que la modernidad es un producto local de los sistemas globales comerciales, proporcionando el modelo de la clasificación en el sistema amplio, y las imágenes y las cosas que corporiza informan procesos de formación identitaria a lo largo de todo el mundo⁵¹¹.

En este enfoque la modernidad es el espacio identitario emergente que desde el siglo XVIII ha sido considerado paradigmático de la sociedad occidental, lo que para Friedman es una cuestión de estructura antes que una cultura específica. Friedman se refiere a la modernidad como un marco de existencia personal dentro del cual se genera un conjunto de *familias representacionales* específicas que caracterizan a la modernidad. La base para la aparición de la modernidad reside en que el sujeto individual tiende, en algunas situaciones sociales, a aparecer como sujeto autónomo y representa su yo como un ser autoorganizador y automotivado, representado históricamente en el proceso de comercialización como penetración, históricamente variable e incompleta, de la red de obligaciones y expectativas típicas de las sociedades cuyo orden está basado en el parentesco, la casta o los estados.

Según lo anterior, la individualización estuvo ligada a la creciente descentralización del acceso a la riqueza, la capacidad de las personas de representarse a sí mismas, elegir a los otros libremente y al consecuente derrumbe de las jerarquías de estatus adscritas. A la vez se da la diferencia entre lo público y lo privado, con revoluciones de consumo y formación de un mundo privado y fantasías de la otredad⁵¹².

Las características de la modernidad como estructura refieren a un término de identidad, la *identidad de los intelectuales*. Este concepto es esencialmente histórico, afirmación de la posición temporal del presente como forma cultural o forma de vida. Algunos de sus contenidos son el capitalismo, el industrialismo, la democracia, el individualismo y la ciencia que han sido edificados como parte integrante de la sociedad occidental. Mientras el sujeto está en un universo ordenado por el parentesco y coaccionado por un orden cosmológico, donde su propia constitución está unida a fuerzas que están más allá de su cuerpo, el sujeto nunca internaliza una autoridad personal que sirva como fuerza impulsadora de su proyecto individual, está comprometido con el proyecto de grupo al que pertenece donde serán

⁵¹⁰ *Ídem*, p. 323.

⁵¹¹ *Ídem*, p. 324.

⁵¹² *Ídem*, p. 325.

fuertes los lazos del otro, del padre, de la autoridad que están institucionalizadas en el parentesco. Friedman observa un *continuum* entre la experiencia holística y la individualista: en la primera, tenemos la presión del grupo, la vergüenza, la experiencia de ser vigilados y juzgados. En la segunda (individuo de la modernidad) está la crítica, la revisión y en últimas la negación⁵¹³.

Lo que tenemos es una conexión entre la individualización, la oposición entre esfera pública/esfera privada, roles sociales y/o privado y fantasía de la otredad. Tienen una continuación lógica en la *alienación*, la búsqueda de la identidad, la experiencia del movimiento histórico. Es un cambio continuo de la identidad. En segunda instancia tenemos la transformación de lo público y lo privado, donde, en la modernidad se ha transformado la esfera pública hacia un escenario irreal de privatización de la vida personal (relajamiento de las reglas sociales), representada en espectáculos públicos (teatro, opera, conciertos) que gozan de prestigio. Friedman sostiene que la caída de la esfera pública forma parte de la definición de la era moderna y la experiencia de la diferencia entre el rol en su carácter impersonal y un yo más real es una constante de la modernidad⁵¹⁴.

En cuanto a la *democracia* es el producto de la disolución de la relación de esencia y apariencia entre la posición y la persona. Las posiciones son alcanzables porque quienes las ostentan no tienen atributos que le sean inherentes. El fundamento de la democracia es la negación de la atribución y la igualdad es producto de esa negación. La separación de la persona del rol social implica la no existencia de un derecho intrínseco a gobernar y la posición que se ganará: de allí se alimenta la democracia⁵¹⁵. En relación a la etnicidad y el nacionalismo, la primera hace referencia al fenotipo y la cultura se reduce a la naturaleza o, más bien, a las naturalezas. La nueva identidad relacionada con la sangre, la raza o la diferencia absoluta son fenómenos de naturaleza moderna. Aquí el grupo étnico se define como la suma de los individuos que llevan la marca de identidad. Finalmente, los prerequisites de la etnicidad y el nacionalismo son parecidos en la mayoría de países con potencial modernizador.

En su forma extrema el proyecto de la modernidad se reduce a una empresa étnica, como el modernismo reaccionario del nacionalsocialismo, donde la *autohahn* y el *volkswagen* no son productos de la tecnología sino del genio racional⁵¹⁶. En relación a la alineación y los comienzos sociales, la primera pertenece al núcleo

⁵¹³ *Ídem*, p. 328.

⁵¹⁴ *Ídem*, p. 331.

⁵¹⁵ *Ídem*, p. 331.

⁵¹⁶ *Ídem*, p. 332.

lógico de la modernidad y es la separación del sujeto de cualquier identidad y está basada en la arbitrariedad de la identidad moderna. Los movimientos sociales son resultado del *dilema de la alienación*. En ese concepto de alineación está implicada la pérdida general del control sobre las propias condiciones de existencia, la alienación del productor respecto de su producto material o cultural.

Los movimientos proporcionan una solución sintética tanto al desencanto como a la alienación del sujeto moderno. Aquí la identidad del miembro del grupo consiste en un reemplazo voluntario de su proyecto personal por el del grupo y la reconstitución de la realidad social. En sentido estructural la alienación es moderna puesto que en la modernidad la constitución masiva de la individualidad es fundada en la separación del yo, de esquemas superiores de significado, atribuidos a la posición social o forma de vida (la gran cadena del ser) que vacilaron como resultado de las nuevas ideologías y el mismo proceso de individualización hace difícil mantener de mantener cualquier noción de inmovilidad cosmológica y determinismo divino.

Por último, tenemos el aspecto particular de la modernidad conocido como modernismo que es una identidad basada en el impulso de destruir la creatividad del presente. Si la cadena del ser fue un esquema especial, en que todas las formas de vida y especies tenían su lugar dentro de una jerarquía universal, la modernidad consiste en la temporalización de esa cadena en una evolución mundial⁵¹⁷. Pero tiene un aspecto negativo, la declinación del holismo supuso la quiebra de la relación del sujeto con cualquier localización trascendental fija en el universo, expresado en fenómenos temporales (acumulación de riqueza, cambios de fortuna política, secularización del conocimiento, etc.) que ponen de manifiesto la capacidad del ser humano de reorganizar sus entornos naturales y construidos. En relación a la personalidad, hay una base empírica de la otredad (esto no es lo único que existe) y está relacionado con el desarrollismo que está expresado hacia algo mejor que el presente donde el *sujeto alienado e individualizado*, despojado de raíces y dioses trascendentes, encuentra la salvación en el futuro, en su propio devenir.

2.2.5. La globalización en América Latina

2.2.5.1. Contradicciones culturales de la globalización

Brunner⁵¹⁸ parte con la afirmación de que “el postmodernismo es el *Zeitgeist* del capitalismo global, el espíritu de la edad presente en el desarrollo de la biografía

⁵¹⁷ *Ídem*, p. 335.

⁵¹⁸ José Joaquín Brunner, “Las contradicciones culturales del capitalismo global” y “Tensiones en la cultura global”, en: *Globalización Cultural y Postmodernidad*, México: F.C.E., 1999, pp. 65-87, 151-200.

capital”⁵¹⁹, para señalar que resulta más exacto referirse a él como expresión de las contradicciones culturales del capitalismo global. Desde la perspectiva de Brunner, el capitalismo ha entrado en una nueva fase de *organización de la vida*, creando un mundo con reglas de funcionamiento que alteran la política y la cultura de la sociedad, pero se distancia de la visión “tardo marxista” que considera que la cultura postmoderna estadounidense “es la expresión interna y superestructural de una nueva ola de dominación militar y económica norteamericana de dimensiones mundiales”⁵²⁰, por considerarla una visión “tosca y simplificada del capitalismo”, aunque más adelante acepte que la cultura ha sido uno de los medios empleados por Estados Unidos, en tanto cultura hegemónica, para llevar sus valores y preceptos a diferentes partes del mundo.

El capitalismo está constituido, según Brunner, por un proceso de “destrucción creadora” que consiste en una *transformación permanente* propia del capitalismo industrial, el cual revoluciona y mantiene en movimiento la estructura económica y la maquinaria capitalista, destruyendo lo antiguo y creando nuevos elementos permanentemente, siendo este impulso el que lo dota de vitalidad y movimiento, confiriéndole ese carácter adverso a la tradición propio de la cultura moderna.

En igual forma, la postmodernidad puede entenderse como la toma de conciencia de haber entrado en un ciclo de intensificación y radicalización de esta “destrucción creadora” a nivel global. En cuanto a la sociedad, se han modificado sus parámetros más importantes: la división y organización del trabajo, la educación, la forma de representarnos el mundo, la comunicación, la política, y la participación, etc. Al respecto, Daniel Bell sostuvo la separación entre un orden técnico-económico regido por la eficiencia y la racionalidad funcional y la cultura dominada por lo anti-racional y anti-intelectual, en el marco de la sociedad industrial, señalando la construcción entre estas dos esferas.

Desde la perspectiva de Bell, la cultura se había vuelto *autónoma y autodeterminada*, entrando en contradicción con la economía, la técnica y las bases ocupacionales capitalistas, contradicción que también había advertido Marx pero que es llevada a su “máxima potencia” en la globalización. Bell había señalado el carácter protestante de la cultura y la sociedad norteamericana, sin embargo existe una gran distancia, según Brunner, entre esta pequeña comunidad con fuertes lazos culturales y el mundo globalizado del capitalismo actual con macro-sistemas organizados entorno al mercado y la posibilidad de comunicación instantánea incluso entre valores contradictorios: La distancia entre estos dos extremos se inicia con

⁵¹⁹ *Ídem*, p. 65.

⁵²⁰ *Ídem*, F. Jameson, citado en p. 66.

“la gran transformación” capitalista y la destrucción de los obstáculos sagrados o estamentales, lo cual se da gracias a la cualidad destructivo-creadora que permite al capitalismo extender la cultura moderna, en la época de la globalización, hasta “los confines del mundo”.

La *expansión de la cultura moderna* es sustentada por Brunner con cifras de las exportaciones de bienes culturales, entendiendo por bienes culturales, filmes y programas televisivos, de los cuales el 79% provienen de Estados Unidos, además de revistas, libros, música, juegos, bienes deportivos, etc., evidenciando que la globalización cultural tiene relación con la potencia rectora del sistema capitalista mundial. Uno de los efectos del desplazamiento de los “estratos protectores premodernos” es que se ha generado una “liberación de consumo” convertido en motor de la producción. De la producción basada en la represión puritana del deseo se ha pasado a un consumo movilizado por la fantasía, perdiendo uno de los principales mitos del capitalismo: el trabajo duro y constante como requisito de la acumulación y la realización personal, la satisfacción de las fantasías se produce ahora por vía del consumo, instalando según Bell, un estilo hedonista y una estética de la abundancia.

Jameson, como vimos atrás, sostiene que la obra de Andy Warhol gira en torno a la mercantilización, *motivo y motor de la estética moderna*, y asegura que las carteleras como la del bote de sopa Campell, resaltan “el fetichismo de la mercancía de la fase de transición al capitalismo avanzado”⁵²¹, así como un nuevo tipo de insipidez o falta de profundidad propio del postmodernismo. Por otro lado, este proceso de mercantilización ha sido leído en clave sociológica como la *disolución de los vínculos* entre la gente y su cultura, y “el surgimiento de relaciones puras, post-tradicionales o postnormativas”⁵²².

Los vínculos culturales proporcionan seguridad a las personas y proveen de normas a la sociedad. A ellos se entra por pertenencia y no por elección: familia, clase social, género, etc. Pero la creación de un mundo sin “ataduras orgánicas”, en el que las relaciones deben ser inventadas y mantenerse sin el apoyo de estructuras que las soporten, donde no valen, ni la norma ni la tradición produciendo un nuevo escenario, “aparece una actitud constructivista respecto a los vínculos como testimonio ampliamente el movimiento hacia la terapeutización de las relaciones humanas”⁵²³.

⁵²¹ F. Jameson, citado en p. 74.

⁵²² *Ídem*, p. 75.

⁵²³ *Ídem*, p. 76.

Anthony Giddens se refiere a “relaciones puras” como relaciones “reflexivamente contraídas, controladas y sostenidas contra el paso del tiempo o la transformación de las circunstancias”. Así, las relaciones de pareja, por ejemplo, pierden su condición natural y empiezan a formar parte del mundo opcional del individuo, en otras palabras, la flexibilidad social, la disolución de la estructura normativa “de tipo comunidad” y la *destradicionalización de los vínculos*, fuerzan la libertad llevando a los hombres a construir sus propias opciones, definiendo con ellas su identidad, dotando a las relaciones postmodernas de flexibilidad adaptativa e intercambiabilidad, haciéndolas frágiles, pero acordes a una sociedad en continuo cambio y con una incesante circulación de opciones ofrecidas por el entorno cultural.

Lo anterior representa tanto una ventaja para el capitalismo como una debilidad, puesto que en esas condiciones “resulta difícil traspasar el umbral de represión y sublimación requerido para la autosustentación de las estructuras de carácter que hacen posible el funcionamiento del sistema productivo y el desarrollo de la economía capitalista”⁵²⁴. Sin embargo, ésta resulta una tesis discutible para Brunner quien la confronta con Bell y su tendencia weberiana según la cual, la sociedad pudo alcanzar ese umbral y mantenerlo gracias a la interiorización de pautas ascéticas con fundamento ético-religioso, siendo esto lo que estaría destruyendo el desenvolvimiento del capitalismo al disolver los vínculos culturalmente anclados. De allí surge la pregunta de Brunner por la posibilidad de existencia de un *capitalismo postascético*, sugiriendo tres tipos de respuestas: pesimista, optimista e intermitente.

En cuanto a la *respuesta pesimista* afirma que “no es posible concebir un capitalismo sin base ética al menos durante la etapa del despegue”⁵²⁵. En la primera fase del capitalismo tendría que existir alguna forma de lo que Weber llamo “ascetismo intra-mundano”, sin importar la ideología o religión que lo legitime. En el caso del Asia sur-oriental, por ejemplo, la ética confuciana difundida por los hombres de negocios chinos emigrados y, en algunos países en desarrollo, el protestantismo evangélico. En los países en donde la ascética intramundana ha sido erosionada por el mercado y la cultura postmoderna el capitalismo entraría en contradicción con su cultura y se produciría una crisis de la modernidad al fallar su estructura de creencias, según Bell. Frente a esto, Brunner afirma que se proclama el regreso a las raíces ético-disciplinarias del capitalismo, la exaltación de las virtudes y del “rearme” moral y espiritual de la sociedad, cuya consigna por parte de los llamados “virtuocratas” es: *back to basics*, llevando a fundamentalismos de origen religioso o moral que proporcionan el carácter profético y combativo contra el nihilismo de las creencias, el relativismo ético, el hedonismo y el pesimismo, etc.

⁵²⁴ Ídem, p. 77.

⁵²⁵ Ídem, p. 78.

La *respuesta intermitente* sostiene que entre el capitalismo y la cultura existen conexiones *on-and-off* (intermitentes), de acoplamientos y desacoplamientos, o de alternaciones entre la interdependencia y la autonomía, posibles gracias a que entre cultura y economía no existe un nexo funcional, por tanto, los comportamientos adquiridos en el plano de la cultura económica podrían mantenerse ya que pasan a ser una “segunda naturaleza” independiente de su inspiración ética o religiosa. Esta respuesta supone la interiorización del puritanismo bajo la forma de pautas de comportamiento que posibilitaría la compulsión hacia el trabajo explicando la compatibilidad entre consumismo y valoración del “productivismo”, generando la “autonomización” de la esfera laboral respecto a la cultura postmoderna.

Frente a lo anterior, Brunner retoma la idea de disciplinamiento de Foucault, referido a una red de dispositivos disciplinarios diseminados en la sociedad que facilitarían la reproducción continua de los comportamientos necesarios para el funcionamiento del orden capitalista. Aquí, capitalismo y cultura entran en contradicción o sintonía intermitentemente sin que “juegue” nada esencial en esa conexión. Desde esta perspectiva, el capitalismo postmoderno no requiere de una legitimidad ética o religiosa y opera autosuficientemente desde el punto de vista de los valores, a nivel de disciplinas y su consecuente “estructura de personalidad obsesiva”, recibiendo una legitimación excedentaria cuando puede aprovechar sus conexiones favorables con la cultura.

El *argumento optimista* recurre a la adaptabilidad del capitalismo, afirmando que este sistema posee su propia vitalidad y capacidad para adaptarse a nuevas circunstancias, lo que le permitiría ajustarse a la sociedad postindustrial y a la era de la formación, a diferencia de los sistemas con centralización de las decisiones económicas y la planificación. Siguiendo a Fukuyama, cuando en la segunda mitad del siglo XX la vida económica se volvió más compleja, el capitalismo respondió flexiblemente a los desafíos, mientras el socialismo, incapaz de adaptarse, perdió eficiencia y finalmente se desplomó. El mercado es el elemento que desde esta perspectiva, permite la flexibilidad adaptativa y la capacidad de innovación del orden capitalista, siendo a su vez la competencia y no el consenso ético-cultural lo que importa para su evolución; por tanto, se trata de un orden espontáneo y autoorganizado.

Desde la perspectiva de Hayek, los sujetos reciben largas cadenas de comportamientos individuales a las que añaden una combinación de datos y abstractas señalizaciones con el fin de adaptarse a nuevas circunstancias. Así, el funcionamiento del mercado provee los *hábitos del comportamiento* para su operación sin necesidad de una moral que los garantice. “Allí donde la respuesta pesimista ve producirse una crisis por la disyunción causada por el mercado entre el capitalismo (avanzado) y

la cultura (postmoderna), el argumento optimista, en cambio solo exige que no se perturbe el orden espontáneo del mercado”⁵²⁶.

Una vez examinadas la relación entre el *capitalismo* y la *cultura postmoderna*, Brunner examina las conexiones entre globalización cultural y “la potencia rectora” del sistema capitalista, Estados Unidos, señalando como ya lo habíamos dicho, que este país, por lo menos durante la guerra fría, usó su cultura, y los medios a su alcance para difundirla, a fin de diseminar una visión del mundo, un estilo de vida, unos valores y unas solidaridades que eran necesarias para enfrentar al comunismo⁵²⁷. En este sentido Francis Fukuyama afirmó que no son las sociedades totalitarias en las que ha tenido aceptación la cultura norteamericana el verdadero desafío para ésta, sino Asia. Ésta es desde la perspectiva de Brunner, la forma en que el centro se relaciona con la periferia en cuanto a lo cultural: expandiendo su cultura más allá de sus fronteras.

Brunner reconoce la “genuina atracción” que ejerce la *cultura popular norteamericana* “con su base multiétnica, su apertura a la experimentación, su orientación hacia el consumo masivo y sus valores diversos, en constante innovación”⁵²⁸, llevándolo a considerar la existencia de una conexión entre los bienes culturales norteamericanos y los miedos, deseos y ritmos de la modernidad. La cultura “más sofisticada” de los Estados Unidos, especialmente la de las universidades, atrae gran diversidad de jóvenes de diferentes lugares del mundo “que en el futuro serán líderes en sus países”. Por su parte, la cultura popular ha servido para diseminar los valores e ideas norteamericanas por la periferia, apoyando el planteamiento de que en la época del triunfo del mercado y la democracia, Estados Unidos se ha convertido en el “foco de referencia para el resto del mundo”.

No obstante, esta *irradiación del centro hacia la periferia* ha conllevado una forma de interactuar más compleja entre las culturas altas y bajas de sociedades pobres y en desarrollo, y la cultura central o hegemónica. Al respecto, Brunner señala las contribuciones de Bombay, África del Sur, Jamaica, Colombia y los países árabes, por ejemplo, a la antes llamada literatura “universal” (occidental), la música popular y el arte mundial, esto como producto de la globalización de los mercados mundiales que ha producido la emergencia de las periferias y una nueva presencia de las civilizaciones olvidadas/excluidas al interior de las propias culturas de los países industrializados⁵²⁹. Este proceso ha generado un amplio debate sobre el *currículum*

⁵²⁶ Ídem, p. 87.

⁵²⁷ Ídem, p. 153.

⁵²⁸ Ídem, p. 154.

⁵²⁹ Ídem, p. 157.

humanístico en las principales universidades norteamericanas a fin de determinar que debe contar como “capital cultural” en un mundo globalizado y en el marco de una educación liberal, antes compuesto únicamente por una representación de la cultura occidental, restringida en sus obras más excelsas⁵³⁰.

La Universidad de Stanford, por ejemplo, adoptó hasta 1980 un *curso obligatorio* compuesto por las obras de Dante, Maquiavelo, Freud, Rousseau y Goethe, entre otros, a fin de proporcionar a sus estudiantes una “común experiencia intelectual”. A este *corpus* se le conocía como “el canon de la cultura occidental” y debía servir como fundamento para la ilustración y la formación del carácter de los jóvenes estudiantes universitarios norteamericanos⁵³¹, lo cual, para los críticos, se trataba de un “paradigma” puramente ideológico de selección cultural, eurocéntrico, incluso sesgadamente pues dejaba fuera la cultura nórdica, y con una actitud monumentalista frente a los textos. El “canon” ha sido criticado además, por excluir escritores “no canónicos” y tradiciones culturales no occidentales, y por estimar que contiene implícitos principios racistas, imperialistas y patriarcalistas.

Entre las visiones canónica y anticanónica de la tradición occidental se libró una de las batallas más apasionadas del *kulturkampf*, según señala Brunner. Finalmente, el curso canónico en Stanford, fue modificado dando cabida a una mayor variedad de contenidos. Así, “el canon que es siempre una afirmación de autoridad y jerarquía culturales, pasaba a ser reemplazado por la negociación y el acuerdo entre académicos”⁵³². Un grupo de profesores de Stanford propuso un curso alternativo sobre Europa, América y las vertientes aborígen, europea y africana de esta última, postulándose como un *curso multicultural, multiétnico y multidimensional* que incluía elementos como la comparación entre sincretismos religiosos y cultos estáticos, entre otros. Lo anterior, según Brunner, es muestra de que la globalización transforma continuamente las relaciones entre el centro y la periferia y la percepción de sí mismos a su interior. En eso consiste la postmodernidad: una cultura no canónica, constituida de combinaciones inverosímiles, no deseables para los defensores del canon quienes recurren a la frase de Saúl Bellow: “cuando los Zulúes tengan un Tolstoi, nosotros lo leeremos”.

Para la *crítica conservadora*, el “revisionismo multiculturalista” solo busca acomodarse en los medios académicos que incluyen deconstruccionistas, foucaultianos, etc., que emplean términos como “lectura subversiva” o discurso hegemónico y

⁵³⁰ *Ídem*, p. 158.

⁵³¹ *Ídem*.

⁵³² *Ídem*, p. 160.

que asisten respetuosamente cuando se nombra a Gramsci, Nietzsche o Foucault. Por otro lado, para Richard Rorty, se trata de un gran logro a futuro de la izquierda cultural contemporánea, lo cual puede no cambiar la sociedad, pero “hará de América un lugar más decente”. Estos conflictos provienen, al igual que el carácter híbrido y pluralista de la postmodernidad, de la posibilidad de interacción entre diferentes culturas del mundo con la occidental y la comunicación instantánea, entre otros elementos propios de la globalización que han producido, además, “las contrapuestas políticas de identidad y diferenciación”.

Lo anterior es parte de la *lucha política* en torno a la identidad de las culturas en el capitalismo postmoderno⁵³³, según Brunner, quien ante el ejemplo de Lee Kuan Yew en Singapur, considerado un nacionalista asiático cuyo gobierno buscó fundar la nación por encima de la comunidad y los valores particulares, es decir, hacer de una multisociedad una sociedad cohesiva, se pregunta “si la postmodernidad, o mejor, sus resultados globalizados, no son acaso un puro efecto de la occidentalización del mundo”⁵³⁴, planteando que el capitalismo globalizado ha aparecido como una “civilización mundial” con disciplinas, prácticas, procesos, etc., gestados por la revolución industrial europea, remitiendo una vez más a la dinámica capitalista de destrucción de lo antiguo y creación de elementos nuevos esta vez referida a los procesos tecnológicos y de industrialización/postindustrialización. En el mismo sentido, la respuesta debe ser examinada, según Brunner, a la luz de la revolución en las comunicaciones, toda vez que ésta produce cambios en las culturas a nivel global.

Según señala Brunner, “las transformaciones tecnológicas en el campo comunicacional se ubican en el contexto de una mutación del sistema tecno-económico mundial, cuya deriva está dada por la convergencia entre la informática, las telecomunicaciones y el audio-visual”⁵³⁵, planteando de esta forma, el advenimiento de la *cuarta revolución industrial* y la transformación de la “galaxia Gutemberg” por ésta. Con el fin de apoyar esta afirmación, Brunner resume el proceso de las *revoluciones comunicacionales*, recordando que en la primera, se adquirió el uso del lenguaje, en la segunda, se incorporó la forma escrita y, en la tercera, con Gutemberg, se dio la distribución masiva de textos, a la que luego se agregan los medios de copiado y distribución de voz e imagen (fonógrafo, fotografía, cámara de cine, etc.), sosteniendo, finalmente, que asistimos a una cuarta revolución en la que tienen lugar las comunicaciones electrónicas.

⁵³³ Ídem, p. 164.

⁵³⁴ Ídem, p. 168.

⁵³⁵ Ídem, p. 170.

En síntesis, “occidente habló y ahora recibe el eco distorsionado de su propia voz, bajo la forma del otro despertado por su palabra” como producto de la universalización del lenguaje del mercado y de la civilización material capitalista⁵³⁶, generando una curiosa inversión inscrita en el umbral de la postmodernidad además de la pluralización de la cultura global moderna motivada por la revolución en las comunicaciones. Desde esta perspectiva, han tenido lugar *dos consecuencias* no esperadas, a saber: la degradación de la racionalidad que inspiraba el proyecto de la modernidad y la diferenciación del ámbito cultural en lugar de la pretendida unificación global de lo moderno, llevando a pensadores conservadores a plantear la *vulgarización* cultural como un fenómeno donde no prima la alta cultura sino la industria de la cultura popular. E otras palabras, se trata de una modernidad tardía percibida como la “banalización” de la cultura y el triunfo de la “vulgaridad” donde Madonna desplaza a Kant.

Se plantea entonces la *desaparición de la modernidad* en su representación canónica reemplazada por la cultura popular y el “negocio de la entretención” como propio de ésta, imponiéndose los productos de la cultura de masas, mientras la filosofía se ve obligada a reflexionar sobre su propia desaparición. Siguiendo a Brunner, la postmodernidad cultural no es el resultado de la Ilustración sino el producto comercial de la industria de la entretención. “Lo vulgar” supone la redefinición y la recombinación de elementos antes diferenciados.

A las antiguas ataduras de clase y estamentales se agregan y superponen lógicas de lo híbrido, lo diferente, lo diverso, etc., así como de la plena mercantilización y de la globalización. Lo plural se intensifica al máximo en el plano de la circulación de representaciones simbólicas, produciendo efectos en la cultura. Lo anterior es atribuido por Lyotard a la desaparición de grandes relatos unificadores, desaparición explicada por Vattimo por la explosión y multiplicación de visiones del mundo gracias a la televisión, la radio, los diarios, etc., anotando además que nos encontramos en una “sociedad transparente”.

Con respecto a lo anterior, Brunner plantea dos escenas postmodernas: la diferenciación de identidades en la aldea global y el sistema global de indiferencias. La primera escena se refiere a la *construcción de identidades a nivel local*: “el eje de lo post, multi y pluri en torno al cual giran los procesos de globalización produce, a niveles locales y personales, dislocaciones y reacciones identitarias que los medios expresan pero a la vez nutren ambiguas maneras”⁵³⁷. Para ilustrar esto Brunner recurre

⁵³⁶ *Ídem*, p. 172.

⁵³⁷ *Ídem*, p. 185.

a la *cultura global del gueto* en Francia, donde, en medio de espacios suburbanos con una fuerte presencia multiétnica, tienen lugar subculturas cuyas raíces se encuentran en el Bronx, en Brixton (Londres) y en Argelia, entre otros, y es representado con el nombre de “Alianza Etnik”.

En este escenario tienen lugar expresiones como el *hip-hop*. En el mismo sentido, Brunner rescata la similitud entre la cultura del *gueto parisino* y la cultura de Tijuana, toda vez que en ésta es posible encontrar diversidad de identidades: en la cultura de Tijuana tienen lugar identidades inciertas propias de una postmodernidad globalizada, de aquí que García Canclini afirme, como veremos más adelante, que Tijuana es uno de los mayores laboratorios de la postmodernidad.

Tijuana y París son expresiones de un *movimiento de desarraigo, destradicionalización y recombinación* de los elementos de identidad personal y social, donde la intervención de los *media* favorece la elección de raíces no ancladas a un territorio determinado. Es así como la identidad deja de ser definida por el lugar de origen, hábitat, etc. No obstante, este proceso produce también reacciones de afirmación de lo propio, las raíces y la no contaminación de las culturas, en palabras de Jesús Martín Barbero, se producen nuevas modalidades de intolerancia y fanatismo. Brunner plantea la complejidad que conlleva este *juego de identidades* que no se deja subsumir bajo el “apelativo optimista” de sociedad transparente el cual intenta sostener el papel determinante de los *mass media* en la sociedad postmoderna, la existencia de una sociedad más caótica y la esperanza de emancipación de este caos relativo.

Para Vattimo, la industria de medios pone fin al sentido unitario de la historia mediante la “multiplicación generalizada de visiones del mundo”, llevando a un incesante flujo de imágenes que tomarían el lugar de la realidad y, por lo tanto, a un cuadro caótico y la erosión del principio de la realidad, permitiendo que se abra un camino ideal de emancipación, en la cual, la *postmodernidad mediática* produciría una liberación de las diferencias, simultánea con la destrucción de la idea de una racionalidad central de la historia⁵³⁸. En otras palabras, afloran y se emancipan multiplicidad de racionalidades locales. Así, Vattimo exalta la capacidad diferenciadora de mundos y de visiones del mundo que poseerían los *mass media*⁵³⁹, posición que, para Brunner, sobrealora y ultraproyecta el poder emancipador de los *media*.

Finalmente, la segunda escena, el *sistema global de indiferencias*, indaga por el papel de los medios al transmitir imágenes de mujeres mutiladas por la guerra, niños

⁵³⁸ *Ídem*, p. 186.

⁵³⁹ *Ídem*, p. 187.

raquíticos, pueblos bombardeados, etc. Para este fin, Brunner retoma la fotografía de Kevin Carter ganadora del *Premio Pulitzer*, la cual presenta en primer plano a una niña sudanesa doblada sobre sí misma en una imagen de extrema pobreza y, tras ella, a pocos metros un buitre en actitud de espera. Brunner contextualiza la imagen señalando en primer lugar su escenario, Sudan, afirmando que en la foto se muestra una visión recortada/filtrada de los mundos locales puesto que ésta no muestra el alto gasto militar y el reducido gasto en salud que tiene lugar en allí. En segundo lugar, Brunner examina la actitud del fotógrafo quien ve a la niña tratando de llegar al centro de alimentación e inmediatamente un buitre que desciende cerca a ella y encuentra en esta escena una *photo opportunity*, llevándolo a cuestionar si se trata de una muestra perversa de responsabilidad profesional y de un momento en que la técnica elimina el dolor.

Enseguida Brunner señala que se ha producido una *mercantilización y comercialización del sufrimiento* ya que este tipo de imágenes son consumidas por el público como noticias. El *rating* del sufrimiento es alto y su *share* dentro del total de sentimientos movilizables, y emociones manipulables, mayor⁵⁴⁰. Es esto a lo que Brunner denomina “los aspectos sombríos de la globalización”, sugiriendo la creación de un “sistema de indiferencias”. Apoyado en un pasaje de Vattimo en el cual se pregunta que si dada la multiplicación de imágenes y la pérdida del sentido de realidad no sería ello una gran pérdida, Brunner sostiene que en verdad si lo sería pues nos quedaríamos en el mundo de la “pura representación fantasmática”.

Así, imágenes o escenas como la de la niña sudanesa confrontan a la conciencia postmoderna con una variedad de asuntos morales, entre los cuales Brunner destaca “como evaluar la moralidad de los medios que alimentan su *rating* comercial con tales imágenes”⁵⁴¹. De esta forma llega a plantear que la gente concreta unida virtualmente como audiencias, se acostumbra a la indiferencia y reclama mayor protección (ley, represión, orden) para sus “pequeños mundos” atezados entre imágenes de sufrimiento y violencia (único competidor en *rating* del sufrimiento).

2.2.5.2. Culturas híbridas y modernidades

García Canclini avanza con respecto al análisis de la *hibridación intercultural* y busca precisar las articulaciones entre modernidad y postmodernidad, entre cultura y poder. Para ello discute la noción de cultura urbana y se ocupa de tres procesos para explicar la hibridación, a saber: la quiebra y mezcla de las colecciones que

⁵⁴⁰ Ídem, p. 197.

⁵⁴¹ Ídem, p. 196.

organizaban los sistemas culturales, la desterritorialización de los procesos públicos y la expansión de los géneros impuros⁵⁴².

Se ha empleado la noción de *cultura urbana* para remplazar lo que ya no puede entenderse bajo los rótulos de culto o popular. La ciudad se convirtió en la unidad que dio coherencia a procesos que no eran responsabilidad exclusiva de los medios comunicacionales y que estaban asociados al crecimiento urbano. Así, la expansión urbana es una de las causas que intensifica la hibridación cultural: hemos pasado a una trama urbana con una oferta simbólica heterogénea, renovada por la interacción de lo local con redes nacionales y transnacionales de comunicación. A partir del texto, la cuestión urbana de Manuel Castells se evidencia en que la sociedad urbana no se opone a lo rural y que el predominio de la heterogeneidad sobre la homogeneidad y viceversa no puede adjudicarse únicamente a la concentración poblacional de las ciudades. La urbanización en las ciudades contemporáneas se entrelaza con la serialización y el anonimato en la producción y con la reestructuración de la comunidad inmaterial que modifican los vínculos entre lo público y lo privado.

Los *gustos y cambios de pensamiento en la vida urbana* coinciden con los del campesinado debido a las interacciones comerciales entre los dos y la conexión de las casas rurales con las innovaciones modernas mediante la recepción de medios electrónicos con lo que vivir en la ciudad no implica disolverse en lo masivo y lo anónimo. La violencia, la inseguridad pública y la inabarcabilidad de la ciudad “llevan a buscar en la intimidad doméstica, en encuentros confiables, formas selectivas de sociabilidad”⁵⁴³.

Cada clase se refugia en un espacio determinado de la ciudad, allí recibe la información y el entretenimiento a domicilio mediante la televisión, el radio, la computadora. La esfera pública deja de ser el lugar de participación racional desde el que se determina el orden social. Así fue en América Latina durante la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, en donde el liberal suponía que la voluntad pública debía ser el resultado de la discusión y la publicidad de las opiniones individuales, por tanto, la prensa, el teatro y los salones patricios jugaron un papel importante en la conformación de la elite criolla.

Los estudios sobre la *formación de los barrios populares* en Buenos Aires mostraron que las estructuras microsociales de la urbanidad (el club, el café, la biblioteca, etc.), organizaban la identidad de migrantes y criollos a través de la conexión entre

⁵⁴² Néstor García Canclini, *Culturas Híbridas*, México: Grijalbo, 1989, pp. 263-328.

⁵⁴³ *Ídem*, p. 266.

la vida inmediata y las transformaciones globales perseguidas en la sociedad y el Estado, características que se han agotado debido a la mezcla de *mass* mediatización y burocratización (cambios en la escenificación de la política). Las formas de protesta y los sindicatos fueron subordinados a cúpulas burocráticas como lo dejan ver Alan García en Perú, Carlos Andrés Pérez en Venezuela, Carlos Ménem en la Argentina. En estos tres países, las manifestaciones toman la forma de explosiones desarticuladas, asaltos, al margen de las vías orgánicas de representaciones políticas.

La *pérdida del sentido de la ciudad* está relacionada con las dificultades de los partidos políticos y sindicatos para convocar a tareas colectivas, no rentadas o de dudosa ganancia económica⁵⁴⁴. El uso masivo de las calles, las plazas y la ciudad para la teatralización de la política, las marchas y protestas, se ve desplazada por la televisión, lugar en donde ahora se anuncian las medidas económicas y los pedidos de colaboración al pueblo. La movilización social y la estructura de la ciudad se fragmentan en procesos cada vez más difíciles de totalizar debido a la emergencia de múltiples reivindicaciones culturales y reclamos por la calidad de vida, los cuales suscitan diversos organismos voceros (movimientos urbanos, étnicos, estudiantes, feministas). La eficacia de estos movimientos depende de la organización del espacio público: tienen poca resonancia cuando emplean formas tradicionales de comunidad y su poder crece si actúan en las redes masivas (manifestaciones de 100 a 200 mil personas que además logren interferir con el funcionamiento habitual de la ciudad y por tanto, encontrar eco en medios electrónicos de información).

“El sentido de lo urbano se restituye, y lo masivo deja de ser un sistema vertical de difusión para convertirse en expresión amplificada de poderes locales, complementación de los fragmentos”⁵⁴⁵. En este escenario, la ciudad y la esfera pública son ocupadas por actores que calculan técnicamente sus decisiones y organizan burocráticamente la atención a las demandas según criterios de rentabilidad y eficiencia, donde la subjetividad y la polémica se repliegan al ámbito privado, lo público se reformula gracias al mercado, representando el *mundo público como escenario del consumo* y dramatización de los signos de estatus y proporcionando una organización diferente del tiempo libre que se presenta como prolongación del trabajo y el lucro (almuerzos de trabajo o en los sectores populares un segundo o tercer empleo).

Las *identidades colectivas* dejan de constituirse en la ciudad y en su historia. La información sobre las peripecias sociales se da a través de intercambios íntimos. Los

⁵⁴⁴ Ídem, p. 267.

⁵⁴⁵ Ídem.

aumentos de precios, los accidentes y demás noticias de la ciudad, se dan a conocer por los medios que se vuelven constituyentes dominantes del sentido público de la ciudad, simulando integrar un imaginario urbano disgregado, aunque a veces también contribuyen a superar la fragmentación toda vez que informan sobre las experiencias comunes de la vida urbana, establecen redes de común y hacen posible aprehender el sentido social colectivo de lo que ocurre en la ciudad.

En palabras de García Canclini: “puede afirmarse que la radio y la televisión, al colocar en patrimonios históricos, étnicos y regionales diversos, y difundirlos masivamente, coordina las múltiples temporalidades de espectadores diferentes”⁵⁴⁶. Por tanto, las investigaciones de estos procesos deben articular los efectos integradores y disolventes de la televisión, con otros procesos de unificación y atomización generados por los cambios recientes del desarrollo urbano y de la crisis económica.

Los grupos que se reúnen para analizar cuestiones colectivas actúan y piensan como grupos autorreferidos sectarizados porque la presión económica sobre lo inmediato les hace descender el horizonte de lo social. Esto ha sido estudiado por sociólogos del cono sur donde las dictaduras militares suspendieron los *mecanismos de agrupamiento, movilización y cooperación colectiva* reduciendo la participación social a la inserción de cada individuo en los beneficios del consumo y la especulación financiera, remodelando el espacio público. Allí, los medios se convirtieron hasta cierto punto en los grandes mediadores y mediatizadores y, por tanto, en sustitutos de otras interacciones colectivas⁵⁴⁷.

El ciudadano se vuelve cliente, “público consumidor”, la opinión pública es medible por encuestas de opinión y los mensajes de los líderes políticos se divulgan si son noticia. La cultura urbana es reestructurada al ceder el protagonismo del espacio público a las tecnologías electrónicas; debido a la influencia de los medios se acentúa la mediatización social y las acciones políticas se constituyen en tanto imágenes de lo político. De ahí que Eliseo Verón afirme que “participar es hoy relacionarse con una democracia audiovisual, en la que lo real es producido por las imágenes gestadas en los medios”.

No obstante, desde la perspectiva de García Canclini, más que una sustitución absoluta de la vida urbana por los medios audiovisuales lo que existe es un *juego de ecos*, una circularidad de lo comunicacional y lo urbano en donde la publicidad comercial y las consignas políticas que aparecen en televisión se reencuentran en

⁵⁴⁶ Ídem, p. 268.

⁵⁴⁷ Ídem, p. 269.

las calles y viceversa, unas resuenan en las otras, subordinando los testimonios de la historia y el sentido público construido en experiencias de larga duración. Aquí, García Canclini señala que al afirmar que se ha pasado de una cultura masiva a la tecnocultura, y del espacio urbano a la teleparticipación se corre el riesgo de plantear una perspectiva histórica lineal y que las tecnologías comunicativas sustituyen la herencia del pasado y las interacciones públicas. Por tanto, propone reintroducir la cuestión de los usos modernos y postmodernos de la historia mediante la referencia a los monumentos.

En otra época, los monumentos eran junto a escuelas y museos un *escenario legitimador* de lo culto tradicional: han estado presente desde el mundo precolombino como expresión de sistemas sociales autoritarios, al cual se sobrepuso el expansionismo colonial español y portugués que compitió con la arquitectura indígena mediante el neoclásico y el barroco y así sucesivamente en los procesos de independencia y construcción de la nación en donde edificios, retratos, etc., han estado destinados a instaurar una iconografía representativa del tamaño de las utopías.

En procesos revolucionarios los monumentos y ritos multitudinarios expresan el impulso de movimientos masivos y son parte de una nueva cultura visual en medio de la persistencia de signos del viejo orden, como ocurrió en el muralismo postrevolucionario, el arte gráfico ruso de los 20 y cubano de los 60. Pero, cuando la organización social se estabiliza, la ritualidad se esclerosa, cuando el nuevo movimiento se vuelve sistemático los proyectos de cambio siguen la ruta de la planificación burocrática más que el de la movilización participativa.

Los *monumentos* contienen varios estilos y referencias a diversos periodos históricos y artísticos. La iconografía de las tradiciones nacionales puede ser empleada como recurso para luchar contra quienes en nombre de otras tradiciones (por ejemplo, las del catolicismo que condena el aborto) se oponen a la modernidad: “ciertos héroes del pasado sobreviven en medio de los conflictos de cualquier ciudad moderna entre sistemas de signos políticos y comerciales, señales de tránsito y movimientos sociales”⁵⁴⁸. El desarrollo moderno intento asignar a los objetos y signos lugares específicos (las mercancías en las tiendas, los objetos del pasado en museos, etc.).

Al mismo tiempo, los mensajes emitidos por las obras artísticas, las mercancías, etc., indican como usarlas, circulan por las escuelas y los medios masivos de comunicación. La rigurosa clasificación de las cosas y los lenguajes que hablan de

⁵⁴⁸ Ídem, p. 280.

ellas sostienen la organización sistemática de los espacios sociales en que deben ser consumidos: este orden *estructura la vida de los consumidores* y prescribe comportamientos y modos de percibir adecuados a cada situación. Ser culto en una ciudad moderna distingue estos espacios y clasificaciones, lo cual requiere vivir en forma compartimentada el sistema social, no obstante que la vida urbana transgrede a cada momento ese orden.

Los monumentos por su carácter abierto a la dinámica urbana (sin vitrinas ni rejas que las protejan), posibilitan que la memoria interactúe con el cambio, los próceres se revitalizan gracias a la propaganda o el tránsito, ya que expuestos a *graffitis* y manifestaciones populares se *insertan en la vida cotidiana*. Los monumentos son generalmente obras con las que el poder político consagra a las personas y acontecimientos fundadores del Estado. Los *graffitis*, por otro lado, expresan la crítica popular al orden impuesto, por eso son significativos los anuncios que ocultan los monumentos o los contradicen. En ocasiones la proliferación de anuncios ahoga la memoria histórica y expresa la insuficiencia de los monumentos para expresar como se mueve la sociedad. Esta interacción de los monumentos con mensajes publicitarios y políticos sitúa en redes heróclitas la organización de la memoria y del orden visual⁵⁴⁹.

Esta dificultad para abarcar con la noción de cultura urbana lo que antes era totalizada bajo ella o las nociones de culto, popular y masivo, plantea el problema de si la organización de la cultura puede ser explicada mediante la referencia a las *colecciones de bienes simbólicos*, lo cual requiere analizar los procesos de descoleccionamiento y desterritorialización. La formación de colecciones específicas de arte, cultura y folclor fue en la Europa moderna y más tarde en América Latina un dispositivo de clasificación de los bienes simbólicos (a quienes eran cultos les pertenecía cierto tipo de cuadros, música y libros: aunque no estuvieran entre sus cosas, conocer su orden era una forma de poseerlos que los distinguía de los que no sabían relacionarse con él).

Hoy en los museos se mezclan obras de Rembrandt, objetos populares, *performances* y arte corporal de artistas que se niegan a producir objetos coleccionables. Las bibliotecas que siguen existiendo de modo más tradicional son desplazadas por la biblioteca privada en donde los libros se mezclan con revistas en medio de un desorden de papeles. Esta situación fue la que observó Benjamín al describir las sensaciones “del que se muda y desembala su biblioteca, entre el desorden de las cajas, el piso sembrado en papeles regados, la pérdida del orden que conectaba

⁵⁴⁹ Ídem, p. 283.

esos objetos con una historia de los saberes, haciéndole sentir que la manía de coleccionar ya no es de nuestro tiempo”⁵⁵⁰.

El *folclor nace del coleccionismo*, de la preservación de vasijas, máscaras, etc., llevados a museos. Pero ahora estos elementos se hayan igualados bajo el nombre de artesanías y se encuentran en los mercados urbanos: en una misma calle pueden mezclarse estilos de diferentes épocas, también en el espacio urbano el conjunto de obras y mensajes que estructuraban la cultura visual y daban la gramática de lectura de la ciudad, disminuyeron su eficacia. No hay un sistema arquitectónico homogéneo y se van perdiendo los perfiles diferenciales de los barrios.

Esta agonía de las colecciones evidencia el desvanecimiento de las clasificaciones que distinguía lo culto de lo popular y a estos de lo masivo: Las culturas ya no se agrupan en conjuntos fijos y estables, por tanto desaparece la posibilidad de ser culto mediante el conocimiento de la grandes obras. Ahora las colecciones se cruzan, renuevan su composición y jerarquía con las modas y cada usuario puede hacer su propia colección gracias a las tecnologías de reproducción: las fotocopiadoras, por ejemplo, hacen posible agrupar en un solo texto capítulos de diversos volúmenes según su uso (estudiar para un examen, seguir los gustos de un profesor, etc.), aunque también es cierto que este manejo más libre de los textos induce vínculos más fluidos entre estos, los estudiantes y el saber.

Gracias a la videocasetera podemos grabar, borrar y verificar como quedaron programas que pasan mientras dormimos o trabajamos, asemeja la televisión a la biblioteca. Según Jean Franco “permite la yuxtaposición de tópicos muy diferentes a partir de un sistema arbitrario, dirigido a comunidades que trascienden los límites entre razas, clases y sexos”⁵⁵¹. El videoclip es el *género más istrionicamente postmoderno*: los hay empresariales, políticos, musicales, publicitarios, etc., mezclan música, imagen y texto (intergénero), reúne melodías e imágenes de varias épocas (transtemporal).

En la mayoría de casos toda acción es dada en fragmentos, no pide concentración ni continuidad el mundo es visto como efervescencia discontinua de imágenes, el arte como *fast-food*. Esta cultura *pret-á-penser* permite des-pensar los acontecimientos históricos sin preocuparse por entenderlos. *Le Nouvel Observateur* afirma encontrar en esta estética una forma de interpretar las revueltas del 68: fueron

⁵⁵⁰ *Ídem*, p. 282.

⁵⁵¹ *Ídem*, p. 284.

una “revuelta clip: montaje caliente de imágenes-choque, ruptura del ritmo, final cortado”⁵⁵².

Los *videojuegos* son la variante participativa del videoclip, toman del cine contemporáneo sus vertientes más violentas (escenas bélicas, carreras de autos y motos, karate, boxeo, etc.) y desplazan a las salas de cine, que deben cerrar por falta de espectadores, desmaterializan y descorporalizan el peligro, dan una “pantalla-espejo” donde se escenifica el poder, posibilita luchar con “las grandes fuerzas del mundo” aprovechando las últimas tecnologías sin el riesgo de las confrontaciones directas.

Estos nuevos recursos tecnológicos implican cambios culturales, en concordancia, según algunos teóricos postmodernos, con el derrumbe de los grandes relatos metafísicos, agrietando los órdenes que clasificaban y distinguían las tradiciones culturales, debilitando el sentido histórico y las concepciones macroestructurales en beneficio de relaciones intensas y esporádicas con objetos aislados, con sus signos e imágenes. Desde la perspectiva de García Canclini no hay razones para lamentar la descomposición de las colecciones que mediante la clasificación promovían las desigualdades, así como tampoco hay posibilidad de restaurar ese orden clásico de la modernidad.

Para García Canclini debe incluirse en las *estrategias descoleccionadoras y desjerarquizadoras* de las tecnologías culturales, la asimetría existente en la producción y uso, entre los países centrales y los dependientes, así como entre los consumidores de diferentes clases al interior de un país. Las posibilidades de aprovechar y adecuar las innovaciones tecnológicas conforme a las necesidades productivas y comunicacionales son desiguales en países centrales y en América Latina debido a la capacidad de inversión en tecnología casi inexistente en América Latina⁵⁵³.

Esto refleja la existencia del sector social con capitales culturales y diversas formas de apropiación de las tecnologías (no es lo mismo la hibridación y la descoleccionación para los adolescentes populares que utilizan los videojuegos en locales comerciales que para los de clase media y alta que los tienen en su casa). Por tanto, los sentidos de las tecnologías se construyen según de los modelos donde se institucionalizan y socializan.

La remodelación tecnológica de las prácticas sociales no siempre contradice las culturas tradicionales y las artes modernas; así como pueden encontrarse videojuegos que trivializan batallas históricas, las computadoras permiten obtener datos,

⁵⁵² *Ídem*, p. 285.

⁵⁵³ *Ídem*, p. 285 y ss.

reducir la distancia entre concepción y ejecución, conocimiento y aplicación, e información y decisión, abriendo la posibilidad de experimentar y comunicar con usos *democratizadores* como, por ejemplo, el uso del video por algunos movimientos populares⁵⁵⁴.

En este sentido, las tecnologías promueven la creatividad y la innovación, pero también, reproducen estructuras conocidas: así, los usos más frecuente del video (consumo de películas comerciales, espectáculos porno, grabación de acontecimientos familiares), repiten prácticas audiovisuales iniciadas por la fotografía y el superocho. Lo anterior muestra como las nuevas tecnologías interactúan con la cultura anterior y los cambios que la intervención tecnológica conllevan, por ejemplo, en la reorganización de los vínculos entre grupos y sistemas simbólicos, en donde los descoleccionamientos y las hibridaciones no permiten vincular rígidamente las clases sociales con los estratos culturales, pues la tendencia es que los sectores mezclen en sus gustos objetos de procedencias antes separadas, lo cual no quiere decir que se haya evaporado la diferencia entre las clases.

Enseguida García Canclini aborda las tensiones entre *desterritorialización* y *reterritorialización* con lo que se refiere a la pérdida de la relación “natural” de la cultura con los territorios geográficos y sociales y a ciertas relocalizaciones territoriales, relativas o parciales, de las viejas y nuevas producciones simbólicas. Para documentar estos procesos, García Canclini analiza la transnacionalización de los mercados simbólicos y las migraciones y el sentido estético de estos cambios siguiendo las estrategias de las artes impuras. Señala que hubo un modo de asociar lo popular con lo nacional que nutrió la modernización de las culturas latinoamericanas: “realizada primero bajo la forma de dominación cultural, luego como industrialización y urbanización bajo los modelos metropolitanos, la modernidad pareció organizarse en antagonismos económico-políticos y culturales”⁵⁵⁵ del tipo colonizadores vs. colonizados, etc.

El *antagonismo cosmopolitismo vs. nacionalismo* fue manejado por la teoría de la dependencia. Según ésta, todo se explicaba por el enfrentamiento entre imperia-lismo y culturas nacional-populares. Los estudios sobre el imperialismo económico y cultural sirvieron para conocer algunos dispositivos que condicionantes para nuestro desarrollo, pero este era un modelo insuficiente puesto que no explica el funcionamiento de un sistema industrial, tecnológico y cultural “cuya sede no está en una sola nación sino en una densa red de estructuras económicas e ideoló-

⁵⁵⁴ *Ídem.*

⁵⁵⁵ *Ídem*, p. 289.

gicas”⁵⁵⁶. Tampoco daba cuenta de la necesidad de las naciones metropolitanas de flexibilizar sus fronteras.

Pese a que la desigualdad entre lo que los dependentistas llamaban el primer y el tercer mundo mantiene vigentes algunos de sus postulados, los nuevos procesos (descentralización de empresas, simultaneidad planetaria de la información, adecuación de saberes e imágenes internacionales a conocimientos y hábitos de cada pueblo) hacen más compleja la asimetría. En este sentido, también la deslocalización de los productos simbólicos por la electrónica y la telemática y el uso de satélites y computadoras en la difusión cultural, impiden ver los enfrentamientos entre los países periféricos como combates con naciones geográficamente definidas.

Lo anterior se puede ver con más claridad en los años ochenta y noventa cuando los países dependientes registran un aumento de sus exportaciones culturales. Es el caso, por ejemplo de Brasil, en donde creció la producción de textos, música y películas, disminuyendo los importados, generando una tendencia de autonomía y nacionalización de la producción cultural y convirtiéndose en el séptimo productor mundial de televisión y publicidad y el sexto en discos, penetrando inclusive en los países centrales, pasando de esta forma “de la defensa de lo nacional-popular a la exportación de lo internacional-popular”⁵⁵⁷.

Aunque esta tendencia no se presenta de igual forma en todos los países latinoamericanos, hay aspectos semejantes en los de desarrollo cultural más moderno que replantean las articulaciones entre lo nacional y lo extranjero. Lo anterior no elimina el asunto de cómo diferentes clases se benefician y son representadas con la cultura producida en cada país, pero la alteración de los escenarios de producción y consumo y el carácter de los bienes que se presentan cuestiona la asociación de lo popular con lo nacional y la oposición con lo internacional.

En cuanto a las *migraciones multidireccionales* García Canclini señala como la internacionalización de Latinoamérica se ha profundizado en las últimas décadas cuando las migraciones ya no solo abarcan escritores, políticos exiliados, etc., sino a pobladores de todos los estratos. El interrogante que esto suscita es como incluir los nuevos flujos de circulación cultural en el esquema unidireccional de la dominación imperialista. Frente a lo anterior, García Canclini afirma que no es casual que la reflexión sobre la desterritorialización se de en la frontera de México con los Estados Unidos, lugar donde hay una producción cultural dinámica.

⁵⁵⁶ Ídem, p. 288.

⁵⁵⁷ Ídem, Renato Ortiz, citado en p. 290.

En Estados Unidos existen más de 250 estaciones de radio y televisión en castellano y un alto interés por la literatura y música latinoamericana debido no solo a que el 8% de la población estadounidense es hispana sino también porque la “cultura latina” produce películas como *La bamba*, las canciones de Rubén Blades y “artistas plásticos cuya calidad y aptitud para hacer interactuar la cultura popular con la simbólica moderna y postmoderna los incorpora al *mainstream* norteamericano”⁵⁵⁸, movimientos artísticos que están arraigados en las experiencias cotidianas de los sectores populares.

Con el fin de reforzar la idea sobre “la *extensión trans-clasista* del fenómeno de desterritorialización” García Canclini se refiere a los estudios de Roger Rouse sobre los pobladores de Aguililla (Michoacán) lugar en donde se mantiene un alto grado de emigración, la economía se sostiene por el flujo de dólares enviado desde California, además de que los pobladores de Aguililla en el extranjero mantienen fuertes vínculos con su lugar de origen.

Estas “economías cruzadas, sistemas de significados que se intersectan y personalidades fragmentadas”⁵⁵⁹ pone en cuestión nociones como comunidad empleada para poblaciones campesinas aisladas y para expresar la cohesión abstracta de un Estado nacional, en ambos casos definidos por la su relación con un territorio. Otra imagen que se cuestiona es la de centro y periferia, “expresión abstracta de un sistema imperial idealizado” en donde se supone que la riqueza y el poder estarían en mayor grado en el centro y habría una disminución creciente a medida que nos movemos hacia zonas circundantes, noción con la cual no está de acuerdo Rouse al afirmar que necesitamos una cartografía alternativa del espacio social, basada en las nociones de circuito y frontera⁵⁶⁰.

Se ha producido “una implosión del tercer mundo en el primero”. Ya no se puede sostener en ninguno de los dos mundos la noción de una cultura auténtica como universo autónomo, excepto como una *ficción útil o una distorsión reveladora*⁵⁶¹. Para García Canclini, Tijuana (y New York) es uno de los mayores laboratorios de la postmodernidad ya que allí se concentra un alto porcentaje de migrantes de otras regiones de México quienes, además, tienen intercambios comerciales con Estados Unidos, cruzan la frontera para trabajar o están vinculados a maquiladoras norteamericanas ubicadas en la frontera. Hasta hace unos años Tijuana había

⁵⁵⁸ *Ídem*, p. 291.

⁵⁵⁹ *Ídem*, p. 292.

⁵⁶⁰ *Ídem*.

⁵⁶¹ *Ídem*, p. 293.

sido conocida por un casino (abolido en el gobierno de Cárdenas) a donde los norteamericanos llegaban para eludir las prohibiciones sexuales, de juegos de azar y bebidas alcohólicas de su país. Tijuana se ha convertido ahora en una ciudad moderna, contradictoria, cosmopolita y con una fuerte definición propia debido a la instalación de hoteles modernos, fábricas, etc.

En Tijuana la autodefinición está dada por la vida fronteriza y los contactos interculturales. Los lugares más representativos para la población son las tiendas y centros de diversión para turistas, los pasos legales e ilegales en la frontera, la tumba de *Juan Soldado* (“señor de emigrados”) a donde van a pedir que les arregle “los papeles” o a agradecer que no los haya cogido “la migra”. Este *carácter multicultural* de la ciudad se expresa en el uso del español, el inglés y de las lenguas indígenas, pluralidad que se reduce cuando se pasa de los lenguajes privados a los públicos (radio, publicidad urbana, TV.), donde coexisten y predominan el español y el inglés. La música y la bebida alcohólica (símbolos de Tijuana) conviven bajo esta dualidad lingüística. Las oscilaciones bilingüísticas, biculturales y binacionales generan incertidumbre que se refleja en las relaciones de la propia historia. La Torre de Agua Caliente (quemada para olvidar el casino que representaba) hace pocos años fue reconstruida y exhibida en revistas, propagandas, etc., al hacer notar que ahora la fuente está en un lugar diferente al original los pobladores argumentan que es una forma de desplazar y reubicar el pasado.

En el mismo sentido, el alambre que separa a México de Estados Unidos podría ser el principal monumento de la *cultura en la frontera*. Al llegar a la playa, la línea se cae y deja una zona de tránsito donde las familias fragmentadas a ambos lados de la frontera se encuentran y transitan los migrantes indocumentados. Todas estas características se convierten en un recurso para definir la identidad y comunicarse con los otros. Al respecto, García Canclini señala que “donde las fronteras se mueven, pueden estar rígidas o caídas, donde los edificios son evocados en otro lugar que el que representan, todos los días se renuevan y amplía la invención espectacular de la propia cultura”⁵⁶².

A estos productos híbridos los artistas, escritores, etc., agregan su propio “laboratorio intercultural”. Guillermo Gómez-Peña⁵⁶³, por ejemplo, señalaba su imposibilidad de definir su nacionalidad e identidad étnica: “soy mexicano pero también soy chicano y latinoamericano. En la frontera me dicen chilango o mexiquillo, en la capital pocho o norteño y en Europa sudaca. Los anglosajones me llaman latinou

⁵⁶² *Ídem*, p. 301.

⁵⁶³ Editor de la revista bilingüe *La línea quebrada / The broken line*.

y los alemanes me han confundido en más de una ocasión con turco o italiano”⁵⁶⁴. Otros escritores y artistas cuestionan esta visión y el desarraigo que refleja, y rechazan la celebración de las migraciones causadas muchas veces por la pobreza.

García Canclini también observa un *proceso de reterritorialización* donde aquellos que elogian el carácter abierto y cosmopolita de la ciudad desean fijar signos de identificación, rituales que los diferencien de quienes están de paso, turistas o antropólogos que estudian los cruces interculturales. Algo similar se encuentra en el rechazo a las actividades culturales propiciadas por el gobierno central, frente a las cuales los bajacalifornianos argumentan que ellos son tan mexicanos como los demás pero de modo diferente. Sobre la amenaza de penetración cultural norteamericana dicen que los intercambios culturales y comerciales con los Estados Unidos les hacen vivir la desigualdad y por tanto, tener una imagen menos idealizada que quienes reciben una influencia en la capital mediante la televisión y el consumo de bienes importados.

En estos procesos de intercambio no desaparecen las preguntas por la identidad, lo nacional y la defensa de la soberanía como pretende el postmodernismo neoconservador sino que colocan en un registro multifocal y tolerante, se repiensa la autonomía de cada cultura. No obstante a veces se generan conflictos violentos, agresiones a los migrantes recién llegados y discriminación en las escuelas y los trabajos. Los cruces intensos y la inestabilidad de las tradiciones pueden ser también fuentes de prejuicios y enfrentamientos. Por eso García Canclini señala que el análisis de las ventajas o inconvenientes de la desterritorialización no deben reducirse a movimientos de ideas o códigos culturales, como es frecuente en los estudios de la postmodernidad, sino que su sentido se construye en conexión con las prácticas sociales y económicas, las disputas por el poder local y la competencia por aprovechar las alianzas con poderes externos.

La *hibridez en las culturas latinoamericanas* tiene sus antecedentes en las formas sincréticas creadas por las matrices españolas y portuguesas con la figuración indígena. Así mismo, “la descolección y la desterritorialización tienen antecedentes en las reflexiones utópicas y en las prácticas de artistas e intelectuales”⁵⁶⁵. En Brasil, por ejemplo, los escritores del grupo Martín Fierro resaltaban la importancia del aporte intelectual de América, pero no negaban el uso de productos importados, frente a los cual Beatriz Sarlo señala que esa cultura de mezcla hace coexistir la formación criolla con un proceso de importación de bienes, discursos y prácticas simbólicas.

⁵⁶⁴ Ídem, p. 302.

⁵⁶⁵ Ídem, p. 305.

La novedad de la descolección, la hibridez y la desterritorialización postmodernos consiste en que las prácticas artísticas carecen de *paradigmas consistentes*: los artistas y escritores modernos alteraban los modelos o los sustituían por otros teniendo en cuenta referentes de legitimidad. Otras corrientes abrieron la mirada culta al imaginario popular bajo el supuesto de que el arte latinoamericano se justificaría recogiendo la iconografía de los oprimidos: La visualidad postmoderna, por otro lado, es la escenificación de una doble pérdida: del libreto, toda vez que ya no existen grandes relatos que ordenen y jerarquicen los periodos del patrimonio, y del autor puesto que el intento moderno de refundar la historia fue la subjetividad del autor, “hoy pensamos que la exaltación narcisista del pintor o el cineasta que quieren hacer de su gestualidad el acto fundador del mundo es la parodiaseudolaica de Dios”⁵⁶⁶.

El postmodernismo no es un estilo sino la *presencia tumultuosa de todos* y el lugar de cruce del arte, el folclor y las nuevas tecnologías. De igual forma, el mercado artístico y la reorganización de la visualidad urbana generada por las industrias culturales se combinan volviendo inverosímil todo intento de hacer del arte culto o del folclor la proclamación del poder inaugural del artista o de actores sociales prominentes⁵⁶⁷. Los mercados de arte y artesanías coinciden en el tratamiento de las obras ya que tanto el artista como el artesano descubren que el mercado los dispersa y resemantiza al venderlos en países distintos y a consumidores heterogéneos.

Al artesano le queda la posibilidad de repetir las piezas o verlas seriadas en un orden que no es el suyo en el museo de arte popular o en los libros para turistas. Al artista le quedan las copias o las diapositivas y la posibilidad de encontrar exhibido su trabajo en algún museo en un orden diferente a la enunciación original del pintor. Lo mismo ocurre en el mercado político, donde los bienes ideológicos intercambiados se parecen cada vez más en todos los países: los perfiles nacionalistas o nacionales se diluyen en los alineamientos generados por desafíos comunes (deuda externa, recesión, reconversión industrial) y por el neoconservadurismo, la socialdemocracia y el socialcomunismo, propuestos como “salidas” por las corrientes internacionales.

Algunos artistas latinoamericanos, críticos de la modernidad, no vinculan en su trabajo la lucha por un nuevo orden total impracticable pero desean repensar en las obras *fragmentos del patrimonio de su grupo*, como por ejemplo Toledo quien reelabora el bestiario erótico mazateco, uniendo saber indígena y arte contemporáneo. Estos artistas se oponen a la función social de los medios masivos que es, según

⁵⁶⁶ *Ídem*, p. 307.

⁵⁶⁷ *Ídem*, p. 308.

Liotard, fortalecer un cierto orden reconocible en el mundo, coincidiendo con los teóricos del postmodernismo en que la tarea del arte es interrogarse sobre la forma en que construimos lo real, lo cual no les impide advertir que están surgiendo nuevas formas de subjetividad a cargo de nuevos actores sociales que no son exclusivamente blancos, varones y occidentales.

Frente a esto, García Canclini señala que ciertas obras de artistas y de productores populares permiten pensar que el tema de las utopías y de los proyectos históricos no está clausurado. En este sentido, la caída de los relatos totalizadores no elimina la búsqueda crítica de los sentidos en la articulación de las tradiciones y la modernidad.

En cuanto a los *géneros impuros*, García Canclini se refiere a las historietas y los *graffitis* los cuales son híbridos puesto que están constituidos por una intersección entre lo visual y lo literario, lo culto y lo popular, y acercan lo artesanal, la producción industrial y la circulación masiva. Los *graffitis* son una escritura territorial de la ciudad destinada a afirmar la pertenencia sobre un barrio, mediante la cual se establecen las luchas por el control del espacio (con marcas propias o la modificación de los *graffitis* de otros). Sus referencias sexuales, políticas o estéticas son maneras de enunciar el modo de vida y de pensamiento de un grupo que no posee otra forma de expresarse. El *graffiti* se opone estructuralmente a las leyendas publicitarias o políticas “bien” pintadas y mediante su alteración desafía esos lenguajes institucionalizados. Así, el *graffiti* afirma el territorio pero desestructura las colecciones de bienes materiales y simbólicos⁵⁶⁸.

Armando Silva registra tres etapas en la evolución del *graffiti* asociándolas a tres países: el de Mayo del 68 en París, con consignas antiautoritarias, utópicas y fines macropolíticos; el de Nueva York, escrito en barrios marginales y en el metro, que expresa referencias de *ghetto* con propósitos micropolíticos y que quiso delimitar espacios y recuperar territorios en una ciudad en fragmentación; y el de América Latina, en donde existieron ambas modalidades aunque en los últimos años se desarrolla un *graffiti* burlón y cínico como manifestación del desorden urbano y la pérdida de credibilidad de las instituciones políticas.

Los *graffitis* suelen promover diálogos anónimos: “Argentino será dentro de poco el paraíso: vamos a andar todos desnudos”, a lo que alguien responde: “¿Habrá manzanas?”. El *graffiti* es un *medio sincrético y transcultural* en donde se puede fusionar la imagen y la palabra y la imagen con un estilo discontinuo y la aglomeración de

⁵⁶⁸ Ídem, p. 308 y ss.

diversos autores en una misma pared lo cual se asimila al estilo del videoclip. De otro lado, las historietas se han vuelto un componente central de la cultura contemporánea: ellas participan del arte y el periodismo y son la literatura.

Finalmente, García Canclini señala que este recorrido por algunas transformaciones postmodernas del mercado simbólico y de la cultura cotidiana contribuye a entender porque fracasan algunos modos de hacer política basados en la autonomía de los procesos simbólicos y la renovación democrática de lo culto y lo popular. Y puede también explicar el éxito de políticas neoconservadoras y la falta de alternativas democráticas adecuadas al grado de desarrollo tecnológico y la complejidad de la crisis social. El asunto clave en este análisis es la *reorganización cultural del poder*. En sus palabras “se trata de analizar que consecuencias políticas tiene pasar de una concepción vertical y bipolar a otra descentrada, multideterminada, de las relaciones sociopolíticas”⁵⁶⁹.

Las resistencias a este desplazamiento pasan por el disciplinamiento del trabajo y la vida cotidiana por los mismos grupos que concentran el poder y subordinan el arte y la cultura al mercado. Así, los países centrales usan las innovaciones tecnológicas para acentuar las asimetrías con los países dependientes y las clases hegemónicas aprovechan la reconversión industrial para reducir el poder de los sindicatos.

Los cruces entre lo culto y lo popular relativizan la oposición entre *hegemónicos* y *subalternos* y los paradigmas clásicos con que se explicaba la dominación no dan cuenta de la diseminación de los centros, la multiplicidad de las iniciativas sociales y la pluralidad de referencias con que se construyen las abras artísticas, artesanales y los medios masivos. El poder ya no funciona de burgueses a proletarios, de padres a hijos, de los medios a los receptores, etc., sino que estas relaciones se entretujan unas con otras⁵⁷⁰, y cada una logra una eficacia que consigue gracias a la oblicuidad que se establece en la relación con las otras.

Las nociones de *hegemónico* y *subalterno* pierden aquí su sentido ya que aquellos que son objeto de la filtración del inglés en el español como expresión de las transacciones indispensables donde ocurren intercambios cotidianos. Además, García Canclini señala que estas transacciones no deben verse como fenómenos exclusivos de las zonas con densa interculturalidad, sino que también quienes protestan lo hacen en plazas y lugares diseñados por otros y mediante una lengua que no eligieron, la resignificación es temporal y no anula el peso de los hábitos que son reproducidos en el orden sociocultural.

⁵⁶⁹ *Ídem*, p. 323.

⁵⁷⁰ *Ídem*, p. 324.

Las *hibridaciones* reseñadas por García Canclini tienen como objeto demostrar que hoy todas las *culturas son de frontera* así como todas las artes se desarrollan con relación a otras artes y las canciones y relatos de un pueblo se intercambian con otros, de modo que las culturas pierden la relación exclusiva con su territorio pero ganan en comunicación y conocimiento. La oblicuidad de los circuitos simbólicos permiten repensar los vínculos entre cultura y poder a través de manifestaciones como el mito, mediante el cual se construye un orden diferente o se satiriza la realidad y la lucha entre clases pasa a ser una metáfora.

Por último, García Canclini afirma que las prácticas culturales no son acciones sino actuaciones, representan o simulan las acciones sociales pero solo a veces operan como acción. La problemática simbólica no reside en la posibilidad de operar cambios inmediatos y verificables sino en los aspectos teatrales y rituales de lo social que vuelven evidente lo que hay de simulado, oblicuo y diferido en cualquier interacción.

2.3. ALTERNATIVAS FRENTE A LA GLOBALIZACIÓN

2.3.1. Beck: globalización y contrapoder

La preocupación de Beck, es como ha cambiado lo político en la segunda modernidad, producto de una sociedad cosmopolita, generando un futuro abierto en la sociedad, la estatalidad y la política, surgiendo varios interrogantes que intenta contestar en este capítulo⁵⁷¹.

El final de la política

El diagnóstico del final de la política es válido para la mirada nacional, pero no para la mirada cosmopolita, en cuanto la perspectiva nacional pretende la no contingencia de la política, mientras la cosmopolita dibuja la imagen de una *globalización de la contingencia* basada en la estrategia de la gran política, la desespacialización del Estado, la transnacionalización, las coaliciones estatales múltiples, el riesgo global, el entrelazamiento entre el interior y el exterior, de ganancia-ganancia, la cosmopolitización del derecho y la cosmopolitización regional. Todo lo anterior se manifiesta en una contingencia donde reside el potencial crítico que fundamenta la nueva teoría crítica: “crítica = diferencia entre el número, alcance y cualidades de las estrategias estatales que abren paso a la perspectiva cosmopolita”⁵⁷².

⁵⁷¹ Ulrich Beck, “¿Quién Gana? Hacia el cambio conceptual y formal del estado y la política en la segunda modernidad”, en: *Poder y Contrapoder en la Era Global*, Barcelona: Paidós, 2004, pp. 329-366.

⁵⁷² *Ídem*, p. 331.

La pregunta que plantea Beck, es ¿dónde está el quid de la *nueva teoría crítica*? La respuesta está en tres aspectos: primero, mientras los actores políticos sigan la lógica de la mirada nacional, es indiferente quien gobierne. La mirada cosmopolita hace notar que la mirada nacional lleva, políticamente hablando, a un callejón sin salida. Segundo, los contrastes de los partidos políticos se diluyen, cosa que constata la ciencia política al realizar diagnósticos de la época, pero con una diferencia esencial: ratifica el final de la política, y por lo tanto la multiplica por dos. Esta tesis sin embargo contradice al máximo la contingencia global de lo político, que la mirada cosmopolita diagnosticaba. Y, por último, la nueva teoría crítica nos enseña que los partidos políticos podrían marcar una diferencia si se abrieran a la multiplicidad de figuras de la fluida política interior mundial.

La tesis del final de la política defiende que se ha llegado al final de la política del Estado nacional, siendo el comienzo de una política transnacional que se manifestará en un estado cosmopolita que, de no observarse, originaría el fracaso de la política y la ciencia política en lo nacional: “pero, salirse de este debe tenerse presente que sin Estado, no hay dediciones colectivas vinculantes a la legitimación, afirmación válida no solo para el capital, sino también para la sociedad civil global” y de otro lado también se necesita de una alianza entre partidos y gobiernos, entre sociedad civil global y sectores del capital. Estas alianzas conseguirán que el paradigma nacional se transforme en *paradigma cosmopolita de la estatalidad*⁵⁷³. La nueva teoría crítica, debe enfocarse en la inversión de la realidad y posibilidad: al concebir la realidad de lo posible (cosmopolitización), sobre lo real (la atodoxia del Estado nacional), el estado cosmopolita no será la convicción de la superioridad moral, sino la ambición del poder, que después de Weber, constituyen el núcleo de la política⁵⁷⁴.

La sociedad del riesgo mundial

La pregunta clave es *¿cómo escapar de la trampa de la nacionalidad?* La hipótesis para responder a este interrogante es la percepción de que la auto-amenaza civilizatoria de la humanidad origina nuevos peligros globales. El análisis se fundamenta en el diálogo que puede establecerse entre dos autores, Fritz W Scharpt y Thomas Hobbes, el uno desde la perspectiva nacional y el otro desde la cosmopolita. Scharpt, distingue entre democracia y legitimación, y pretende que los Estados y gobiernos modernos no deberían basar la legitimidad de su dominio solo en la democracia, ya que disponen tanto de las fuentes de la legitimación (*input*), que Scharpt denomina dominio mediante el pueblo, como de las fuentes de legitimación (*output*), que se mide por la efectividad en la solución de problemas, que Scharpt denomina

⁵⁷³ Ídem, pp. 331-332.

⁵⁷⁴ Ídem, p. 329-332.

“dominio para el pueblo”⁵⁷⁵. Los conceptos ‘pueblo’ así como los del ‘input’ y ‘output’ presuponen la mirada nacional.

Para responder a la pregunta de cómo vencer la cerrazón de la mirada racional es necesario ampliar las fuentes de legitimación del dominio político: además de la democracia y la eficacia, la percepción de la *autoamenaza civilizatoria de la humanidad*, completa la legitimación democrática y la eficiencia y pone en cuestión el orden entero de la legitimidad del Estado nacional. El primado de la auto-conservación de la humanidad es ineludible, la auto-liquidación de todos como resultado posible de la actuación humana es lo nuevo de la civilización en el mundo.

El suicidio de la humanidad no será voluntario, es más un homicidio del que todos somos víctimas involuntarias, causado por los desarrollos científicos, técnicos, militares o políticos. La percepción de que el suicidio amenaza a la especie, legitima la globalidad y las fuentes de poder basada en el consenso. Estas fuentes son ademocráticas porque a pesar de su globalidad se sustraen de los procedimientos democráticos y, segundo, son potencialmente antidemocráticas pues la percepción de los peligros de la humanidad hace que se desprendan de las ataduras democráticas.

De otro lado, la teoría política de la soberanía de Hobbes se basa en la fórmula *Homo homini lupus est*, “el hombre es un lobo para el hombre”, mientras que la teoría política de la sociedad del riesgo parte de la premisa: *la humanidad es un lobo para la humanidad*. El carácter depredador de Hobbes se atribuye al ser particular y también a la humanidad. Aquí, la humanidad será sujeto y objeto de auto-amenaza. La legitimidad, se funda en la fe de inevitabilidad de los peligros mediante la representatividad política para la humanidad amenazada. Bajo esa medida las condiciones de la convivencia, incluyendo al Estado-Nacional quedan bajo el primado de la mutualidad, la alternatividad y la contingencia.

La fórmula de que la humanidad es un lobo para la humanidad que exhibe la teoría cosmo-política sobre la posibilidad de un *suicidio de la especie y la naturaleza*, abre el nuevo comienzo. Cual sería el poder que protegería a la humanidad y su alcance? Solo podría ser la fundación de una comunidad del destino global que agriete los muros de las fronteras y egoísmos del Estado nacional. La fuerza política legitimadora de esta percepción del peligro global no está ligada precisamente por concernir a la percepción, a la objetividad de los peligros. El orden nacional se derrumba, surgiendo un orden transnacional que se anticipe a las amenazas contra la humanidad. El reino del pasado, la predominación de las fronteras se desploma

⁵⁷⁵ *Ídem*, p. 332.

y son sustituidas por el reino del futuro en el que el reino de la incertidumbre se extiende.

Las coordenadas espacio-temporales se reordenan, los espacios de experiencia y los horizontes de expectativa se paran y se cristaliza un espacio de dominio global, en el que los rasgos característicos de la integración negativa y positiva que obedece la lógica de la mirada nacional se agrupan en diferentes aspectos. En primera instancia, se produce una *fusión de integración positiva y negativa*. Positiva porque los peligros fundan una flexibilidad política de la globalidad; negativa, porque los peligros globales generan consenso y abre la idea de cerrazón nacional. En segunda instancia, aparece el asentamiento de la humanidad sin legitimación democrática e incluso sin la posibilidad de ilegitimizarse.

El 11 de Septiembre de 2001 equiparó una votación global donde la mayoría de la gente dio poder a la nación más poderosa militar y económicamente (Estados Unidos) para vencer los peligros que amenazan la existencia de la humanidad y este peligro se transforma en la fuente de un populismo global de la defensa contra los peligros que autorizó y legitimó actuaciones contrarias a determinados peligros⁵⁷⁶. En tercera, si bien no está ligada a la objetividad del peligro tampoco lo está a la efectividad de su eliminación. El peligro de la humanidad movilizó la concertación política mundial. Aquí la ineffectividad aumenta el peligro y con ello de nuevo el desamparo colectivo de la humanidad.

En cuarta instancia, el estado de naturaleza de Hobbes define un estadio precivilatorio que el soberano con su poder supera. La sociedad amenazada percibe de forma inversa esta apreciación: la cualidad depredadora de la humanidad, vuelta contra ella, suprime el civilatorio de la soberanía del Estado nacional. La amenaza que se cierne sobre todos no proviene del cuestionamiento del orden soberano, sino del no *cuestionamiento del mismo*. En quinta, se indaga la paradoja de cómo la solución hobbesiana (delegación de poder en la construcción del Leviathan) es imposible porque no solo las alianzas entre Estados se apoderan del poder global, también los actores de la sociedad civil global y los consorcios transnacionales que abanderan la salvación del medio ambiente o de los derechos humanos es el punto para entender la política transnacional.

Por último, con la legitimación del peligro de la humanidad, el *orden del Estado nacional* se resquebraja, puesto que este peligro no es solucionado por el soberano al garantizar la seguridad interior y exterior ni la protección de sus ciudadanos y

⁵⁷⁶ Ídem, p. 355.

conduce a que al deber de obediencia de estos se extinga y la consecuencia, según Hobbes, sería que la humanidad civilizada renaciera en el estado de naturaleza. Lo anterior se puede solucionar cuando los estados amenazados en su existencia inicien y lleven a efecto la transformación en estados transnacionales, cosmopolitas.

Fritz Scharpf indica, mirando a Europa, que el consenso no mejora automáticamente la posibilidad de *tomar decisiones colectivamente vinculantes*. Al contrario, cuanto más se participa y se obliga a participar, más problemas de cooperación surgen y no se llegan a soluciones y decisiones. Según Scharpf, se aumenta el riesgo de disenso que aumenta a la hora de llegar a una solución y decisión comunes: la obligación institucionalizada de consenso es más grande que la presión política de consenso ejercida por cada Estado participante, generando una asimetría que dificulta la unidad. Lo que se concluye por parte de Beck es que la transnacionalización tiene éxito cuando se introduce el principio de la decisión mayoritaria y se disminuye la obligación de consenso.

Las formas de Estado en la segunda modernidad

Las diversas formas y conceptos de Estado se distinguen entre la estatalidad como principio básico de la modernidad y las formas o conceptos de estados en el sentido de las diversas instituciones básicas de la modernidad, en las que se concreta dicho principio en la primera y segunda modernidad. Lo anterior permite liberar a los estados de su reificación e investigarlos como *unidades contingentes y mutables* que abandonan la mirada nacional, para convertirse en transformaciones estatales ligadas a la identidad cultural, los fundamentos económicos y militares, la democracia y la legitimación. Asistimos al contexto donde todas las formas de Estado se transforman y con ello las modalidades de aparición de la estatalidad la cual será la forma institucional conceptual de crear, organizar y reproducir el poder.

Las *tipologías de la forma de estado* de la segunda modernidad están relacionadas con el Estado étnico, neoliberal, transnacional y pluralista. El estado étnico, el nacionalismo étnico de la segunda modernidad es el regreso postmoderno a los orígenes. Este nacionalismo étnico se caracteriza porque la unidad de pueblo, Estado, democracia y nación, se resquebraja con la globalización de los espacios nacionales, utilizando los medios de comunicación para interconectar y activar transnacionalmente a las comunidades étnicas con el fin de oponerse al Estado nacional y a las elites de una cultura cosmopolita o a ambas.

Anthony D. Smith (1995) afirma que en este sentido la nación y el nacionalismo no pueden despolitizarse y desmilitarizarse. En alianza con los mercados globales y cultura global el Estado étnico-nacional se prepara para que lo pacifiquen, postura con la cual Smith no está de acuerdo. Afirma que la globalización económica y cul-

tural amenaza la continuidad de los estados poliétnicos con conflictos centrífugos y por lo tanto será difícil que los estados nacionales burgueses de derecho, coexistan con los estados étnicos: lo que aparecerá son conflictos difícilmente resolubles.

Para entender esta evolución hay que descifrar los *significados del nacionalismo y el etnicismo*, donde el primero se vuelve al exterior y el segundo tiende a la exclusión y no a la convivencia cultural. El estado étnico no reconoce las minorías y no integra a los otros en una identidad nacional. El estado étnico es el estado despolitizado porque en el desaparecen los derechos y libertades civiles nacionales. Este estado étnico es favorecido por el proceso de globalización que debilitó a los Estados nacionales, permitiendo una alianza entre etnias y globalizadores, permitiendo a grupos étnicos la toma del poder. Esta forma de estado amenaza los derechos humanos, convirtiéndolo en un estado paria, exponiéndolo a las intervenciones militares internacionales⁵⁷⁷.

En segundo lugar tenemos al *Estado neoliberal*, un estado que sigue la lógica del capital y lleva el sello de organismos multilaterales como el FMI, orientando al Estado nacional conforme a la economía mundial, siguiendo la política del garrote (supresión del crédito) o la zanahoria (concesión del crédito), originando, según Patomaki, un sistema panóptico en el que se analiza y valora a los estados, consorcios y municipios según la regla del buen presupuesto para recibir crédito y donde el FMI controla al menos la tercera parte de los estados de la tierra. El estado neoliberal es un buen ejemplo de la internacionalización del Estado nacional originando el desmonte y remodelación del estado de bienestar. Además, lleva acabo la auto-internacionalización del Estado nacional, sin renunciar a la etiqueta nacional. Esta es la condición básica para que la forma de estado se adapte al Consenso de Washington y su triada dominante: desregulación, liberalización y privatización, remodelando totalmente la forma de estado⁵⁷⁸. Los estados transnacionales o cosmopolitas se sirven de la cooperación transnacional que puede utilizarse como una oportunidad de frentes reales de iniciativas.

En el juego del meta-poder los estados están *estructuralmente en desventaja* frente a los actores económico globales, luchado contra los inconvenientes de ser el vagón del cual tira la economía y los estados lo siguen, llevando a los estados a convertirse en contrapoderes en pugna con la nueva movilidad de poder de los actores económicos mundiales. Esta doble desventaja de los actores estatales debido a su situación defensiva y aislada, así como de su inmovilismo institucional, podría

⁵⁷⁷ *Ídem*, pp. 340-343.

⁵⁷⁸ *Ídem*, pp. 343- 344.

superarse únicamente por la vía de cooperación transnacional con otros estados donde la política internacional deja de ser de elección para convertirse en elección y necesidad a la vez, convirtiendo la política interior y exterior en perfecto ensamble para enfrentar el terrorismo, los riesgos financieros, las catástrofes climáticas y el envenenamiento de alimentos, etc.

Esta organización de *cooperación transnacional* puede servir con su despliegue de poder supra-fronterizo a fortificar el estado vigilante transaccional en tres formas: global-unilateral (Estados Unidos), cooperativa-multilateral (Europa) o estado cosmopolita, reconociendo la multiplicidad. Sin embargo, la reacción estadounidense al terrorismo transnacional demuestra que el uso proteccionista del poder cooperativo transnacional le saca ventaja al uso aperturista⁵⁷⁹.

Por último, tenemos la *pluralización del universo estatal* que se plantea desde la relación entre particularismo y universalismo en las formas de estado particulares. La mirada nacional históricamente se ha complementado en algunos elementos de la mirada cosmopolita. El problema para la política moderna será como unir universalismo y particularismo, o sea cómo asegurar algún grado de universalismo dentro del particularismo nacional. Muchos teóricos afirmaron que el estado particular no puede dar origen al universal, mientras el primero no comience a estancarse históricamente.

En este aspecto, serán muchas las diferencias entre el estado moderno (Estado nacional) y la segunda modernidad (estado pluriestatal): el primero se imponía por principio la homogeneidad y validez global del modelo de Estado nacional. En la segunda modernidad, la estatalidad se diversifica y hay que regular las confrontaciones de formas y concepciones contradictorias de estado: los estados étnicos, piensan y valoran las fronteras y soberanías, derechos humanos y normas e interpretaciones del derecho internacional de manera distinta a los estados cosmopolitas, escenificado en las actuales relacionales de Estados Unidos y Europa, en temas como la protección del clima o la constitución del Tribunal Penal Internacional. En estas concepciones, Europa será cosmopolita y Estados Unidos está ligado al modelo de estado nacional hegemónico⁵⁸⁰.

Derrumbe de la utopía neoliberal

La búsqueda de contrapoderes que minen el poder hegemónico de Estados Unidos y el F.M.I. se descarta en la serie de actores ubicados en los movimientos

⁵⁷⁹ *Ídem*, pp. 344-346.

⁵⁸⁰ *Ídem*, pp. 346-347.

sociales antiglobalizadores, la Unión Europea y los Estados pobres del hemisferio sur que resultaron perdedores de la globalización. El principal peligro surge del *terrorismo* en el gobierno de Bush que consiguió que el congreso le concediera un crédito presupuestario adicional, bajo el argumento de la seguridad nacional como una prioridad. Antes del 11 de Septiembre el lema era menos estado: después del 11 el lema es más estado, reimponiendo en todo el mundo el primado del estado.

Los atentados suicidas y asesinatos masivos pusieron al descubierto la vulnerabilidad de la civilización occidental y permitieron vislumbrar a qué clases de conflictos nos enfrentamos en la globalización: es un mundo de riesgos globales y la imposición del neoliberalismo (sustituir la política y el Estado por la economía) pierde fuerza. La amenaza terrorista vuelve a imponer el acoplamiento entre la política y la economía y un posible desacoplamiento lo amenaza todo, inclusive los fundamentos de la economía mundial, y por eso el despliegue del Estado vuelve a ser omnipresente, ligado a la variable hobbeseana. Como garantía de seguridad, el 11 de Septiembre no simboliza el fin del estado neoliberal, pero sí la fuerza de su concepción como utopía⁵⁸¹.

Hacia el cambio conceptual y formal de la política

Al intentar definir los diversos tipos ideales de estatalidad de la segunda modernidad se comprende que la política debe concebirse como medio para afrontar y dirimir ordenadamente los contrastes, contradicciones y ambivalencias, relacionando éstas con los antiguos contrastes del espacio nacional e internacional. Asistimos a una competencia entre el programa de la estatalidad-ciudadela (étnica, neoliberal transnacional) y el programa de *estatalidad cosmopolitita* que no tiene todavía respuesta sobre su vencedor, pero sí puede iniciar las primeras reflexiones, sobre las posibilidades y alternativas a excluir, poniendo de manifiesto dos interpretaciones de la mirada nacional e internacional y su posible relación o-lo-uno-o-lo-otro y tanto lo-uno-como-lo-otro.

En el *primer escenario* las instituciones y partidos de la mirada nacional o cosmopolitita se enfrentan para excluirse y la lógica de la mirada cosmopolitita sustituye la lógica de la mirada nacional. Esta mirada es presa de un pensamiento lineal, desconociendo las formas mixtas mostradas en la época cosmopolitita⁵⁸². En el *segundo escenario* hay dos registros de pensamiento y actuación políticas que existen el uno junto al otro, se absorben, se unen y se marginan: el nacional y el transnacional, el establecido y el alternativo, el obstruccionista y el aperturista. En

⁵⁸¹ *Ídem*, pp. 349-351.

⁵⁸² *Ídem*, p. 352.

este segundo escenario la mirada cosmopolita no sustituye la nacional, ambas coexisten, entran en conflicto, se entrecruzan o actúan disjuntas en espacios y universos separados⁵⁸³.

Este nuevo escenario origina que al tiempo se planteen diversas formas de jugar y se elija entre ellas según sea la situación. La primera es la de los *partidos cosmopolitas tradicionales*: para que la mirada cosmopolita adquiriera forma política y poder necesita de la fundamentación y fundación de un nuevo sujeto político: partidos nacionales de ciudadanos del mundo o partidos mundiales. Sus valores y objetivos no son nacionales sino cosmopolitas, pues están relacionados más a valores y tradiciones de la humanidad, de todas las culturas y religiones y se sienten obligados con el planeta como totalidad. Son partidos mundiales porque hacen parte de las cuestiones referentes a la globalidad, el centro de la fantasía, la actuación y la configuración de políticas, contradiciendo las prioridades establecidas en lo nacional. Son partidos mundiales al ser posibles como partidos multinacionales, que impongan los valores e instituciones cosmopolitas y puntos de vista del mundo. En estos partidos mundiales late el corazón babilónico del cosmopolitismo⁵⁸⁴.

Hay que buscar la *pluralización de la izquierda y la derecha* y este es el segundo escenario que parte de la paradoja política de la globalización. El cambio de agujas que se necesita para poner en marcha las estrategias transnacionales y cosmopolitas y abrir la oportunidad de poder que ofrecen, tiene que hacerse dentro del espectro de los partidos y dentro de las alianzas gubernamentales y los propios gobiernos. Cuando se reconozca públicamente que este modelo de instituciones públicas falla ante los desafíos de la modernidad cosmopolita, se podrán crear partidos nuevos.

La *izquierda proteccionista* defiende el modelo político de Estado nacional por la creencia de que este modelo es la condición de dos logros fundamentales de la democracia moderna europea: la democracia parlamentaria y el estado de bienestar⁵⁸⁵. Esta posición contrasta con socialdemócratas defensores del estado de bienestar, comunistas y ecologistas que, además, fueron un antídoto contra el totalitarismo. La *izquierda neoliberal* está del lado de la globalización, surgiendo una nueva síntesis entre Estado nacional y mercado mundial, en la figura de la tercera vía que, en palabras de Giddens, se trata de establecer un nuevo marco para la reflexión y la formulación política que la socialdemocracia busca ajustar al mundo que se transformo en las tres últimas décadas⁵⁸⁶.

⁵⁸³ *Ídem.*

⁵⁸⁴ *Ídem*, p. 353.

⁵⁸⁵ *Ídem*, p. 354.

⁵⁸⁶ *Ídem*, pp. 355-356.

La *izquierda ciudadela transnacional* se insinúa en la construcción y remodelación de Europa ligada al principio del estado social, unido con la segregación de los culturalmente otros con vistas a construir una Europa fortificada. La *izquierda cosmopolita* busca la imposición cosmopolita dentro de los contextos de acción del Estado nacional, buscando difundir la democracia cosmopolita, formando una red de identidades cosmopolitas. El objetivo central es otra globalización, originando un doble conflicto: enfrentarse a las ideas políticas hegemónicas neoliberales y a los partidos y movimientos antiglobalización de inspiración populista derechista y xenófoba por el otro.

La mirada cosmopolita deslegitima las desigualdades globales, generando una fuente de conflicto. Su ideal sería configurar la multiplicidad y la diferencia sobre el fundamento del reconocimiento de la misma y así consolidar un poder con capacidad de hacer frente a los fundamentalismos de las nuevas univocidades. Por último, es necesario que esta tendencia se organice sobrepasando las fronteras, uniéndose con partidos políticos y con alianzas transnacionales de múltiples movimientos y agrupaciones de la sociedad civil⁵⁸⁷.

En cuanto a la *derecha étnica* reacciona a las interdependencias globales por medio del proteccionismo económico y cultural, rigiendo abierta y ocultamente ideologías y prácticas xenofobas. En cambio la *derecha neoliberal* propugna por una política en la que la apertura económica se une a la segregación cultural que, en el caso de la *derecha-ciudadela transnacional*, se persigue a nivel transnacional. La *derecha cosmopolita* se liga a los padres fundadores de Europa, con tendencia conservadora cosmopolita, compartiendo una filosofía y experiencia política.

Eran católicos reconocidos, patriotas europeos que creciendo en la experiencia de la nacionalidad estancada y marcados por la autodestrucción en la segunda guerra mundial y el holocausto del Estado nacional, diseñaron y construyeron la estructura federativa supranacional de una Europa vaticana, liberando a Europa del belicocismo y segura contra ésta. El catolicismo vincula al conservadurismo y los elementos cosmopolita por dos vías: primero, el cristianismo supera el esencialismo y los contrastes de las distinciones étnicas y nacionales al determinar que la esencia del ser humano y la convivencia humana están determinadas por la fe cristiana, fundando el futuro de la comunidad pre, post y transnacional en el bautizo. Esta nueva distinción genera una diferencia entre bautizados y los otros, civilizados y bárbaros.

⁵⁸⁷ Ídem, pp. 156-157.

Segundo, el principio de subsidiaridad, busca y crea un orden social en el que el pluralismo de las tradiciones, religiones y naciones representa el principio fundamental⁵⁸⁸. Esta unión cosmopolita, caracterizada por el catolicismo y el nacionalismo, subsisten en la idea de una *Europa de las patrias*, creando la idea que Europa pueda ligar las dos cosas a la vez: la creación de Europa y la subsistencia de los Estados nacionales. Esta cuestión cosmopolita se está replanteando en los partidos conservadores.

La pluralización interna de los partidos de izquierda y derecha jalona el espectro en el cual se librarán las batallas programática en el siglo XXI de los partidos políticos que originaran mutaciones de la política de izquierda neoliberal en una política de derecha neoliberal, donde la política de izquierda neoliberal, que da a la economía el papel protagónico en el juego de la meta poder, giró repetitivamente a la política de *Law-and-order* de la derecha neoliberal, que se ara política y militarmente e interviene en cada vez más ámbitos de la sociedad para llevar adelante la neoliberalización de la economía, la sociedad y el Estado. Esta contradicción entre la izquierda y la derecha neoliberal, cristalizan las contradicciones entre democracia y capitalismo global, “libertad o capitalismo”⁵⁸⁹.

Entre tanto, en las relaciones extra-estatales el principio de Estado nacional legitima las desigualdades globales, creando un régimen de exclusión a escala mundial, privilegiando a la minoría en determinados momentos sobre la mayoría, donde el capital utiliza la maquinaria del Estado nacional en asegurar e imponer su poder de disposición de los recursos y legitimar los contraste mundiales entre ricos y pobre. Este espectro puede originar dos tesis sobre las *oportunidades de la izquierda cosmopolita*. La primera, la pregunta sobre quien gana está en principio abierta y será el distintivo esencial de la segunda modernidad. La segunda, la enseñanza de la izquierda cosmopolita a través de sus éxitos, permiten establecer que la única manera de obtenerlos es mediante alianzas, teniendo un concepto amplio de la política que incluye a los actores y las arenas de la subpolítica global y nacional, permitiendo hacer análisis científicos adecuados a las dinámicas y polaridades políticas. Los éxitos de la izquierda cosmopolita se miden a partir de amparar los derechos, de los trabajadores y del medio ambiente en reglas que obliguen a la economía y a los tratados comerciales generales⁵⁹⁰.

⁵⁸⁸ *Ídem*, pp. 357-358.

⁵⁸⁹ *Ídem*, pp. 358-359.

⁵⁹⁰ *Ídem*, p. 360.

A partir de lo anterior se establece alguna perspectiva sobre como fortalecer el *contrapoder de la izquierda cosmopolita*. En primera instancia tenemos la convergencia en la cual la izquierda cosmopolita lograría constituirse hacia dentro y hacia fuera como jugador nacional y global en el meta-juego de la política mundial. La segunda perspectiva, está relacionada con alianzas y antagonismos, donde la izquierda cosmopolita será viable solo en la medida en que logre abrir los espacios transnacionales de acción y poder, cosa que significa, por ejemplo, que hasta los pequeños movimientos pueden, por encima de la frontera entre Estados nacionales, sectores de producción y actores cooperativos, movilizar una considerable atención internacional y maximizar sus oportunidades de realización. Por último, tenemos la autocrítica en la cual, la izquierda cosmopolita no puede reclamar una ideología cualquiera ni tampoco el amor general a los seres humanos o a la humanidad: tiene que ser capaz de desarmar argumentando, aquí reside la fuerza de su convicción⁵⁹¹.

En busca de la imaginación perdida

Para explicar la concepción de la *nueva teoría crítica con intención cosmopolita* es preciso tener en cuenta la crítica negativa que es la crítica de la mirada y la axiomática nacionales, tanto de la ciencia política como de la actuación política. De otro lado, la crítica positiva, trata del despliegue, fundamentación o legitimación de la mirada cosmopolita, de una *polity* y *policy* cosmopolitas. Esta mirada distingue dos planos de la ciencia política y el de la actuación política.

Se trata de dos pasos complementarios: crítica de la mirada nacional = crítica negativa; fundamentación y despliegue de la mirada cosmopolita = crítica positiva. En este contexto, la autocrítica de la teoría crítica se ilustra con el siguiente ejemplo: en la medida que esta surte efecto, los fundamentos clave del paradigma nacional se devalúan. En este sentido hay que evaluar los costes políticos de la crítica negativa y por lo tanto la nueva teoría crítica, convertida en autocrítica, se preguntara por las perturbaciones y amenazas que provoca la crítica eficaz de la mirada nacional⁵⁹².

Cuál *concepto de política* se busca? En este aspecto la política, la teoría política y los conceptos políticos están interrelacionados. Aspecto que vale tanto para la mirada nacional como para la cosmopolita, si bien con un signo invertido: igual que la mirada nacional cierra el acceso a las posibilidades del poder cosmopolita, la mirada cosmopolita le abre la puerta a la mirada nacional., presuponiendo que la transformación de la realidad genera la transformación de la mirada. En cuanto

⁵⁹¹ Ídem, p. 362.

⁵⁹² Ídem, p. 363.

al concepto de teoría, la mirada de la teoría crítica la entiende como reacción a un cambio de clima intelectual.

Charles W. Mills polemiza en la imaginación sociológica a la vez contra la gran teoría (Parson) y el empirismo sin espíritu (Lazarsfeld) de la sociología contemporánea, criticando los resultados de la sociología al perder la imaginación. Esta crítica es adoptada por la mirada cosmopolita y le da el giro: la *nation states imagination* debe ofender los cimientos de una destrucción creadora que haga posible una *cosmopolitan imagination*. Sin este cambio es imposible que la teoría crítica reconozca todos los avances y la radicalidad de los cambios que sacuden al mundo. Una *nueva teoría crítica autocrítica con intención cosmopolita* es posible y necesaria para que las ciencias sociales recobren su juventud⁵⁹³.

2.3.2. Boventura: el Estado frente a la globalización

En las últimas tres décadas se ha dado una *intensificación de la globalización* de los sistemas de producción, diseminación a escala mundial de trasferencias financieras de información e imágenes a través de la comunicación, desplazamiento masivo de personas (turistas, trabajadores, emigrantes y refugiados)⁵⁹⁴. Lo anterior genera una ruptura con las anteriores formas de interacción hacia la globalización, que Guiddens define como “identificación de las relaciones sociales mundiales que unen localidades distantes de tal modo que acontecimientos locales están condicionados por eventos que ocurren a muchas millas de distancia y viceversa”⁵⁹⁵. Featherstone desafió la sociología a teorizar y encontrar formas de investigación sistemática que ayuden a clasificar los procesos globalizantes y todas las formas de vida social que problematizan a la sociedad. Para el grupo Lisboa, la globalización es posterior a la internacionalización y multinacionalización y está anunciando el fin del sistema nacional (núcleo central de las actividades humanas organizadas)⁵⁹⁶.

La globalización es un *fenómeno multifacético* de dimensiones económicas, sociales, políticas, culturales, religiosas y jurídicas que se relacionan entre sí de modo complejo. La interpretación monolítica es poco adecuada para Boventura ya que la globalización, en las últimas tres décadas, combina la universalización y la eliminación de las fronteras nacionales. De otro lado, el particularismo, la diversidad local, la identidad étnica y el retorno al comunitarismo se combinan

⁵⁹³ *Ídem*, pp. 361-363.

⁵⁹⁴ Boventura de Souza Santos, “Los procesos de globalización”, en: *Ensayos para una Nueva Cultura Política*, Madrid: Trotta, 2006, pp. 235-310.

⁵⁹⁵ *Ídem*, p. 235.

⁵⁹⁶ *Ídem*, p. 236.

con las desigualdades entre países ricos y pobres (además, dentro de cada país), la sobrepoblación, las catástrofes ambientales, los conflictos étnicos, la migración. Aparecen nuevos estados e imploran otros, la democracia formal se erige como condición para la ayuda internacional, etc. En ese marco, Boaventura se plantea varios interrogantes: 1) La globalización es un fenómeno nuevo o viejo?; 2) La globalización es monolítica, o tiene aspectos positivos y negativos?; 3) Hacia donde conduce la intensificación de la globalización?

Dimensiones de la globalización

Hablar de características dominantes de la globalización transmite la idea que es un proceso lineal y consensual, lo cual para Boaventura es falso, pero, dominante. Para él, la globalización es un intenso *campo de conflictos* entre grupos sociales, estados e interés hegemónicos, de un lado, y grupos sociales, estados e intereses subalternos, por el otro. Dado el vasto juego de intereses y procesos de juego, la prescripción terminó en un consenso hegemónico, “consenso neoliberal” o “consenso de Washington”. Este acuerdo fue suscrito por los estados centrales, en él se tiene en cuenta el futuro de la economía mundial, las políticas de desarrollo y el papel del estado en la economía.

Este consenso es un conjunto de *cuatro consensos* que comparten una idea-fuerza: que estamos entrando en un periodo en que las divergencias políticas desaparecieron, al igual que las rivalidades imperialistas, dando origen a la interdependencia entre las grandes potencias, a la cooperación e integración regionales, donde se presentan pequeñas guerras que los países centrales, a través de varios mecanismos (intervención, manipulación de ayuda internacional, control con la deuda externa), mantienen bajo observación, controlando así los focos de inestabilidad periférica. Además, los conflictos entre capital y trabajo por la falta de institucionalización que originó el surgimiento del fascismo y el nazismo (segunda guerra mundial) se desinstitucionalizaron (periodo porfordista), mientras que, al mismo tiempo, la clase obrera se fragmentó, surgiendo nuevos compromisos sin institucionalización dentro de contextos menos corporativistas⁵⁹⁷.

Fukuyama y Huntington, con “el fin de la historia” y “el choque de civilizaciones”, sostienen que las rupturas ya no son políticas si no civilatorias. En cuanto a Frobels, Heirichs y Kreyes, en la década de los ochenta, sostienen la emergencia de una *división internacional de trabajo* basada en la globalización de la producción por parte de las empresas multinacionales, convertidas en actores graduales de la nueva economía mundial. Las características principales de esta última línea son: economía

⁵⁹⁷ Ídem, p. 236.

dominada por el sistema financiero a escala global, producción flexible y multilocal, bajo costo de transporte, revolución tecnológica e información, desregulación de las economías nacionales, dominio de agencias financieras multilaterales, emergencia de tres capitalismo trasnacionales (Estados Unidos, Japón y Europa).

Estas transformaciones atravesaron todo el sistema mundial con *intensidad desigual* según el lugar que ocupen los países en el sistema mundial. Aquí las exigencias son: apertura de economías nacionales; adecuar precios a mercados internacionales; prioridad de la economía de exportación; las políticas fiscales y monetarias deben reducir la inflación de la deuda pública y vigilar la balanza de pago; derechos propiedad privada inviolables; privatizaciones; movilidad de recursos, inversiones y ganancias; desregulación estatal de la economía; disminución del gasto social; disminución de transferencias y volverlas compensatorias con sectores sociales vulnerados⁵⁹⁸.

Sakia Sassen detecta cambios en la geografía, composición y *estructura institucional de la economía global*, donde los ochenta representan un encogimiento de la geografía de la economía global y la acentuación del eje Este-Oeste (Triada Estados Unidos, Europa Occidental y Japón); Este autor sostiene que estamos frente a un régimen internacional que se centra en el crecimiento de la banca y los servicios internacionales. En síntesis, la globalización económica es sostenida por el consenso neoliberal caracterizado por: restricción al Estado de la regulación de la economía; nuevos derechos de propiedad para la inversión extranjera; y subordinación de los Estados Nacionales a las agencias multilaterales. Las anteriores recetas son implementadas en países periféricos o semiperiféricos.

En las relaciones socio-políticas hoy emerge una *clase política trasnacional* que sobrepasa las organizaciones de trabajadores y los estados débiles de la periferia o semiperiferia del sistema mundial. Estos capitalistas están representados en las empresas multinacionales, lo cual se refleja en el hecho de que un tercio del producto industrial lo producen ellos⁵⁹⁹. Evans, analiza la *triple alianza*: las empresas multinacionales, las elites capitalistas locales y la burguesía estatal como base de la dinámica de la industrialización y del crecimiento económico de un país semiperiférico (Brasil). Becker y Sklar, hablan de la burguesía emergente de ejecutivos, compuesta por una rama local (burguesía local) y una rama internacional que comparten una situación de privilegios socioeconómicos y un interés común de clase en las relaciones del poder político y de control social intrínsecas al capita-

⁵⁹⁸ Ídem, p. 239.

⁵⁹⁹ Ídem, p. 241.

lismo, mientras la burguesía internacional se compone de gestores de empresas multinacionales y dirigentes de instituciones financieras internacionales. Evans sostiene que el modelo de industrialización y crecimiento que se funda en esa “triple alianza” es injusto y solo redistribuye hacia la burguesía estatal, las multinacionales y el capital local⁶⁰⁰.

En el campo de la *globalización social*, el consenso liberal sostiene cómo el crecimiento y la estabilidad económica se fundan en la reducción de costos salariales y, por tanto, se debe liberar el mercado del trabajo, reducir derechos laborales, prohibir ajustes de salarios (según productividad), ajustes al costo vida y eliminar el salario mínimo. Lo que resulta es una economía disocializada, el concepto de consumidor sustituye al ciudadano y el derecho de inclusión pasa a ser (derecho) de hacer solvencia. En relación con los pobres, se adoptan medidas compensatorias que disminuyen pero no eliminan la exclusión (fenómeno inevitable) que se funda en el crecimiento económico y la competitividad a nivel global. La pobreza globalizada, no proviene de la falta de recursos humanos o materiales sino del desempleo, destrucción de la economía de subsistencia y minimización de cortos salariales.

La nueva división de trabajo trajo algunos *cambios en el sistema interestatal*. Los estados hegemónicos redujeron la autonomía política y la soberanía efectiva de los Estados periféricos y semiperiféricos a pesar de la capacidad de resistencia y negación de estos. La interacción que trasciende las fronteras y las prácticas nacionales afecta la capacidad del Estado-nación en controlar flujos de personas, de bienes, de capitales o de ideas. El impacto de la globalización en la *regulación estatal* es un fenómeno cualitativamente nuevo por dos razones: en primer lugar, el movimiento actual produjo el debilitamiento de los poderes estatales y la presión sobre los estados es monolítica y bajo esas condiciones el modelo de desarrollo está orientado hacia el mercado por ser el único compatible con el nuevo régimen global de acumulación.

Esta presión se refuerza con hechos desarrollados tan dispares como el fin de guerra fría, las innovaciones tecnológicas de comunicación e información, los sistemas de producción flexible, la aparición de bloques regionales, la democracia liberal como régimen político universal y la imposición de la ley para proteger la propiedad intelectual. La creación de requisitos normativos e institucionales para operar el modelo de desarrollo neoliberal genera una destrucción institucional y normativa que afecta la legitimidad del Estado a nivel global⁶⁰¹.

⁶⁰⁰ Ídem, p. 242.

⁶⁰¹ Ídem, pp. 246-247.

En segundo lugar, porque las asimetrías del poder transnacional entre el centro y la periferia, Norte y Sur son notables, y la *soberanía de los estados débiles* se encuentra amenazada por los estados poderosos, agencias financieras internacionales y actores transnacionales privados (empresas multinacionales). Según lo anterior, Bob Jessop identifica tres tendencias en la transformación del poder: en primer lugar, la desnacionalización del Estado, donde las capacidades de éste están siendo reorganizadas territorialmente a nivel subnacional y supranacional; en segundo lugar, la desnacionalización de los regímenes políticos reflejada en la transición de gobierno estatal (*government*) hacia un gobierno más amplio (*governance*) y finalmente las tendencias hacia la internacionalización del Estado nacional que se expresa en un mayor impacto estratégico de lo internacional en lo estatal, engendrando la expansión del Estado nacional cuando fuera necesario para adecuarse a las exigencias extraterritoriales o transnacionales⁶⁰². La desvinculación del Estado no se puede obtener sin una fuerte intervención estatal, el Estado debe intervenir para dejar de intervenir.

Otra transnacionalización de la regulación se registra en las *telecomunicaciones*, donde la tendencia consiste en substituir el principio del estado por el principio del mercado, presionando por los países centrales y las empresas multinacionales a los países periféricos y semiperiféricos que tienen que adoptar las transformaciones jurídicas ocurridas en el centro del sistema mundial. Los factores estratégicos que están detrás de este desarrollo son, por un lado, la innovación y la difusión tecnológica y, por otro, la estructura oligopólica del mercado de las telecomunicaciones y de poder político de los actos principales. Los usuarios de las telecomunicaciones son cada vez más poderosos.

Esta transformación comienza en los Estados Unidos y se diseminó como un *big bang* por el planeta y consiste en la liberación unilateral y total de las comunicaciones (servicio avanzados, básicos y de infraestructura). Otro camino fue el *little bang*, adoptado por países Europeos, que consiste en una liberación parcial que se hace por varias vías: la separación de los servicios de correos frente a los telefónicos; la creación de oficinas regulatorias diferentes al gobierno; la reducción de los subsidios a las familias y pequeñas empresas⁶⁰³. Las telecomunicaciones se muestran cada vez más como la infraestructura física de un tiempo-espacio emergente. El tiempo-espacio electrónico, el ciber espacio (tiempo-espacio instantáneo); estos tiempo-espacio son los privilegiados de los poderes globales.

⁶⁰² Ídem, p. 248.

⁶⁰³ Ídem, pp.250-251.

Finalmente el consenso de Washington tiene tres componentes en cuestión de la *globalización política*: el consenso del estado débil, el consenso de la democracia liberal y el consenso del estado de derecho y del sistema judicial. El consenso del estado débil, tiene en su base la idea que el estado es el opuesto de la sociedad civil y su enemigo potencial. El Estado es por naturaleza opresor y limitador con relación a la sociedad civil, por lo cual solo reduciendo su tamaño es posible reducir su poder nocivo, fortaleciendo la sociedad civil. La idea original del Estado como opuesto a la sociedad civil fue remplazada por la idea que considera el Estado como el espejo de aquella, por eso el Estado pasó a ser condición de una sociedad civil fuerte, que con el consenso del estado débil busca restituir la idea liberal original⁶⁰⁴.

Por último, tenemos las *formas de gobierno supraestatal*, es decir, de las instituciones políticas internacionales, de las agencias financieras multilaterales, de los bloques político-económicos supranacionales, de los *think tank* globales. Un aspecto prospectivo y utópico consiste en la indagación sobre las instituciones políticas transnacionales que han de corresponder en el futuro a la globalización económica y social. Se habla de incluso de la idea de construir un “Estado Mundial” o “Federación Mundial”, basada en la democracia, con el objetivo de resolver pacíficamente los conflictos entre estados agentes globales.

En cuanto a la cultura, en tanto *cultura global*, Boaventura sugiere que adquiere importancia en los ochenta donde se da un desplazamiento de los fenómenos sociales hacia los culturales. En este sentido se dará una explicación causal de la vida social y el impacto de la globalización cultural. El problema radica en sí lo que designamos como globalización debería denominarse occidentalización o americanización, en la medida en que los valores, los artefactos culturales y los universos simbólicos son occidentales y más específicamente norteamericanos (individualismo de la democracia política, racionalidad económica, utilitarismo, primacía del derecho, el cine, la publicidad, la televisión, el internet, etc.). En este contexto la televisión como parte de la comunicación electrónica, genera mucho debate. Appadurai sostiene que ve en la televisión un factor de ruptura entre el anterior periodo (modernización) y al que estamos entrando (postelectrónico). En el nuevo periodo se distingue el trabajo de la imaginación porque ésta se transforma en un hecho social colectivo (antes era del individuo romántico), donde el espacio expresivo del arte, el mito y el ritual son parte de los cuidados del común⁶⁰⁵.

⁶⁰⁴ *Ídem*, p. 252.

⁶⁰⁵ *Ídem*, pp. 255-256.

Otro debate relacionado con la globalización cultural es hasta que punto es homogenizante. Según Featherstone, la *fragmentación cultural y étnica y la homogenización modernista* no son dos perspectivas opuestas de lo que está ocurriendo: por el contrario, estas tendencias son constitutivas de la realidad global. Appadurai opina que los medios electrónicos son procesados por los individuos y grupos de manera activa construyendo campos para resistencias, selectividad e ironización, insistiendo en el papel de la imaginación en una vida social dominada por la globalización.

Es a través de la imaginación como los ciudadanos son disciplinados y controlados por los estados, mercados y otros intereses dominantes, pero esta imaginación también desarrolla sistemas colectivos de descendencia y grafismos de vida colectiva. No hay claridad sobre la elucidación de las relaciones sociales de poder que anteceden a la homogenización y diferenciación: esta elucidación es útil para analizar los procesos de hibridación o criollización que resultan de la confrontación o cohabitación de las tendencias homogenizantes y particularizantes⁶⁰⁶.

Siguiendo con los debates sobre la cultura global, se reconoce que desde el siglo XVI la hegemonía ideológica de la ciencia, la economía, la política y la religión europea produjo a través del imperialismo cultural algunos isomorfismos entre las diferentes culturas nacionales del sistema mundial. En la actualidad, las formas transnacionales son llamadas por Appadurai formas culturales *mediascapes* o *ideoscapes*. Leslie Sklair las nombra como *cultura-ideológica del consumismo*. Anthony Smith las califica de nuevo imperialismo cultural. Y la teoría de los regímenes internacionales habla de procesos de consenso a nivel mundial y la emergencia de un orden normativo global.

La teoría de la *estructura internacional* mira la forma en que la cultura occidental creó actores sociales y significados culturales por todo el mundo. En todo caso, la mayoría de autores están de acuerdo en que estamos lejos de una cultura global. Boaventura termina firmando que la cultura es la lucha contra la uniformidad, donde los poderosos envoltentes de difusión de culturas universales imperialistas se ven enfrentados a múltiples e ingeniosos procesos globales de resistencia, identificación e indignación cultural.

Dada la *naturaleza jerárquica del sistema mundial* es crucial identificar los grupos, las clases, los intereses y los estados que definen las culturas parciales en tanto que culturas globales, controlando por esa vía la agenda de dominación política bajo la máscara de la globalización cultural. En este aspecto, el consenso neoliberal es

⁶⁰⁶ Ídem, pp. 256-257.

muy selectivo: los fenómenos culturales solo les interesan en la medida en que las vuelven mercancías interesadas al curso de la globalización económica. Este consenso recae en los soportes técnicos y jurídicos para la producción y circulación de los productos de las industrias culturales, por ejemplo, las tecnologías de comunicación, información y derechos de propiedad intelectual⁶⁰⁷.

Carácter de la globalización

Las anteriores posiciones pueden coincidir en la *falsa idea* de que la globalización es un fenómeno lineal, monolítico e inequívoco. Esta idea, aunque inexacta, prevalece hoy en día y tiende a imponerse cada vez más, pues la globalización pasa del discurso científico al discurso político, así como al lenguaje común que tiene dispositivos ideológicos y políticos dotados de intencionalidad específicas, los cuales son llamados por Boaventura la *falacia del determinismo*, que consiste en sostener que la globalización es un proceso espontáneo, automático, inevitable e irreversible que avanza por encima de interferencias externas.

Esta línea la sigue Manuel Castells para quien la globalización es un resultado inevitable de la revolución de las tecnologías de información, “la nueva economía es informacional porque la productividad y la competitividad reposan en la capacidad para generar y aplicar eficientemente una información basada en el conocimiento”⁶⁰⁸. Del mismo modo, es global porque las actividades de la producción, la distribución y del consumo están organizadas a escala global. Boaventura, sostiene que la falacia es transformar las causas de la globalización en efectos de ésta. La globalización es el resultado de decisiones políticas: el Consenso de Washington. La segunda falacia de la intencionalidad de carácter político de la globalización es la desaparición del sur.

A este respecto, las *relaciones Norte-Sur* nunca constituyeron un verdadero conflicto. El norte fabricaba productos manufacturados, mientras que el sur proveía las materias primas. La situación se modifica en los setenta (teoría de la dependencia) y ochenta. En los contextos actuales el mundo está integrado por una economía global, donde la distinción Norte-Sur no tienen sentido porque la idea de la globalización tiene impacto en todas las regiones y actividades.

Sus arquitectos, las multinacionales, son innovadores y tienen capacidad organizativa para transformar la nueva economía global. Para Castells, la globalización puso fin a la idea de “Sur” e incluso a la idea de “Tercer Mundo” en la medida

⁶⁰⁷ Ídem, p. 259.

en que la diferenciación entre países y entre regiones dentro de los países es cada vez mayor y la nueva división se da entre agentes económicos y entre posiciones distintas en la economía global en la que compiten globalmente, sirviéndose de la infraestructura tecnológica de la economía informacional y de la estructura organizacional de redes y flujos. Según lo anterior, deja de tener sentido la distinción entre centro, periferia y semiperiferia en el sistema mundial.

La *crítica de Boaventura a Castells* se basa, en primer lugar, en que el propio Castells reconoce que los procesos de exclusión pueden afectar un continente entero (África) y reinar sobre procesos de inclusión en un subcontinente. En segundo lugar, la deuda externa continua siendo contabilizada y cobrada a nivel de países, igualmente por medio de ella, como los países pobres del mundo se transforman en los ochenta en contribuyentes líquidos de la riqueza de los países ricos.

En tercer lugar, la convergencia entre países en la economía global es tan significativa como la divergencia. Lo anterior es notorio en los países centrales. Por último, es difícil sostener que la selectividad y fragmentación excluyente de la nueva economía destruyó el concepto de Sur en la medida en que la disparidad entre países ricos y pobres, en cuestión de riqueza, aumenta en las últimas décadas. Esta relación determina si un país pertenece al Sur o al Norte, al centro o a la periferia o semiperiferia del sistema mundial, donde la integración a la economía mundial se produjo por la exclusión del sur y la periferia al sistema mundial⁶⁰⁹.

Son los viajes ideológicos los que le dieron muerte al Sur y el Tercer Mundo, producto de los cambios de la *sensibilidad sociológica* que se olvidaron de estas regiones. Los análisis culturales incurren en el mismo error por teorías como la reflexibilidad aplicada a la modernidad, a la globalización o la acumulación, en especial la idea de Giddens de que la globalización es la modernidad reflexiva. Esta hipótesis olvida que la mayoría de la población sufre de las consecuencias de una modernidad y globalización que para nada son reflexivas. La mayoría de obreros están con regímenes antípodos de la acumulación reflexiva.

Tanto la falacia del determinismo como la *falacia de la desaparición del Sur* pierden credibilidad en el momento en que la globalización se transforma en un campo de disputa social y política. La globalización es miseria, marginalización y exclusión de la gran mayoría de la población mundial, mientras que la teoría del progreso y la abundancia es realidad para un pequeño grupo de privilegiados.

⁶⁰⁸ *Ídem*, p. 260.

⁶⁰⁹ *Ídem*, p. 262.

Robertson, distingue *cuatro discursos de la globalización*: el discurso regional, que tiene una tonalidad civilatoria en cuanto la globalización se ve confrontada con las especificidades regionales; el discurso disciplinario, donde a la globalización, vista por las ciencias sociales, se la reduce a su relevancia económica; el discurso ideológico, está entrecruzado con las anteriores, haciendo una apreciación política del proceso de globalización; el discurso feminista, que comienza siendo antiglobalización (señalando lo local y lo global como una preocupación masculina) y hoy se preocupa por el énfasis comunitario.

Boaventura, presenta *tres contradicciones* que confieren a la globalización su especificidad transicional: la primera contradicción es entre *globalización y localización*, donde el tiempo aparece frente a nosotros dominado por un movimiento dialéctico en cuyo interior los procesos de globalización se presentan a la par con los de localización y dan camino a derechos, a opciones que atraviesan fronteras dominadas por la tradición, el nacionalismo, los lenguajes, las ideologías y en general por todos ellos. Pero, en contradicción con la anterior tendencia, emergen identidades regionales, nacionales y locales (derecho a las raíces) que se refieren a territorios reales o imaginados y relaciones sociales basados en el frente a frente. Los localismos translocalizados son inmigrantes que tienen la idea del territorio como forma de vida, es una escala de proximidad, intermediación, repartición y proximidad (esta reterritorialización se da a nivel infraestatal o a nivel supraestatal)⁶¹⁰.

La segunda contradicción se presenta entre el *Estado nación y estado transnacional*. Si para algunos el Estado está en vía de extinción y debilitado para organizar y regular la vida social, para otros sigue siendo la entidad política central porque la erosión de la soberanía es muy selectiva y, ante todo, porque la institucionalidad de los organismos financieros multilaterales y la desregulación de la economía es creada por los Estados nacionales. Los Estados nunca fueron tan importantes como hoy, como proceso de desestatalización de las interacciones, redes y flujos transnacionales.

La *tercera contradicción*, de naturaleza político-ideológica, está entre los que ven la globalización como la energía del capitalismo y los que ven en ella la oportunidad para ampliar a escala transnacional la solidaridad y las luchas anticapitalistas⁶¹¹. Boaventura comprueba con lo anterior que hay una intensificación de las jerarquías y las desigualdades: las contradicciones mencionadas sugieren que estamos en un

⁶¹⁰ *Ídem*, pp. 264-265.

⁶¹¹ *Ídem*, p. 265.

periodo de transición en relación a tres dimensiones: transición en el sistema de jerarquías y desigualdades en el sistema mundial; transición en el formato institucional y la complementariedad de las mismas; y transición en la escala y configuración de los conflictos sociales y políticos.

Este *sistema mundial en transición* se trata de una circunstancia que tomado desde una perspectiva sincrónica, revela oportunidades de evolución (apertura), que son síntomas de inestabilidad que configuran una situación de bifurcación entendida en términos de una situación de desequilibrios y compromisos volátiles en la cual pequeñas alteraciones generan grandes transformaciones. Es un contexto caracterizado por la turbulencia y explosión a escala, generando una teoría de posibilidad de caos.

Este sistema de transición está compuesto por *tres constelaciones de prácticas colectivas*: la constelación de prácticas interestatales, la constelación de prácticas capitalistas globales y la constelación de prácticas sociales y culturales transnacionales. La primera determina el papel del Estado en el sistema mundial; la segunda, la constituyen las prácticas de los agentes económicos en una actuación espacio-temporal planetaria. Y la última, son flujos transfronterizos de personas y culturas de información y comunicación. Estas constelaciones se componen de los siguientes elementos: un conjunto de instituciones, una forma de poder, una forma de derecho, un conflicto estructural, un criterio de jerarquización y, por último, las constelaciones están envueltas en los modos de producción de globalización⁶¹².

Para Boaventura, la diferencia entre el *sistema mundial en transición* –SMET– y el *sistema mundial moderno* –SMM– se funda, en primer lugar, en las tres constelaciones de prácticas, internamente en contradicción; en segundo lugar, en las interacciones entre los pilares del SMET que son más intensas que en el SMM. Los procesos de globalización resultan de las interacciones entre las tres constelaciones de prácticas. Puesto que se trata de intercambios y las desigualdades son ocultadas y manipuladas dentro de ciertos límites, el registro de las interacciones en el SMET asume el registro de horizontalidad a través de una idea-fuerza como la interdependencia, la complementariedad, la coordinación, la cooperación, la red, etc. Frente a lo anterior, los conflictos son difusos, siendo en ocasiones difícil definir quien o que se encuentra en conflicto.

⁶¹² Ídem, pp. 266-267.

En cada constelación hay conflictos que organizan las luchas en torno a recursos que son *objeto de intercambio desigual*. En el caso de prácticas interestatales, el conflicto se produce alrededor de la posición relativa en la jerarquía del sistema mundial (este dicta el tipo de intercambios y el grado de desigualdad). En las prácticas capitalistas globales, la lucha se da entre la clase capitalista global y las otras clases definidas en el ámbito nacional (burguesía, pequeña burguesía y proletariado). En el campo de las prácticas sociales y culturales transnacionales, los intercambios desiguales recaen sobre recursos no mercantiles, donde la transnacionalidad se funda en la diferencia local (etnias, identidades, culturas, tradiciones, sentimientos de pertenencia, imaginación, rituales, literatura escrita u oral). Otra diferencia significativa del SMET en relación con SMM es la relativa pérdida de centralidad de las prácticas estatales frente a la profundización de prácticas capitalistas globales y de prácticas sociales y culturales transnacionales.

El resultado es que las *prácticas jerarquizadas interestatales* (centro, periferia, semiperiferia) está contaminado por las otras prácticas (global, local). De este modo, lo que entendemos por centro, periferia y semiperiferia es la cristalización a nivel nacional de múltiples combinaciones de características globales o locales dentro de prácticas capitalistas globales y de prácticas sociales y culturales transnacionales. Boaventura establece según lo anterior la *hipótesis* de que los criterios global/local, conforman progresivamente los criterios centro, periferia y semiperiferia, sin que los últimos desaparezcan⁶¹³.

En el SMET los procesos de globalización y las jerarquías están centradas en criterios que definen lo global/local, con lo que Boaventura denomina la *voracidad diferenciadora* de lo global/local, dicotomía que absorbe las que manejaba el SMM en lo político y económico (desarrollo/subdesarrollo, moderno/tradicional, superior/inferior, universal/particular, industrial/particular, industrial agrícola, racional/irracional, urbano/rural). Lo nuevo en el SMET es que la dicotomía global/local es producida socialmente en la globalización.

Globalización y resistencia

Boaventura, ahora entra a definir el modo de producción de globalización y las implicaciones de esta definición. Entiende globalización como

el conjunto de intercambios desiguales por el cual una determinada obra, condición, entidad o identidad local amplía sus influencias más allá de las

⁶¹³ Ídem, p. 272.

*fronteras nacionales, y al hacerlo desarrolla la capacidad de contemplar como local otro artefacto, condición, entidad o identidad rival*⁶¹⁴.

Las implicaciones de esto son, en primer lugar, la consideración de que en el sistema mundial en transición *no existe una globalización genuina*: lo que se llama globalización está cargada de determinismo local. La segunda implicación es que la globalización presupone localización y a la vez vivimos en un mundo de localización y en un mundo de globalización (por eso los tópicos de investigación es mejor definirlos en términos de localización y no de globalización). Ejemplos de lo anterior son la *lingua franca* o el estrellato de Hollywood que contribuyó a la localización del estrellato indio. Boaventura da otro ejemplo en un área distinta: mientras que se globaliza la hamburguesa o la pizza, se localiza el *bolo* de bacalao portugués o la *freijoa* brasileña (platos particulares típicos portugueses o brasileros).

Una transformación asociada al proceso de globalización es la comprensión tiempo-espacio y es como el fenómeno social se acelera y difunde en el globo. Por un lado, está la base capitalista global quien controla el espacio-tiempo y la transforma a su favor. De otro lado, están los trabajadores, inmigrantes o refugiados, que producen movilización transfronteriza, pero no controlan la comprensión espacio-tiempo y, por último, están los turistas como el tercer eje de comprensión de espacio-tiempo.

Además, existen los que contribuyen a la globalización pero están aprisionados por su espacio-tiempo local: en este sentido los campesinos de Bolivia, Perú y Colombia que siembran coca, contribuyen a la cultura mundial de la droga y permanecen localizados en sus montañas. Entonces, la *producción de globalización implica la producción de localización*: así, lo local es integrado a lo global por dos vías: por la exclusión o por la inclusión subalterna (africanos están siendo globalizados, pero también, son excluidos por la globalización hegemónica)⁶¹⁵.

La *primera forma de globalización* es el localismo globalizado. Aquí, determinado fenómeno local es globalizado, como la actividad de las multinacionales, la transformación de la lengua inglesa en *lingua franca*, la globalización de la comida rápida o la adopción de leyes de propiedad intelectual a nivel mundial (patentes de telecomunicaciones). La *segunda forma* es el globalismo localizado, que es el impacto global en lo local, por prácticas transnacionales que se desprenden de

⁶¹⁴ *Ídem*, p. 273.

⁶¹⁵ *Ídem*, p. 275.

los localismos globalizados: eliminación del comercio de proximidad geográfica, creación de zonas francas, destrucción de recursos naturales para pagar deuda, el turismo de tesoros históricos, ceremonias religiosas, el artesanato y la vida salvaje, el *dumping* ecológico, la reconversión de la agricultura (subsistencia a exportación); la etnización del lugar de trabajo (desvalorización del salario por la condición étnica). Estos modos de producción de globalización operan conjuntamente, pero, deben ser tratados por separado⁶¹⁶.

La *división internacional de la producción de globalización* asume el siguiente modelo: los países centrales se especializan en localismos globalizados, mientras a los países periféricos les corresponden los globalismos localizados, y en los países semi-periféricos coexisten los localismos globalizados y globalismos localizados. El SMET es una trama de ambos localismos. Otra diferencia son las prácticas sociales y culturas transnacionales: estas tienen que ver con la *globalización de la resistencia* a los localismos globalizados y globalismos localizados. El primero Boaventura lo llama cosmopolitismo y es la organización transnacional de resistencia del Estado-nación, regiones, clases o grupos sociales, víctimas de los intercambios desiguales, que usan en su interacción transnacional los beneficios creados por el SMET como las que se desprenden de las tecnologías de información y comunicación.

Las *actividades cosmopolitas* incluyen organización y movimientos en la periferia, redes de solidaridad transnacional, articulación de actividades obreras de los países integrados en bloques regionales, redes internacionales de asistencia jurídica, organizaciones transnacionales de derechos humanos, redes de movimientos feministas, organizaciones no gubernamentales anticapitalistas, etc. El término cosmopolitismo lo utiliza Boaventura porque con él es posible, por lo menos de modo intersticial en el SMET, una *práctica y discurso contrahegemónico*, generados por clases subalternas y sus aliados. El cosmopolitismo puede invocar la creencia de Marx en la universalidad de aquellos que bajo el capitalismo solamente pueden perder sus cadenas (universalismo, ciudadanía del mundo, negación de fronteras)⁶¹⁷.

En todas sus variedades, las uniones cosmopolitas apuntan hacia la *lucha de la emancipación* de las clases dominadas (dominadas por opresión o explotación). El cosmopolitismo es el cruce de luchas progresistas locales con la finalidad de maximizar su potencial emancipador *in loco* a través de las uniones translocales/locales. La concepción de cosmopolitismo de Boaventura es que tiene una base de clase

⁶¹⁶ Ídem, p. 276.

⁶¹⁷ Ídem, p. 278.

integrada por grupos sociales que no tengan base clasista, víctimas de discriminación sexual, étnica, religiosa, de edad etc. Esta lucha es vista por las organizaciones que la promueven como *contrahegemónica* y *emancipadora* donde se busca mejorar las condiciones de vida de los trabajadores. Además, es vista por organizaciones de países periféricos del norte como estrategia hegemónica útil para crear un proteccionismo favorable a los países ricos.

El *segundo grupo de resistencia* es reseñado por Boaventura recurriendo al derecho internacional. Como patrimonio común de la humanidad se trata de luchas transnacionales por la protección y desmercantilización de recursos, entidades, artefactos y ambientes determinantes para la supervivencia de la humanidad, garantizados a nivel planetario. El cosmopolitismo y el patrimonio común de la humanidad han construido una *globalización política transnacional alternativa* a la hegemónica, creando nuevas obligaciones vinculantes parecidas a la relación ciudadanía-Estado nación, pero ahora a nivel transnacional. Los localismos globalizados y los globalismos localizados son globalizaciones desde arriba o hegemónicas. El cosmopolitismo y el patrimonialismo común de la humanidad son globalizaciones desde abajo o *contrahegemónicas*⁶¹⁸.

Debates sobre la globalización

Boaventura, busca ahora precisar los debates actuales sobre la globalización. El primero busca distinguir entre *globalización hegemónica* y *contrahegemónica*. Según Jerry Mander, la globalización de la economía tiene un lógica doblemente destructiva: es incapaz de solucionar el nivel de vida de la población y no es sostenible a mediano plazo. Frente a lo anterior, la resistencia contra la globalización se basa en promover economías locales y comunitarias, económicas a pequeña escala, diversificadas, auto-sostenibles ligadas al exterior pero independientes. Ello plantea una economía y una cultura desterritorializadas y la respuesta es la reterritorialización, redescubrimiento del sentido del lugar y de la comunidad, implicando la reconstrucción de actividades productivas de proximidad⁶¹⁹.

Las propuestas actuales de la localización generan iniciativas que mantienen espacios de sociabilidad a pequeña escala, en espacios comunitarios con relaciones frente a frente, *orientadas a la auto-sustentabilidad* con lógicas de cooperación participativa. La localización se trata de un nuevo proteccionismo, la maximización del comercio dentro de las economías locales, diversificadas y auto-sostenibles, así como la reducción del comercio a distancia. La anterior posición es la polarización

⁶¹⁸ *Ídem*, p. 280.

⁶¹⁹ *Ídem*, p. 281.

entre la globalización hegemónica y contrahegemónica. Para el SMET, el cosmopolitismo y el patrimonio común de la humanidad constituyen una globalización contrahegemónica porque luchan contra los intercambios desiguales e intercambios de autoridad compartida.

En el siguiente apartado Boventura se centra en la *globalización hegemónica y el Postconsenso de Washington*. Aquí, la globalización hegemónica, con los localismos globalizados y los globalismos localizados prevén mayor homogeneidad y coherencia interna, caracterizada por la preeminencia del mercado sobre el Estado, la financiación de la economía mundial, el protagonismo de las empresas multinacionales, la recomposición de las economías y las pérdidas de espacios nacionales junto al espacio nacional, y una articulación entre política y economía donde los compromisos nacionales son reemplazados con los actores globales y nacionales globalizados.

Las anteriores características no son homogéneas en el planeta y se articulan de forma diferente según lo nacional y lo local, sean trayectorias históricas del capitalismo nacional, las estructuras de clase, el nivel tecnológico, la institucionalización de los conflictos sociales y la relación capital/trabajo, el sistema de cualificación y formación de la fuerza de trabajo y las redes de instituciones públicas que articulan la economía y la política (North: economía institucional).

Cada *orden constitucional* tiene su propia historicidad y especificidad. Esta última produce varios capitalismos. El capitalismo como modo de producción ha evolucionado históricamente en diferentes familias o trayectorias. Boyer distingue cuatro trayectorias: el *capitalismo mercantil* (E.U., Inglaterra, Canadá, Australia); el *capitalismo mesocorporativo* (Japón); el *capitalismo socialdemócrata* (Suecia, Australia, Finlandia, Dinamarca); y el *capitalismo estatal* (Francia, Italia, España). Esta tipología concebida para los países centrales deja por fuera los capitalismos reales de Asia, América Latina, Europa Central, del sur y del este de África.

Los anteriores cuatro tipos de capitalismo conforman la globalización hegemónica. Siguiendo la definición de globalización de Boventura se puede decir que la evolución se traduce en la globalización del capitalismo mercantil y el de la consecuente localización de los capitalismos mesocorporativo, socialdemócrata y estatal (la localización implica desestructuración y adaptación). Esta hegemonía (capitalista mercantil) es difícil de aceptar en la medida en que sobresalen las particularidades nacionales y locales como las especificaciones de resistencia, respuestas y adaptación a las presiones externas⁶²⁰.

⁶²⁰ Ídem, p. 286.

Al vislumbrar los conflictos entre los motores del capitalismo global se distinguen *tres bloques regionales*, relacionados por interdependencias y rivalidades, el bloque americano, el europeo y el japonés. Cada bloque posee su centro, periferia y semiperiferia (esta escala une el capitalismo socialdemócrata y estatal). De hecho, la Unión Europea tiene una política interna e internacional y desde ella confrontan la hegemonía norteamericana en la O.M.C. En el contexto actual, esas fracturas constituyen la puerta de entrada de luchas sociales locales globales de orientación anticapitalista y contrahegemónica.

La articulación anterior de las puertas de entrada, dieron origen a *cuatro variables de estado-providencia* después de la Segunda Guerra Mundial. Esping Adersen identifica tres estado-providencia sobre la base de desmercantilización del bienestar social: el estado-providencia liberal (Estados Unidos, Inglaterra); el estado-providencia corporativo (Alemania, Australia); el estado-providencia socialdemócrata (países escandinavos). Mauricio Ferrera propone un cuarto estado-providencia aplicable al sur de Europa (España, Portugal y Grecia).

El primero se caracteriza por un bajo grado de desmercantilización, protección pública selectiva, protección dual (pública, privada), implementación de subsidios por medio del mercado. El segundo, por los derechos garantizados en niveles elevados donde existe un sistema de asistencia social amplio (régimen contributivo). El tercero es el ascenso universal a los beneficios, incluyendo necesidades y gastos de la clase media (el derecho es condicionado por la ciudadanía o la residencia). El último, es un sistema corporativo y asistencial fragmentando en términos ocupacionales, generando injusticia y disparidad⁶²¹.

Al capitalismo mercantil le corresponde un *estado-providencia débil* y a los capitalismo europeos les corresponden *estados-providencia fuertes* aunque diferenciados. Lo anterior muestra una fractura entre el estado-providencia liberal y los otros tipos de estado-providencia. El primero liderado por el Banco Mundial, el cual en su informe “La crisis del envejecimiento”, propone cambios en la seguridad social, y el segundo liderado por la Comisión Europea que publica el *Libro blanco sobre la política social europea*, donde se parte del presupuesto de que es posible el aumento de la competitividad y el crecimiento con altos niveles de protección social⁶²².

Lo anterior posibilita observar *fracturas en interior de la globalización económica y social hegemónica*, revelando la existencia de modos de regulación capitalista

⁶²¹ Ídem, pp. 287-289.

⁶²² Ídem, pp. 290-291.

cualitativamente distintos. Estas fracturas se profundizaron con la crisis de Rusia y los países asiáticos, las tensiones entre el FMI y el BM y, por último, la fragilidad de la globalización económica neoliberal por las múltiples resistencias cosmopolitas. En cuanto al Postconsenso de Washington propuesto por Joseph Stiglitz (1999), se origina por la crítica al BM en cuestión de su política de seguridad social, que causó sufrimiento humano y desigualdad social. Stiglitz, defiende la intervención de Estado y acepta que esta intervención es más eficiente en algunos asuntos que la mano invisible del mercado.

El autor reconoce que la protección social es un elemento fundamental para el funcionamiento de los sistemas sociales y económicos y no se puede descartar porque cuestionarían la sustentabilidad de esos sistemas. Tales discrepancias evidencian fracturas que incitan a formular nuevas síntesis entre estas divergencias para la reconstrucción de la hegemonía (Giddens y la llamada Tercera vía).

El último interés de Boaventura es mirar *grados de intensidad de la globalización*. Para ello recurre al concepto de globalización según su grado de intensidad: la globalización es un conjunto de relaciones sociales traducidas en la intensificación de interacciones sociales, traducidas en la intensificación de las interacciones transnacionales, sean políticas interestatales, capitalistas globales, prácticas sociales y culturas globales. Las desigualdades de poder al interior se reafirman por la manera como los fenómenos dominantes se desvinculan de su ámbito o espacio y ritmo locales de origen. Igualmente por la forma como las entidades o fenómenos dominados después de ser integrados y desestructurados, se revinculan a sus ámbitos, espacios y ritmos locales de origen⁶²³. Pero, mientras las transformaciones de los fenómenos dominantes son expansivos y amplían ámbitos, espacios y ritmos, las transformaciones de los fenómenos dominados son retráctiles, desintegradoras y desestructurantes.

La desterritorialización, desvinculación local y transformación expansiva, como la reterritorialización, revinculación local y transformación desintegradora y retráctil, son las *dos caras de la misma globalización*. Boaventura, para analizar los grados de intensidad de la globalización, propone la distinción entre *globalización de alta intensidad* (procesos rápidos, intensos y monocasuales) y *globalización de baja intensidad* (procesos lentos, difusos y ambiguos en su casualidad)⁶²⁴. La actualidad de esta distinción es que permite esclarecer relaciones de poder desigualdad de los

⁶²³ Ídem, p. 294.

⁶²⁴ Ídem, p. 295.

distintos modos de producción de globalización y son fundamento para la concepción de globalización de Boaventura. La globalización de baja intensidad domina donde los intercambios son menos desiguales o las diferencias de poder son pequeñas. La globalización de alta intensidad domina en los intercambios desiguales y las diferencias de poder son amplias⁶²⁵.

Finalmente, para Boaventura el periodo que vivimos tiene varias lecturas y las más importantes son: la lectura paradigmática y la subparadigmática. La *lectura paradigmática* afirma que los años setenta marcan el periodo de transición en el sistema mundial del cual surgirá un nuevo paradigma social. Wallerstein sostiene que el sistema moderno iniciado en 1967 se extenderá hasta mediados del siglo XXI. Esta perspectiva muestra como el periodo de 1967 y 1973 marca la conjunción de rupturas en el sistema mundial: a) el punto de ruptura en una onda larga de *kondratieff* (1945-1995); b) el punto de ruptura de la hegemonía de Estados Unidos sobre el sistema mundial (1873-2025); c) el punto de ruptura en el sistema mundial moderno (1450-2100). Wallerstein explica que las pruebas que apoyan esta ruptura son más sólidas en a) que en b), y más fuertes en b) que en c), lo cual explica que el punto final de los ciclos se haya alejado en el futuro⁶²⁶.

La *lectura subparadigmática* considera el periodo actual como ajuste estructural, en el cual el capitalismo no tiene carencia de recursos o imaginación. El ajuste supone la transición de un régimen de acumulación hacia otro distinto, o de un modo de regulación (*fordismo*) hacia otro (*postfordismo*), como lo argumentaron las teorías de la regulación⁶²⁷. Dentro de la lectura subparadigmática hay consenso en torno a los siguientes puntos: a) correspondencia entre un determinado modelo de producción y el modelo de consumo (régimen de acumulación); b) un conjunto institucional de normas instituciones, organizaciones y pactos sociales que aseguren la reproducción de un campo de relaciones sociales en el que está basado el régimen de acumulación.

La *lectura paradigma es más amplia*, tanto en sus afirmaciones sustantivas, como en la amplitud del espacio-tiempo: en ésta la crisis del régimen de acumulación y del modo de regulación son simples síntomas de una profunda crisis relativa a la civilización o a la época⁶²⁸. Los argumentos paradigmáticos hacen un llamado a los actores electivos que privilegian la acción transformadora, mientras que los

⁶²⁵ *Ídem*, p. 294.

⁶²⁶ *Ídem*, p. 298.

⁶²⁷ *Ídem*, p. 300.

⁶²⁸ *Ídem*, pp. 300-301.

argumentos subparadigmáticos apelan a los actores colectivos que privilegiaban la acción adaptadora. Los actores que privilegian la lectura paradigmática tienden a ser apocalípticos en la evaluación de los miedos, riesgos, peligros y colapso de nuestro tiempo, y a ser más ambiciosos en el campo de posibilidades y elecciones históricas que se están revelando. Los actores que privilegian la lectura subparadigmática, creen que las actuales transformaciones globales de la economía, la política y la cultura no están forjando ni un nuevo mundo utópico ni tampoco una catástrofe: ellos apenas expresan la turbulencia transitoria y el caos parcial que acompaña a cualquier cambio en el sistema establecido⁶²⁹.

⁶²⁹ *Ídem*, p. 302.

Alienación, individuación e ideología

3

La tercera parte de esta investigación abordará, en líneas generales, la problemática de la alienación y la relación que puede plantearse con la ideología y los procesos de individuación de la sociedad postmoderna. La alienación se revela como la patología social más representativa de la sociedad postmoderna y del capitalismo tardío-global, caracterizándose no solo a través del fetichismo de la mercancía y la división del trabajo como Marx lo planteara en su momento, sino por medio de procesos cosificadores de individualización que tienen en el derecho como sistema y en los derechos fundamentales sus dispositivos estratégicos de colonización interna del mundo de la vida. En ese orden, la dimensión supuestamente crítica y emancipatoria de la democracia liberal y, en el marco de ésta, del derecho, se muestra como ideológica y subjetivadora en la medida en que su pretensión es, precisamente, garantizar y defender derechos que, a pesar de lograr determinadas reivindicaciones de resistencia inmediatas frente a las dinámicas impositivas o excluyentes del sistema, terminan por su intermedio imponiendo la dominación hegemónica del capitalismo liberal sobre la sociedad (3).

Inicialmente se explorará la dimensión de la alienación contemporánea (3.1.) y, en primera instancia, el origen del problema que, por supuesto, nos remite a los planteamientos tanto hegelianos como marxistas, así como los desarrollos posteriores que, con Lukács y la Escuela de Frankfurt especialmente, alimentan de forma sustancial su consideración. La alienación constituye, en toda esta tradición, el problema central de la sociedad moderna frente al cual cobra significado la emancipación que para Hegel se concretaba a través de la reconciliación subjetiva en la autoconciencia del saber absoluto y objetiva por medio de papel conciliador del Estado y para el joven Marx, inicialmente, a través del hombre total y la democracia plena y, posteriormente, de la revolución social (3.1.1). En esa línea, se aborda enséñada sistemáticamente la teoría marxista de la alienación que, sin duda, constituye

la propuesta más ambiciosa por dar razón del fenómeno si bien la interpretación ortodoxa terminaría por empobrecer la categoría, reduciéndola a una sola de sus facetas, la del fetichismo de la mercancía (3.1.2.).

Se cierra este apartado, en un intento incluso por tender puentes con la parte anterior sobre la globalización, precisamente con las implicaciones que el problema de la alienación adquiere en la sociedad postmoderna que muestra de manera tajante la actualidad de la problemática. En efecto, los fenómenos de individuación propios de la sociedad postmoderna presentan la ambigua característica de concretar el ideal moderno de individuo por medio del marco jurídico-político propio del estado de derecho y la democracia liberal y, simultáneamente, y por medio de ello, desarrollar los procesos de alienación, cosificación y subjetivización que, aunque continúan justificando el ideal emancipatorio, exigen la reconsideración de las estrategias para concebirlo. De ahí la necesidad de explorar la forma en que la alienación en la sociedad postmoderna se concreta a través de supuestos procesos no solo de subjetivización sino de individuación, con lo cual el *individuo qua individuo* deviene expresión, no solo ideológica de distorsión o síntoma, sino política de dominación, a través de los dispositivos de la democracia liberal y el derecho como instancias pseudoemancipadoras que mantienen, sin embargo, las dinámicas de cosificación en capitalismo tardío-global (3.1.3.).

Inmediatamente, se aborda la relación entre individuación, narcisismo y alienación (3.2.) en las sociedades moderna y postmoderna, con el objeto de ilustrar el proceso que lleva de un individualismo que podríamos denominar normal al proceso de deformación alienante de la individualidad que desemboca en el hiper-narcisismo postmoderno pero, al mismo tiempo, en un contradictorio transcurso de individuación con connotaciones potencialmente liberadoras (3.2.1). Esto se complementará con las patologías y desviaciones de la personalidad que, desde el psicoanálisis, pueden considerarse: se parte de las reflexiones de Reich en torno al análisis del carácter y la función del orgasmo, con el objeto de precisar la estrecha relación, ya sugerida por la primera Escuela de Frankfurt, entre el contexto económico-social capitalista y las patologías de la personalidad, en especial de un tipo neurótico de carácter como el fálico-narcisista que la sociedad postmoderna parece erigir en su tipo-ideal (3.2.2.). Por último, cerraremos este apartado problematizando las nuevas dimensiones de soberanía que esta contradictoria condición conlleva, que nos señalarán el paradójico carácter y proyección que parecería tener el proceso de individuación contemporáneo, a un mismo tiempo alienante y emancipador (3.2.3.).

Finalmente, esta tercera parte se cierra, a manera de excurso, revisitando el concepto de ideología que se revela en su estrecha relación estructural con el de

alienación (3.3.). Partiendo de los análisis clásicos, el escrito buscará precisar las fronteras de la categoría (3.3.1.) para, enseguida, adentrarse en los análisis, ya de por sí renovadores del concepto de ideología, del estructuralismo francés, así como del marxismo estructuralista de los setenta (3.3.2.), deteniéndose con mayor persistencia en las nuevas miradas sobre la ideología que en los últimos años se han dado sobre el fenómeno, señalando, de una parte, la rica tradición teórica del mismo frente a los intentos descalificadores de la “ideología del fin de las ideologías” (3.3.3.), el remapeo y reconceptualización de la categoría que más tarde se logra desde la prolija fusión del postestructuralismo y el marxismo (3.3.4.) y, para cerrar, la resurrección que en sentido análogo se va a plantear de la misma frente a las lapidarias afirmaciones que ya la daban por muerta (3.3.5.).

3.1. LA ALIENACIÓN CONTEMPORÁNEA

3.1.1. Orígenes y desarrollo del problema

La *alienación* como concepto central de la filosofía hegeliana, es el resultado de un largo proceso cuyos antecedentes reposan en los escritos juveniles de Hegel así como en apariciones esporádicas del mismo en algunas escuelas económicas o filosóficas que lo antecedieron⁶³⁰. En sus inicios, el concepto se encontraba implícito junto al de *religión positiva* que Hegel desarrolla durante el “Periodo de Berna”. Positividad significaba una institución o un complejo ideológico que se contraponía a la subjetividad humana⁶³¹. En Hegel el problema de la alienación constituye el eje básico tanto de la relación como de la situación del hombre respecto del mundo⁶³². Su tratamiento del asunto representa el fundamento último de su filosofía, referido a la realización del sujeto-objeto idéntico, que en un curso simétrico y proporcionado al proceso histórico, “alcanza el estado del espíritu absoluto con la retrocaptación del extrañamiento y la alienación y con la vuelta de la auto-consciencia a sí misma”⁶³³.

Como más tarde observaría Lukács el concepto de alienación en Hegel es utilizado en tres niveles distintos⁶³⁴. Primero, La alienación referida a la *coseidad*, entendida está como el momento en que la idea “en sí”, en su desarrollo cosmoló-

⁶³⁰ Ver, en general, G.W.F. Hegel, *Escritos de Juventud*, México: F.C.E., 1978.

⁶³¹ Sobre el periodo juvenil de la filosofía hegeliana ver, sobre todo, Herbert Marcuse, “Hacia el sistema de filosofía”, en: *Razón y Revolución*, Madrid: Alianza Editorial, 1976, pp. 48-65.

⁶³² Ver de Georg Lukács, el prólogo autocrítico de 1.967 a su *Historia y Consciencia de Clase*, Barcelona: Grijalbo, 1975, pp. IX-XLIX.

⁶³³ *Ídem*, p. XXV.

⁶³⁴ Ver Georg Lukács, “La alienación como concepto filosófico central de la *Fenomenología del Espíritu*”, en: *El Joven Hegel*, pp. 516-544.

gico, se aliena como materia y deviene mundo, “fuera de sí”. Segundo, en el sentido de *objetivación*, es decir, el proceso por el cual la idea se desdobla, se enajena para reconocerse como objeto, como producto, como creación. La historia (idea objetivada) se concibe desde esta perspectiva como un desarrollo dialéctico, complejo, contradictorio, donde la especie humana (espíritu) es su protagonista, en el camino de su autoconocimiento.

El tercer nivel consiste en la forma específicamente capitalista de la alienación, que posteriormente Marx denominará *fetichismo de la mercancía*. Hegel es el único pensador del idealismo clásico que inferirá consecuencias filosóficas de hechos económicos, comprendiendo, como queda en evidencia en el apartado de la *Fenomenología del Espíritu* sobre “La cultura: el espíritu autoalienado”, la relación alienante que el capitalismo genera en las sociedades modernas, en términos del divorcio que introduce entre el hombre y sus instituciones, y entre los hombres en general por la mediación del capital y la propiedad privada⁶⁵⁵.

La historia de la idea, desde su origen cosmológico, así como la del género humano (el espíritu, en Hegel) es, pues, la *historia de su alienación*, de su divorcio, de su desgarramiento frente al mundo⁶⁵⁶. Su ideal, su aspiración permanente, es alcanzar la libertad auténtica teniendo como punto de partida la superación de esta alienación, en otras palabras, la reconciliación y la recuperación de su dominio sobre el mundo. En la *Fenomenología del Espíritu*, en 1806, la alternativa que Hegel concibe para lograrlo, es la razón que, como saber absoluto⁶⁵⁷, le permite tomar conciencia de esta situación y, a través del reconocimiento integral de la historia, recuperar conceptualmente la dimensión total, individual, social e histórica, perdida. La *compreensión totalizante* del sujeto permite resumir el desarrollo que hasta ese momento se había presentado extraño y ajeno al individuo, reasumiéndolo retrospectivamente⁶⁵⁸.

Así pues, La *Fenomenología del Espíritu* y, en general, toda la sistematización filosófica hegeliana, marcan para la humanidad la toma de conciencia del hombre sobre sí mismo, su sociedad su historia, al tiempo que constituyen un reconocimiento de la *totalidad del proceso histórico* humano, en la multiplicidad de sus manifestaciones. El método de la *Fenomenología* se basa en una unidad de las consideraciones

⁶⁵⁵ G.W.F. Hegel, *La Fenomenología del Espíritu*, México: F.C.E., 1975.

⁶⁵⁶ Ver Henri Lefebvre, “El dossier Hegel” en *Hegel, Marx y Nietzsche*, México: Siglo XXI, 1976, pp. 70-125.

⁶⁵⁷ Consultar el didáctico y excepcional ensayo de Jean Michel Palmier, *Hegel, Ensayo sobre la Formación del Sistema Hegeliano*, México: F.C.E., 1977.

⁶⁵⁸ Ver René Serreau, “Hegel y el pensamiento contemporáneo”, en: *Hegel y el Hegelianismo*, Buenos Aires: Eudeba, 1972, pp. 90-106.

históricas y sistemáticas, en la convicción de que hay una profunda conexión interna entre la sucesión lógico–metodológica de las categorías, su dialéctico explicitarse unas de otras y el desarrollo histórico de la humanidad. Para Hegel solo todo el espíritu (o sea el hombre, su sociedad, su historia) tiene una historia real. El camino que tiene que recorrer cada individuo desde la conciencia vulgar hasta la filosófica es al mismo tiempo el camino del desarrollo de la humanidad, el resumen del abreviado de todas las experiencias de la especie humana y representa como tal, y desde este punto de vista, el proceso histórico mismo⁶³⁹.

La tarea de la *Fenomenología* será entonces la apropiación de las *experiencias de la especie* por el individuo. De allí que historia y sistema se encuentren en una conexión metodológica rigurosa y necesaria. La *Fenomenología del Espíritu* se divide en tres partes: el espíritu subjetivo, el espíritu objetivo y el espíritu absoluto. En el *primer ciclo* de partida será necesariamente el natural e inmediato del individuo. Al avanzar, el individuo recorre singularmente desde la percepción inmediata de la realidad objetiva hasta su racionalidad, recorriendo todas las etapas del desarrollo histórico de la humanidad. La obtención de la racionalidad por la conciencia individual consistirá solo en que el individuo reconoce progresivamente el carácter real de la sociedad y de la historia como algo hecho por los hombres mismos colectivamente⁶⁴⁰.

Con esta certidumbre el hombre entra en el *segundo ciclo*. La conciencia conoce ahora la historia como historia real, la sociedad y su desarrollo no ya como cosa muerta ni como destino misterioso sino como producto de la actividad práctica misma de los hombres. En este segundo estadio que repite igualmente, como el primero, la entera historia desde los comienzos hasta el presente. Tenemos, pues, ante nosotros la historia real en su concreta totalidad social. Desde aquí la conciencia individual llega al nivel del conocimiento absoluto. Desde este nivel, el hombre lanza entonces una mirada retrospectiva a toda la historia pasada. Al reconocer, ordenar y reunir los momentos de la verdad absoluta a través de los cuales el espíritu ha llegado al adecuado conocimiento de sí mismo, la conciencia llega al conocimiento de las leyes del movimiento de la historia, al conocimiento de la dialéctica de la realidad.

Esta dialéctica, que en los dos primeros estadios no ha dominado el curso de la historia sino de modo objetivo, aparece ya en el *tercer nivel* como conocimiento, como propiedad de la conciencia. Ya no se trata de la historia real sino de un resumen de los esfuerzos de la humanidad por concebir adecuadamente la realidad. El

⁶³⁹ Ver Georg Lukács, “La alienación como concepto filosófico central de la *Fenomenología del Espíritu*”, en: *El Joven Hegel*, pp. 516-544.

⁶⁴⁰ *Ídem*, p. 544 y ss.

arte, la religión y la filosofía caracterizarán para Hegel las grandes etapas de este camino del adecuado conocimiento intelectual del mundo, del reconocimiento de la dialéctica como fuerza motora de todos los momentos de la conciencia y de la realidad objetiva.

Detengamos ahora en los dos primeros momentos de los tres que conforman el Espíritu objetivo. El primero, el *Espíritu verdadero: la eticidad*, que trata sobre la sociedades antigua y su posterior disolución y decadencia, describirá cómo el desarrollo de la personalidad ejercerá sobre ésta una acción disolvente sobre su eticidad inmediata dando así nacimiento a un sistema jurídico abstracto, originando así la más *primitiva forma de alienación* donde el sujeto, como especie, tiene que enajenarse, a través de relaciones sociales cada vez más ricas, para reconocerse así mismo progresivamente. El segundo momento, el *Espíritu Extrañado de sí mismo: la cultura*, describirá la disgregación de la Edad Media a través de la monarquía absoluta y, especialmente, el proceso revolucionario francés, síntesis representativa de todo el desarrollo moderno⁶⁴¹.

La conciencia desgarrada que aquí se trasluce y que se manifiesta por medio del lenguaje como desgarramiento tendrá ya la comprensión de lo que realmente está ocurriendo al considerar todo este proceso como el de su propio conflicto, el cual, siendo consciente, hará surgir en el sujeto la comprensión del movimiento objetivo de la alienación, la que, en su desarrollo supremo, disolverá todos los lazos inmediatos de la sociedad humana, perdiendo su robustez original y entrando en el remolino dialéctico de la nueva sociedad industrial. Con la Ilustración, pues, aparece la dialéctica de un modo consciente, no como resultado del pensamiento sino como producto del devenir social. La dialéctica se hace conciencia, la conciencia se reconoce en esta *dialéctica de la alienación*. El hombre no puede llegar a su real conocimiento como elemento y parte de la realidad objetiva sino a través de esa alienación. La Revolución Francesa significa, así, una comprensión totalizante de la historia universal.

Es interesante resaltar como Hegel denomina a este segundo ciclo el de el “espíritu extrañado de sí mismo: la cultura” y cómo afirma que el *lenguaje del desgarramiento* es el que mejor lo manifiesta. Está aquí expuesto el espíritu consciente de su concepto de sí en su verdad, el espíritu de este mundo real de la cultura. Con ello evidencia Hegel la conciencia que la humanidad ha asumido, no solo de su propia alienación, de su divorcio con el medio, sino además con su propio lenguaje, al que, siendo portador de este carácter de la época, es por sí mismo extraño y contradictorio en su esencia.

⁶⁴¹ Ídem.

Pero la alternativa de la *Filosofía del Derecho*, obra publicada ya muerto Hegel en 1830, ofrece una proyección radicalmente diferente⁶⁴². Aquí el instrumento de superación de la alienación no será ya la razón concretada en el saber absoluto sino en el *Estado*, con mayúscula, encarnación del espíritu objetivo. El Estado permite reconciliar no solo al hombre sino a la sociedad moderna. Ya no se trata de la salida que históricamente se imponía en 1806, la del saber absoluto, sino la alternativa real que el Estado ya constituía a finales de la década de 1820.

El Estado se evidencia como la herramienta por excelencia para la *reconciliación del hombre con la sociedad*, de la razón con la historia, de la idea con el mundo. El Estado y todas las esferas que en torno a él gravitan (en especial el derecho pero, también, la cultura, la religión o el *ethos* popular) resultan para Hegel el medio eficaz para la *superación real de la alienación*⁶⁴³. El saber absoluto y el Estado permiten a la humanidad darse cuenta de que es ella quien se ha creado a sí misma como individualidad, como sociedad y como historia y que la apariencia de autonomía de estos dominios no era sino una falsa ilusión que las circunstancias habían propiciado⁶⁴⁴.

El *pensamiento de Marx* prolonga la reflexión sobre la problemática de la alienación, como claramente lo ha puesto de presente la reconstrucción de Paul Ricoeur⁶⁴⁵, reconstruyendo la secuencia de la categoría desde la noción hegeliana de alienación, vista de manera negativa, a la de objetivación como un proceso social necesario, para continuar con el de división del trabajo donde, según Ricoeur, reside la esencia del planteamiento marxista maduro y la solución de continuidad con la categoría hegeliana para, finalmente, desde la perspectiva de la economía política, plantear el fetichismo de la mercancía como la forma específica que la alienación toma bajo el capitalismo.

En un sentido análogo, Adam Schaff⁶⁴⁶ ya había elaborado un estudio acerca de la interpretación que de la teoría marxista de la alienación hiciera el joven Lukács en *Historia y Conciencia de Clase*, con el doble propósito de puntualizar el significado particular de estas categorías que, a su modo de ver, igualmente conforman una

⁶⁴² G.W.F. Hegel, *Filosofía del Derecho*, Buenos Aires: Editorial Claridad, 1968.

⁶⁴³ G.W.F. Hegel, "Introducción General", en: *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Madrid: Revista de Occidente, 1974, pp. 43-150.

⁶⁴⁴ Ver Jean Michel Palmier, "La filosofía del derecho", en: *Hegel*, México: F.C.E., 1977, pp. 81-100.

⁶⁴⁵ Ver Paul Ricoeur, "Marx: la Crítica de Hegel y los Manuscritos" y "Marx: la Ideología Alemana", en: *Ideología y Utopía*, Barcelona: Gedisa, 1986, 65-77; 109-140.

⁶⁴⁶ Adam Schaff, "Alienación y cosificación", en: *La Alienación como fenómeno social*, Barcelona: Crítica-Grijalbo, 1979, pp. 117-128.

cadena conceptual al interior de la teoría marxista y descifrar los nexos conceptuales que entre éstas categorías pudieran existir⁶⁴⁷.

En efecto, en la obras de Marx podemos advertir esta reveladora secuencia donde el *concepto de alienación* va sufriendo una interesante metamorfosis, sin renegar de sus orígenes hegelianos sino superándolos en el mejor sentido de su maestro, es decir, llevándolos a un nivel de conceptualización más profundo e integral. Para Ricoeur, ya en los *Manuscritos* de 1844 Marx reconoce en la objetivación un proceso social que indica la forma en que el trabajo humano se realiza de manera objetiva, produciendo un ser-objeto que es independiente de su creador y del entendimiento que lo conoce. Este es un fenómeno propio de toda actividad productiva del hombre que se presenta en cualquier formación social y constituye el ingrediente esencial por medio del cual el ser humano humaniza el mundo y el mundo mundaniza al ser humano.

Schaff, por su parte, confronta la interpretación que Lukács realiza de las diferentes categorías en su teoría de la cosificación, advirtiendo que en su momento aquél no contó con los trabajos de Marx sobre la alienación contenidos en *La Ideología Alemana*, los *Manuscritos del 44* y los *Grundrisse*, obras que fueron descubiertas y publicadas en años posteriores a *H y C d C*. El asunto reside en que, primero, cuando Lukács acerca el *concepto de cosificación* al fenómeno de universalización de la mercancía, deduce que la cosificación igualmente se universaliza, por lo que, según Schaff, erróneamente aplica de manera general el concepto de cosificación al de objetivación sin conseguir identificar, de un lado, que el primero se refiere al aspecto donde las relaciones entre las personas son consideradas como relaciones entre cosas, y del otro, que no toda objetivación toma la forma de cosa⁶⁴⁸.

No obstante, el asunto del sesgo de Lukács ha resultado valioso a la tradición marxista, para dejar finalmente clara la frontera entre las concepciones de alienación de Hegel y Marx. Schaff hace ver que en Hegel el fenómeno de la alienación es el problema central de la relación hombre-mundo, pero su concepción de la *Entäusserung* como capacidad del hombre de producir objetos, lo conduce a identificar *objetivación con alienación*, y es en este punto donde se halla el parentesco entre su concepto de cosificación y el de Lukács, tal como él mismo lo recalcará.

El problema de la alienación adoptará diferentes lecturas posteriormente, como lo veremos. Por supuesto, en el marxismo ortodoxo queda reducido al *fetichismo de*

⁶⁴⁷ Georg Lukács, "El fenómeno de la cosificación", en: *Historia y Consciencia de Clase*, Barcelona, Ed. Grijalbo, 1975, pp. 124-154.

⁶⁴⁸ Adam Schaff, "Marx sobre la alienación", en: *La Alienación como Fenómeno Social*, Barcelona: Crítica, 1979, pp. 43-89.

la mercancía y su superación, en lo sustancial, reducida al cambio del modo de producción capitalista con lo cual el socialismo quedaba *per se* exento de tal patología. En la medida en que se subvertía era capitalismo y se instauraba una formación económico-social socialista, sin propiedad privada ni acumulación capitalista, la alienación desaparecía completamente. Sin duda, una de las razones del estalinismo de forzar a Lukács a abjurar de su teoría de la cosificación fue, precisamente, ocultar que en el socialismo estalinista el problema no solo no parecía haber desaparecido sino que, incluso, era obvio que se había agravado y que el cambio del modo de producción no era garantía plena para su superación. Pese a sus distancias, la lectura de Althusser recupera esta línea de razonamiento al considerar el problema de la alienación en el joven Marx como una última herencia hegeliana que no puede evaluarse todavía como una reflexión marxista propiamente dicha.

La primera generación de la *Escuela de Frankfurt*, con Horkheimer, Adorno y Marcuse, particularmente, en un segundo momento de su desarrollo después del suicidio de Benjamín en 1940, radicaliza la lectura lukacsiana del problema de la racionalización occidental que aquel hiciera del planteamiento de Max Weber, en términos de una crítica de la razón instrumental a lo largo de la historia de Occidente, desde los griegos hasta nuestros días. La alienación es una problemática no superada, prácticamente cosustancial al desarrollo occidental desde sus orígenes, y que puede rastrearse incluso en *La Odisea* que anticipa desde entonces la actitud estratégica e instrumental que alcanzaría su forma definitiva en el capitalismo moderno.

La *Crítica de la Razón Instrumental*⁶⁴⁹ y, casi enseguida, *Dialéctica de la Ilustración*⁶⁵⁰ ponen de presente no solo la alienación del hombre frente a la naturaleza (“Toda reificación es un olvido”) sino la alienación del hombre *frente a la cultura* (reducida a la nueva y poderosa industria cultural) y del hombre frente a su propia especie (el Holocausto como expresión histórica de tal extremo). Más tarde, esa razón instrumental que se ha alienado del ser humano, será abordada tanto por Marcuse como por Adorno, en términos de una razón unidimensional que todo lo absorbe, incluso los impulsos liberadores y emancipatorios, inmovilizando a la misma clase que estaba llamada a la revolución social, sin duda –para Adorno– generado por un razón identitaria que, desde la dialéctica hegeliana, todo lo subsume, incluso los opuestos, a favor de la realidad misma. El pensamiento, si ha de proyectar algún horizonte emancipatorio, tendrá que hacerlo desbordándose a sí mismo, quizás desde la sensibilidad estética.

⁶⁴⁹ Max Horkheimer, *Crítica de la Razón Instrumental*, Madrid: Trotta, 2002.

⁶⁵⁰ Max Horkheimer y Theodor Adorno, “Concepto de Ilustración”, en: *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid: Trotta, 1998, 59-96.

Después de esto, la alienación como categoría de análisis parece perderse en la “obsolescencia” del concepto⁶⁵¹. Y será un representante de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, Habermas, quien la sacará de nuevo a relucir, retomando a Marx, a Weber y a Lukács, para proferir uno de los diagnósticos más agudos y demoledores sobre el derecho racional moderno: el derecho no solo como represión e ideología, tal como lo planteara Althusser y Poulantzas retomando el riguroso análisis de Pashukanis, sino como instrumento por excelencia de la *cosificación del mundo de la vida*⁶⁵².

Con el Habermas de *Teoría de la Acción Comunicativa* convergen, entonces, dos problemáticas determinantes no solo para la tradición marxista, ortodoxa y heterodoxa, sino la condición social y política contemporánea: en primer lugar, la alienación entendida como un *proceso de cosificación social* mediado por el derecho⁶⁵³ y, en segundo, el derecho y su dispositivo de *derechos fundamentales* como instrumento no solo de represión sino de *ideologización* en las sociedades contemporáneas, como medio de subjetivización⁶⁵⁴ a través de procesos de individuación que poseen en las garantías y procedimientos jurídicos de las democracias liberales postindustriales postmodernas su principal conquista pero, simultáneamente, su más sofisticado medio de sometimiento⁶⁵⁵.

En ese orden, el derecho, en general, y los derechos fundamentales, en particular, se revelan como *instrumentos de ideologización* en la medida en que se constituyen en instancias de defensa de libertades y garantías individuales, especialmente, que paradójicamente someten al individuo a las estrategias de subjetivización que lo hiperindividualizan, expresión ésta de la alienación contemporánea, mostrándose así como instrumento de cosificación y, por ende, de ideologización y dominación hegemónica, tanto del capitalismo liberal, en la versión moderada de la misma, como del capitalismo autoritario, en su versión radical⁶⁵⁶.

Frente a la alienación el derecho, antes que constituir una alternativa emancipatoria, no solo se muestra impotente para revertir y enfrentar tal situación sino

⁶⁵¹ Timothy Bewes, “Obsolescence of a concept”, en: *Reification or The Anxiety of Late Capitalism*, London: Verso, 2002, pp. 3-10.

⁶⁵² Nicos Poulantzas, “El Estado capitalista y las ideologías”, en: *Poder Político y Clases Sociales en el Estado Capitalista*, México: Siglo XXI, 1975, pp. 247-289.

⁶⁵³ Jürgen Habermas, “Tendencias a la juridización”, en: *Teoría de la Acción Comunicativa*, Buenos Aires, Taurus, 1990, pp. 502-527.

⁶⁵⁴ Michel Foucault, *Tecnologías del Yo*, Barcelona: Paidós, pp. 45-94.

⁶⁵⁵ Ver Giorgio Agamben, “El campo de concentración como paradigma biopolítico de lo moderno”, en: *Homo Sacer*, Valencia: Pretextos, 2003, pp. 151-240; y “El estado de excepción como nuevo paradigma de gobierno”, en: *Estado de Excepción*, Valencia: Pretextos, 2004, pp. 9-50.

⁶⁵⁶ Louis Althusser, *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado*, Bogotá: Tupac Amaru, 1974, pp. 11-51.

que se evidencia como el instrumento que la cataliza, en su inevitable y paradójica defensa de los derechos fundamentales. En esas condiciones, incluso la *jurisprudencia constitucional*, si bien tiene que ser reivindicada como instancia de defensa de derechos individuales y sociales y muralla de contención de los embates autoritarios y excluyentes que en los actuales contextos pretenden someter los consensos políticos constitucionales a las decisiones impositivas de mayorías totalitarias, tiene, sin embargo, que ser considerada en sus posibilidades reales para no amarrar las potencialidades emancipatorias efectivas y reales, necesariamente políticas y contestatarias, a espejismos jurídicos y jurisprudenciales cuya función es subsumida permanentemente por el sistema en su propio favor⁶⁵⁷.

Alienación e ideología convergen en los derechos fundamentales constituyéndose, ambigua y simultáneamente, en un instrumento de resistencia y, paradójicamente, en un *dispositivo de sometimiento hegemónico* a las democracias liberales del mundo global postmoderno, postfordista y neoliberal⁶⁵⁸. En ese contexto es que se impone la necesidad de analizar los procesos de resistencia y sometimiento que el derecho vehiculiza, realmente, y la dimensión emancipatoria que verdaderamente entraña en el marco de las sociedades postmodernas. Todo lo cual impone la necesidad de explorar la condición sociológica de las sociedades postmodernas.

Frente a los procesos de alienación en las sociedades postmodernas la teoría política postsocialista propondrá dos alternativas: en la tradición frankfurtiana (Dubiel) y marxista-postestructuralista (Negri, Hardt), la *radicalización de la democracia* en tanto democracia radical y democracia real, reeditando el ideal marxista de la democracia plena como medio para concretar la emancipación total; y en la postura marxista postmoderna (Agamben, Virno, Zizek), la denuncia de toda forma de democracia como *excepcionalidad permanente* (Agamben) y la necesidad de superarla, ya a través de procesos emancipatorios de individuación de la multitud (Virno) o de violencia redentora (Zizek)⁶⁵⁹.

⁶⁵⁷ Isabel Cristina Jaramillo, "Instrucciones para salir del discurso de los derechos", en: *La Crítica de los Derechos*, Bogotá: Siglo del Hombre, 2003, pp. 11-42.

⁶⁵⁸ Paolo Virno, "La multitud como subjetividad" y "Diez tesis sobre la multitud y el capitalismo postfordista", en: *Gramática de la Multitud*, Buenos Aires: Colihue, 2003, pp. 75-130.

⁶⁵⁹ Ver, en general, Helmut Dubiel, et al., "El dispositivo simbólico de la democracia", en: *La Cuestión Democrática*, Madrid: Hueriga y Fierro Editores, 1997, pp. 137-192; Michael Hardt y Antoni Negri, "Democracia", en: *Multitud*, Barcelona: Debate, 2004, pp. 265-406; Giorgio Agamben, "El estado de excepción como nuevo paradigma de gobierno", en: *Estado de Excepción*, Valencia: Pretextos, 2004, pp. 9-50; Paolo Virno, "La multitud como subjetividad" y "Diez tesis sobre la multitud y el capitalismo postfordista", en: *Gramática de la Multitud*, Buenos Aires: Colihue, 2003, pp. 75-130; Slavoj Zizek, "Un alegato por la violencia ética" y "Más allá de la democracia. La impostura liberal", en: *Violencia en Acto*, Paidós, Buenos Aires, 2004, pp. 63-102; 151-196.

3.1.2. Teoría marxista de la alienación

Ollman intenta, retomando sobre todo los *Manuscritos de 1844*, ofrecer una síntesis analítica de lo que en Marx se expresa como alienación y que para este autor es el fundamento incluso de lo que posteriormente desarrollará en *El Capital*, llegando inclusive a afirmar que la teoría económica marxista no se podría comprender al margen de los planteamientos desarrollados en torno a la alienación, principalmente en los *Manuscritos*⁶⁶⁰.

Para desarrollar tal síntesis el autor establece el *marco filosófico* a partir del cual establecer unos puntos comunes que nos faciliten el acercamiento a esta problemática:

*El objeto de estudio de Marx es una totalidad orgánica; los diversos factores de que se ocupa son facetas de dicha totalidad; existen relaciones internas entre todos esos factores; la causalidad ha sido reemplazada por la acción recíproca; las leyes se vinculan con patrones de acción recíprocos; los conceptos que Marx emplea para referirse a los factores vehiculizan sus relaciones internas; esto permite hablar de cada factor como “expresión” de la totalidad (o de una gran parte de ella) o como forma de algún otro factor; por último, la relación interna que Marx ve entre los factores, sumada a su costumbre de incorporar dichas relaciones como parte del significado de los conceptos que las comprenden, lo facultan para transferir a un factor cualidades corrientemente asociadas con otro factor, con el fin de registrar cierta alteración significativa en su efecto recíproco*⁶⁶¹.

La *teoría de la alienación*, nos dice Ollman, es en Marx la forma que tiene él de explicar los efectos devastadores que sobre el hombre y su entorno social tiene la forma capitalista de producción y para posibilitar dicha intelección pone como contrapunto a su teoría de la alienación el mundo social que surge de la no-alienación, el comunismo, una época que como referente analítico nos permite ir ubicando en las relaciones alienadas el lugar de la reconciliación, de la unidad en el comunismo, es decir, retransmitiendo constantemente la fragmentación a la unidad y viceversa, estableciendo una relación interna entre alienación y no-alienación.

Y es esta particularidad del constructo marxista –la teoría de las relaciones internas, en la que un polo de la ecuación se entiende sólo por referencia (en su ausencia o presencia) al otro– que en Marx es posible entender la *alienación de*

⁶⁶⁰ Bertell Ollman, “La teoría de la alienación”, en: *Alienación*, Buenos Aires: Amorrortu, 1973, pp. 157-260.

⁶⁶¹ *Ídem*, p. 159.

la naturaleza humana como ruptura de la unicidad que identifica tal existencia y lo hace a partir de la constatación de cuatro ámbitos en los que se manifiesta la fragmentación.

El hombre ha sido separado de su trabajo (no cumple papel alguno en lo que atañe a decidir qué hacer o cómo hacerlo, por lo que se puede entonces hablar de ruptura del individuo frente a su actividad vital). Ha sido separado de sus propios productos (no tiene control alguno sobre lo que produce o sobre aquello en lo que se convierte su producción). Ha sido separado de sus semejantes gracias a la competencia y el antagonismo de clase, imposibilitando cualquier forma de cooperación, movimiento éste que representa la ruptura del individuo respecto de sus semejantes. Por último, ruptura del hombre respecto de su especie, que hace alusión a aquella situación en la que el hombre ha perdido toda relación con su ser esencial, con la constelación de relaciones respecto de las cuales se ha construido su diferencia con los animales, de las cuales las cuatro anteriormente mencionadas son relaciones comprensivas que abarcan la *totalidad del ser humano social*⁶⁶².

La alienación es concebida entonces como la *ruptura de un lazo social*, como abstracción: “como vimos, Marx emplea esta designación general para aludir a cualquier factor que aparece aislado de la totalidad social; en este sentido se dice que el trabajo alienado y el capital son abstracciones”⁶⁶³. La abstracción es la manifestación propia de la vida alienada, pues en ella toda la gama de particularidades que califican la singularidad de la naturaleza humana son apartadas unas de otras y en esta separación, en esta no relación interna, se precipita la abstracción; la no pertenencia a la totalidad orgánica social, proceso que se refleja y se ve reforzado por el “movimiento intelectual”:

*... El hombre alienado es una abstracción porque ha perdido contacto con toda especificidad humana. Ha sido reducido a cumplir un trabajo indiferenciado con objetos humanamente indiscernibles y entre personas privadas de su variedad y piedad humanas. Poco queda en las relaciones que mantiene con su actividad, con su producto y con sus semejantes que nos permita aprehender las cualidades peculiares de su especie*⁶⁶⁴.

La alienación, por tanto, se configura en Marx, desde la perspectiva de Ollman, en *cuatro grandes relaciones*:

⁶⁶² Ídem, p. 162.

⁶⁶³ Ídem.

⁶⁶⁴ Ídem, p. 162.

- ▶ en la relación del hombre con su actividad vital;
- ▶ en la relación del hombre con su producto;
- ▶ en la relación del hombre con otros hombres;
- ▶ en la relación del hombre con la especie.

E implica además un *proceso de abstracción* en el sentido que todas estas relaciones conforman en propiedad la naturaleza social del hombre. Una vez desgajadas del todo social, resquebrajadas las relaciones internas que guardan entre ellas, lo que resta es la abstracción, es decir, la particularización o podríamos decir la atomización.

La religión, la industria y la propiedad privada son, en palabras de Ollman, “tres de los productos finales de esta evolución (...) denominados por Marx “elementos de la vida alienada del hombre”⁶⁶⁵, en las que se pone de presente, así mismo, la *dinámica del proceso de alienación*: pues en una relación que ha sido resquebrajada, una de las dos “mitades avanza llevada por su propia dinámica social, transmutándose en una serie de formas y apartándose de su origen”⁶⁶⁶.

La alienación se manifiesta en cuatro tipos de relaciones en las cuales se hace evidente con una dinámica propia que revela las formas a que ha dado lugar –la religión, la industria y la propiedad privada– formas que se superponen al hombre que las ha creado y que ahora son autogeneradoras de necesidades que aquél se ve obligado a suplir, con una consecuencia relevante que se manifiesta en la paulatina abstracción, la particularización de la existencia humana en un sinnúmero de determinaciones que no se reconocen ya en la totalidad social.

Relación hombre y actividad productiva

La alienación del hombre respecto de su actividad productiva, se manifiesta primordialmente en el hecho que se convierte, con la mediación del capital, en una actividad ajena, externa a las necesidades del hombre con lo que de hecho es *negada como actividad propia* del desarrollo de las capacidades humanas, convirtiéndose en la actividad de la alienación, la alienación de la actividad o alienación activa.

Las alusiones de Ollman se corresponden casi todas con el sentido que a esta temática dio Marx en los *Manuscritos Filosófico-económicos de 1844*, en los que la actividad alienada es esencialmente una actividad ajena, externa al trabajador y contraria a su ser esencial pues en ella las *capacidades y potencialidades del hombre*

⁶⁶⁵ *Ídem*, p. 163.

⁶⁶⁶ *Ídem*.

se reducen drásticamente en razón que es el capitalista quien determina qué producir, cuándo y cómo producirlo. Cada uno de estos adjetivos tiene la particularidad de enunciar un fenómeno en la relación alienada, es decir, aluden a la específica forma en que en la actividad productiva se ha “pervertido” una de las relaciones propiamente humanas:

- ▶ como actividad ajena al trabajador debe entenderse una situación en la que el productor ya no tiene el poder de decisión sobre lo que ha de ser producido, cómo ha de ser producido, en qué cantidades, en dónde y sobre todo si ha de ser o no producido: es el capitalista entonces el que se yergue entonces cómo aquél poder implacable que define al que existencia todo del productor;
- ▶ como actividad externa se hace alusión al hecho que en el capitalismo, el trabajo ya no se corresponde con las necesidades inmediatas y naturales del hombre, la actividad productiva se hace eco de necesidades externas a él, que son incluso mediante una suerte de “mecanismo proyectivo” generadas desde y por el capital;
- ▶ como actividad contraria a su ser esencial, la actividad productiva antes que potenciar todas las capacidades genéricas o naturales de los hombres, los limita, las disminuye y pervierte haciendo que “lo animal se convierta en humano y lo humano en animal”⁶⁶⁷. En otro pasaje retomado por Ollman, Marx advierte que la actividad productiva en el capitalismo “mortifica el cuerpo y arruina la mente” (...) Sus ilusiones, su escasa fuerza de voluntad, su rigidez mental y, en particular su ignorancia, asumen proporciones monumentales... La industria capitalista genera en los trabajadores la idiocia y el cretinismo”⁶⁶⁸.

Hay en la concepción de Marx sobre la alienación en el trabajo capitalista una *categoría esencial* para la explicación del fenómeno en cuestión: la actividad. La actividad es la forma propiamente humana de “apropiación” de la naturaleza por parte del hombre en su empeño por dar satisfacción a las necesidades que atribuye Ollman, retomando a Marx, a cierto tipo de capacidades –naturales y genéricas–. Las capacidades esenciales al hombre generan necesidades, las cuales se ven realizadas en el proceso de apropiación de los “objetos de la naturaleza, incluidos los otros hombres (...) que suministran la materia mediante la cual se realizan tales capacidades y por la cual, se sienten, consecuentemente, las necesidades”⁶⁶⁹.

⁶⁶⁷ *Ídem*, p. 163.

⁶⁶⁸ *Ídem*, p. 167.

⁶⁶⁹ *Ídem*, p. 166.

“En este contexto, la actividad es el medio principal para la apropiación de objetos y pasa a ser entonces la mediadora concreta entre el individuo y el mundo externo”⁶⁷⁰, entre actividad y capacidades. Marx establece una relación singular contra la cual es posible la intelección del fenómeno de la alienación en la *actividad productiva* propia del capitalismo. La condición de esta relación está dada por tres rasgos:

- ▶ es la expresión conjunta de todas las capacidades del hombre;
- ▶ es así mismo la posibilidad para la consumación de tales capacidades mediante la transformación de la naturaleza;
- ▶ y por último es el medio fundamental para el desarrollo de su propia potencialidad, esto es, sus capacidades”⁶⁷¹.

La alienación se manifiesta como tal, en toda su plenitud, en el *trabajo alienado*. La alienación del trabajo consume todo el potencial de los hombres sin reponerlo, limita sus capacidades a través de la extrema división del trabajo y menoscaba la naturaleza esencial del hombre hasta reducirlo a la animalidad.

El trabajo alienado puede entonces entenderse como una constelación de relaciones cuyo corolario es el *extrañamiento de sí del productor* frente a la actividad productiva, extrañamiento que se precipita ya sea porque mediada por el capitalista, la actividad productiva ya no le pertenece, o bien porque en este producir ya no satisface sus propias necesidades sino sólo aquellas que le son ajenas. La manifestación más palpable de este proceso de extrañamiento y alienación es la paulatina conversión de lo humano en animal y de lo animal en humano, donde el ser esencial del hombre se ha perdido pues la existencia se reduce en él al problema de la satisfacción de las necesidades más primarias, aquellas que comparte en su inmediatez con los animales.

Relación hombre y producto

La segunda relación que toma Ollman en su propósito de sintetizar analíticamente el fenómeno de la alienación en Marx es aquella que sufre el productor en su producto. Con esta imagen quiere señalarse que los objetos por él creados se elevan por encima de él, enfrentándolo, sometiéndolo a su omnímodo poder. Ollman explicita este *proceso paulatino de extrañamiento* a partir del desarrollo de la noción de objetivación: “El producto del trabajo es trabajo que ha cristalizado en un objeto, que se ha vuelto material, es la objetivación del trabajo.

⁶⁷⁰ Ídem.

⁶⁷¹ Ídem, p. 166 y ss.

La realización del trabajo es su objetivación⁶⁷². Pero una vez más, haciendo referencia a la actividad productiva como el medio de interacción entre el trabajo y el producto, se reconoce que ésta es siempre el modo de expresión y a su vez el medio de realización de las capacidades genéricas del hombre en un particular estadio de desarrollo. Es decir, considerada en “abstracto”, la actividad productiva se manifiesta como “el medio principal de expresar la vida de la especie”.

La actividad productiva es un retrato del particular modo de vida de una sociedad en un momento y lugar de su desarrollo histórico: la *objetivación* es pues el producto del trabajo pero adicionalmente es la forma que tiene el trabajador de poner su vida en el objeto.

Las capacidades existen en sus productos en razón de la magnitud y tipo de cambio que su ejercicio ha generado. El grado de cambio es siempre proporcional a la cantidad insumida de capacidades, de la misma manera que la calidad de ese cambio es siempre indicativa del estado de las capacidades⁶⁷³.

Lo que sucede con el surgimiento del capitalismo es que esta objetivación se presenta en forma tal que el productor *pierde el control de los productos* que él mismo ha creado, pierde la posibilidad de hacerse a los medios de producción necesarios a una actividad ulterior y pierde a sí mismo los medios de vida que le permiten subsistir; tal deformación sucede porque una vez consolidada la relación social capitalista, el capital –trabajo muerto–, comanda, dirige el capital vivo al que le impone su propia lógica y sus propias necesidades. Una vez le han sido enajenados los medios de producción, el obrero pasa a ser un apéndice de su producto, del cual sólo obtiene una mínima parte, a través de su salario, la que requiere para subsistir como mano de obra.

Es diciente en este sentido el siguiente pasaje que retoma Ollman de Marx en *El Capital*:

Ya no es el obrero el que emplea los medios de producción sino los medios de producción los que emplean al obrero. En lugar de ser consumidos por aquél como elementos materiales de su actividad productiva, lo consumen a él como fermento necesario de su propio proceso vital (...) Para el capitalista, los hornos y talleres que permanecen inactivos durante la noche, sin absorber en ese lapso trabajo viviente alguno, constituyen una mera pérdida. Esos hornos y talleres reclaman legítimamente, pues, el trabajo nocturno de los obreros.

⁶⁷² Ídem, p. 171.

⁶⁷³ Ídem.

*La simple transformación del dinero en los factores materiales del proceso de producción, en los medios de producción, confiere a estos últimos el título y el derecho al trabajo y al plus trabajo de los otros*⁶⁷⁴.

En todo caso y ya sea que la alienación se manifieste como el proceso a partir del cual el productor pierde potestad sobre los medios de vida y producción o como la exaltación de un poder inhumano manifestado en la omnipotencia del objeto –dos caras del mismo proceso– la alienación del trabajador en el objeto se caracteriza primordialmente porque éste es ya incapaz de ver que las fuerzas productivas son expresión generacional de trabajo vivo cristalizado, son la forma que ha tomado el desarrollo de sus propias capacidades genéricas, asumiéndolas por el contrario como *entidades aisladas y particulares* que toman poder sobre su vida, definiéndola en todas las dimensiones. Un fenómeno que cobra sentido una vez la objetivación del trabajo se encuentra mediada por el capital, siendo a su vez éste, producto y condición de la lógica enajenante, del extrañamiento de sí.

Relación con la especie y sus semejantes

Resta en este aparte por analizar las otras dos relaciones comprensivas en que se manifiesta la alienación: la relación del hombre con la especie y respecto de sus semejantes. Como capítulo aparte Ollman hace unas reflexiones de la *alienación del capitalista*, sin embargo, algunos aspectos de tal experiencia se encuentran ya en la relación del hombre con sus semejantes, pues es gracias a la existencia del capitalista y la triple enajenación que tal figura presupone –la del productor respecto de su actividad, respecto de su producto y respecto de sus semejantes, representada por la que él mismo entabla con el obrero– como se puede intuir el mecanismo o dispositivo de la enajenación social, a condición que las tres partes de la ecuación –trabajo, producto, capital– sean vistas en su complementariedad como el fruto y condición de posibilidad de las relaciones sociales establecidas por y a través del trabajo alienado.

Debe reconocerse que nada hay en éstas que no haya sufrido el embate de la cosificación: las relaciones entre los hombres se experimentan como *relaciones entre cosas*. Al respecto y para ejemplificar, Ollman trae a colación un pasaje de los *Manuscritos* del 44 donde Marx nos dice:

El extrañamiento del hombre, y en verdad toda la relación que el hombre mantiene consigo mismo, se realiza y expresa ante todo en la relación que mantiene con otros hombres. De ahí que dentro de la relación de trabajo alienado cada

⁶⁷⁴ Ídem, p. 176.

*hombre ve al otro de acuerdo con el patrón de medida y la situación en que se ve así mismo como trabajador*⁶⁷⁵.

El capitalista –se deriva de las líneas precedentes– participa de este mecanismo de la alienación, aunque no en la forma y medida en que lo hace el obrero. La competencia que es parte integral y constitutiva de las condiciones sociales en que tiene lugar la producción, le imponen al capitalista *su propia enajenación en el producto*, pues debe ceñirse a los parámetros que respecto a tal materia establece el mercado,

*incrementarlo, disminuirlo o modificarlo, venderlo en este lugar o en aquél otro, por tal o cual precio, etc. Por consiguiente, en algunos aspectos, está bajo el control de su producto (de lo que se ve obligado a hacer para fabricarlo o venderlo), tanto como el producto está bajo su control en otros aspectos*⁶⁷⁶.

Y en otro aparte... “el capitalista al igual que el obrero es un ser espiritual y físicamente deshumanizado”⁶⁷⁷.

Una vez puestas de presente y desarrolladas las cuatro relaciones comprensivas en que se manifiesta la alienación, Ollman introduce los *presupuestos económicos de la alienación*, es decir, indica cómo desde la esfera propiamente económica y gracias a las categorías que le son propias es posible pensar la alienación, que veníamos desarrollando desde un punto de vista más que nada socio-antropológico.

En este orden, Ollman desarrolla en cinco acápites el mismo número de categorías, indispensables para comprender el fenómeno de la alienación *desde la crítica de la economía política*, a saber:

- ▶ división del trabajo y la propiedad privada;
- ▶ fuerza de trabajo (teoría del valor-trabajo);
- ▶ valor como trabajo alienado;
- ▶ metamorfosis del valor;
- ▶ fetichismo de la mercancía.

División del trabajo y propiedad privada

Respecto de la primera categoría y avanzando ya el presupuesto que le da coherencia al constructo marxiano como una crítica de la economía política, Engels

⁶⁷⁵ Ídem, p. 179.

⁶⁷⁶ Ídem, p. 184.

⁶⁷⁷ Ídem, p. 185.

afirma: “La economía no versa sobre cosas sino sobre relaciones entre personas, y, en última instancia, entre clases; pero esas relaciones son atribuidas siempre a las cosas y se manifiestan como cosas”⁶⁷⁸. De acuerdo con esta definición, el objeto de estudio de la economía de Marx son las relaciones alienadas del hombre con su actividad, sus productos y otros hombres, tal como se expresan en las relaciones manifiestas entre las cosas. Los nexos inmediatos entre esas relaciones de alienación y el resto de lo que comúnmente se entiende por economía son la *división social del trabajo y la propiedad privada*.

La categoría división social del trabajo hace referencia no ya solamente a la alienación del hombre respecto de su actividad sino que, introduciendo la perspectiva del trabajo social, la división social del trabajo enuncia un gran mecanismo mediante el cual y gracias al trabajo alienado que este ya presupone, se producen dos situaciones: primero, la extrema particularización y *repetición de una sola tarea* en el gran proceso productivo, implica que para la supervivencia propia sea necesario igualmente atraer a los otros individuos productores hacia el mismo mecanismo a partir de la cooperación: “Siendo su idea nuclear el tipo de cooperación que tiene lugar en la producción, nos permite a la vez prestar atención a todas sus condiciones circundantes y resultados, vale decir, a la totalidad orgánica real de la que participa”⁶⁷⁹.

Segundo, como consecuencia derivada o correlativa, este gran mecanismo social supone la alienación en tanto y en cuanto que las capacidades genéricas de los hombres no se desarrollan plenamente en el proceso productivo. Por el contrario, gran cantidad de ellas se atrofian por la extrema especialización y esto vale tanto para el trabajo cualificado como para el no cualificado: “ni siquiera la actividad única que lo resguarda consume todas las capacidades involucradas: no puede hacerlo puesto que su poseedor es otro hombre”⁶⁸⁰.

Pero lejos de ser éste un fenómeno puramente antropológico, la causa de su aparición hay que buscarla en el hecho de que *tanto la actividad como el producto* le han sido enajenados al productor. No sobra enfatizar que la alienación no es un accidente psicológico, aún cuando por supuesto esta dimensión se convierta de suyo en una de sus manifestaciones sino que tiene lugar de hecho y en toda su plenitud, en la sustracción de la actividad y el producto del trabajador por parte del capital.

La división social del trabajo la concibe Marx como parte de un complejo que incluye la *propiedad privada, el intercambio y las divisiones de clase*, de modo tal que

⁶⁷⁸ Ídem, p. 188.

⁶⁷⁹ Ídem, p. 188.

⁶⁸⁰ Ídem, p. 191.

hablar de un individuo que efectúa un solo tipo de tarea, es dar por sentado una sociedad en que la actividad del hombre y su producto no le pertenecen, todo esto implícito en el concepto mismo: “La división del trabajo implica desde el comienzo la división de las condiciones de trabajo, de las herramientas y de los materiales, y por ende la división entre capital y trabajo, y distintas formas de propiedad”⁶⁸¹.

Por otro lado y abordando el segundo polo del par división social del trabajo-propiedad privada, Ollman nos participa en sus desarrollos la concepción marxista mediante la cual podemos afirmar que la división social del trabajo, la alienación social de la actividad presupone siempre ya la propiedad privada y viceversa:

*Simultáneamente con la división social del trabajo (...) se da la distribución –en verdad la distribución desigual cuantitativa y cualitativamente– del trabajo y lo producido por él, vale decir, la propiedad privada, cuyo núcleo, cuya forma primera, aparece en la familia, donde la esposa y los hijos son esclavos del hombre*⁶⁸².

A esta simbiosis dialéctica, división social del trabajo-propiedad privada, se la distingue con el rótulo del “secreto” de la *propiedad privada*,

*cuando Marx dice que por un lado es el producto del trabajo alienado, y (...) en segundo lugar es el medio por el cual el trabajo se aliena, o la realización de su alienación. El vínculo lógico que Marx postula entre ambos torna imposible que uno se manifieste sin el otro, y vuelve vano todo intento de establecer la primacía histórica de alguno de ellos*⁶⁸³.

La importancia primordial que esta pareja categorial representa para la teoría económica marxista está dada por el hecho que en ella se encuentran *in nuce* todas las otras categorías de la esfera económica, de tal forma que la explicación cabal de cada una de ellas nos arroja a la comprensión profunda de la totalidad orgánica de la cual forman parte activa y que son para decirlo en términos muy escuetos el síntoma de los cambios producidos en la propiedad privada en el desarrollo histórico de sus particularidades... [A]sí, comercio, competencia, capital, dinero, son sólo una expresión más definida y desarrollada de los fundamentos iniciales”⁶⁸⁴, vgr. propiedad privada-división social del trabajo.

⁶⁸¹ *Ídem*, p. 191.

⁶⁸² *Ídem*, p. 191.

⁶⁸³ *Ídem*, p. 193.

⁶⁸⁴ *Ídem*, p. 195.

Fuerza de trabajo (teoría del valor-trabajo)

Una vez expuesta a partir de las cuatro relaciones ya mencionadas, la teoría de la alienación para deducir de ella la dinámica económica, Ollman se propone invertir ahora el procedimiento, intentando dilucidar de la teoría económica de Marx, la comprensión acabada de una teoría de la alienación con el propósito expreso de sustentar la tesis mediante la cual, la crítica de la economía política de Marx puede ser sólo entendida desde la *perspectiva de la alienación* y de su entramado de relaciones internas.

El propósito expreso de Marx al abocar una vasta empresa como lo fue la composición de *El Capital* fue develar la “ley económica del movimiento de la sociedad moderna”⁶⁸⁵, aspiración que le impedía ver la producción y el intercambio como *dimensiones puramente económicas*, ajenas a la dinámica del desenvolvimiento social, cuyas relaciones, lo hemos visto ya, son consecuencia y posibilidad de lo que ocurre en las esferas de la producción y el intercambio. “La ley económica del movimiento” que Marx procuraba develar estaba dada por la forma en que en la trama de la sociedad, diversos factores dependían unos de otros, tanto en cuanto a lo que ya eran como en cuanto a lo que estaban deviniendo”⁶⁸⁶.

Una vez hechas estas precisiones, se abordan las categorías trabajo-fuerza de trabajo que son los pilares a partir de los cuales concebir la teoría del valor-trabajo, siempre teniendo en cuenta que es la teoría de la alienación la que le permite a Marx dar un sentido y propósito concreto a su constructo teórico, es decir, descubrir, explicar y criticar toda la serie de *relaciones sociales* que en el capitalismo hacen posible la categorización adoptada en la economía política clásica.

En relación con ello Marx pudo decir que *El Capital* era “una crítica de categorías económicas, o si se prefiere, el sistema de la economía burguesa expuesto en forma crítica”⁶⁸⁷. Ollman se propone a partir de estos presupuesto, dar cuenta de “cuatro de los rasgos más sobresalientes y más desconcertantes de la economía de Marx: la fuerza de trabajo, el valor, la metamorfosis del valor y el fetichismo de la mercancía”⁶⁸⁸.

En la *teoría del valor-trabajo* el concepto primordial es el trabajo y para Marx “el trabajo es siempre actividad productiva alienada, con todo lo que ello implica en lo que atañe a las relaciones del individuo con su actividad, su producto, los

⁶⁸⁵ *Ídem*, p. 199.

⁶⁸⁶ *Ídem*, p. 199.

⁶⁸⁷ *Ídem*, p. 203.

⁶⁸⁸ *Ídem*, p. 200.

demás hombres y la especie”: aún antes de que el trabajador se incorpore al proceso productivo “su trabajo le ha sido alienado por la venta de su fuerza de trabajo; el capitalista se ha apropiado de él y lo ha incorporado al capital”. Afirmación ésta que reconoce que la alienación se ha producido antes del momento en que el trabajo es asalariado, “trabajo asalariado es el rótulo que aplica la sociedad a la actividad productiva que ha sido alienada en la realidad y en la idea de los productores”⁶⁸⁹.

Es necesario aquí hacer un paréntesis para indicar a través de la ejemplificación del anterior planteamiento por qué es posible elucidar en la teoría económica marxista, la teoría de la alienación y cómo esta última es el fundamento de los componentes categoriales de aquella.

El *trabajo asalariado*, nos dice Ollman retomando a Marx, define el momento en el que se han cumplido ya dos condiciones: la primera, que se ha hecho efectiva a través de la venta de la propia fuerza de trabajo, la enajenación del trabajo del productor, en tanto valor de uso. La segunda, como hecho palpable del extrañamiento que tal enajenación provoca en el trabajador, éste llega al colmo de confundir esencia con existencia, concibiendo efectivamente su propia fuerza de trabajo como una mercancía, posible de ser vendida con el único propósito de obtener los medios de subsistencia que le son necesarios.

En este proceso se clarifica cómo la concepción marxista sobre la sociedad como una totalidad orgánica compuesta de partes internamente relacionadas se hace operativa, pues los fenómenos propios del campo económico, como la producción y el intercambio se hacen inteligibles sólo en el marco de una serie de *relaciones sociales concretas* que es necesario involucrar en el análisis: trabajo, valor, producción, salario, dinero, capital, no son entidades que se puedan comprender una sin la otra y haciendo abstracción de la sociedad, no son ostensibles, es decir, no son demostrables por sí y para sí, como cosas pues son ante todo procesos y es ateniéndonos a estos procesos como se hace posible intelegir y a la vez criticar la economía política clásica, es decir, también el capitalismo y sus formas intelectuales⁶⁹⁰.

El trabajo asalariado da cuenta igualmente de la *enajenación del productor* respecto de su actividad, de su producto, de sus semejantes y la especie, porque ratifica una división que siempre ya supone la alienación social y es aquélla que se produce con el objeto de habilitar en la práctica las categorías valor y plusvalía: me refiero aquí a la bifurcación entre “trabajo” y “fuerza de trabajo”.

⁶⁸⁹ Ídem, p. 202.

⁶⁹⁰ Ídem, p. 204.

Debemos sintéticamente dar cuenta de las razones por las cuales tal división se hace realidad:

- ▶ el trabajo es el intangible que se consume tan pronto se ha realizado en el producto que él ha creado, –el trabajo es valor de uso– por tanto no mensurable, no cuantificable: el trabajo es lo propiamente humano que se imprime en el producto, por el contrario, la fuerza de trabajo –la capacidad de trabajo– es más estable, posible de ser vendida, medida, cuantificada;
- ▶ la división trabajo-fuerza de trabajo cumple un papel más allá de lo meramente técnico, como pareciera colegirse del anterior planteamiento: trabajo-fuerza de trabajo tiene por objeto dar cuenta de cómo en la sociedad capitalista, le es indiferente a la fuerza de trabajo el tipo de actividad que realiza, es el capital y no ya el productor el que orienta la actividad bajo parámetros e intereses definidos, lo que ocasiona que ésta salte de una esfera de producción a la otra.

El presupuesto que viabiliza tal situación es que existen ya en la sociedad una serie de *actividades altamente desarrolladas*, en las cuales no es posible sostener la primacía de una sobre las otras, de tal suerte que le es indiferente a la fuerza de trabajo el tipo de actividad que realiza, cumpliendo ambas con su cuota de abstracción⁶⁹¹.

Valor como trabajo alienado

En el análisis de la alienación, en el terreno estrictamente económico y con las categorías que le son específicas, prosigue Ollman en su exposición, con la categoría del valor. El *valor es trabajo alienado* y con esta afirmación asume la igualación entre uno y otro, que en la economía política clásica se consideran factores desvinculados entre sí y el valor es entendido siempre en un sentido material, mensurable en términos monetarios. El objetivo de Ollman es desarrollar como aspectos diversos de una misma relación, estos factores, que ya en el modo de producción capitalista aparecen extrañados uno de otro, como partes constitutivas de mundos diferentes pero que son en realidad expresión de la actividad alienada.

Así, el valor es la forma abstracta que toma el *producto del trabajo abstracto* y tal equivalencia la asume Marx una vez ha avocado el tema del valor a partir de la pregunta ¿por qué está representado el trabajo por el valor de su producto y el tiempo de trabajo por la magnitud de dicho valor?, una pregunta que la economía

⁶⁹¹ Ídem, p. 204 y ss.

política clásica no había hasta entonces abordado de manera explícita, aunque ya Smith hablaba de “trabajo en general” para describir con ello la actividad productiva burguesa, lo que sin lugar a dudas le señalaba una ruta analítica en la que el tema del valor tenía necesariamente que surgir. Decir sin embargo, previene Ollman, que el valor es trabajo no es lo mismo que descubrir el cómo de esta analogía, identificar la característica esencial del valor, aquélla que le permite igualarse al trabajo, cuál es el mecanismo o la dinámica de la transfiguración del valor en trabajo o del trabajo en valor.

La primera pista habría que ubicarla en el hecho de que, como “trabajo asalariado”, la actividad productiva es abstracta y ya en el apartado anterior habíamos caracterizado tal situación, enfatizando prioritariamente su calidad de *trabajo indiferenciado*, guiado por la lógica del capital y además de ello versátil, si con ello queremos señalar que el obrero está sometido al tránsito constante por las diferentes esferas de la producción. Tal situación define, entonces, tanto al trabajo como a su producto: el producto del trabajo, al no pertenecer al productor, es así mismo indiferenciado, abstraído de las condiciones sociales que han originado su producción. El valor es lo que en ellos se vuelve común, lo único que conserva y que como compendio de la alienación de la actividad productiva es resultado y condición de posibilidad de trabajo futuro.

Al respecto dice Ollman, “el valor son las relaciones del trabajo alienado, transmitidas por éste, tal como se manifiestan en el producto”⁶⁹². De tal suerte que trabajo y valor son equivalentes una vez que uno y otro se desarrollan *en el marco de relaciones de producción alienadas*, uno y otro, sólo son posibles en el capitalismo y es interesante ver cómo esta equivalencia es fruto y motor a la vez de un sistema en el que “la libertad ha alcanzado el rango de prejuicio popular” con lo que de manera indiscutible relaciona lo económico con lo político:

*Sólo en una etapa avanzada del capitalismo –la etapa de la sociedad en que Marx creía vivir– pudo ponerse en evidencia la igualación entre trabajo y valor. La expresión secreta del valor, a saber, que todos los tipos de trabajo son iguales y equivalentes, a causa de que (y en la medida en que) son trabajo humano en general, no puede ser descifrada hasta que la idea de la igualdad humana ha adquirido la permanencia de un prejuicio popular. En la época de la esclavitud o del feudalismo, la actividad productiva de distintas personas es manifiestamente desigual, y la idea de igualdad humana, base para comprender el valor no puede surgir*⁶⁹³.

⁶⁹² Ídem, pp. 208-209.

⁶⁹³ Ídem, p. 210.

Metamorfosis del valor

Si en la forma en general es la forma que asumen los *productos abstractos del trabajo alienado*, ello se debe a que al perder toda su especificidad, a cada producto le cabe sólo aquello que es común a todos, a saber, el tiempo de trabajo insumido en su producción y que, como condición de posibilidad de este fenómeno, se encuentra, como su apoyo fundamental, la división ya mencionada entre trabajo y fuerza de trabajo, sólo esta última es posible de ser medida, cuantificada, utilizada indistintamente. Es decir que al perder toda cualidad, la fuerza de trabajo engendra valor, que es propiamente la forma que asume el producto abstracto del trabajo abstracto.

El valor de cambio de una mercancía representa entonces el tiempo de trabajo necesario para su producción, es el “peso comercial ideal de la mercancía”, lo que en últimas le habilita para ser intercambiado. “Las mercancías no serían suficientemente semejantes como para ser medidas por un mismo patrón si el trabajo incorporado en ellas no fuera el mismo trabajo general, abstracto (trabajo alienado) que constituye, para Marx, el alma del valor”⁶⁹⁴.

El valor de cambio es la *expresión concreta* de la forma que asumen las relaciones sociales alienadas en el marco de la división social del trabajo, pues el producto del trabajo social aparece en ésta como trabajo individual que reclama su naturaleza social a través del intercambio. Esfera en la que le es posible al productor tomar sólo una parte de lo que él mismo ha creado y que sólo sirve a su reproducción como mano de obra. Este representa entonces un estadio de desarrollo en el que el fenómeno de la alienación ha permeado todas las esferas de la vida humana, social:

*El valor de cambio es, pues, la forma adoptada por la división del trabajo en aquellas sociedades en las que existe intercambio privado de los productos individuales del trabajo, no es únicamente lo que facilita dicho intercambio, sino una expresión de las condiciones en que tiene lugar*⁶⁹⁵.

El valor de uso hace referencia por el contrario a la capacidad que tiene un producto para satisfacer una necesidad, pero si en un primer momento el valor de uso es tanto como la reproducción de los individuos en el marco de específicas relaciones establecidas por la comunidad, una proyección de él mismo hacia la sociedad, en el modo de producción capitalista, los valores de uso revelan su utilidad, en el sentido más restrictivo que quepa a esta noción, una vez han ingresado al mundo

⁶⁹⁴ Ídem.

⁶⁹⁵ Ídem, p. 213.

del intercambio. El valor de uso comporta entonces valor de cambio y esta íntima relación es de tal naturaleza que es sólo a través del intercambio que el valor de uso revela su utilidad se hace real aunque sólo sea *para evidenciar la alienación que le subyace*, pues el producto así creado nunca fue objeto de satisfacción de su productor primario. Llega a él –si en efecto tal cosa tiene lugar– sólo a través de su salario, de su propia enajenación.

3.1.3. Alienación y sociedad postmoderna

La sociedad postmoderna

Las sociedad(es) contemporánea(s) enfrentan desde hace casi medio siglo –en un proceso que el derrumbe del socialismo real en 1989 aceleró– una profunda reestructuración que ha intentado ser conceptualizada desde diferentes perspectivas “post”: postindustrial, postfordista, postliberal, posthistórica, postinternacional, postmetafísica⁶⁹⁶. Lo cierto es que tras estas transformaciones segmentadas se encierra lo que Lyotard intento sintetizar con su ya famosa expresión “condición postmoderna” y que el teólogo progresista –excomulgado por el Papa Ratzinger– Hans Küng quiso definir como un *concepto heurístico de búsqueda de sentido* de una nueva edad histórica que, sin duda, por estar en transición no logra ser captada con claridad y transparencia⁶⁹⁷.

En los últimos 15 años, esa condición ha sido abordada sistemáticamente por el pensamiento sociológico precisamente para dar cuenta de las fracturas, transformaciones y tendencias que se vienen produciendo, las nuevas condiciones sociales que se evidencian y las subjetividades políticas que se manifiestan en tales contextos, en especial en las sociedades del primer mundo que por los procesos de globalización que se acentúan desde los 90’s empiezan a *hibridizarse en las sociedades periféricas*⁶⁹⁸.

En efecto, a los modelos sociológicos clásicos que intentaban dar testimonio de la situación moderno-temprana (Weber), transicional (Parsons) y, más recientemente, moderno-tardío (Luhmann), se suman a partir de los 80’s, estudios que pretenden caracterizar esta *nueva sociedad global* en toda su paradójica y etérea complejidad: Giddens, Bauman, Beck, Castells, Offe, Beriaín, se acercan a sus diferentes manifestaciones intentando fijar más que una radiografía inmóvil, una

⁶⁹⁶ Ver Fredric Jameson, *El Postmodernismo o la Lógica Cultural del Capitalismo Avanzado*, Barcelona: Paidós, 1991; o, desde la otra orilla, Peter Drucker, *La Sociedad Poscapitalista*, Bogotá: Norma, 1994.

⁶⁹⁷ Hans Küng, *Teología para la Postmodernidad*, Madrid: Alianza Editorial, 1989.

⁶⁹⁸ Ver Nestor García Canclini, *Culturas Híbridas*, México: Grijalbo, 1989.

secuencia de resonancias que nos revela los flujos de estas nuevas nerviosidades que constituyen la época actual⁶⁹⁹.

Radicalizando a Luhmann, Beck sin duda es quien más ha problematizado el carácter de esta nueva sociedad global. La doble contingencia, que para Luhmann distingue la sociedad de los sistemas sociales autorreferentes cuya naturaleza autopoiética, precisamente, se justifica para hacer frente a la misma estructurando sentido a partir de su lógica propia, sin considerar como referente sustancial las necesidades del entorno, la permite a Beck caracterizarla como la *sociedad del riesgo* donde toda estructura contra-frente al riesgo-contingencia abre un frente de azar no-estructurado que somete a la sociedad de sistemas a una permanente dialéctica entre la contingencia y el caos.

De esta tensión infiere Beck un diagnóstico impactante que relativiza las sesgadas lecturas weberianas en torno al advenimiento de la modernidad como un proceso lineal y progresivo, prácticamente sin conflictos. La *teoría de la modernidad reflexiva* pone de presente no solo la tensión que polariza a la modernidad sino la contradicción misma que la desgarrar: la modernidad se ve confrontada por una contramodernidad de manera tenaz y permanente, creando con ello un universo político donde pugnan entre si dos caras de un mismo proceso histórico, social y político.

Pero este universo tiene como punto de fuga –como en la conocida teoría, sobre la creación del universo, denominada del *bingbang*– la eclosión de un nuevo universo con una tensión simultánea y, si se quiere, paralela, que no borra a la anterior ni la supera a la manera hegeliana sino que, por el contrario, coexiste con ella redoblando la complejidad y, en esa línea, la contingencia misma de la sociedad contemporánea: frente a la modernidad industrial y su triunfo ambivalente y ambiguo –pues de el se alimenta la *contramodernidad como proyecto opuesto*– se opone ahora la modernidad reflexiva y su aparente pretensión antisistémica de donde Beck fundamenta lo que denomina la “reinención de lo político”⁷⁰⁰.

La invención de lo político es para Beck el final de la teoría de sistemas, el reconocimiento de que la política se inventa por encima o por debajo de los sistemas y que no existe ni puede existir en la burbuja sistémica en que Luhmann pretendiera

⁶⁹⁹ Ver el estudio colectivo de Giddens, Beck, Luhmann, Bauman en Josetxo Beriain (comp.), *Las Consecuencias Perversas de la Modernidad*, Barcelona: Anthropos, 1996.

⁷⁰⁰ Ulrich Beck, “La invención de lo político”, en: *La Invención de lo Político*, México: F.C.E., 1999, pp. 176-214.

–pese a todas sus revisiones– instalarla comodamente⁷⁰¹. El surgimiento no solo de nuevas subjetividades –Baudrillard y Touraine ya lo han registrado⁷⁰²– sino de una *realidad asistémica*, paradójicamente sistémicamente estructurada, parecen contrastar sin posibilidad de replica las optimistas tesis luhmannianas de un sistema “puro”, libre de “contaminación”.

Es en ese contexto donde hay que situar los puntillosos estudios sociológicos de Bauman. Su *teoría de la ambivalencia* busca dar testimonio de ese registro en la sociedad “postmoderna”. El “espíritu de la época” se manifiesta en la incertidumbre que reina en los tiempos actuales, la indefinición no solo ética o moral, como usualmente se caracterizaban los momentos históricos de transición donde es evidente la caducidad de los valores tradicionales frente a las nuevas circunstancias, sino por el contrario la validez simultánea de todas las opciones, la imposibilidad de definir ningún criterio normativo ni de poder juzgar como superior una alternativa frente a otra, no solo porque no se puede sino porque todas las opciones se imponen como equitativamente correctas, sin caer en el relativismo ni el eclecticismo de principio.

Quizás de aquí proviene lo que Bauman define en el plano político como la *sociedad sitiada*. En un contexto como el descrito donde todas las opciones son igualmente plausibles, cualquiera es plausible. La política deviene un *reality show* y la subjetividad política dominante un telespectador donde el panóptico foucaultiano se diluye en el *rating* y lo político una catarsis teledirigida –y manipulada– masivamente por el corifeo mediático. La soberanía popular se transforma en la soberanía de la audiencia y la política –incluso desde el código luhmanniano gobierno-oposición– gira en torno al impacto coreográfico y su aceptación en unas masas remasificadas por el mismo proceso –reificadas y autocosificadas sería más apropiado decir– que solo se inclinan ante la magia mediática del espectáculo, sea el que sea. La política deviene el máximo espectáculo posible en la paradójica y tautológica fórmula de que el espectáculo es la única política posible⁷⁰³.

Podría pensarse entonces que nos encontramos ante un abanico de opciones que, como sostiene Beriain, se nos presenta como uno o varios proyectos que confrontan a la modernidad ya desde uno premoderno, ya desde otro postmoderno.

⁷⁰¹ Niklas Luhmann, “La política como sistema autorreferente”, en: *Teoría Política en el Estado de Bienestar*, Madrid: Alianza, 1994, pp. 47-60; “L’Etat et la politique”, en: *Politique et Complexité*, París: Cerf, 1999, pp. 77-142.

⁷⁰² Jean Baudrillard, “Figuras de la transpolítica”, en: *Las Estrategias Fatales*, Barcelona: Anagrama, 1997, pp. 25-73.

⁷⁰³ Zygmunt Bauman, “La Gran Separación”, en: *La Sociedad Situada*, México: F.C.E., 2004, pp. 71-112.

Pero aquí se revela el carácter paradójico de la cultura política contemporánea, la ambivalencia que la define, el riesgo mismo que una u otra opción supone o que todas o ninguna suponen ya optando o no por ellas. La *modernidad es un proyecto múltiple*, un punto de partida común con diferentes puntos de fuga. La modernidad ha impuesto una condición de “no retorno”. De una u otra manera, nos encontramos frente a proyectos que reaccionan frente a la modernidad, en una dirección u otra, pero que no pueden –y en cierto sentido no quieren– negar la modernidad misma. Se trata más bien de un “golpe de timón” que la reorienta en una dirección u otra pero a sabiendas de que en ningún caso la marcha atrás –la historia no lo permite tampoco– es una posibilidad plausible⁷⁰⁴.

En ese punto se impone, una vez más la clarificación de tales proyectos. Lo que Beck y Bauman registran como riesgo y ambivalencia es visto por Beriain como un sustrato común con proyecciones diferenciadas, no por eso menos conflictivas, por supuesto, pero si gravitando políticamente frente a un denominador común, la modernidad, en tanto la realidad frente a la cual –en un sentido o en otro– se reacciona. Beriain muestra las diferentes perspectivas que enfrentan a esa modernidad matriz (o talvez *matrix*?) los variados caminos que se conciben pero, sobretudo, desmitifica la imposibilidad y la negación de un elemento que en el último siglo había querido ser subvalorado y que uno de estos proyectos modernos ha puesto de nuevo en la palestra de la historia: el de la violencia como permanente partera de la misma⁷⁰⁵. Nueva York, Madrid, Londres, ponen de presente su actualidad y vigencia.

Pero a este marco social e histórico, ya de por sí complejo, que exige de por sí la exploración de sus fisuras y reacomodamientos, no solo sociológicos sino culturales y políticos, se suma la dimensión que en ese contexto adquiere la *problemática de la alienación*. Y quizás lo que más impacta es una tendencia que tanto Beck como Bauman han resaltado descriptivamente no solo por constituir uno de los rasgos más representativos, significativos y paradójicos de la sociedad postmoderna sino, además, por ser una sino la más emblemática reivindicación que Occidente enarbola frente al mundo entero: la individualización y todo lo que su alrededor se teje para consagrarla como el *sanctus sanctorum* del desarrollo de la humanidad.

La libertad de conciencia y expresión, la tolerancia, la autonomía moral, el estado de derecho, los derechos fundamentales que aseguran las libertades individuales y políticas, la democracia liberal y, por supuesto, la economía de mercado, en fin, toda

⁷⁰⁴ Jostxo Beriain, “La noción de modernidades múltiples”, en: *Modernidades en Disputa*, Barcelona: Anthropos, 2005, pp. 12-29.

⁷⁰⁵ Slavoj Žižek, “Un alegato por la violencia ética” y “Más allá de la democracia. La impostura liberal”, en: *Violencia en Acto*, Paidós, Buenos Aires, 2004, pp. 63-102; 151-196.

la *arquitectura económica, ideológica, jurídico-política e institucional de la civilización occidental* tienen en la defensa y garantías al y del individuo la piedra de toque que da razón del “progreso” de Occidente y su legítima pretensión por defender, preservar y proyectar frente al mundo entero la forma de vida que la garantiza y que la propicia simultáneamente. La individualización parece ser, por tanto, una condición y, al mismo tiempo, un proyecto de la sociedad no solo moderna sino, mejor, postmoderna frente al mundo entero a través de este dispositivo dual que simultáneamente opera como su presupuesto y su proyección.

En efecto, para Beck, en buena parte una de las tendencias aparentemente contrahegemónicas que parecerían dibujarse en el contexto de la tensión, ya postmoderna, entre modernidad/contramodernidad y modernidad reflexiva como parte de esa reinención antisistémica de lo político es no solo el surgimiento de nuevas subjetividades sociales y políticas sino, como columna vertebral que pareciera sostenerlo, de un proceso de individuación que Bauman de manera por demás sugestiva enmarca en lo que ha llamado no solo la modernidad líquida sino el amor líquido. La sociedad postmoderna, es decir capitalista, global y neoliberal, se presenta no solo como la apoteosis del capital, la democracia liberal y la economía de mercado, sino, como condición de ello, de la *iniciativa privada, el individuo y los procesos de individualización* que, económica, jurídica, políticamente soportan todo el proyecto occidental.

Parecería difícil, por no decir imposible, confrontar semejante pretensión que por su concreción en el ámbito cotidiano y singular de cada persona puede antojarse como una aspiración apenas “natural” de cualquier sociedad contemporánea y los agentes que la constituyen. Pero la sociología de la cultura y la sociedad global y postmoderna ha logrado, sin embargo, captar las patologías que subyacen a esta *exacerbación apoteósica de la individualización*, así como Weber lo hiciera para la sociedad moderna con los fenómenos de “pérdida de sentido” y “pérdida de libertad”. Logrando así desentrañar las deformaciones y abigarramientos que este proceso conlleva y sus contradictorias y paradójicas consecuencias para la sociedad contemporánea.

En esa dirección apuntan los diagnósticos de Lowen, Lipovsky y Baudrillard, y MacIntyre entre otros. El primero se monta sobre los análisis del carácter de Reich –representante del psicoanálisis de izquierda a partir de la década de los 20, como veremos más adelante– y su *tipología del carácter fálico-narcisista* para derivar de allí, en su obra última, la incidencia que el narcisismo tiene en la vida de las sociedades tardío-capitalistas como una deformación de la personalidad donde la imagen no solo se aliena del individuo sino que conquista la personalidad generando trastornos no sólo neuróticos sino, igualmente, psicóticos que hoy por

hoj caracterizan las desviaciones psíquicas y psicológicas de las personas en las sociedades contemporáneas⁷⁰⁶.

Lipovsky y Baudrillard orientan su reflexión hacia los contornos de la cultura política postmoderna, sustancialmente⁷⁰⁷. Lipovsky explora las profundidades de ese *individualismo exacerbado* que se ha tomado a las sociedades tardío-capitalistas para mostrar su carácter superficial, efímero e hiperegoísta, sujeto a los vaivenes de los medios y la cultura masificantes y homogenizadoras, preso de lo que alguna vez Agnes Héller denominara la “ideología del momento” y que, parafraseando a Jameson podríamos denominar la “apoteosis de la sensiblería”, ese querer experimentar emociones nuevas y cada vez más fuertes, sin ataduras morales ni compromisos sociales, libre frente a cualquier noción de responsabilidad, y orgulloso de una falta total de conciencia frente a las consecuencias de las propias acciones, salvo las directamente legales⁷⁰⁸. Baudrillard analiza la proyección política de este individualismo pero ya en su faceta ambigua y dual en tanto la postmodernidad propicia una *eclosión de nuevas subjetividades* pero, al mismo tiempo, las encadena a las figuras paradójicas del “obsceno, el rehén, el obeso” que las despolitizan y desmovilizan, sujetándolas a un dominio que no por sutil es menos asfixiante y hegemónico⁷⁰⁹.

Pero el conflicto lo constituye la faz opuesta de este proceso, cuyos contornos sociológicos Bauman y Beck intentan delimitar⁷¹⁰. La sociedad postmoderna ha potenciado con todo esto unos *procesos de individualización* que se constituyen en fronteras irrenunciables no solo de resistencia frente a poderes tradicionales y heterónomos, sino de expansión de la libertad y horizonte de emancipación. La individualización se revela así con la doble cara de Jano del sometimiento y la liberación y la pregunta que se impone es si esa aparente liberación es la nueva faz de la alienación contemporánea, lo que reeditaría el viejo temor de los primeros frankfurtianos de que la razón es subsumida por el sistema incluso en sus impulsos

⁷⁰⁶ Ver Wilhelm Reich, “Carácter genital y carácter neurótico” y “El carácter fálico-narcisista”, en: *Análisis del Carácter*, Buenos Aires: Paidós, 1978, pp. 171-192; 212-219; y Alexander Lowen, *Narcissism*, London: Collier Books, 1985, caps. 1,2,3.

⁷⁰⁷ Gilles Lipovsky, “Narciso o la estrategia del vacío”, en: *La Era del Vacío*, Barcelona: Anagrama, 1998, pp. 49-78; “Narciso en la trampa de la posmodernidad”, en: *Metamorfosis de la Cultura Liberal*, Barcelona: Anagrama, 2003, pp. 23-30.

⁷⁰⁸ Fredric Jameson, *El Postmodernismo o la Lógica Cultural del Capitalismo Avanzado*, Barcelona: Paidós, 1991, pp. 9-60.

⁷⁰⁹ Jean Baudrillard, “Figuras de la transpolítica”, en: *Las Estrategias Fatales*, Barcelona: Anagrama, 1997, pp. 75-120.

⁷¹⁰ Zygmunt Bauman, “Individualidad”, en: *La Modernidad Líquida*, México: F.C.E., 2005, pp. 59-98; Ulrich Beck & Elizabeth Beck, “Adios a lo tradicional: la individualización y las libertades precarias”, en: *La Individualización*, Barcelona: Paidós, 2003, pp. 37-68.

y proyecciones liberadoras y emancipatorias, salvo que esta vez el análisis estaría mediado por un diagnóstico que pondría en evidencia su ambivalencia y contradictoriedad⁷¹¹. El individuo *qua* individuo, como lo sostendrá MacIntyre, deviene a un mismo tiempo dispositivo de ideologización y sometimiento y condición de resistencia y emancipación⁷¹².

Derecho y alienación

En el marco de lo anterior es que el derecho se revela, igualmente, como una *instancia ambivalente* ya que por un lado constituye un instrumento para la defensa de los derechos individuales y sociales, así como de garantías democráticas que, como tal, convocan al apoyo irrestricto de la ciudadanía y de los sectores democráticos y progresistas de la misma que pugnan por contrarrestar las tendencias impositivas de minorías hegemónicas o mayorías totalitarias⁷¹³. Pero, por otro, esa misma defensa somete a la sociedad a dinámicas sistémicas que, de una parte, la amarran a una ideología del individuo y, de otra, en esa misma lógica, someten la crítica y la contestación política a procedimientos jurídicos que, en últimas, la debilitan y la desmovilizan⁷¹⁴.

En esa línea, presentar el derecho en general y la jurisprudencia progresista, es decir, liberal-social, de un tribunal constitucional que, en todo caso, debe ser políticamente defendido contra los embates de los sectores autoritarios de la sociedad, como instancias supuestamente emancipatorias conlleva sofismas y riesgos que deben ser evidenciados, cuando no denunciados, en por lo menos dos direcciones⁷¹⁵. Una, que el derecho y la jurisprudencia progresista a lo sumo representan un momento de *resistencia inmediata*, muy relativa en todo caso, que termina siendo subsumida por el sistema para su favor y permanencia.

Y otra, que reducir la proyección emancipatoria de la sociedad a estos instrumentos lo que hace es, por un lado, jugar un *rol ideologizador* a favor, más que del derecho, de los intereses de poder que buscan neutralizar los movimientos sociales críticos y contestatarios y, por otro lado, desmovilizar la acción que necesariamente

⁷¹¹ Lidia Girola, "Individualidad como extrañamiento y dominio" y "El individualismo en el pensamiento sociológico de fin de siglo", en: *Anomia e Individualismo*, Barcelona: Anthropos, 2005, pp. 209-219; 240-270.

⁷¹² Alasdair MacIntyre, "El liberalismo transformado en tradición", en: *Justicia y Racionalidad*, Madrid: E.I.U., 2001, 311-350.

⁷¹³ Boaventura de Sousa Santos, "Can law be emancipatory?", en: *Toward a New Legal Common Sense*, Madison: University of Wisconsin, 2004.

⁷¹⁴ Ver Lidia Girola, *Anomia e Individualismo*, Barcelona: Anthropos, 2005.

⁷¹⁵ Mauricio García y Rodrigo Uprimny, *Emancipación Social y Violencia en Colombia*, Bogotá: Norma, 2004.

tiene que ser política reabsorbiéndola hacia procedimientos institucionalizados que, en un momento dado, son los que tiene que desbordar y confrontar.

Las *estrategias de individualización* operarían de manera alienante antes que emancipatoria a través del derecho en las sociedades contemporáneas y, por lo tanto, la emancipación no puede concebirse desde el derecho sino, si acaso, desde lo político y lo social. Y tiene que concebirse precisamente trascendiendo los mecanismos y garantías legales, individuales o sociales, que en un momento determinado le son indiferentes a los factores autoritarios de poder para imponer sus prácticas hegemónicas y excluyentes de dominación⁷¹⁶.

La emancipación supone, además, *dos condiciones de posibilidad*, como bien lo viera el joven Marx en sus escritos de juventud: de una parte, un hombre total y de otra, una democracia plena. Ambas remiten a la superación de la alienación en todas sus formas: individual, social, histórica, como bien lo comprendiera Hegel. Esa superación de la alienación, si nos atenemos al Habermas menos optimista de *Teoría de la Acción Comunicativa*, supone superar la colonización del mundo de la vida que el derecho moderno ha ejercido en el mundo de la vida, cosificando con ello las relaciones sociales en su conjunto.

En otras palabras, no hay emancipación mientras no se enfrente y se supere la alienación, lo que en últimas remite al campo y la acción política más que jurídica. El derecho constituye en el mejor de los casos una instancia de defensa que, por supuesto, hay que reivindicar, pero nunca una de emancipación que le es extraña por su misma naturaleza social e histórica.

3.2. INDIVIDUACIÓN, NARCISISMO Y ALIENACIÓN

3.2.1. Narcisismo e individuación

3.2.1.1. Narciso y el vacío

Asistimos a la generación del narciso como el símbolo de nuestro tiempo, generando un nuevo individualismo con un *nuevo perfil del individuo*, con sus relaciones con él mismo, y su cuerpo, con los demás, el mundo y el tiempo⁷¹⁷. Acabando la edad del individualismo competitivo a nivel económico, sentimental a nivel doméstico, revolucionario a nivel político y artístico, extendiéndose un individualismo puro, desprovisto de los últimos valores sociales y morales que coexistían con las relacio-

⁷¹⁶ Varios, *La Crítica de los Derechos*, Bogotá: Siglo del Hombre, 2003.

⁷¹⁷ Gilles Lipovetsky, "Narciso o la estrategia del vacío", en: *La Era del Vacío*, Barcelona: Anagrama, 1998, pp. 49-78.

nes del *homo economicus* de la familia, de la revolución, del arte. Emancipándose de cualquier marco trascendental, la esfera privada se transforma y se expone a los deseos cambiantes de los individuos. Finalmente el narcisismo inaugura la postmodernidad, última fase del *homo aequalis*⁷¹⁸.

Las agitaciones políticas y económicas de los años setenta generaron la disminución de la presión social sobre los asuntos públicos e inició una preocupación permanente por lo personal, independiente de la crisis económica. Desaparece la esperanza revolucionaria y la protesta estudiantil se agota la contracultura. La *res publica* esta desvitalizada, las cuestiones filosóficas, económicas, políticas o militares despiertan poco interés y son neutralizadas por la banalización social. Lo único que sale airoso de esta transformación será la esfera privada: cuidar la salud, preservar la situación material, desprenderse de los complejos, esperar las vacaciones, *vivir sin ideal*, sin objetivos trascendentes. Asistimos al fin del *homo politicus* y nacimiento del *homo psicologicus* al acecho de su ser y de su bienestar.

La sociedad narcisista vive en el presente por la pérdida del sentido histórico que hacía referencia al pasado y el futuro. Hoy se vive para nosotros mismos, sin preocuparnos por nuestras tradiciones y posteridad: el sentido histórico ha sido olvidado de la misma manera que los valores y las instituciones sociales. Cuando el futuro se presenta amenazado e incierto, queda la *preocupación sobre el presente*, al que no cesamos de proteger, arreglar en una juventud infinita. En cuanto al pasado, se abandonan las tradiciones y territorialidades arcaicas, instituyendo una sociedad sin anclajes ni opacidades. Lo anterior, ha originado el nacimiento del narcisismo colectivo como un síntoma de las sociedades burguesas, incapaces de afrontar el futuro⁷¹⁹.

El narcisismo contemporáneo se extiende ante la ausencia de un nihilismo trágico. Se desarrolla una apatía frívola, nos acostumbramos a lo peor, nos instalamos en las crisis que no modifican los deseos de bienestar y distracción. El narcisismo aparece como *forma inédita de apatía*, de sensibilización ante el mundo y una pronta indiferencia hacia él mismo: explicación que se da por una plétora de información dada desde los *mass media* que no permiten una emoción duradera. La sociología afirma que el narcisismo es una *estructura constitutiva de la personalidad postmoderna* y que debe aprenderse como la resultante de un proceso global que rige el funcionamiento social⁷²⁰.

⁷¹⁸ *Ídem*, pp. 49-50.

⁷¹⁹ *Ídem*, pp. 51-52.

⁷²⁰ *Ídem*, p. 52.

El narcisismo es el *abandono de los sistemas de sentido*, construyendo un ser que funciona por el placer, el bienestar, la desestandarización, conviviendo con un individualismo puro, liberado de los encuadres de la masa y enfocado a la valorización generalizada del sujeto. Es la revolución de las necesidades, y su ética hedonista ha permitido que el discurso se injerte en lo social, originando un nuevo *ethos* de masa. La ola del potencial humano, psíquico y corporal, es la culminación definitiva de la sociedad separada del orden disciplinario, llevando hasta sus últimas consecuencias la privatización sistemática, operada en la edad del consumo. Este narcisismo resulta de una lógica social individualista, hedonista, impulsada por el universo de los objetos y los signos, y una lógica terapéutica y psicológica elaborada en el siglo XIX a partir del enfoque psicopatológico⁷²¹.

El narcisismo se adhiere a un movimiento de conciencia por el conocimiento, la realización personal, técnicas de expresión y de comunicación, meditación y gimnasias orientales. Estamos ante una sensibilidad terapéutica e inclusive los personajes más contestatarios sucumben a los encantos de la *self-examination*. Esta terapia *psi* genera una figura inédita del narciso, identificada con el *homo psicologicus*, obsesionado por él mismo, que no sueña, trabaja asiduamente para la liberación del yo, su destino de autonomía e independencia. El *neonarcisismo* ofrece el cebo del deseo y la barrera de la represión es una provocación que desencadena una irresistible tendencia a la reconquista de la verdad del yo, encaminándose el yo hacia un trabajo interminable de liberación, de observación y de interpretación. Aquí el inconsciente ejercerá un proceso de personalización sin fin, liberándose de los obstáculos anónimos que impedían la continuidad histórica del sujeto⁷²².

Se abre entonces el camino a un narcisismo sin limite del sujeto, quedando regido por sí mismo y su propia auto seducción del deseo. Lo anterior genera que la autoconciencia sustituya la conciencia de clase, la creencia narcisista sustituye a la conciencia política: se *abandona la esfera pública* creando un aislamiento social y ocasionando una fragmentación social. Lo que hace el narcisismo es adaptar el yo al mundo que nace y su amaestramiento no se realiza por imposición disciplinaria, se efectúa por *autosedución*: “es una nueva tecnología de control flexible y autogestionado, socializa desocializando, pone a los individuos de acuerdo con un sistema social pulverizado mientras glorifica el reino de la expansión del ego puro”⁷²³.

En este sentido el neo-narcisismo no se ha contentado con vaciar el universo social al vaciar las instituciones de sus universos emocionales, también el yo se ha

⁷²¹ Ídem, p. 53.

⁷²² Ídem, pp. 53-55.

⁷²³ Ídem, p. 55.

variado de su identidad, por medio de su *hiperinversión*. En otras palabras, al igual que el espacio público se vacía emocionalmente por exceso de informaciones, de reclamos y animaciones, el yo pierde su referencia y unidad por exceso de atención, convirtiéndose en un conjunto impreciso y en todas partes la verdad rígida desaparece, es la *desubstancialización* como última forma de extrapolación postmoderna.

Esta disolución apunta a una *nueva ética feminista y hedonista*: el esfuerzo ya no está de moda, la disciplina se desvaloriza y es enfocada hacia la realización inmediata del deseo, favoreciendo, como lo afirmaba Nietzsche, la anarquía de los impulsos o tendencias y, correlativamente, la pérdida de un centro de gravedad que lo jerarquiza todo. Es la pluralidad y la desagregación de los impulsos, la falta de un sistema entre ellos desemboca en una voluntad débil: la coordinación de estos bajo el predominio de uno entre todos produce una voluntad fuerte⁷²⁴.

Se desarrolla una *ideología del bienestar* que estimula la dispersión en detrimento de la concentración y lo temporal contribuye al resquebrajamiento del yo, a la aniquilación de los sistemas psíquicos organizados y sintéticos. Se genera una *conciencia cool* y desenvuelta, parecida a la conciencia telespectadora, captada por todo y nada, excitada e indiferente a la vez, sobresaturada de informaciones, conciencia opcional, diseminada en la antípoda de la conciencia voluntaria “intra-determinada”. En otras palabras, el fin de la voluntad coincide con la era de la indiferencia pura, con la desaparición de los grandes objetivos y empresas por los cuales, en algún momento de la existencia, se mereció el sacrificio de la vida. La sociedad se estalla en un gran conglomerado de moléculas personalizadas⁷²⁵.

El debilitamiento de la voluntad no es catastrófico, hay una *humanidad sumisa y alienada*, no avisa la subida de procesos totalitarios. Esta apatía produce obstáculos contra los sobresaltos de la religiosidad histórica y los grandes designios paranoicos. La obsesión por sí mismo, ocasiona que el narciso obstaculice los discursos de movilización de las masas, no se arriesga en política y las revoluciones son desclasadas y apagadas bajo la personalidad del mundo. Pasamos de unas sociedades dirigidas por los otros a una dirigida desde el interior, se profundiza su diferencia, su singularidad, donde el narcisismo es la representación de la liberación del otro, es una ruptura con la sociedad estandarizada de consumo masivo, hacia un proceso de personalización.

Las erosiones de las referencias al yo originan la *disolución de las identidades*, donde el estatuto de la mujer, del hombre, del niño, del loco, del civilizado, etc., entran en un periodo de indefinición, de incertidumbre, donde la interrogación

⁷²⁴ Ídem, p. 56.

⁷²⁵ Ídem, p. 57.

sobre la naturaleza de las categorías sociales no cesa de desarrollarse. Lo anterior está ligado a una desubstancialización del yo que procede por el proceso de personalización: este proceso narcisista personalizado desmonta las referencias del yo y lo vacía de cualquier contenido.

Estamos en los tiempos en que todas las figuras de la alteridad (perverso, loco, delincuente, mujer, hombre etc.) se ponen en tela de juicio y caen en la igualdad de las condiciones, y es cuando la relación con uno mismo suplanta la relación con el otro, las relaciones democráticas dejan de ser problemáticas. El despliegue del narcisismo significa la deserción del reino de la igualdad y de ahora en adelante la autenticidad dominara la reciprocidad, el conocimiento de sí al reconocimiento con el otro. La desaparición de la figura del otro genera la división del consciente, la separación psíquica, y esta separación permanente produce a su vez la socialización. El proceso narcisista anuncia el *nacimiento de una nueva alteridad*⁷²⁶, “el fin de la familiaridad del uno con el uno mismo, cuando el prójimo deja de ser un absolutamente otro”⁷²⁷.

El cuerpo se está convirtiendo en verdadero *objeto de culto*, a través de prácticas cotidianas generadas por la angustia que producen la edad y las arrugas, obsesión por la salud, por mantener la línea, la higiene, el control permanente con el médico y mantenimiento del estado físico (masaje, sauna, deporte, regímenes), cultos solares y terapéuticos, etc. Este nuevo culto al cuerpo puede asimilarse al *resquebrajamiento democrático* de la representación del otro, produce el narcisismo donde el cuerpo designa nuestra identidad, por lo cual ya no se siente vergüenza y por ello aparecen los desnudos en la playa, en espectáculos o en su verdad natural. Para las personas el cuerpo alcanza dignidad, respeto y por lo tanto se necesita vigilarlo continuamente, luchando contra su obsolescencia, degradación, por medio de instrumentos quirúrgicos, deportivos, dietéticos. Este miedo moderno a envejecer o morir hace parte del neonarcisismo y se da por el desinterés de las generaciones futuras y se intensifica la angustia de la muerte⁷²⁸.

El *proceso de personalización* genera una postura actual, una subjetividad total sin sentido y finalidad, desprotegida ante el vértigo de su auto-sedución. El individuo es abandonado por los apoyos trascendentales (político, moral, religioso). A este sistema personalizado solo le queda durar y mantenerse, aumentar la fiabilidad del cuerpo, ganar tiempo y ganarle al tiempo reclamando la juventud, la lucha contra la adversidad temporal, y el combate por la identidad. El cuerpo se convierte en

⁷²⁶ Ídem, pp. 58-60.

⁷²⁷ Ídem, p. 60.

⁷²⁸ Ídem, p. 61.

un espacio indecible, un objeto-sujeto, una mezcla de sentido y sensible, en otras palabras, el cuerpo psicológico sustituyó al objetivo y la conciencia del cuerpo se convirtió en una finalidad para el narcisismo, debemos amarlo y escucharlo, debe expresarse, comunicar, redescubrirlo desde adentro, buscando su idiosincrasia (el narcisismo). La *psicologización del cuerpo* será un instrumento de conquista de la subjetividad por medio de las técnicas de expresión, relajación y concentración⁷²⁹.

Estamos inmersos en una *cultura de la personalidad* donde el propio cuerpo se convierte en sujeto y es ligado a la orbita de la liberación e incluso de la revolución sexual, estética, dietética, sanitaria: es un narcisismo dirigido. El narcisismo cumple a la vez la misión de normalización del cuerpo, obedeciendo a imperativos sociales, tales como la línea, la forma, el orgasmo. El narcisismo desestandariza y genera una normalización postmoderna (estandarización doblegada a la personalización). Es presentada como ser uno mismo joven, atlético, esbelto y dinámico, hay una desubstancialización del cuerpo que se refiere a eliminar la corporeidad salvaje o estática por medio de una lógica pletórica que maneja información y normas. Este narcisismo rendido totalmente al cuerpo, hace que el cuerpo sea disponible para cualquier experimentación, además de reinventar códigos que funcionan como *nuevos dispositivos de control social* sobre almas y cuerpos.

Estamos al frente de la erosión de los papeles sociales, iniciados en el reino de la personalidad, la *cultura psicomórfica* y la obsesión moderna del yo con la finalidad de revelar su ser verdadero o auténtico. Este narcisismo revela la pasión del conocimiento de uno mismo, del yo reflejado en los crecimientos de las biografías y autobiografías, como de la *psicologización del lenguaje político*. Todo debe decirse en primera persona, revelando las propias motivaciones, entregar la propia personalidad y emociones, expresar sentimientos íntimos: esta sociedad evalúa todo con criterio psicológico. La autenticidad y sinceridad se convierten en virtudes y los individuos absortos por su yo último, serán menos capaces de desempeñar roles sociales, convirtiéndose en actores privados e incapacitados para jugar con la vida social, y distancia lo que siente con lo que se expresa.

Aquí encontramos la *trampa*, porque en cuanto más nos liberamos de códigos y costumbres sociales, en busca de la verdad personal, más sus relaciones serán fraticidas y asociales. La disolución de los roles públicos y la *compulsión por la autenticidad* engendran un incivismo que se manifiesta en rechazar las relaciones con desconocidos, con un despliegue en nuestro *ghetto* íntimo, y se disminuye el sentido de pertinencia a un grupo, acentuándose los fenómenos de exclusión⁷³⁰. La

⁷²⁹ Ídem, p. 62.

⁷³⁰ Ídem, pp. 64-65.

fraternización no es más que la unión de un grupo selectivo que rechaza a todos aquellos que no forman parte de él, la fragmentación y las divisiones internas son el producto de la fraternidad moderna⁷³¹.

La personalización, esta generando la desreglamentación y la flexibilización de los marcos estrictos: se rechazan las imposiciones victorianas y se aspira a una mayor autenticidad y libertad en sus relaciones. Estamos ante un *individuo sin ataduras*, desprovisto de codificaciones sociales, que produce una nueva reglamentación de personas pacificadas. “Decirlo todo, quizás pero sin gritos, podéis decir lo que quieras pero sin pasar a los actos”⁷³². Es una liberación del discurso, aunque acompañada de *violencia verbal*, está ligada a la regresión de la violencia física. Los discursos deben ser *cool*, cálidos y comunicativos, hay que expresarse sin reservas, dentro de un marco preestablecido, hay una búsqueda de autenticidad, utilizando truquitos como el arte del disimulo, las máscaras siguen siendo eficaces, y la discreción se presenta como la forma moderna de dignidad. Finalmente el narcisismo se definirá por la explosión de las emociones y el encierro sobre sí mismo en la discreción⁷³³. Otra característica del narcisismo, absorto en sí mismo, es renunciar a las militancias religiosas, el abandono de las grandes ortodoxias, se adhesionan a la moda, son fluctuantes, sin mayor motivación, lo cual origina una *aversión al conflicto*. Estos sistemas personalizados, los cismas y las herejías pierden sentido y empieza un proceso de substancialización ideológico-político.

Todo lo anterior generará el desmonte de la lucha de clases, por la guerra de todos contra todos, donde la riqueza solo tiene el fin de excitar la admiración y la envidia. En este sistema narcisista se corteja al jefe para ganar un ascenso, se desea *ser envidiado más que respetado* y se crea una sociedad indiferente al futuro que se presenta como una jungla burocrática, donde reina la manipulación, la lucha de todos contra todos hasta la misma vida privada ya no es segura, produciéndose un estado de guerra generalizada. Las relaciones humanas públicas y privadas se convierten en relaciones de dominio, relaciones conflictivas y de intimidación.

Ligado a lo anterior, está el *discurso neofeminista*, que deteriora las relaciones entre hombres y mujeres, sin códigos pacificadores de cortesía. Las mujeres con sus exigencias sexuales y su capacidad orgásmica se convierte en una amenaza para el hombre que intimida y genera angustia, aumentando la impotencia en el hombre por el miedo a la mujer y a la sexualidad liberada. En este contexto se genera un odio del hombre contra la mujer, retratadas en las películas actuales, con frecuentes escenas de violación.

⁷³¹ *Ídem*, p. 65.

⁷³² *Ídem*, p. 66.

⁷³³ *Ídem*, pp. 66-67.

Esas transformación de las dimensiones intersubjetivas, son visibles en el espacio público y privado, el aumento de la personalidad *psi*, manifestada en el narcisismo tempera la sociedad humana al abandono de las jerarquías sociales, reducción del deseo de ser admirado y envidiado por sus semejantes. Lo que importa ahora es ser uno mismo independiente de los criterios del otro: el espacio de la rivalidad interhumana deja paso a la relación pública neutra, donde el otro ya no es hostil ni competitivo, sino indiferente y desubstancializado. Boicoteado el deseo de reconocimiento, temperado los deseos de escala social, el narcisismo genera un *homo-psicologicus* que tiene menos aspiraciones a vivir en un entorno destendido y comunicativo, en ambientes sin pretensiones excesivas.

Este culto a las relaciones personalizadas corroe las barreras anónimas que separan a los hombres, disolviéndolos en distancias sociales. En este contexto la *lucha por el reconocimiento se privatiza*, manifestándose en los círculos íntimos, y los problemas relacionados al reconocimiento se vuelven cada vez más estéticos, eróticos, afectivos, colonizado por la lógica narcisista. El conflicto de la conciencia se personaliza en el juego de complacer, seducir y el deseo de ser escuchado, aceptado, tranquilizado, amado. Por lo tanto, los conflictos entre las personas no se dan en las relaciones sociales sino en las de persona a persona⁷³⁴: por un lado la escena pública y las conductas individuales se pacifican por la absorción narcisista; por otro, el espacio privado se psicologiza, pierde sus amarras convencionales y se convierte en una dependencia narcisista en el que cada una encuentra lo que desea⁷³⁵.

“¡Si al menos pudiera sentir algo!”: esta característica traduce la nueva desesperación que afecta a un número elevado de personas. Los *desordenes de tipo narcisista* constituyen los trastornos psíquicos tratados por los terapeutas, estos trastornos se presentan por un malestar difuso, con sentimientos interiores de vacío, absurdidad de la vida, incapacidad para sentir las cosas y los seres. Estos síntomas narcisistas son imprecisos e intermitentes, los pacientes tienen la imposibilidad de sentir vacío emotivo, la desubstancialización ha llegado a su termino explicitado en la era del vacío.

Esta era genera un desapego emocional, tener relaciones interindividuales sin compromiso profundo, no sentirse vulnerable, desarrollar la propia independencia afectiva, vivir sólo. Lo anterior sería el *perfil del narciso* que huye al sentimiento al preconizar el *cool sex* y las relaciones libres, al condenar los celos y la posesividad, se trata de enfriar el sexo, de librarlo de cualquier tensión emocional llegando a un estado de indiferencia y desapego para protegerse de las decepciones amorosas

⁷³⁴ *Ídem*, pp. 68-71.

⁷³⁵ *Ídem*, p. 71.

y los impulsos que amenazan el equilibrio interior. Estamos ante el fin de la cultura sentimental, del *happy end*, del melodrama y el nacimiento de la cultura *cool*, en la que cada cual vive en su propio bunker de indiferencia, a salvo de pasiones y los otros⁷³⁶.

Es incomodo exhibir los sentimientos que a la vez son prohibidos, generado un *periodo de deshumanización* en el proceso de personalización que apuntan a erradicar los ritos sentimentales. Estamos ante la huida de los signos sentimentales y cuanto más la ciudad desarrollada da posibilidad de encuentro más solos se sienten los individuos. Entre más libres se vuelven las relaciones de las viejas sujeciones, más rara es la posibilidad de encontrar una relación intensa. En todas partes se encuentra la soledad, el vacío, la dificultad de discutir, de ser transportado fuera de sí. De ahí la huida hacia experiencias intensas en búsqueda de sensaciones emocionales cada vez más fuertes⁷³⁷.

3.2.1.2. La individualización

Beck se ocupa inicialmente de la definición y tensiones de la individualización y de las “libertades precarias”, relacionando *individualización, política y globalización*⁷³⁸. El concepto de

*individualización en Beck, se refiere a desarrollos y experiencias sociales caracterizados por la disolución de formas sociales anteriores como categorías de clase y status social, la familia, roles de género, etc., y por el colapso de biografías normales, marcos de referencia y modelos o roles sancionados por el Estado*⁷³⁹.

Así, la religión, la tradición y el Estado son desplazados por nuevos modos de vida orientados hacia nuevas exigencias, controles y restricciones, donde los puntos de referencia institucionales guían el pensamiento, la planificación y la acción de los individuos. La densidad de las regulaciones es notoria y en su efecto global es, según Beck, “una obra de arte de laberíntica complejidad”⁷⁴⁰.

Las nuevas pautas y regulaciones deben ser *importadas por los individuos a sus biografías* mediante sus propias acciones, además de ser suministrados por ellos mismos. A medida que se amplía la gama de opciones y la necesidad de decidir

⁷³⁶ Ídem, pp. 75-77.

⁷³⁷ Ídem, p. 78.

⁷³⁸ Ulrich Beck, “Adiós a lo tradicional” y “Vivir la propia vida en un mundo desbocado”, en: U. Beck y Elizabeth Beck-Gernsheim, *La individualización*, Barcelona: Paidós, 2002, pp. 37-80.

⁷³⁹ Ídem, p. 39.

⁷⁴⁰ Ídem.

entre ellas, aumenta la necesidad de realizar acciones individuales, traspasando las consecuencias (cargas y oportunidades) a individuos que en ocasiones y debido a la complejidad de las interrelaciones sociales, no están en capacidad de tomar las decisiones necesarias, “con el debido fundamento, ponderando los intereses, la moral y las posibles consecuencias”⁷⁴¹.

Siguiendo a Sartre, el ser humano se convierte en un *homo optionis*, esto es, una *elección entre posibilidades*: “todos los aspectos de la vida (identidad, matrimonio, religión, muerte, etc.), se fragmentan en opciones entre las que se deben decidir; aquí, las personas deben tomar las riendas” de su vida acorde con una “biografía hágalo usted mismo” que ha desplazado a la “biografía normal”, y en donde, la elección equivocada aunada a una serie de eventos desafortunados, puede llevar al fracaso.

La *biografía “hágalo usted mismo”* es siempre una biografía del riesgo o una situación de peligro permanente, en la que el consumo y la prosperidad pueden encubrir un precipicio cercano, lo que lleva a afirmar a Beck que este tipo de biografía puede convertirse en una “biografía de la crisis”. Para no fracasar, los individuos deben ser capaces de planificar a largo plazo, de adaptarse al cambio, de organizarse, improvisar, fijarse metas, reconocer los obstáculos, aceptar las derrotas e intentar nuevas salidas. Necesitan iniciativa, tenacidad, flexibilidad y paciencia ante los fracasos⁷⁴².

Según Beck, lo anterior ha llevado a una *moral del vagabundo*, en la que, siguiendo a Bauman, el vagabundo elige sus objetivos conforme va avanzando, no sabe cuanto tiempo se quedara en el mismo lugar, pero sabe que su estancia tiene pocas probabilidades de durar, y lo impulsa el desengaño con el último lugar donde paro y la esperanza de que el próximo sea mejor. En síntesis, el fracaso y la libertad inalienable se encuentran en estrecha proximidad y llegan inclusive a entremezclarse.

Lo anterior es muestra de que las “líneas maestras” de la modernidad actúan en contra de la cohesión familiar. La mayoría de los derechos del estado de bienestar son dirigidos a individuos y no hacia las familias. En el caso del empleo, la educación, etc., implican voluntad de trabajar, de moverse, entre otros, fomentando estilos de vida relacionados con el ego. La individualización es, entonces, una “compulsión paradójica” a *crear y modelar la propia biografía*, así como los lazos y redes de su entorno, en medio de preferencias cambiantes y a través de las sucesivas fases de vida, mientras los individuos se adaptan al mercado laboral, el estado de bienestar, etc.

⁷⁴¹ Ídem, p. 42.

⁷⁴² Ídem.

El *sentido paradójico de la individualización* se refiere, por un lado, a decisiones tal vez imposibles de tomar y, por otro, a decisiones que sitúan al individuo como individuo en el centro de la escena y que condenan estilos de vida y comportamientos tradicionales. La sociedad tradicional y sus pautas estaban llenas de restricciones y se orientaban hacia un “nacer para” la sociedad tradicional. La sociedad y pautas modernas, por el contrario, tienen la forma de incentivos para la acción (becas, subsidios, etc.) y requieren “hacer algo”, hacer un esfuerzo activo y no solo nacer. Como lo señala Beck a propósito de China, la tutela estatal y el trabajo colectivo son reemplazados por “los contratos que vinculan ingresos y seguridad laboral a la capacidad y el rendimiento”⁷⁴³.

Toda trascendencia, necesidad, certidumbre y metafísica ha sido sustituida por la *habilidad personal* y todo aspecto como el amor, el matrimonio, la verdad y la ciencia, etc., está siendo convertido en *libertad precaria*, libertad cuyos imperativos son planear, pensar, calcular, negociar, definir, revocar en un mundo donde todo vuelve a comenzar constantemente. Las rutinas internalizadas, preconscientes o semiconscientes permiten a la gente “vivir su vida” y descubrir sus identidades dentro de sus coordenadas sociales. Se trata de “experiencias repetidas una y otra vez, lo normal, lo regular, lo carente de sorpresas”⁷⁴⁴.

Según señala Beck, es precisamente este nivel de “habituciones colectivas” lo que se está desfragmentando en múltiples posibilidades que deben ser dilucidadas y negociadas permanentemente, haciendo desaparecer inclusive, la posibilidad de no decidir, cuyo lugar es ocupado ahora por lo híbrido, es decir, por la decisión a favor del azar. En palabras de Beck “la vida pierde su calidad de objetividad”⁷⁴⁵, y las “libertades precarias” se convierten en la doble cara de la individualización.

Ansgar Weymann se refiere a la *tiranía de las posibilidades* y a los esfuerzos del individuo por escapar de ella mediante la huida hacia la metafísica, el mito, la magia, etc., los cuales le ahorran la pregunta por lo que es y lo que quiere, disminuyendo su miedo a la libertad y produciendo una especie de “fábrica de respuestas”. De allí el *boom* de la psicología y los libros de autoayuda, “toda una mezcla de culto esotérico, grito primordial, místico, yoga y Freud, que se supone atenúa la tiranía de las posibilidades, pero que en realidad la refuerza con sus modas cambiantes”⁷⁴⁶. Para Beck, la individualización es una tendencia que implica *urbanización*, que se expande mediante la publicidad, el consumismo, etc., y que apunta en dos sentidos: como diagnóstico del presente y como indicador del futuro, desarrollo que indica

⁷⁴³ *Ídem*, p. 38.

⁷⁴⁴ *Ídem*, Tyrell Hartmann, citado en p. 45.

⁷⁴⁵ *Ídem*, p. 46.

⁷⁴⁶ *Ídem*.

el fin de las imágenes fijas o predefinidas del hombre que hasta ahora se había escudado en santos, arcángeles, etc.

Nuestra sociedad, afirma Beck, se caracteriza por *formas híbridas*, contradictorias y ambientales, que dependen de las condiciones económicas, políticas y familiares. En ella y debido a la abolición de la rutina, las decisiones sobre los estilos de vida han comenzado a aparecer como “deidificadas”. Así, “muchas cuestiones que cayeron en desuso con la religión están reemergiendo en el centro de la vida. Algo así como si la vida cotidiana estuviera siendo teologizada posreligiosamente”⁷⁴⁷.

La línea secular dios-naturaleza-sistema social en la que cada categoría reemplazaba a la anterior y que ofrecía una fuente de legitimación a la acción social, está siendo reemplazada por el individuo despistado, confundido, indefenso y sin saber que hacer, proceso acorde al avance de la modernidad y su reivindicación del *poder personal del sujeto*, poniendo de manifiesto la cuestión del individuo a medida que se eliminan las “antiguas coordenadas”.

A propósito de la descripción del renacimiento realizada por Jacob Burckhardt en 1960, Beck sostiene que esta época coincide con el postmodernismo en algunas de sus características, como son el que todo está tomado por las modas, la importancia de la persona privada y políticamente indiferente, y la mujer educada según ideales masculinos, dejando como nuevo en los procesos de individualización de la segunda mitad del siglo XX la democratización de estos y el hecho de que las condiciones sociales (mercado y legislación laboral, necesidad de formación y movilidad, los fondos de pensiones, etc.) propicien e impongan la individualización. Lo anterior es examinado por Beck mediante la *historia social del matrimonio*, afirmando que mientras el matrimonio fue en otros tiempos una institución *sui generis* evaluada encima del individuo, hoy es cada vez más un producto y constructo de los individuos que la integran⁷⁴⁸.

En los siglos XVII y XVIII, el matrimonio era un componente directo del orden social y una especie de “ley natural”, interiorizada, bendecida por Dios y la autoridad de la Iglesia, y asegurada por los intereses materiales de quienes se acogían a ella. La institución matrimonial dejaba de lado al individuo “a favor de la realidad totalizadora de un orden fundado en Dios y en la otra vida”⁷⁴⁹, no tenía como fin la felicidad individual, ni se preservaba por amor, sino que se basaba en la *obligación religiosa* y en las formas maritales del trabajo y la vida, pues como lo ilustra un caso

⁷⁴⁷ *Ídem*, p. 47.

⁷⁴⁸ *Ídem*, p. 49.

⁷⁴⁹ *Ídem*, p. 50.

de divorcio referido por Gisela Beck y Bárbara Duden, retomado por Beck, era más ventajoso y útil vivir en matrimonio debido a la dificultad para “conseguir el pan” fuera del trabajo familiar en común, además de que la estabilidad del orden y la jerarquía social dependían de esta institución.

La disolución del vínculo entre la esfera económica y la familia y la consecuente separación de la unidad económica de trabajo entre marido y mujer, conllevó la acentuación de los cimientos morales y jurídicos del matrimonio en el marco de un *orden burgués-cristiano*. El código civil alemán de 1888 suponía, siguiendo la concepción cristiana, que “en el derecho marital no es el principio de la libertad individual de los esposos lo que prevalece sino que el matrimonio debe considerarse un orden moral y jurídico independiente de la voluntad de los esposos”⁷⁵⁰. En el mismo sentido a la mujer se le prohibía utilizar su propio apellido teniendo que adoptar el de su esposo. Todavía, en un juicio en 1956, se invocaba el “concepto tradicional” de la familia, determinado por el cristianismo, en contra de las “exageradas” tendencias individualistas, a las que se negaba la posibilidad de influir sobre las relaciones maritales⁷⁵¹.

Beck continua su explicación mediante la observación de registros civiles, tomando como ejemplo uno de los tiempos del nacionalsocialismo alemán y otro de los años setenta en el marco de la República Federal Alemana, mostrando esta vez, la *conversión individualista* producida en Alemania. En cuanto al nacionalsocialismo, Beck se refiere a su doctrina racial como ejemplo extremo de contra modernización en el que se emplea el pasado a fin de reprimir las tendencias de la modernidad: el matrimonio se convierte en una rama oficial del Estado y el lugar donde se reproduce la raza alemana. El registro de los años setenta, por el contrario deja de referirse al orden cristiano o la reproducción de la raza, evidenciando el paso de una concepción centrada en el conjunto a una centrada en la persona, inclusive “se aconseja precaución ante las peligrosas tentaciones de aceptar como naturales modelos tradicionales del matrimonio y la familia”⁷⁵² y se avala el divorcio dejándolo a decisión de los contrayentes, con lo cual queda jurídicamente reglamentado el código individual del matrimonio.

A lo anterior, Beck agrega que ahora “el orden mundial del matrimonio es un orden individual que debe cuestionarse y reconstruirse por parte de los individuos al hilo de los acontecimientos”⁷⁵³ conforme a los mandatos institucionales como el sistema jurídico, mercado laboral y los fondos de pensiones, entre otros, los cuales

⁷⁵⁰ *Ídem*, p. 51.

⁷⁵¹ *Ídem*.

⁷⁵² *Ídem*, Stammbuch, citado en p. 52.

⁷⁵³ *Ídem*, p. 53.

presuponen que en la pareja cada uno tiene su propia biografía e independencia económica. En síntesis, en la vida moderna las personas pueden y deben llevar una vida independiente, *fuera de los órdenes tradicionales de familia, de clase, de la religión*, etc., y en el marco de los lineamientos establecidos por el Estado y las demás instituciones.

Así, el matrimonio es tanto un orden individual como una situación individual que depende de las instituciones. En ello, Beck observa lo que Talcott Parsons denominó el “individualismo institucionalizado”. Por tanto, entender la individualización en términos de autonomía, emancipación y autoliberación de la humanidad, o de anomia en tanto un estado no regulado hasta el punto de ausencia de la ley es, desde la perspectiva de Beck, reducirlo y distorsionarlo.

En ese orden, la sociología puede dividirse en *dos concepciones*: una centrada en la totalidad y la otra, en el individuo. Las dos se basan en la estructura de la acción social, pero la primera en términos de la estructura social y la segunda, de los agentes. Lo que Beck llama la sociología actual reduce estos dos puntos de vista planteando que los individuos solo pueden ser, o llegar a ser, individuos en el seno de la sociedad⁷⁵⁴, lo cual reprime la pregunta por una sociedad diferente, cuestión frente a la que la “antigua sociología” sostiene, siguiendo a Parsons, que de los *prerrequisitos funcionales* surgen los *modelos de rol*, las funciones, etc., que deben aplicarse a modo de patrón a la confusión de los individuos y emitir juicios como “normal”, “desviado”, “erróneo”, etc., como condición previa para la acción. De aquí que la perspectiva individualista haya sido tachada de presuntuosa y contradictoria en sus términos: habla de “sociedad del ego” y olvida el declive de los valores restándole importancia.

Desde el *punto de vista funcionalista*, basado en la teoría de los sistemas, la sociología orientada hacia el individuo parece anómala y subversiva. De hecho, la concepción totalizadora ha reprimido a lo individual por mucho tiempo. Estos dos conceptos de la sociología (totalizadora e individual) están siendo cada vez más irreconocibles como consecuencia de una modernización que está liberando a los individuos (sus demandas y dilemas), y están dando origen a teorías, métodos y tradiciones intelectuales de carácter antitético, antítesis que debe entenderse desde la perspectiva de un desarrollo histórico. Así, frente a la pregunta por el significado de que los individuos retiren su consentimiento de la elite institucional, la sociología de Emile Durkheim y George Simmel supone que es posible integrar la sociedad individualizada “trascendentalmente” a través de los valores. No obstante, esta posibilidad resulta poco realista cuando cada vez más los individuos son liberados de las formas clásicas de integración (familia, clase, etc.).

⁷⁵⁴ *Ídem*, p. 55.

Siguiendo a Hans Magnus Enzensberger, Beck afirma que lo que está emergiendo es un *exotismo medio de la vida cotidiana*, refiriéndose a una sociedad poblada por personajes que nadie habría imaginado hace 30 años, como son: carniceros jugando al golf, guardaespaldas expertos en jazz, esposas importadas de Tailandia, etc. En este contexto la sociología funciona con “viejos estereotipos conceptuales” y apoya a los administradores de instituciones fundadas en *imágenes anticuadas de los individuos* y de las situaciones sociales, quienes mantienen el *statu quo* a toda costa. Una consecuencia de esto es que la clase política considera a los individuos estúpidos y cínicos, mientras la sociedad de los individuos piensa lo mismo de la clase política⁷⁵⁵. Frente a esto, Beck afirma que el convencimiento de que solo la elite del partido y el aparato burocrático sabían que hacer, fue una de las características de la Unión Soviética hasta que se vino abajo.

En el debate político la teoría de la individualización participa

*elaborando un marco de referencia que permite que el área del sujeto (los conflictos entre individuos y sociedad) sea analizada desde el punto de vista de los individuos [o] mostrando que, a medida que se va desarrollando la sociedad moderna, cada vez es más cuestionable afirmar que existen unidades colectivas de significado y de acción*⁷⁵⁶.

Con esto pierden contenido de realidad las teorías de sistemas convertidas en una “metafísica de los sistemas”, obstruyendo la visión del virulento proceso social y político por el que, en todas las esferas de actividad, el contenido, las metas, los cimientos y estructuras de lo social, necesitan ser renegociadas, reinventadas y reconstruidas⁷⁵⁷.

Casi toda la sociología se basó en la negociación del individuo y la individualidad. Lo social era concebido generalmente, en términos de tribus, religiones, clases y de sistemas sociales, entre otros, y los individuos eran lo indefinible. Pero con la individualización y las biografías del tipo “hágalo usted mismo”, los individuos, sus preferencias y aversiones, así como todos los asuntos que antes no eran considerados importantes, están pasando a primer plano. Se empieza a hablar de *democracia anímica y sociedad del codazo limpio*, mientras se produce una brecha entre las imágenes dominantes de sociedad en la política y las instituciones, y las imágenes creadas por individuos que luchan por modos de vida viables, asuntos que no se pueden reducir a la necesidad de estandarización de las “burocratizadas ciencias sociales”, como señala Beck.

⁷⁵⁵ Ídem, p. 57.

⁷⁵⁶ Ídem, p. 58.

⁷⁵⁷ Ídem, p. 58 y ss.

Frente a este panorama, el *exotismo medio de la vida cotidiana* y la *pluralización de los estilos de vida*, la sociología debe repensar sus conceptos y métodos de investigación, ya que “expresadas en los términos antiguos y equivocados, la emancipación y la anomia forman juntas, en virtud de su química política, una mezcla explosiva”⁷⁵⁸. La pregunta que surge en el fondo de estas cuestiones, es por la posibilidad de integrar a las sociedades altamente industrializadas, lo cual lleva a Beck a examinar el resurgir de los nacionalismos, la justificación de la violencia contra los extranjeros, la vuelta atrás en la modernización, etc., como reacciones frente a los nuevos cambios.

En Alemania y en otros lugares de Europa oriental ha ganado terreno una especie de *insurrección contra las décadas de los setenta y los ochenta*, o de *Kulturkampf* de las dos modernidades⁷⁵⁹. Las viejas y frágiles certidumbres como la política, la familia, la economía, etc., están volviendo a ser proclamadas en lo que parece ser la sustitución de la sociedad altamente individualizada del “descúbralo usted mimo”, por una sociedad heterogénea en lo interior y construida como una fortaleza en lo exterior, de donde se sigue la violencia contra los extranjeros, y la eliminación del tabú contra la violencia de los activistas de extrema derecha cuyo fundamento está en la controversia, reprimida en occidente, contra *la individualización, la feminización y la ecologización de la vida cotidiana*. No obstante, desde la perspectiva de Beck, asegurar el *statu quo* no puede ya suministrar una base de legitimidad, como tampoco pueden hacerlo las tres formas de integrar las sociedades altamente industrializadas, a saber: el consenso trascendental, la integración fundada en intereses materiales conjuntos y la conciencia nacional.

El *consenso trascendental* fue la premisa principal de la sociología de Durkheim hasta Parsons. Se basaba en una especie de integración a través de los valores. Beck afirma que “oponerse a esto hoy significa darse cuenta de que la diversificación de las preferencias y relaciones culturales que la gente tiene que hacer por si misma minan los cimientos mismos en los que pueden basarse y revocarse constantemente las comunidades de valor”⁷⁶⁰.

Cuando en la sociedad altamente desarrollada no es posible el reconocimiento de valores comunes, estos se sustituyen por una participación en la prosperidad experimentada por amplios sectores de la población, haciendo que se unan formando una sociedad. Esta es la integración fundada en *intereses materiales conjuntos*, criticada por Beck, al considerar que esperar que los intereses de índole exclusivamente mate-

⁷⁵⁸ Ídem, p. 61.

⁷⁵⁹ Ídem, p. 62.

⁷⁶⁰ Ídem, p. 63.

rial y la dependencia institucional (consumo, mercado laboral, Estado de bienestar, etc.), proporcionen la cohesión necesaria, es hacer deseable la desintegración de grupos y lealtades de grupos confundiendo el problema con la solución.

La *conciencia nacional*, siguiendo a Rene Koning, es “demasiado abstracta con relación a las fisuras existentes, bien reales y tangibles”⁷⁶¹. Como señala Beck, con la movilización de identidades étnicas lo que se viene abajo es precisamente la integración nacional, lo cual puede ser leído como una vuelta a la Edad Media y la desintegración de grandes sociedades en poderes locales o desintegración de viejas naciones, proceso que ha perdurado en algunas partes del “nuevo” y “viejo” mundo. Koning proponía una integración alcanzable en el pensamiento. Creía que la sociología, en un papel “positivamente utópico”, podría contribuir a la integración posibilitando que una sociedad compleja se observara a si misma de forma creativa y metódica. Desde esta perspectiva, las sociedades postindustriales solo pueden ser integrables mediante la auto-interpretación, la auto-observación, la auto-apertura y el auto-descubrimiento, es decir, mediante la “auto-invencción”. No obstante, Beck señala que tal vez individualización e integración sean mutuamente excluyentes, por lo que el éxito de esta propuesta es cuestionable. Según él, la sociología debería desarrollar un “sentido de la realidad posible”, que se tiene, según la novela *El hombre sin atributos* de Musil, cuando alguien ve las verdades posibles, esto es, cuando tiene la capacidad para pensar como podrían ser las cosas sin dar importancia a lo que es o no es.

Frente a estos tres escenarios (consenso trascendental, integración fundada en intereses materiales conjuntos y conciencia nacional), Beck concluye que para lograr la *integración de las sociedades altamente industrializadas* es necesaria la movilización y motivación de la gente ante los desafíos de mayor importancia como son el desempleo, la destrucción de la naturaleza, etc., y la intervención de la sociedad allí donde la vieja socialidad está desapareciendo, así como hacer uso conciente de la “desbandada de los individuos” y tener una clara percepción sobre esta situación.

La propuesta de Beck frente al tema de la integración pasa entonces por reconocer que asistimos a una apoca de declive del orden social del Estado, de la familia tradicional, la etnicidad, etc., sustituidos por una *ética de la realización personal* y un hombre que elige, decide y configura su propia vida y su identidad individual, y el cual es la causa fundamental de las transformaciones en la familia y la revolución global de género en cuanto al trabajo y la política. Por tanto, desde la perspectiva de Beck, cualquier intento de dar un nuevo sentido a la cohesión social debe aceptar el individualismo, el escepticismo y la diversidad, como partes

⁷⁶¹ Ídem, Rene Koning, citado en p. 63.

de la cultura occidental, y ser consciente del deseo (cada vez más extendido) de “vivir la propia vida”. La pregunta que Beck deja abierta en cuanto al problema de la integración es si tenemos la fuerza, imaginación y el tiempo para la “reinención de lo político” que él plantea.

“La necesidad compulsiva de vivir una vida propia y la posibilidad de hacerlo emergen cuando una sociedad está altamente diferenciada”⁷⁶². En la sociedad moderna, dividida en esferas funcionales separadas y no intercambiables, los individuos se integran solo parcialmente de acuerdo a lógicas de acción diferentes y a veces incompatibles (conductores, estudiantes, contribuyentes, etc.). En otras palabras, su vida está dividida en diferentes versiones del yo, situación que los obliga a hacerse cargo de sus propias vidas en peligro de resquebrajarse. Este “yo” ha sido calificado por Arno Schmidt de “bandeja llena de instantáneas centelleantes”. La *propia vida* (la vida de uno) es una *vida estandarizada* que combina éxito y justicia, y en la que el interés del individuo está íntimamente relacionado con el interés de la sociedad racionalizada. Los individuos se convierten en actores y constructores de sus propias biografías, identidades, vínculos y redes sociales, en concordancia con la expansión del Estado-nación y la consecuente consolidación de la individualización.

La vida propia depende de las instituciones que sustituyen a las tradiciones vinculantes y que contienen la exigencia de que el individuo, como ya se dijo, tome las riendas de su vida so pena de sanción económica. Existe entonces, siguiendo a Beck, una gran diferencia entre la individualización en la que hay recursos institucionales (derechos humanos, estado de bienestar) que pueden hacer frente a las contradicciones de las biografías, y la atomización moderna donde estos no existen⁷⁶³.

Vivir la propia vida significa, en este marco, tener biografías “hágalo usted mismo”, “del riesgo”, o “averiadas”, en las que el fracaso se percibe como fracaso personal y no como una experiencia de clase en una cultura de la pobreza: es asociada a formas de autorresponsabilidad y constituye la otra cara de la “obligación a la actividad” a la que está condenada la vida. Vivir la propia vida implica responsabilizarse de las desgracias personales y los acontecimientos no previstos, trayendo como consecuencia que los problemas sociales puedan convertirse en estados anímicos (neurosis, culpabilidad, ansiedad, etc.). Las crisis sociales aparecen, por tanto, como algo individual y no son percibidas en su dimensión social.

Por otro lado, la vida propia del individuo es una *vida global*. Es una “vida viajera”, tanto literal como metafóricamente, una vida en constante movimiento,

⁷⁶² Ídem, p. 70.

⁷⁶³ Ídem, p. 71.

reforzada por los medios de comunicación, incluido el Internet. Lo anterior lleva a Beck a plantear el concepto de *globalización de la biografía*, sosteniendo que en la era global la vida propia no es sedimentaria ni está vinculada a un particular, sino que es una vida transnacional que atraviesa fronteras, de donde se sigue el “vacío” de la soberanía nacional y la obsolescencia de la sociología basada en la nación. La globalización de las biografías implica un proceso complejo y contradictorio que genera nuevos conflictos y formas de separación como, por ejemplo, el resurgir de los nacionalismos locales que deben, según Beck, considerarse una consecuencia de la globalización y no, como parece, un fenómeno que la contradice.

Otro aspecto de la globalización que influye sobre la vida propia es la *destradicionalización*, lo cual no significa que las tradiciones hayan dejado de ser importantes sino que deben ser elegidas e inventadas y solo tienen fuerza dependiendo de las decisiones y experiencias de los individuos. Las fuentes de identidad que caracterizaron a la sociedad industrial (fe en el progreso, identidad étnica, conciencia de clase, etc.) se han agotado dando paso a una identidad que emerge de la intersección, combinación y conflicto con otras identidades, “las identidades y las culturas híbridas resultantes son precisamente la individualidad, que determinan a su vez la integración social”⁷⁶⁴. Desde esta perspectiva, el fundamentalismo en sus variantes europea y no europea es una reacción contra la globalización, la destradicionalización y la individualización; la propia vida aparece aquí, como una vida experimental donde no funcionan los modelos históricos para vivir, ni los estereotipos sobre los roles sociales.

Las categorías sociales nacionalmente fijadas de la sociedad industrial se disuelven o se transforman convirtiéndose en *categorías zombis*, es decir, que han muerto pero que siguen vivas, y la estructura social de la *vida propia global* aparece junto a la continua diferenciación e individualización, en otras palabras, junto a la individualización de las clases, las familias nucleares, los grupos étnicos, etc.

En este contexto de exigencias en conflicto y en este espacio de incertidumbre global, se hace necesaria una gestión activa para vivir la vida, así, la vida propia se hace una *vida reflexiva*, entendiendo en este sentido reflexión social (procesamiento de información contradictoria, diálogo, negociación, etc.) y se convierte en una *forma tardomoderna* “que goza de gran estima”. Desde esta concepción, la vida propia es “una vida radicalmente no idéntica”, donde la cultura (antes definida por tradiciones) debe definirse como un ámbito de libertad que protege a cada grupo de individuos y, por tanto, tiene la capacidad de producir y proteger su propia individualización.

⁷⁶⁴ Ídem, p. 74.

Nadie sabe como resolver las tensiones de la individualización y la globalización (integrar políticamente identidades transnacionales en conflicto, asociar intimidad familiar con autorrealización y libertad de los hombres, entre otros), generando que las personas se adapten mejor al futuro que las instituciones sociales y sus representantes⁷⁶⁵, y haciendo que vivir la propia vida pueda significar vivir en las condiciones de la democracia radicalizada. Las nuevas orientaciones del “nosotros” están creando una especie de individualismo cooperativo o altruista, revelando una conexión entre vivir con uno mismo y vivir para los demás, conduciendo al predominio de la vida que produce, a su vez, la apertura y *subpolitización de la sociedad* y la despolitización de la política nacional, marco en el cual la democracia representativa nacional comienza a ser cuestionada debido al número limitado de actores colectivos y su homogenización interna, resultando cada vez más difícil garantizar el consenso entre individuos y grupos, basado en un acuerdo libre y la representación de los intereses conflictuales⁷⁶⁶.

3.2.1.3. Anomia e individualismo

Tres son los escritos que Girola retoma de Horkheimer, con el objeto de dar cuenta del proceso que de la individuación lleva al *individualismo contemporáneo: Dialéctica del Iluminismo, Familia y Autoridad*, con algunas anotaciones de la *Personalidad Autoritaria y Crítica de la Razón Instrumental*. Termina Girola sus reflexiones con unas pequeñas anotaciones sobre Habermas y Honneth en torno a la polémica que ellos entablan con Horkheimer respecto de sus planteamientos sobre la modernidad⁷⁶⁷.

Dialéctica del Iluminismo narra cómo a la modernidad le subyacen *dos movimientos antagónicos* pero en relación de mutua implicación: si la capacidad de razonar a partir de sí mismo fue el fenómeno que inauguró la constitución del sujeto en Occidente, el acrecentamiento de poder que concomitantemente ello generó y la capacidad de dominio que posibilitó desplegar sobre la naturaleza exterior e interior, trocó los principios de la emancipación en un creciente extrañamiento y posterior alienación: “En el curso del proceso de liberación con respecto a la magia, en el cual el intelecto que vence a la superstición se convierte en el amo de la naturaleza desencantada, el hombre se ha entregado a los objetos que el mismo ha creado: la ciencia y la tecnología”⁷⁶⁸.

⁷⁶⁵ Ídem, p. 77.

⁷⁶⁶ Ídem, p. 79.

⁷⁶⁷ Lidia Girola, “Individualidad e individualismo en la sociedad de masas” y El individuo en el pensamiento sociológico de fin de siglo”, en: *Anomía e Individualismo*, Barcelona: Anthropos, 2005, pp. 207-239, 240-270.

⁷⁶⁸ Ídem, p. 210.

El proceso de individuación supone siempre la *reificación de la individualidad* y la *cosificación de la naturaleza externa* puesto que el ansia de dominio se impuso con el transcurrir de los años como un fin absoluto de la vida. Los medios a partir de los cuales sería posible tal manipulación tanto de la sociedad como de la naturaleza son la matematización, la extrema cuantificación y calculabilidad, que recrean un mundo “sistemáticamente ordenado y comprensible que permite erradicar el azar, el peligro de lo inconmensurable”⁷⁶⁹.

Para que dichos medios surgieran como formas de manipulación y dominio fue necesario que en los hombres operara un *cambio en su naturaleza interior*. Debí reprimirse todo lo que en ellos había aún de animalidad, sus instintos vitales, sus pasiones y en fin su capacidad de volición. En este planteamiento comparten los autores la *hipótesis represiva* que, a propósito de la explicación de los orígenes de la civilización otros autores –entre ellos Freud– ya habían desarrollado. Sin embargo, en dos puntos es novedosa la propuesta de Horkheimer y Adorno: al igual que en Marx, se afirma que la *alienación* y la *autorepresión* son fenómenos enteramente históricos, que asumen especiales caracteres en el marco de la sociedad de clases burguesa.

Y, por otro lado, contrariando la postura de los sustentadores de la hipótesis represiva que aducen que si bien esta inhibición de los instintos es dolorosa e incluso produce patologías colaterales es necesaria para que pueda surgir la civilización, tal represión radical conlleva en sí misma una *nueva barbarie*, pues es tal la adecuación de los impulsos a los dictados de la razón instrumental en todas las esferas de la vida humana, que se produce un *automatismo del sometimiento* que borra todo rastro de individualidad y conciencia moral.

De tal manera que siendo para algunos la autorepresión un mecanismo que naturaliza el surgimiento y desarrollo de la civilización, en Horkheimer y Adorno es el medio a partir del cual surge un *orden específico*, respondiendo a intereses de poder concretos y en el marco de una institucionalidad claramente identificable. Empero, cuando se aplican a explicitar el cómo y el por qué, Horkheimer y Adorno proponen un planteamiento que, según Girola, es altamente insatisfactorio, pero que desde otro punto de vista se adecua enteramente a sus desarrollos argumentativos:

*Son las concretas condiciones del trabajo en la sociedad las que producen el conformismo, y no impulsos conscientes que intervendrían para estupidizar a los hombres oprimidos y desviarlos de la verdad. La impotencia de los trabajadores no es sólo una coartada de los patrones, sino la consecuencia lógica de la sociedad industrial*⁷⁷⁰.

⁷⁶⁹ Ídem, p. 212.

⁷⁷⁰ Ídem, p. 216.

Desde el punto de vista de Girola, la aseveración sobre las condiciones de producción del conformismo deja abierta la cuestión sobre cuáles son los *mecanismos psicológicos* que posibilitan la dominación y el unanimismo o, en otras palabras, la pregunta sobre por qué los dominados aceptan la dominación? Este cuestionamiento que le hace Girola a Horkheimer le permite sin embargo avanzar a través de dos escritos más en el análisis sobre el individualismo en las sociedades contemporáneas: *Autoridad y Familia y Crítica de la Razón Instrumental*⁷⁷¹.

Antes de avanzar en este recuento es necesario sintetizar lo que, desde la perspectiva de Girola, son los ejes o puntos gruesos de la contribución de *Dialéctica del Iluminismo* en la elucidación del tema de *la individuación y el individualismo*:

- ▶ la configuración del individuo en el proceso mismo de control, dominio y manipulación de la naturaleza tanto interna como externa, es lo que les permite denunciar la cosificación y autorepresión del individuo, es decir, la dialéctica o inversión del Iluminismo;
- ▶ la relación hombre-naturaleza, que provoca la cosificación de la misma y concomitantemente la reificación de la individualidad a partir de un proceso de creciente extrañamiento;
- ▶ la alienación del individuo en la sociedad de masas, aunque los presupuestos explícitos de esta problemática se encontrarán en *Crítica de la Razón Instrumental* de Horkheimer.

Cuando, a propósito de los mecanismos psicológicos que permiten el sometimiento a la autoridad y la dominación, Girola retoma otros dos escritos de Horkheimer y Adorno, *Autoridad y familia* y *La personalidad autoritaria*, la autora resalta tres contribuciones de los autores en mención:

- ▶ el papel de la familia en la aceptación y *reproducción de los patrones de autoridad* y las diferentes formas de dominación, aunque se reconocen en las sociedades contemporáneas cambios dramáticos en la unidad familiar pues el padre ha perdido la relevancia que antaño tenía como proveedor y la madre ha debido formar parte del contingente laboral, la importancia simbólica de las figuras parentales se mantiene: la conformación de la autoridad se desplaza entonces a instituciones extrafamiliares;

⁷⁷¹ Ver Max Horkheimer, *Autoridad y Familia*, Barcelona: Paidós, 2001; Max Horkheimer, *Crítica de la Razón Instrumental*, Madrid: Trotta, 2002; Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid: Trotta, 1998.

- ▶ de especial relevancia como contribución analítica es el tema de la *conformación psíquica de los hombres* en relación con las formas culturales y su influencia en el carácter individual;
- ▶ la dominación como un fenómeno común a todas las sociedades humanas que adquiere características particulares en las sociedades contemporáneas, pese a que, al explicar “por qué en la cultura moderna la dominación es ante todo un mecanismo de sojuzgamiento que opera a través de la mitificación de la realidad”, Horkheimer cae, en opinión de Girola, en un *funcionalismo marxista* que le resta poder explicativo a sus planteamientos.

Todas las instituciones sociales no hacen más que reproducir la lógica del capital y en esa repetición cualquier alteración en la forma de dominación o crisis en el ejercicio de la autoridad –nos recuerda Girola– no es más que una pausa en la maduración y despliegue de *nuevas formas de dominación y autoridad*, con lo que, nos dice la autora, cae Horkheimer en el naturalismo y objetivismo que pretende criticar.

Termina Girola abordando el texto *Crítica de la Razón Instrumental* que es el escrito de Horkheimer en el que se asume expresamente el *problema del individualismo* en las sociedades contemporáneas, haciendo de nueva cuenta una recapitulación sobre el proceso de individuación, cuyos orígenes ubica Horkheimer en la Grecia Antigua cuando la tensión entre individuo y tradición se condensa en la figura del Héroe, donde un desgarramiento produce al individuo que se hace en la tragedia dueño de su propio destino⁷⁷².

Cambios drásticos en el proceso de individuación trae el cristianismo antiguo y del medioevo, cuando su ambigüedad respecto del ser humano permite que la vida eterna, ultraterrena, alcance una importancia superlativa en *detrimento del individuo concreto*. Desarrollo éste que hace eco de los principios analíticos nietzscheanos al proponer que es propio del cristianismo, tanto católico como protestante, la causa de la tendencia al masoquismo, la resignación y la capacidad extrema de adaptación.

La inflexión en este proceso la induce la Reforma protestante que, según Horkheimer y al decir de Girola, produce

una contraposición importante entre el individualismo creciente y el desarrollo de la individualidad. El individualismo que es la esencia misma de la teoría y la praxis del liberalismo burgués, que ve el progreso de la sociedad en el efecto

⁷⁷² Max Horkheimer, “El ocaso del individuo”, en: *Crítica de la Razón Instrumental*, Madrid: Trotta, 2002.

*recíproco automático de los intereses divergentes en un mercado libre, hace que el individuo sólo pueda conservarse como ente social en tanto persigue sus intereses a largo plazo a costa de los placeres inmediatos*⁷⁷³.

El individualismo surge del proceso mismo de *constitución del individuo* pero la participación del capitalismo liberal burgués en el fenómeno mismo es imprescindible para dar cuenta de factores convergentes tales como la sociedad de masas que en su despliegue fue creada, así como la adaptación irracional a los primados de la razón instrumental, lo cual ha significado a la postre la anulación de todo brote de individualidad y el surgimiento de una sociedad de seres enteramente privatizados.

En la última parte del escrito acoge Girola las críticas que hacen Habermas y Honneth a Horkheimer en el sentido que éste hace una *interpretación reducida* del proceso de modernidad al considerar sólo la “aleación del poder con la razón” y, asumiendo la crítica de Honneth, Girola indica cómo en Horkheimer el *concepto de praxis* se restringe sólo al proceso productivo sin llegar a incorporar en sus desarrollos el concepto de praxis como *capacidad transformadora* no sólo del entorno natural sino de

*las relaciones sociales humanas, uno de cuyo componente fundamental es la comunicación. [E]n ese sentido, una conceptualización actual de praxis debiera tener en cuenta tanto la relación de la actividad humana con la normatividad social (principalmente la adaptación pragmática a las normas sociales), como la posibilidad de creatividad de la acción*⁷⁷⁴,

una posibilidad que es clausurada desde la óptica de Girola por el funcionalismo que impregna la propuesta horkheimeriana.

Siguiendo las reflexiones sobre el individualismo, Girola asume críticamente los planteamientos de tres autores que han desarrollado sus percepciones sobre la cultura contemporánea articulada en torno al tema de la *crisis y posibilidades* que para la misma marca el fenómeno de lo individual en relación con la sociedad de masas y el consumo que le es un rasgo definitorio, y siempre teniendo en cuenta como contrapunto los desarrollos de Durkheim al respecto.

Lash, por un lado, como vimos más atrás, califica al individualismo contemporáneo como narcisista y aunque considera –como Durkheim– que el término comporta una serie de valores y principios articulados en torno a la defensa de los derechos

⁷⁷³ Girola, *Ídem*, p. 230 y ss.

⁷⁷⁴ *Ídem*, p. 239.

y libertades de la persona humana y la normatividad que de ello se deriva, señala así mismo que en la década del los 70's en los Estados Unidos (una caracterización que en principio puede extenderse a todas las sociedades democráticas capitalistas) tuvo lugar una *metamorfosis en el significado* e importancia de la persona, al desplazarse los valores que le servían de fundamento. No ya la responsabilidad cívica y la autorrealización sino la *exaltación vacía del propio yo*, en el marco de un contexto cultural en el que el descrédito en el futuro y los ideales y compromisos políticos se han desvanecido.

Esta extrema exaltación del yo que obedece, por otro lado, a *pautas diferenciales de consumo* –donde todos los ámbitos de la vida son susceptibles de ser consumidos y procesados a tal efecto– ha provocado, en palabras de Lash, un *individualismo narcisista* cuyos “rasgos caracterológicos” están sintetizados en la frase “valgo en la medida en que los demás me reconocen valía”, introduciendo el tema de la fragilidad emocional de los individuos, quienes en la cultura de fin de siglo desarrollan una capacidad de mimesis sin igual, lo que a su vez les condiciona para el ejercicio arbitrario e irrestricto de la autoridad y las diferentes formas de dominación, en entornos proto-totalitarios o totalitarios, pues un elemento identitario adicional es el repliegue a lo íntimo en detrimento sobre el interés de lo público.

El *homo psicologicus* del que nos habla Lash es igualmente un individuo “articulado socialmente” a partir y gracias a las terapias. El consejo y tratamiento de los expertos lo habilitan para vivir en una sociedad en la que el *equilibrio psíquico* es difícil de alcanzar, ya sea por las dinámicas propias de socialización, ya sea porque vive una sociedad en la que se le “exige sumisión a las reglas del intercambio social pero por otra rechaza fundar esas reglas en un código de conducta moral (...), lo cual socava la autoestima, haciendo el yo infantil y vacío”⁷⁷⁵.

El equilibrio psíquico así alcanzado es inestable y *profundamente precario* porque desde este débil fundamento (el yo encogido nietzscheano) los lazos sociales recreados no alcanzan a suplir a función simbólica que la autoridad encarnada en diferentes instituciones antaño significaba:

[E]xisten a la vez dependencia y rechazo con respecto a la autoridad, junto con la erosión de las formas de autoridad patriarcal, un profundo debilitamiento del superyo social representado por los padres, los maestros y sacerdotes, cuyas prédicas han perdido credibilidad. Frente a la declinación de la autoridad institucionalizada, la sociedad se ha vuelto cada vez más permisiva⁷⁷⁶.

⁷⁷⁵ Ídem, p. 248.

⁷⁷⁶ Ídem.

Las *terapias* en todos los órdenes de la vida y no la seguridad ontológica o existencial de la religión son las que recrean un individuo centrado en su propia salud y bienestar, en su imagen y logros, que se corresponde *vis a vis* con una *sociedad hedonista* donde los límites al accionar han perdido todo horizonte y relevancia y la multiplicidad de opciones al que se ve impelido el ser humano, genera un ambiente de creciente desinterés y apatía. El individualismo para Lash es entonces *egocéntrico, desinteresado e irresponsable*, profundamente narcisista y particularizado.

En contraposición, Maffesoli encuentra en las transformaciones del individualismo, no la crisis del capitalismo o de la cultura contemporánea toda, sino *nuevas formas de socialidad*. Quizá un poco más atento a los intrínquilos de los cambios en la sociedad contemporánea, Maffesoli nos provee de rutas analíticas más sólidas en tanto sensibles a las *dinámica microsociales* y sobre todo y aparentemente, libres del peso que a imagen de la modernidad ejerce en otras interpretaciones donde el referente para calificar el individualismo contemporáneo es aquél en el cual el tema de la autoconciencia, la capacidad reflexiva y crítica y la responsabilidad cívica son las medidas ideales:

Maffesoli sostiene que en la actualidad hay dos modelos de sociedad en pugna: el modelo moderno que implica racionalidad, instituciones y valores aceptados, y un modelo renovador basado en la socialidad. Este último término hace referencia a los lazos de unión informales, emotivos, que se presentan en la vida cotidiana y que son los que realmente unen y garantizan la supervivencia de las sociedades. Si en las sociedades modernas, racionales, instrumentales e institucionalizadas, el individualismo competitivo es lo crucial, en las sociedades que están surgiendo ahora, hay una recuperación de lo empático, lo irracional y una crítica y abandono del individualismo⁷⁷⁷.

El lugar donde este último modelo de sociedad se presenta es en las *tribus*: modelos organizativos fluctuantes, surgidos a propósito de intereses específicos y dispersos (o podríamos decir que se comportan como estructuras disipativas) donde la cercanía con los otros en torno a propósitos concretos permite la *constitución de la identidad*, si bien al involucrar este término no hacemos referencia alguna a un rasgo de unicidad sino a identidades parciales pues el elemento característico de esta forma de socialidad es que las personas pueden y de hecho pertenecen a múltiples tribus.

El *neotribalismo contemporáneo* se caracteriza por ser fluido, irreflexivo y vago:

⁷⁷⁷ Ídem, p. 251.

*Maffesoli dice que este fenómeno no puede ser visto y tratado por las ciencias sociales, no sólo porque es un proceso relativamente nuevo, sino porque como estas tribus no están organizadas, no son estables, no responden a intereses racionales, entonces las ciencias sociales no las pueden ver. No pueden, además, reconocer su importancia, porque desdeñan todo lo que está in-organizado. Maffesoli termina su texto planteando que el tribalismo y la masificación son dos procesos propios de fin del siglo XX que corren al parejo*⁷⁷⁸.

Para Maffesoli, el neotribalismo no es una forma pervertida de individualismo, es la *negación misma del individualismo*, fundamentado en la superficialidad, la fluidez, la irracionalidad y el “vaivén de las masas tribus”: “la masa por lo tanto es algo positivo, irracional, irreflexivo, indiferenciado, frente al individualismo de la razón instrumental que produce competencia vacía y deshumanización”⁷⁷⁹. En el neotribalismo no interesa tanto el contenido de las relaciones cuanto la satisfacción moral que la persona encuentra en el contacto con los otros, no hay por tanto un compromiso o proyecto político que hacer realidad, sólo contactos indiferenciados al interior de una “argamasa empática que permite construir la identidad a partir de la proxemia o sea de la proximidad no sólo física sino emocional”⁷⁸⁰.

Por contraste a Maffesoli y en la línea de Lash y la Escuela de Frankfurt, Lipovetsky ve en el individualismo contemporáneo la continuación y manifestación última de la *ideología individualista* manifestada en la personalización: “El énfasis en la realización persona, la permisividad, la búsqueda del placer, el despliegue de la personalidad íntima, la legitimación del hedonismo, la importancia de la psicología, la libre expresión”, son los síntomas de una sociedad en la cual consumo y personalización son uno y el mismo proceso.

El *neonarcisismo* que así tiene lugar no es para Lipovetsky el fruto de una cultura desencantada, nihilista o trágica, sino el cruce de “una lógica social individualista hedonista impulsada por el universo de los objetos y los signos, con una lógica terapéutica y psicológica elaborada desde el siglo XIX a partir del enfoque psicopatológico”⁷⁸¹. Extrema personalización-consumo-seducción e indiferencia son pues las *claves analíticas e interpretativas* del individualismo de fin de siglo, así como un inusitado “entusiasmo relacional” que impone la pertenencia a microgrupos y circuitos de redes, conformados a propósito de intereses y eventos circunstanciales,

⁷⁷⁸ *Ídem*, p. 255.

⁷⁷⁹ *Ídem*, p. 254.

⁷⁸⁰ *Ídem*.

⁷⁸¹ *Ídem*, p. 259.

*la personalización contemporánea se produce en la participación en circuitos y redes integradas, en microgrupos donde lo que se comparte son las mismas preocupaciones e intereses inmediatos y circunscritos, con personas que se piensan idénticas, pero con las que uno se sigue viendo e intercambiando experiencias sólo mientras dure el interés común, el problema que los llevó a reunirse*⁷⁸².

3.2.2. El carácter fálico-narcisista

Para Reich, el estudio de la función dinámica y del significado de las reacciones caracterológicas, revela que el carácter es en esencia un *mecanismo de protección narcisista*⁷⁸³. Así como durante la situación analítica sirve como protección para el yo, así también se desarrolló en otras épocas como mecanismo de protección contra los peligros⁷⁸⁴. Si se remonta el análisis de carácter al periodo de la formación definitiva del carácter, esto es, a la fase edípica, encontraremos que el carácter se formó bajo la influencia del amenazante mundo exterior y de los impulsos instintivos que luchaban por su expresión⁷⁸⁵. La necesidad de reprimir las demandas instintivas da origen a la formación del carácter⁷⁸⁶.

Así pues, son dos los principios fundamentales de la formación del carácter: el *evitar la angustia* y la *absorción de la angustia*. Empero existe un tercero: el *principio del placer*. Una vez formado el carácter, sin embargo, el principio del placer trabaja en el sentido de que aquel sirve no sólo a finalidades defensivas sino también a una disfrazada gratificación de los instintos. Los impulsos no consumidos en la formación del carácter luchan por su gratificación directa, a menos de reprimirse-los. La índole de la gratificación directa está determinada por la forma del carácter. Cuáles impulsos son usados para la formación del carácter y a cuáles se permite gratificación directa, determina no sólo la diferencia entre salud y enfermedad sino también entre los diversos tipos de carácter. En términos generales, el yo (ego) forma el carácter haciéndose cargo de cierto impulso que había sido reprimido y usándolo como defensa contra otro impulso.

La cualidad final del carácter se determina en dos formas. Primero, *cualitativamente*, según la etapa del desarrollo libidinal en el cual el proceso de formación

⁷⁸² *Ídem*, p. 265.

⁷⁸³ Wilhelm Reich, "Los descubrimientos materialistas del psicoanálisis y algunas interpretaciones idealistas", en: *Materialismo dialéctico y Psicoanálisis*, México: Siglo XXI, 1978, pp. 12-35.

⁷⁸⁴ Wilhelm Reich, "Carácter genital y carácter neurótico", en: *Análisis del Carácter*, Buenos Aires: Paidós, 1978, pp. 171-192.

⁷⁸⁵ Anthony Elliot, "La subjetividad y el discurso del psicoanálisis", en: *Teoría Social y Psicoanálisis en Transición*, Buenos Aires: Amorrortu, 1995, pp. 33-76.

⁷⁸⁶ Alexander Lowen, *Narcisism*, London: Collier Books, 1985, caps. 1,2,3.

del carácter recibió las influencias más decisivas, en otras palabras, según el punto específico de fijación de la libido. De conformidad con eso, se distinguen caracteres depresivos (orales), masoquistas, genital-narcisistas (fálicos), histéricos (genital-incestuosos) y compulsivos (fijación sádico-anal). Segundo, *cuantitativamente*, según lo que Reich denomina la *economía libidinal* que, a su vez, depende de los factores cualitativos. La determinación cualitativa de la forma caracterológica podría denominarse *determinación histórica*; la cuantitativa, *determinación actual*⁷⁸⁷.

Carácter fálico-narcisista

Reich describe el *típico carácter fálico-narcisista* como seguro de sí mismo, arrogante, elástico, vigoroso y dominador⁷⁸⁸. Cuanto más neurótico el mecanismo interior, tanto más saltan a la vista estos modos de conducta. La expresión facial muestra por lo común rasgos duros, marcados, masculinos, más con no poca frecuencia también femeninos, como de niña, pese al porte atlético. La conducta cotidiana nunca es huidiza como en los caracteres pasivo-femeninos, sino por lo común altanera, quizá fría y reservada. En el comportamiento en relación con el objeto, incluido el amoroso, siempre domina el elemento narcisista sobre el elemento libidinal objetual, y existe siempre una mezcla de rasgos sádicos más o menos disfrazados.

Estos individuos se anticipan por lo general a cualquier ataque esperado, con un ataque por parte de ellos. Muy a menudo la agresión se expresa no tanto en lo que dicen o hacen, cuanto en la manera en que dicen o hacen. Aparecen como *agresivos o provocativos* ante personas que no disponen de su propia agresión. Los tipos francos tienden a lograr posiciones rectoras en la vida y se rebelan contra la subordinación a menos de poder compensar la necesidad de subordinación ejerciendo su dominio sobre otros situados en peldaños más bajos de la escala jerárquica. Si sienten su vanidad herida, reaccionan con fría reserva, con profunda depresión o con vivaz agresión. Su narcisismo no se expresa de manera infantil sino en la exagerada *ostentación de confianza en sí mismos*, de dignidad y superioridad, pese a que la base de sus caracteres no es menos infantil que los demás. No por accidente este tipo se encuentra en su mayor número entre atletas, aviadores, soldados e ingenieros⁷⁸⁹.

Los *hombres fálico-narcisistas* muestran una gran potencia erectiva, si bien son orgáستicamente impotentes. Las relaciones con las mujeres se ven perturbadas por

⁷⁸⁷ Simón Brainsky, "Teoría psicoanalítica del desarrollo psicosexual", en: *Manual de Psicología y Psicopatología Dinámicas*, Bogotá: Valencia Editores, 1986, pp. 178-202.

⁷⁸⁸ Wilhelm Reich, "El carácter fálico-narcisista", en: *Análisis del Carácter*, Buenos Aires: Paidós, 1978, pp. 212-219.

⁷⁸⁹ *Ídem*, p. 214 y ss.

el desprecio que sienten hacia el sexo femenino, desprecio rara vez ausente en estas estructuras. Pese a ello son objetos sexuales altamente deseados pues su aspecto exterior ostenta todos los rasgos de la masculinidad. Entre las *mujeres*, este carácter se presenta con mucha menor frecuencia. Las formas decididamente neuróticas se caracterizan por una homosexualidad activa y por una sexualidad clitorídea, las genitualmente más sanas, por una gran confianza en sí mismas, basada en el vigor físico y en la belleza. El carácter fálico-narcisista abarca casi todas las formas de la homosexualidad activa, masculina y femenina. La mayor parte de la llamada insania moral, paranoia y formas de la esquizofrenia con ellas vinculadas⁷⁹⁰.

El fálico-narcisista se caracteriza no sólo por su orgullo fálico sino más aún por los motivos que le fuerzan a permanecer en esa etapa del desarrollo. El orgullo por el *falo real o fantaseado* va paralelo a una acentuada agresión fálica. Para el inconsciente del hombre de este tipo, el pene no está al servicio del amor: por el contrario, es un instrumento de agresión y venganza. Esta es la base de su gran potencia erectiva, así como de su incapacidad de experimentar el orgasmo. En tales hombres el acto sexual tiene el significado inconsciente de demostrar a la mujer, una y otra vez, su potencia. Al mismo tiempo, significa desgarrar o destrozar a la mujer y, en una capa más superficial, degradarla. A la inversa, en las *mujeres fálico-narcisistas* el motivo rector es el de vengarse del hombre, de castrarlo durante el acto sexual, de tornarle impotente o de hacerle parecer impotente.

La *actitud fálico-exhibicionista y sádica* sirve también como defensa contra las tendencias opuestas. Después de la frustración genital, el carácter fálico permanece en la etapa fálica. Más aún, exagera sus manifestaciones a fin de protegerse contra una regresión a la pasividad y la analidad. En el curso del tratamiento de estos caracteres, acuden más y más a primer plano tendencias anales y pasivas que se ha tratado de evitar a toda costa. Este tipo de carácter evita sus impulsos anales y pasivo-homosexuales con ayuda de la agresión fálica⁷⁹¹.

Entre los caracteres fálico-narcisistas sádicos se encuentran a menudo toxicómanos y en especial alcoholistas. Las formas sexualmente activas de este carácter en los hombres muestran una tendencia a la *fellatio* pasiva y activa y una actitud maternal hacia los más jóvenes. Las mujeres muestran análoga actitud hacia los tipos más jóvenes y más femeninos de mujer. Napoleón y Mussolini pertenecen a los caracteres fálico-narcisistas. La combinación de narcisismo fálico, sadismo fálico y la simultánea compensación de los impulsos homosexuales pasivos y anales, hacen a los caracteres más enérgicos. Que este tipo se convierta en un genio

⁷⁹⁰ Ídem, p. 216.

⁷⁹¹ Ídem, p. 216 y ss.

creador o en un criminal en gran escala, depende en gran medida de la *atmósfera social* y de las posibilidades que éste brinda para una descarga de la energía en forma sublimada⁷⁹².

Coraza caracterológica y coraza muscular

El primer obstáculo que se encuentra al tratar de moldear ciertas conductas patológicas reside en el ser total del paciente, en su carácter, afirmaba Reich. En el tratamiento terapéutico, la *coraza caracterológica* se hace sentir en forma de *resistencia caracterológica*, y es sobre ésta, antes que en la misma interpretación del inconsciente, donde debe dirigirse la actividad del terapeuta⁷⁹³. Descubrir y eliminar estas resistencias, musculares e inconscientes, es la tarea del analista. Sin embargo, las personas reaccionan con odio intenso a cualquier intención de perturbar el equilibrio neurótico mantenido por su coraza. Esa inevitable reacción se manifiesta como el mayor obstáculo en el camino de la investigación de la estructura caracterológica. Empero, la destructividad nunca se libera, sino es siempre encubierta por actitudes caracterológicas opuestas. Cuando las situaciones de la vida exigen en cambio consideración, amabilidad, sujeción, falsa modestia, o sea, toda suerte de rasgos caracterológicos que gozan de estima como virtudes humanas y que incuestionablemente paralizan toda acción racional, todo impulso activo y vivo del individuo.

Los estratos del carácter son comparables, pues, a los *estratos geológicos o arqueológicos* que, análogamente, son historia solidificada. Un conflicto activo en cierta época de la vida deja sus huellas en el carácter en forma de rigidez. Funciona automáticamente y es difícil de eliminar. El individuo no la siente como algo extraño a sí mismo sino, a menudo, como algo rígido e inflexible o como la pérdida o disminución de la espontaneidad.

Cada uno de esos estratos de la estructural del carácter es un trozo de historia viva que está conservado en otra forma y continua activo. Aflojando esos estratos, los viejos conflictos pueden ser reavivados. Estos estratos pueden funcionar automáticamente formando una unidad compacta difícil de penetrar, semejando una *coraza que rodea al organismo vivo*. Esa coraza puede ser superficial o profunda, blanda como una esponja o dura como el acero. Su función esencial consiste en proteger contra el displacer.

⁷⁹² Ver igualmente, Alexander Lowen, "El carácter fálico-narcisista", en: *El Lenguaje del Cuerpo*, Barcelona: Herder, 1995, pp. 293-316, así como Alexander Lowen, "The sexual orgasm", "Orgastic impotence in the male", "Orgastic impotence in the female", en: *Love and Orgasm*, New York, 1975, pp. 193-254.

⁷⁹³ Wilhelm Reich, "El reflejo del orgasmo y la técnica de la orgonterapia caracterológica", en: *La función del Orgasmo*, Bogotá: Editores Asociados, 1975, pp. 233-278; igualmente, Alexander Lowen, "La terapia bioenergética", en: *Bioenergética*, Mexico: Diana, 1997, pp. 100-127.

Pero el organismo, afirma Reich, paga por tal protección perdiendo gran parte de su *capacidad de placer*. Los conflictos del pasado son los contenidos latentes de esa coraza. La energía que la mantiene unificada consiste en *destrutividad fijada*, la cual se libera tan pronto como la coraza comienza a resquebrajarse. Esta destructividad fijada en el carácter no es nada más que cólera por la frustración en general y la falta de gratificación sexual en particular. Las tendencias destructivas no son otra cosa que reacciones frente a la desilusión o la pérdida de amor. Si el deseo de amor o la satisfacción de la necesidad sexual tropiezan con obstáculos insuperables, uno comienza a odiar⁷⁹⁴.

El amor frustrado causa angustia. Así, el individuo orgásticamente insatisfecho desarrolla un carácter falso y miedo a cualquier conducta que no haya meditado de antemano, en otras palabras miedo a toda conducta espontánea y verdaderamente viva. La *esencia de la neurosis*, de tal forma, radica en la incapacidad de obtener gratificación. La meta de toda terapia es el restablecimiento de la potencia orgásmica, o sea, de la capacidad de entregarse completamente a las contracciones involuntarias del orgasmo y la completa descarga de la excitación sexual en la culminación del acto sexual. El análisis del carácter depende del análisis de la conducta sexual.

Por esto, una determinada *estructura psíquica* es el mismo tiempo una determinada *estructura biofísica*, y, por tanto, aflojando las actitudes caracterológicas crónicas podemos producir reacciones en el sistema vegetativo. Esta irrupción en el dominio vegetativo es tanto más completa y potente cuanto más a fondo sean tratadas no sólo las actitudes del carácter sino también las actitudes musculares correspondientes. De allí que parte de la labor terapéutica se desvía de lo psicológico y caracterológico hacia la disolución inmediata del acorazamiento muscular. La rigidez muscular contiene la historia y el significado de su origen. No es necesario deducir, a partir de los sueños o asociaciones, a forma en que se desarrolló la coraza muscular; antes bien, la coraza misma es la forma en que la experiencia infantil pervive como agente perjudicial⁷⁹⁵.

La neurosis no es en modo alguno únicamente la expresión de un equilibrio psíquico perturbado: es la *perturbación crónica del equilibrio vegetativo* y de la motilidad natural. El trabajo del análisis del carácter sobre las capas de las incrustaciones caracterológicas es tanto más eficaz cuanto más completamente disuelva las actitudes musculares correspondientes. Las inhibiciones psíquicas sólo ceden ante el aflojamiento directo de las tensiones musculares, o, en otras palabras, de su

⁷⁹⁴ Reich, *Ídem*, pp. 233-278.

⁷⁹⁵ *Ídem*, p. 240 y ss.

expresión corporal. La rigidez de la musculatura es el aspecto somático del proceso de represión y la base para la continuación de su existencia⁷⁹⁶.

El tratamiento orgonterápico de las actitudes musculares está entrelazado en forma muy definida al trabajo sobre las actitudes caracterológicas. En modo alguno reemplaza al análisis del carácter, antes bien, lo complementa. La *coraza del carácter* y la *coraza muscular* son completamente idénticas. Las actitudes del carácter pueden disolverse mediante la disolución de la coraza muscular y, a la inversa, las actitudes musculares mediante la disolución de las peculiaridades del carácter.

Una vez experimentado el poder de la *orgonterapia muscular*, se puede sentir tentado a abandonar el análisis del carácter a favor de aquél sistema. Pero la práctica diaria enseña que no es permisible excluir una clase de trabajo a expensas de la otra. En un tipo de enfermo predominará desde el comienzo el trabajo sobre las actitudes musculares. En otro, el trabajo sobre las actitudes caracterológicas, mientras en un tercer tipo de enfermo el trabajo sobre el carácter y la musculatura se llevará a cabo en forma simultánea o alternada. Sin embargo, en todos los casos, el trabajo sobre la coraza muscular se vuelve más extenso e importante hacia el final del tratamiento. Su tarea será volver a poner en funcionamiento el *reflejo del orgasmo* (contracción y expansión unitarias involuntarias en la culminación del acto sexual), que existe naturalmente en cualquier organismo, pero que en los enfermos se halla perturbado⁷⁹⁷.

Indudablemente, si en un solo concepto quisiéramos resumir los planteamientos freudianos, reichianos e, incluso, tradicionales, sobre la personalidad y el carácter, ese concepto podría ser el de *sujeto ideológico*. Cuando Reich afirma, por ejemplo, que la diferencia entre el carácter neurótico y el carácter genital radica en el grado de dominio que el individuo ejerza sobre su coraza caracterológica, se está refiriendo, en términos psicológicos, a los mismos planteamientos de Althusser al sostener que la función de la ideología es hacer de los individuos concretos sujetos abstractos. En otras palabras, de los que se trata para el sistema o la sociedad no es dejar que las personas devengan espontánea y libremente lo que sus talentos los inclinan a ser y a hacer sino de imponerles, como en una fábrica, un *patrón homogéneo* de conducta con el cual suman pasivamente su adaptación acrítica al medio social.

Siendo el temperamento algo tan singular como cada individuo, el carácter surgirá de la imposición de ese sujeto ideológico masificado (a través, repito de los Aparatos Ideológicos de Estado) a cada persona, resultando de este contraste

⁷⁹⁶ Ídem.

⁷⁹⁷ Ídem.

entre heterogeneidad y homogeneidad las consabidas diferencias caracterológicas. La función primordial de la ideología (y la ideología dominante es siempre la de las clases dominantes) es así convertir a los individuos concretos (yo, tú, él, nosotros, vosotros, ellos) en sujetos abstractos que respondan y reaccionen ante la realidad social según un modelo predeterminado⁷⁹⁸. Lo real para el sistema no es el individuo sino el sujeto. La normalidad se mide entonces por la reacción de ese sujeto ante el medio ambiente y todo aquel que pretenda rescatar su individuo a expensas de aquel será calificado como neurótico, sicótico, etc., según el caso y tratado por lo tanto consecuentemente⁷⁹⁹.

3.2.3. Individuo y emancipación

Preocupado por el sentido y viabilidad de la emancipación en la postmodernidad, Bauman señala las características que distinguen la *modernidad líquida* de la *modernidad pesada*, pasando por la identificación del significado de la libertad y los compromisos de la teoría crítica clásica, y desarrollando cinco apartes para este fin, a saber: las bendiciones a medias de la libertad, los azares y los cambios de fortuna de la crítica, el individuo en guerra con el ciudadano, el dilema de la teoría crítica en una sociedad de individuos, y la teoría crítica revisitada, donde finalmente propone un nuevo programa para la teoría crítica y la emancipación⁸⁰⁰.

Bauman define liberarse como “deshacerse de las ataduras que impiden o constriñen el movimiento, comenzar a sentirse libre de actuar y moverse”⁸⁰¹. Plantea, a partir de esto, un equilibrio entre deseos, imaginación y capacidad que se puede alcanzar y conservar inalterable recortando el primero (deseos) y/o el segundo (imaginación), o ampliando la capacidad de acción. Lo anterior es desarrollado a partir de la protesta de Marcuse ante una sociedad que atiende en gran medida a las demandas materiales e incluso culturales del hombre⁸⁰² y en la que la *liberación carece de un sustento* de las masas.

Esto lleva a Bauman a distinguir entre libertad (y necesidad de liberación) objetiva y subjetiva, refiriéndolas a las capacidades objetivas de actuar y a las intenciones (reales o imaginarias) respectivamente, y abriendo cuestiones de importancia política como son la posibilidad de que lo experimentado como libertad no lo sea, o de que

⁷⁹⁸ Wilhelm Reich y Vera Schmidt, “La politización del problema sexual de los jóvenes”, en: *Psicoanálisis y Educación*, Buenos Aires: Orbis, 1984, pp. 161-185.

⁷⁹⁹ Ver Alexander Lowen, “La terapia bioenergética”, en: *Bioenergética*, Mexico: Diana, 1997, pp. 100-127.

⁸⁰⁰ Zygmunt Bauman, “Emancipación”, en: *Modernidad Líquida*, México: F.C.E., 2005. pp. 21-58.

⁸⁰¹ *Ídem*, p. 21.

⁸⁰² *Ídem*, H. Marcuse, citado en p. 21.

las personas se sientan libres y satisfechas aún con la esclavitud, siempre que esta les evite las dificultades e incertidumbres que la libertad implica.

En una referencia de Lion Feuchtwanger a *La Odisea* se señala la resistencia de los marineros transformados en cerdos por la hechizera *Circe* ante los intentos de Ulises para regresarlos a su forma humana y su posterior indignación cuando este lo consigue puesto que se encontraban “encantados” con su condición, al estar libres de dudas y razonamientos. Lo anterior lleva a Bauman a cuestionarse si la libertad es una bendición a una maldición, señalando dos respuestas: la *primera* hace referencia a “gente común” no preparada para la libertad, respuesta que genera sentimientos de compasión al considerarla gente engañada, y de cólera al pensarlas como “masas” recias a buscar su libertad. La protesta de Marcuse condensaría la mezcla de estos dos sentimientos aunados a la denuncia de una prosperidad responsable de la reconciliación entre los cautivos y su falta de libertad.

La *segunda* señala la duda de los hombres acerca de los beneficios de la libertad. Al respecto Bauman sostiene que los “libertarios” se equivocan al afirmar que “la felicidad general se promueve de manera efectiva manteniendo en los adultos la esperanza de que cada uno dependerá de sus propios recursos para satisfacer sus propios deseos”⁸⁰³ y que la satisfacción de un acontecimiento recae en la realización y responsabilidad de uno mismo, pues introducen el “tormento” de la indecisión, el miedo al riesgo y al fracaso, y la conclusión de que la libertad no puede ser una garantía de felicidad ni una meta deseable y solo conlleva desdicha.

Esta respuesta surge del *pesimismo antropológico hobbesiano* y su miedo al “hombre sin freno”, de donde se considera la coerción social fuerza emancipadora y única esperanza razonable de libertad a la que los humanos pueden aspirar, disolviendo la contradicción entre dependencia y liberación, e imposibilitando otra manera de alcanzar la liberación que no sea el sometimiento a la sociedad y sus normas.

Las normas, la rutina y las pautas de comportamiento *reducen la incertidumbre* acerca de las acciones e interacciones de quienes nos rodean y disminuye la indecisión al “señalizar” las situaciones indicándonos como actuar. La anomia “es lo peor que le puede ocurrir a la gente en su lucha por llevar adelante sus vidas”⁸⁰⁴ ya que las leyes posibilitan al imposibilitar. En el mismo sentido, Sennet afirmó que “imaginar una vida de impulsos momentáneos, de acciones a corto plazo, carente de rutinas sostenibles, una vida sin hábitos, es imaginar, justamente, una existencia insensata”⁸⁰⁵, extremo al que aun no hemos llegado según Bauman, aunque señala

⁸⁰³ Ídem, D. Conway, citado en p. 24.

⁸⁰⁴ Ídem, p. 26.

⁸⁰⁵ Ídem, R. Senté, citado en p. 26.

que la vida ha sido “bastante dañada” y en un mundo colmado de rutinas, las nuevas herramientas de certeza se enfrentan a la dificultad de no poder convertirse en hábitos y estar cargadas con la vulnerabilidad que le dan las decisiones humanas.

“Lo que se ha roto ya no puede ser pegado”⁸⁰⁶, indica Bauman partiendo de Deleuze y Guattari. Quienes ingresan al mundo de la *modernidad fluida* abandonan las esperanzas de unidad (pasada y futura). Se presupone que ya ha sido alcanzada toda la libertad que es posible concebir y a la cual se puede acceder, por tanto, el *programa de la emancipación* se considera agotado, toda vez que los hombres son completamente libres. En este contexto, la nostalgia por la comunidad es anacrónica y ha llegado el momento de anunciar, como lo hiciera Touraine, “la muerte de la definición del ser humano como ser social”⁸⁰⁷. De igual forma, la protesta de Marcuse pierde vigencia en un mundo donde la libertad está garantizada y no existen principios universales a los cuales revelarse, por lo que el “despertar del pueblo” a favor de la liberación y el ideal comunitarista del nuevo arraigo después del desarraigo, se desvanecen en el paso de las personas por hoteles y comunidades imaginadas que no definen las identidades.

Según Cornelius Castoriadis, la sociedad en que vivimos *ha dejado de cuestionarse* debido a que ya no encuentra la posibilidad de otra sociedad, aunque esto no significa que desaparezca el pensamiento crítico. Siguiendo a Anthony Giddens, “en la actualidad, todos estamos comprometidos en la política de vida”⁸⁰⁸, seguimos siendo seres que examinan sus acciones, están insatisfechos con sus resultados y deseosos de corregirlos. No obstante, para Bauman, esta reflexión no ha alcanzado los mecanismos que conectan movimientos y efectos, y que deciden los resultados, ni las condiciones para que estos mecanismos “jueguen” con total libertad. Por tanto, se trata de una crítica más atrevida pero sin capacidad para producir efectos en las opciones de la “política de vida”, evidenciando la impotencia que ha conllevado la libertad.

La anterior es la *modernidad líquida* o, en palabras de Beck, la sociedad de la *segunda modernidad*, de la cual se ha dicho es poco hospitalaria con la crítica. Bauman compara la hospitalidad ofrecida a la crítica por la sociedad moderna tardía con el esquema de un predio para acampar donde cada conductor tiene sus propios horarios e itinerarios y solo van de paso, esperando no ser molestados por los administradores del lugar a cambio de cumplir con el pago y no desafiar su autoridad, y donde las quejas son acumuladas y en algún momento atendidas con el fin de evitar un nuevo descontento generalizado, pero, nunca se cuestionan las reglas.

⁸⁰⁶ Ídem, p. 27.

⁸⁰⁷ Ídem.

⁸⁰⁸ Ídem, p. 28.

La *teoría crítica clásica*, gestada por Horkheimer y Adorno, respondía a una modernidad diferente, preocupada por el orden y orientada hacia la emancipación. Era, según Bauman, una *modernidad pesada/sólida/condensada/sistémica*, proclive al totalitarismo debido a su afán de homogeneidad y enemiga de la variedad, la contingencia, lo aleatorio, etc. Los principales iconos de esta modernidad fueron las fábricas fordistas con sus rutinas y movimientos predeterminados que anulaban la espontaneidad e iniciativa individual; la burocracia, ligada al modelo de Max Weber, que deja de lado los lazos sociales y las identidades; el panóptico de Bentham/Foucault; el “Gran hermano” siempre vigilante que castiga a los infieles y recompensa las lealtades; y finalmente, el *konzlager* y el *gulag*, los cuales ponían a prueba la maleabilidad humana y en donde aquellos no tan maleables eran enviados a cámaras de gas y crematorios.

“La teoría crítica apuntaba a desactivar y neutralizar, o directamente a desconectar, la tendencia totalitaria de una sociedad sospechosa de ser portadora endémica permanente de tendencias totalitarias”⁸⁰⁹: estaba orientada a la defensa de la autodeterminación, la individualidad y el derecho a ser diferente. Creía que la liberación del individuo, de la rutina, la homogeneidad y el totalitarismo sería el momento cumbre de la emancipación; y no se preocupaba por lo que habría más allá una vez alcanzado su propósito. Los miedos de esta modernidad fueron plasmados en el texto de George Orwell, *1984*, el cual marcó el *norte del programa emancipador*, pero no tardó en desaparecer sujeto a ser recordado con ocasión de algún aniversario y hacer parte del reciclaje permanente del que es objeto la historia cultural de la humanidad. Esta brevedad de las “celebraciones de 1984” se debe, según Bauman, a la falta de motivación hacia el tema por parte de una sociedad que no se identificaba con aquel “catálogo de temores, presagios, y pesadillas públicas”, pues no veían de que emanciparse⁸¹⁰.

Por oposición a la *modernidad pesada*, la actual es una *modernidad liviana/liquida/difusa/reificada*. La crítica estilo productor fue reemplazada por una crítica estilo consumidor, cambio que tiene sus raíces, según Bauman, en la transformación del espacio público y de la manera en que la sociedad funciona y se perpetua a si misma. Una vez la libertad (libertad de elección, libre de mercado, etc.,) se considero inmune a amenazas futuras dejando de ser una preocupación, se declaró el fin de la modernidad, lo que para Bauman es una exageración. Para él, la sociedad analizada y cuestionada por Orwell y la teoría crítica parece solo una de las formas que puede adoptar la sociedad moderna y su decadencia no augura el fin de la modernidad ni de la desdicha humana.

⁸⁰⁹ Ídem, p. 31.

⁸¹⁰ Ídem, p. 31 y ss.

La sociedad del siglo XIX no es menos moderna que la del siglo XX, es moderna de manera diferente: lo que las hace igualmente modernas y distingue a la modernidad de otras formas de cohabitación humana es la modernización, definida por Bauman como compulsiva, continua, irrefrenable y eternamente incompleta, y la “sed de creación destructiva” o *creatividad destructiva* que desmantela, elimina, limpia, etc., con el propósito de aumentar la productividad y la competitividad⁸¹¹.

Ephraim Lessing afirmaba que en los umbrales de la edad moderna fuimos liberados de la fe en la creación, la revelación y la condenación eterna, y se estableció la calidad de nuestros talentos (recursos, voluntad, carácter, etc.) como único límite del progreso y el automejoramiento, produciendo que el ser moderno signifique no poder detenerse, estar siempre en movimiento, pero no por la “postergación de la gratificación” sino por la imposibilidad de llegar a ésta, ya que se aleja más rápido de lo que nos movemos y las metas y los logros pierden su poder gratificador en el momento en que son alcanzados o inclusive antes. El ser moderno es, por tanto, estar siempre un paso delante de uno mismo y tener una *identidad inacabada*.

Lo que hace novedosa a la modernidad líquida es la *decadencia de la ilusión moderna*, en otras palabras, el declive de la creencia en un final o en un cambio histórico alcanzable, en una sociedad justa y un futuro completamente controlado, con total transparencia de los asuntos humanos gracias al conocimiento de todo lo que es necesario conocer, así como la desregularización y privatización de las responsabilidades de la modernización, evidenciadas en la individualización de las tareas antes atribuidas a la razón humana. Lo anterior ha *desplazado el discurso ético-político* de la sociedad justa hacia el *discurso por los derechos humanos*, donde el poder público cumple dos funciones: observancia de los derechos humanos con el fin de que cada uno siga su propio camino y garantía de la seguridad física y de propiedad para este propósito, llevando a Bauman a resaltar la frase de Margaret Thatcher: “no existe sociedad”.

Norbert Elias al reemplazar el “y” (o el *versus*) por el “de” en su texto *Society of Individuals* pone de manifiesto una sociedad que da forma a la individualidad y unos individuos que dan forma a la sociedad con sus actos en el marco de un tejido social y no como dos elementos (sociedad-individuos) contrapuestos o en tensión. Desde la perspectiva de Bauman, hablar de modernidad e individualización es hablar de lo mismo. Sin embargo, “individualización” ha tomado un significado diferente al que tenía hace cien años, y es Ulrich Beck quien abre la comprensión del proceso de individualización, ofreciendo un marco histórico para el nacimiento del individuo como un aspecto propio de modernización. La individualización consiste en

⁸¹¹ Ídem, p. 35.

transformar la identidad responsabilizando a los individuos por esta construcción: se establece una *autonomía de jure* sin importar si ha sido o no establecida una *autonomía de facto*. Esta identidad significa no solo “nacer” sino “vivir como” (nacer Bburgués y vivir como burgués) y, por tanto, se hace necesario “transformarse en lo que uno es” como característica de la vida moderna⁸¹².

La autoidentificación dio paso a “vivir fiel” a una clase con base en la *imitación de patrones de conducta* y la aculturación. Los estamentos (sitios de pertenencia heredados) fueron reemplazados por las clases (objetivos de membresías fabricadas) que exigen que uno se una a ellos y la renovación constante de las membresías. La división de clases respondía al acceso desigual a los recursos necesarios por la autoidentificación y la diferenciación estaba dada de acuerdo al espectro de identidades que ofrecía cada clase⁸¹³.

Según Clauss Offe, las capas bajas debían suplir su escasez de recursos mediante la *acción colectiva*, mientras para sus empleadores lo natural era la persecución individual de sus metas. Así, el colectivismo fue la estrategia de aquellos que eran incapaces de autoafirmarse como individuos debido a la precariedad de sus recursos en el marco de la individualización. Estos individuos de la Edad Moderna temprana se caracterizaron por desarraigar para luego rearraigar. La clase y el género eran hechos de la naturaleza a los que no se podía escapar, aunque, como los estamentos, eran algo construido y negociable. La tarea de la autoafirmación de los individuos era hacerlos “encajar” mediante comportamientos iguales a los de los otros miembros del grupo.

Es precisamente esto lo que diferencia la “antigua” individualización de la forma que ha tomado en *riskogesellschaft* en tiempos de la *modernidad reflexiva* o segunda modernidad. No existe la *posibilidad real del rearraigo*, sus canteros, en tanto postulados y buscados, son frágiles y se desenvuelven antes de que el rearraigo se haya completado. Existe, por el contrario, una variedad de “juegos de sillas” que obligan a las personas a estar en permanente movimiento sin la promesa de la gratificación o el descanso después de la labor cumplida y no existen perspectivas de reariago al final del camino tomado por individuos ya crónicamente desarraigados⁸¹⁴.

Pero esto no significa que exista la posibilidad de rehusarse a la individualización, ésta, tanto en la modernidad líquida como en la pesada, es *un destino, algo impuesto, y no una elección*. “En la tierra de la libertad individual de elección” los individuos

⁸¹² Ídem, p. 37 y ss.

⁸¹³ Ídem, p. 39.

⁸¹⁴ Ídem, p. 40.

son completamente responsables de sus problemas y dificultades: si se enferman es por descuidar su programa de salud, si no consiguen trabajo se debe a que no ponen suficiente empeño o son “vagos”, etc. En este sentido, Bauman afirma que escapar a la individualización, así como la autocontención y la autosuficiencia del individuo son ilusiones, y lo que rige la vida es la imposibilidad de culpar a alguien más de las frustraciones y preocupaciones. Como lo señala Beck: “el modo en el que uno vive se vuelve una solución biográfica a contradicciones sistémicas”⁸¹⁵ (responsabilidad individual-riesgo social).

Lo anterior profundiza la brecha entre el *individualidad como predestinación e individualidad como capacidad de autoafirmación* que no alcanza (en el marco de hombres y mujeres individualizados) los requerimientos de una autoconstitución. Además, en una sociedad de individuos las soluciones biográficas no son efectivas, por lo tanto deben ser compensadas con soluciones imaginarias que, al igual que las soluciones auténticas, deben estar alineadas con la individualización de las responsabilidades para que resulten viables. De otro lado, como lo señala Leo Strauss, “la otra cara de la libertad sin frenos es la insignificancia de la elección”, de aquí que se pueda decir que la libertad llega cuando ya no importa, evidenciando la impotencia que conlleva la libertad en un mundo individualizado.

Por último, la acción colectiva en que se organizan las fuerzas débiles e impotentes, tiene como problema la dificultad de condensar las preocupaciones individuales en forma de *intereses comunes* y luego en forma de acción conjunta, puesto que los problemas más comunes de “individuos-por-destino” no se pueden sumar en una causa común. Pueden ser similares pero no pasaran de ser una totalidad mayor que la suma de las partes y los más que podría sacarse de allí será algún consejo útil para enfrentar las dificultades que deben ser resueltas en soledad.

Toqueville señalaba que liberar a la gente puede volverla indiferente, y convertir al individuo en el principal enemigo del ciudadano, toda vez que individuo y ciudadano difieren en su preocupación por el bienestar del bien común (inexistente en el individuo). En este contexto tiene lugar la *reducción del poder público* a solo dos funciones: observancia de los derechos humanos y garantía de la seguridad. Cada individuo aduce ser el ocupante legítimo del discurso político, expulsando a los demás, llevando a la desintegración del concepto de ciudadanía y a la colonización de lo público por lo privado, donde el primero queda reducido a curiosear la vida privada de figuras públicas o la exhibición pública de asuntos privados, siendo esta la única posibilidad de construcción de la comunidad que termina siendo frágil y dispersa.

⁸¹⁵ Ídem, U. Beck, citado en p. 40.

La nuestra, señala Bauman, es una época proclive a los *chivos expiatorios*, las cerraduras patentadas, alarmas antirrobo, etc., y en general, a toda clase de conspiraciones a fin de llenar el vacío en el espacio público con un “pánico moral” que libere el miedo y odio acumulados en dosis controladas, por tanto, “la vigilancia se halla degradada a su función de custodiar bienes, mientras que el interés general no es más que una junta de egoísmos, simpáticas emociones colectivas y miedo al prójimo”⁸¹⁶.

La *tarea de la teoría crítica* (y de la crítica social) ya no es la defensa de la autonomía privada con respecto a la esfera pública y el Estado, sino la “repoblación” de la esfera pública ahora vacía debido al “abandono de ciudadanos desinteresados” convertidos en individuos y el desplazamiento del poder más allá del alcance de los ciudadanos hacia la extraterritorialidad de las redes electrónicas⁸¹⁷.

La *emancipación humana*, en tanto objetivo de la teoría crítica, significa hoy *cerrar la brecha* entre el individuo *de jure* y el individuo *de facto*. Ser un individuo *de jure* implica no poder culpar a nadie de la propia desdicha, tener que buscar sus causas en nuestra propia indolencia. Esto conlleva una autocrítica compulsiva nacida de una permanente falta de autoestima, reduciendo la posibilidad de transformarnos en individuos *de facto*, es decir, de tomar nuestras propias decisiones, tomar el control de nuestro destino y controlar los recursos necesarios para una verdadera autodeterminación, puesto que el individuo *de jure* no puede convertirse en un individuo *de facto* sin antes ser ciudadano: este es precisamente el dilema de la teoría crítica según Bauman.

Otro asunto que preocupa a Bauman, en este sentido, es el *punto entre la filosofía y la política*. Adorno y Horkheimer señalan la poca rigidez y centralidad de los sistemas teóricos que buscan la unidad entre verdad, belleza y justicia, y la animadversión que despiertan por darle más valor a la idea y al individuo que al uso de la idea y lo colectivo, a diferencia de los sistemas exitosos por un componente de anarquía. Para que las ideas sean exitosas deben tener algo de practicidad, lo que sugiere la pregunta por la posibilidad de sobrevivencia del potencial emancipador de estas ideas ante su éxito terrenal, a lo cual Adorno responde que “el precio de la supervivencia es el compromiso activo, la transformación de las ideas en dominación”⁸¹⁸, por tanto, quien piensa y se preocupa se debate entre el “limpio pero impotente” pensamiento y el “efectivo pero contaminado” impulso de dominación.

⁸¹⁶ Ídem, J. Roman, citado en p. 42.

⁸¹⁷ Ídem, p. 42 y ss.

⁸¹⁸ Ídem, Th. Adorno y M. Horkheimer, citado en p. 49.

El *impulso hacia la acción* tiende a transformarse en dominación, distorsionando las aspiraciones de la libertad, privilegiando el pragmatismo utilitario y los efectos por encima de los principios éticos de las razones. El *rechazo a la acción*, por su parte, deja al pensamiento impotente aunque satisface “el deseo narcisista de pureza sin compromisos”, teniendo poca o ninguna relevancia en la vida de aquellos a quienes debería ser útil. Aquí, la preocupación de Adorno tiene que ver con el dilema platónico del “retorno a la caverna”, el cual radica en sí es deseable que el filósofo comparta sus logros con aquellos que se encuentran al interior de la caverna y, si decidiera hacerlo, si ellos lo escucharán y creerán⁸¹⁹.

En este nuevo mundo, señala Bauman, era de esperarse la *resistencia de los habitantes de la caverna* reencarnados en burgueses, sin embargo, el resultado del intercambio comunicacional no fue la muerte de los mensajeros (filósofos) como en Platón, sino el “matrimonio” entre poder y conocimiento, ahora convertido en rutina, postulado axiomático de la filosofía y reclamo común y cotidiano de la política. De ahí, en tiempos de Adorno, la necesidad de recurrir a la violencia y la dominación para “transmitir el mensaje”.

El *nuevo problema* que se agrego fue como evitar o amortiguar el impacto corruptor del poder y la dominación en los mensajes con aspiraciones emancipadoras y liberadoras. Para Leo Strauss y Alexander Kojève, difundir el conocimiento adquirido por los sensatos entre los insensatos no sirve de nada, pues su difusión o discusión desemboca en opinión, prejuicio o creencia. Para ellos, esta brecha entre sabiduría y creencia y la dificultad de comunicación entre ellas apunta al tema del poder y la política, es decir, a la relación entre filosofía y Estado (éste último como foco de la política).

El problema se reduce a la opción entre *compromiso político* y *distanciamiento radical* con la actividad política y el asunto del “puente político” hacia el mundo, donde el punto central es como utilizar a los empleados del Estado que manejan el “puente” para facilitar el ingreso de la filosofía al mundo, en otras palabras, como posibilitar el acceso de la filosofía a la historia para transformarla. En este sentido, Bauman señala que mientras permanezca abierta la brecha entre filosofía y realidad del mundo, el Estado tomará la forma de una tiranía, por consiguiente, la respuesta no es “no tener contacto” con la política.

Strauss y Kojève estaban de acuerdo en que la política era el nexo entre los *valores universales* y *la realidad de la vida social* a la que da forma la historia⁸²⁰, pero

⁸¹⁹ *Ídem*, p. 50 y ss.

⁸²⁰ *Ídem*, p. 53.

Strauss pensaba que la posibilidad de reconciliación entre la sociedad y la filosofía era escasa: los filósofos no podían hacer más que intentar aconsejar a los retóricos con pocas posibilidades de éxito. En la modernidad pesada tanto Strauss como Kojève daban por sentado que la política y las acciones del Estado se superponen, por tanto la elección se daba entre una verdad impotente o un poder que no es fiel a la verdad.

Después de todo, señala Bauman, se trataba de una época en la que la realidad era ajustada a los dictámenes racionales a fin de hacer tan costosa cualquier conducta no racional como para que no fuera considerada. La cuestión fundamental era la relación con el Estado, de allí, que cuando ya no se espera que el Estado sea el depositario plenipotenciario de la razón y el constructor de una sociedad racional, la teoría crítica sienta que se ha perdido el blanco de su lucha por la emancipación.

Desde la perspectiva de Bauman, lo que se ha vuelto obsoleto no es la emancipación sino el significado que se le asignó en condiciones hoy inexistentes. Para Bauman hay un *nuevo programa de emancipación pública* que requiere la ayuda de la teoría crítica y el cual aparece la brecha entre la “libertad negativa”, impuesta legalmente (individuo de *jure*) y la “libertad positiva”, en tanto capacidad de autoafirmación (individuo de *facto*), éste último inaccesible para la mayoría de personas.

La tarea, según Bauman, sigue siendo la misma desde los comienzos de la modernidad: *autoconstruir la vida individual* de los humanos, tejer redes de vínculos entre individuos autoconstituidos y mantener estas redes, tarea que no fue cuestionada por los teóricos críticos aunque dudaban de la sinceridad de los encargados de generar las condiciones necesarias para la autoafirmación por considerar que había frenos a la libertad y una tendencia al totalitarismo. Existía un sesgo anarquista en las teorizaciones críticas, “sospechaban que las aspiraciones, los deseos y los objetivos individuales, el *vis formandi* y la *libido formandi* individuales, la tendencia *poiética* a crear nuevos significados ajenos a la función, el uso y el propósito no son más que una variedad de recursos, o justamente por eso, obstáculos en medio del camino”⁸²¹, y se esperaba el ataque de lo público a lo privado pero nunca lo contrario.

Lo anterior fue válido para la modernidad pesada, pero la *historia de la emancipación* viró de la incompletud de la libertad individual hacia la impotencia práctica de la libertad oficialmente victoriosa. En otras palabras, una vez obtenida la libertad negativa lo que se busca es transformarla en libertad positiva. Ahora la tarea de la teoría crítica es resucitar todo aquello que se esmeró en apartar o hacer desaparecer: esfera pública y poder público. Los obstáculos que se presentan a esta tarea

⁸²¹ *Ídem*, p. 56.

tienen que ver con el abandono de lo público y su colonización por lo privado, la dificultad de “recolectivizar” las utopías privatizadas de la *política de la vida* a fin de transformarlas en visiones de una sociedad justa.

Y la individualización que ha destrozado a su paso “todas la herramientas que podrían concebirse para el logro de sus antiguos objetivos”⁸²². Los desafíos a los que se enfrentan las teorías críticas hoy son aquellos referidos a la suerte de personas con libertad de acción, por ejemplo, la contradicción de identidades fabricadas por uno mismo que deben ser sólidas para ser reconocidas y a la vez flexibles para adaptarse a futuras transformaciones en condiciones de cambio permanente⁸²³.

3.3. EXCURSO. EL PROBLEMA DE LA IDEOLOGÍA

3.3.1. Lenk: el concepto de ideología

Historia del problema

Parte Lenk en la parte introductoria de una consideración sobre la importancia que a lo largo de la historia han tenido los complejos de ideas y relaciones para la *legitimación de un orden social de dominación*⁸²⁴. Seguidamente admite que es sólo en la Edad Moderna, en la pugna que se teje en torno a la aparición de un nuevo modelo de sociedad mercantil y burgués, que el problema de la ideología aparece en toda su plenitud. Frente al orden feudal y estamental propio del *ancien régime*, fue necesario exhibir todo un complejo de ideas que hicieran frente a la escolástica medieval con sus creencias en la vida ultraterrena y suprasensorial, porque al entender de los pensadores de la Ilustración, esta creencia legitimaba y sancionaba a la vez la autoridad y dominio del monarca, con lo que la primera forma de crítica de la ideología que se dio en la Edad Moderna fue la llamada posteriormente y por diversos autores como la del “engaño del clero”.

Es importante reseñar en esta parte que el fundamento primero de la crítica de la ideología lo posibilitó la reflexión sobre la forma que debía asumir la filosofía moderna en su *indagación de la verdad*. A juicio de los filósofos, la filosofía hasta entonces imperante nada había aportado al conocimiento de la naturaleza, era preciso tomar los métodos de las nacientes ciencias de la naturaleza para así dilucidar métodos y herramientas que permitieran también un conocimiento fiable de la realidad: el método inductivo, la observación y la experimentación, se percibieron por

⁸²² *Ídem*, p. 57.

⁸²³ *Ídem*, p. 58.

⁸²⁴ Kurt Lenk, “Introducción a la historia del problema”, en: *El Concepto de Ideología*, Buenos Aires: Amorrortu, 1975, pp. 7-46.

entonces como ideales a alcanzar en el logro de la verdad y, para ello, se consideraba que era prioritario librar el pensamiento y la razón de los obstáculos a-teóricos que enturbiaban el libre discernimiento.

Tales obstáculos a-teóricos son, desde la perspectiva de Bacon, los *idola fori* y los *idola theatri*. De los primeros, nos dice Lenk, Bacon los concebía de la forma como sigue:

*Estos ídolos surgen porque los hombres, antes de familiarizarse con los objetos de su mundo mediante experiencias auténticas, aprenden a discernir los signos de las cosas, las palabras son, por así decirlo, la moneda corriente mediante la cual recibimos (...) en el comercio social las representaciones de las cosas: como el oro en el comercio, no constituye el valor objetivo, natural de las cosas, sino su valor convencional, que es producido por las relaciones del intercambio humano*⁸²⁵.

Esta primera aproximación al problema de la ideología, desde una perspectiva crítica amparada en el movimiento primero de la Ilustración, de raigambre claramente emancipatoria, llama la atención de manera visionaria, sobre el campo de lenguaje como el fundamento de relaciones de poder y dominio, donde la autoridad, a través de las expresiones lingüísticas se legitima y consolida en el ejercicio despótico y arbitrario de la autoridad.

*El precio de mercado que una cosa posee en nuestro lenguaje, no necesariamente acierta las determinaciones que le son pertinentes. Decisiones previas valorativas, no conscientes, muy a menudo desempeñan un papel pernicioso para quien juzga, por obra de la fijación conceptual de un estado de cosas*⁸²⁶.

El medio lingüístico se erigió ya, desde entonces, como fuente de representaciones erróneas, las que era necesario denunciar a través del desenmascaramiento de la estrecha relación que en todo tiempo y lugar poder y saber establecen. Es por esto que clero y nobleza fueron, a la postre, identificados como los fundamentos de un orden, el propio del antiguo régimen.

Los *idola theatri* hacen relación al ofuscamiento que sufre la razón

ante todo por el hecho de que las representaciones y opiniones que heredamos poseen por sí mismas cierto carácter de autoridad, del que el pensamiento

⁸²⁵ Ídem, p. 10.

⁸²⁶ Ídem, p. 10.

*humano puede sustraerse solamente si recurre a su capacidad crítica... [L]a quintaesencia de la doctrina de los ídolos de Bacon consiste en demostrar que al conocimiento humano le está vedado, por su tendencia intrínseca a captar el mundo ex analogía hominis y no ex analogía universi, un progreso continuo hacia la intelección verdadera de la naturaleza de las cosas hasta que no obtenga un análisis sistemático, universalmente valedero, de aquellos factores que estorban el pensar*⁸²⁷.

En la exigencia de Bacon de encontrar y perfeccionar un método científico a partir del cual alcanzar la verdad, se encuentra ya presente una orientación pragmática, donde la teoría deja de ser un simple acto de contemplación y pasa a ser una actividad, una forma de praxis que encuentra su sustrato en el *campo de relaciones e intereses sociales* que conforman las condiciones objetivas de su existencia.

Un segundo estadio en el problema de la *objetivación de la ideología* es el inaugurado a partir de la consideración del lugar que en la vida de los hombres ocupa la razón y su relación con los impulsos, pasiones, fantasías de los hombres. Para Lenk los pensadores ilustrados veían en estos elementos un factor crucial en la determinación de los resortes últimos de las acciones humanas.

*Y precisamente los teóricos que se ocuparon de manera preferente de los prejuicios y las supersticiones están muy alejados de una comprensión racionalista del hombre. Su antropología desemboca más bien en un análisis de los afectos y las emociones como sustancia psíquica fundamental del hombre. Puesto que la ilustración procura un conocimiento verdadero, libre de cualquier enturbiamiento, ella debe determinar con la mayor exactitud posible las sublimaciones de impulsos y pasiones, las ilusiones y los prejuicios, a causa del sobresaliente papel que desempeñan en la conducta humana*⁸²⁸.

Es a partir, en todo caso, de estas premisas como se empieza a tocar el *tema de lo sensorial y lo inconsciente* en la conformación psíquica de los hombres, aunque como veremos, existen ascendientes de carácter conservador, liberal o progresista-radical en el desciframiento de las implicaciones que la dimensión psíquica tiene para la conformación de las visiones mundo y en el papel que éstas juegan en la consolidación de un orden social.

Así tenemos que, desde la *perspectiva liberal*, tal como se personifica en los materialistas franceses, la crítica a toda forma de tutela de la razón por parte de

⁸²⁷ Ídem, p. 11.

⁸²⁸ Ídem, p. 16.

dogmas y prejuicios se apoya en una concepción iusnaturalista del Estado y la moral. La Ilustración burguesa que así tiene lugar cree que hay en la naturaleza humana una esencia inmutable a-histórica que le hace proclive al descubrimiento y goce de la libertad, entendida claro está, desde la perspectiva de una sociedad de clases en la que libertad significa primordialmente libre disposición y usufructo de la propiedad privada.

La *crítica de las ideologías*, en este caso, no se concentra en el descubrimiento y valoración de los resortes últimos de las acciones desde una perspectiva psicológica, sino en términos prácticos, en la consolidación de un orden social en el que las relaciones de poder y dominio no se encuentran ya fundamentadas en las figuras de Dios o el Monarca, pero que en todo caso esconden aquéllas en su entendimiento de lo que es la esencia humana y su tendencia a la libertad entendida en el marco de una sociedad burguesa.

Con esto se pone de manifiesto una situación en la que, si bien el aspecto inconsciente empieza a adquirir relevancia mayor en la elucidación de los complejos de ideas y creencias que impiden la emancipación humana de todo orden de poder arbitrario, cuando, siguiendo a Helvetius, se reconoce que sólo las pasiones y los afectos son los resortes últimos del accionar moral y que cualquier cambio en la conducta debe proceder de tal dimensión, puesto que no son las palabras o los sermones los que procuraran el cambio, se introduce el tema de los intereses y el egoísmo, que en la perspectiva liberal se encuentran estrechamente ligados a la economía mercantil capitalista, un *desplazamiento sutil pero contundente* que canoniza el orden social como orden natural, aunque con el transcurrir de los tiempos se reveló el lado ideológico que tal vertiente de la crítica de la ideología poseía⁸²⁹.

Queda claro que para la comprensión de las etapas esenciales en la concepción de la ideología es imprescindible anotar que el tema de lo *inconsciente e imaginario* cobra valor sin igual. Para ello dos hitos fundamentales en la teoría política son, primero, la *crítica de la religión* esbozada por Feuerbach. Aunque conservando rasgos idealistas al hacer referencia a la “esencia humana” sin alcanzar a percibir los nexos estrechos que tal esencia guarda con la constelación de intereses que los hombres en su existencia cotidiana y respecto de las formas de producción y reproducción de la vida material desarrollan y que sólo adquieren significado en un contexto social, es sin embargo el primer intento por intelegir las creencias religiosas como una forma de proyección psicológica y, a la vez, como una expresión de conocimiento propia de un orden social en un estadio particular de su desarrollo histórico.

⁸²⁹ Ídem, p. 19.

Con lo cual, a pesar de todas las falencias que pueda comportar esta vertiente de crítica de las ideologías, abre un inmenso campo de análisis e investigación respecto del fenómeno ideología, pues contrario a la concepción clásica de la ideología que se retrotrae al problema de la base y la superestructura en la tradición de un marxismo vulgar, los fenómenos intelectuales y los productos de pensamiento no son percibidos como falsa conciencia o mentira, sino que por el contrario se hace hincapié en que estos complejos de opiniones e ideas son constitutivos de una sociedad en un estadio particular de desarrollo de su conciencia⁸³⁰. Pero será con Freud, en todo caso, que el problema de lo *inconsciente* y de sus *proyecciones* alcanza un planteamiento más acabado que a su vez hace pertinente la elucidación de los fenómenos de enajenación e ideología como procesos de racionalización.

La contribución de Marx al problema radica en que avanza la idea que la ideología no es sólo una *forma de alienación de la conciencia* sino por sobre todo un *derivado de la alienación económica* que él percibe a partir de la triple polémica sostenida con Hegel, Feuerbach y Smith y Ricardo. Con Hegel y el neohegelianismo, respecto de la salida idealista que plantean frente al tema de la brecha realidad-razón en el terreno exclusivamente filosófico. Con Feuerbach respecto de la noción “esencia del hombre” por cuanto a ojos de Marx dicha esencia se encuentra abstraída de los procesos sociales. Y por el lado de Smith y Ricardo, o de la economía política clásica, respecto de la teoría del valor-trabajo por cuanto sancionó proceso enteramente histórico-sociales como formas naturales de la producción humana, considerándolos por tanto inmutables.

Para Lenk, tres son primordialmente los autores que prosiguen la *tradición marxista no determinista*: Korsch, Luckács y Bloch, para hacer referencia a aquellos autores que consolidan la tradición o vertiente radical en la crítica de las ideologías. Por contraste con Feuerbach, Freud descubre en el origen de las creencias religiosas la tendencia inherente a todo ser humano de *proyectar sus deseos y más íntimas angustias* en un ente supraterráneo. Sin embargo, no los refiere a la negación de la “esencia humana”, sino que los explica a partir de pulsiones y mecanismos inconscientes que se hacen “racionales” en y a través del lenguaje, en contextos culturales para los cuales, pasiones y emociones se han convertido en tabú (recuérdese aquí el tema de la hipótesis represiva), “En esta compulsión a justificar la conducta humana se expresa el carácter despótico que todas las culturas han tenido hasta el presente”⁸³¹. Freud deja abierta la posibilidad de emancipación pues supone “una tendencia inherente al proceso civilizatorio, a generar un estado social en que la

⁸³⁰ Ídem, p. 20.

⁸³¹ Ídem, p. 21.

capacidad de vivir de una manera verdaderamente humana, libre de velos ideológicos, sustituya al ciego despotismo”⁸³².

Para Pareto, las derivaciones ayudan a ocultar el origen irracional del actuar, convirtiéndolo en el producto de consideraciones por entero racionales, extrae sin embargo consideraciones en todo diferentes que se derivan de sus concepciones antropológicas, considerando que para domeñar impulsos, pasiones, egoístas intereses y deseos es necesario la “voluntad de dominación de las élites”. El propósito de Pareto, y en esto encuentra concordancia con la sociología de ascendente positivista de Comte, el hallar un método con ayuda del cual extraer las herramientas con las que forjar un orden dentro de la sociedad, *adecuándolo con el progreso* y dejando atrás la época de incesantes y efímeros modelos de pensamiento y órdenes políticos.

Le es común a las doctrinas de crítica de la ideología de filiación positivista y podría añadirse conservadoras, la intelección del fenómeno social por extrapolación de los fenómenos naturales que exhibiendo leyes y regularidades posibilitan el dominio y la manipulación. Es igualmente común a estas doctrinas supeditar cualquier forma de pensamiento y conciencia a la moral y seguridad institucionales, con sus particulares jerarquías.

La fundamentación antropológica de estas doctrinas es pesimista pues ve en la naturaleza humana un conjunto caótico de pasiones y afectos que pueden en un momento dado, si no se les domeña, poner en entredicho los logros culturales más preciados de la humanidad, de allí la necesidad de instaurar un orden social basado en el poder, la autoridad y la dominación. Sirve a los propósitos de una crítica de las ideologías de carácter conservador el escepticismo y la “psicología del desenmascaramiento” representada por Nietzsche, Schopenhauer y otros.

Sociología alemana del conocimiento

El problema de las ideologías se convirtió como tal en *tema de una disciplina académica* –la sociología alemana del conocimiento– la cual se

*propone desarrollar una doctrina de fundamentos metafísicos acerca de las condiciones sociales que presiden el nacimiento y difusión de determinadas cosmovisiones y teorías... La sociología scheleriana del conocimiento y la cultura responde a los esfuerzos por asegurar la existencia de una esfera espiritual y de valores independiente, en cuanto a su validez, de factores histórico sociológicos*⁸³³.

⁸³² *Ídem*, p. 22 y ss.

⁸³³ *Ídem*, p. 39.

Es importante precisar las diferencias que existen entre la sociología del conocimiento y la crítica de la ideología:

Crítica de la ideología y sociología del conocimiento se diferencian ante todo porque el concepto de “ideología” empleado por ambas, cobra, en cada una, significaciones radicalmente diversas. En efecto, dentro de la tradición de crítica de las ideologías, desempeña este una función prevalentemente peyorativa, polémica, mientras que dentro de los esbozos de sociología del conocimiento de Scheler y Mannheim recibe un carácter neutral, indiferente a los valores. En especial, a la sociología del conocimiento le es totalmente ajena la tendencia inherente a la crítica de las ideologías, las condiciones históricas concretas, más allá del campo exclusivamente teórico⁸³⁴.

La propuesta de Scheler y Mannheim representan un intento de re-psicologizar el problema de las ideologías, en tanto asumen la proclividad del pensamiento humano a ideologizar, como una constante universal, premisa ésta de la que Mannheim extrae la consecuencia lógica de que los presupuestos implícitos del reflexionar están afinados en una dimensión metafísica:

De acuerdo con Mannheim, estos presupuestos del pensar derivan todos de un determinado trasfondo metafísico, que es expresión de un modo deformado de vivenciar una base existencial, que se transforma de continuo y ese trasfondo metafísico de que se nutre el pensar sería una totalidad de cosmovisión dinámica en la que se sintetizan aquellos postulados, categorías y elementos apriorísticos incuestionados, vivientes en un periodo cultural y valiosos para éste⁸³⁵.

La sociología del conocimiento denuncia los intentos por alcanzar la verdad como mero espejismo “generado por la confusión entre visiones determinadas, posibles históricamente y la comprensión del curso total de la historia”⁸³⁶. Ello, sin embargo, no significa que no tenga interés alguno por tratar desde su propia perspectiva el problema de la verdad, pues objeto de conocimiento propio de la sociología mannheimiana es la aprensión conceptual de los “núcleos de sistematización, es decir, aquellas unidades estructurales últimas, categoriales, de las que necesariamente participa todo individuo pensante dentro de un círculo de cultura”⁸³⁷.

⁸³⁴ Ídem, p. 40.

⁸³⁵ Ídem, p. 41.

⁸³⁶ Ídem.

⁸³⁷ Ídem, p. 41.

Al tenerse igualmente en cuenta en la caracterización de la sociología del conocimiento es su desconocimiento de la historia y la economía, las aproximaciones al asunto de la ideología-alienación no se comprenden en el marco de las *condiciones sociales de reproducción* de la vida material, sino que se configuran como un límite natural del que adolece el pensamiento.

*A diferencia de la concepción clásica de la ideología, según la cual la conciencia alienada es una ilusión socialmente necesaria, los motivos que determinan el aprisionamiento de aquélla en formas ideológicas no son considerados aquí como el resultado de procesos sociales objetivos. Más bien se los busca en una limitación estructural del pensamiento humano o bien en el hecho de que éste, en el plano psíquico y subjetivo, se encuentra cautivo de las imposiciones de una voluntad colectiva*⁸³⁸.

3.3.2. La ideología en el pensamiento francés

Si bien Marx, jamás elaboró detenidamente una teoría de las ideologías, sentó, empero, sólidas bases sobre las que más tarde autores como el mismo Foucault, Poulantzas y Althusser, para no citar sino estos que enseguida entraremos a comentar, sistematizarían y categorizarían la problemática. Si nos atenemos a su obra *La Ideología Alemana*, sus afirmaciones no pasan de sostener que son los hombres los *productores de sus representaciones*, de sus ideas, de sus pensamientos como emanación de su comportamiento material: “La conciencia jamás puede ser otra cosa que el ser consciente y el ser de los hombres es su proceso de vida real”⁸³⁹.

La ideología es asumida desde dos perspectivas diferentes pero necesariamente complementarias. La primera, como el conjunto de *manifestaciones espirituales* del hombre, abarcando así la moral, la religión, la filosofía, etc., las cuales, si bien corresponden a una realidad determinada, poseen la ilusión de su propia sustantividad. Marx, en su afán de definir sus características concluirá afirmando: “... en toda ideología, los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en la cámara oscura...”. La segunda, de que la ideología es para Marx ese conjunto de manifestaciones espirituales con las que el hombre se representa sus *condiciones reales de existencia* de una manera ilusoria, engañosa, invertida y las cuales, por el mismo carácter de la alienación, se expresan divorciadas de este, enajenadas, extrañas de su existencia y dotadas además de vida propia, independientes, antagónicas y hostiles a su mismo creador⁸⁴⁰.

⁸³⁸ Ídem, p. 42.

⁸³⁹ C. Marx & F. Engels, “La ideología Alemana”, en: *Obras Escogidas* (T. I), Moscú: Progreso, 1973, pp. 11-22.

⁸⁴⁰ Ídem, p. 15 y ss.

El planteamiento de Foucault, quien asume la crítica de la epistémé occidental en la perspectiva de una arqueología del saber que desentrañe las relaciones de las *modernas ciencias humanas* puede ser interpretado en el *continuum* de una crítica de las ideologías⁸⁴¹. Para Foucault, la epistémé occidental ha sufrido dos grandes discontinuidades, con las cuales el orden a partir del cual pensamos no tiene el mismo modo de ser que el de los clásicos.

La primera se da en el siglo XVII, en lo que constituye un primer remezón donde *El Quijote* había sido ya una prueba delirante de esta anticipación. La segunda en el siglo XIX, cuando la proliferación de ciencias positivas no es sino la expresión de una ruptura profunda al interior de la epistémé tradicional. Antes de entonces, el mundo era conocido directamente a través del lenguaje: el lenguaje era un conocimiento y este a su vez era un discurso. Así, con respecto a todo conocimiento se encontraba en una situación fundamental: solo se podían conocer las cosas pasando a través de él.

Con la modernidad, sin embargo, *el lenguaje se divorcia de la representación*. Esa posibilidad de conocer las cosas por intermedio de la soberanía de las palabras, como en la experiencia clásica, se desvaneció. El lenguaje queda convertido en un objeto en el momento en que la historia natural deviene biología, el análisis de la riqueza se transforma en economía, el lenguaje mismo en lingüística. El lenguaje, a la sazón, termina formando el lugar pasado de las tradiciones, de las costumbres mudas del pensamiento, del espíritu oscuro de los pueblos, acumulando una memoria fatal que ni siquiera se conoce como memoria y a la que los hombres se someten sin saberlo.

Antes de la aparición de las ciencias biológicas, económicas y filológicas, *el hombre no existía*. Para Foucault esta es una criatura reciente que el demiurgo del saber a fabricado hace menos de doscientos años y que, sin embargo, ha envejecido con tanta rapidez que puede imaginarse fácilmente que había esperado en la sombra durante milenios el momento de iluminación en que sería reconocido. De allí que el umbral de nuestra modernidad no este situado en el momento en que se quiso aplicar al estudio del hombre métodos objetivos, sino más bien en el instante en que se constituye un *duplicado empírico-trascendental* al que se bautizo con el nombre de hombre.

Con ello, la interpretación y la formalización se convirtieron en las dos únicas formas de analizar de nuestra época. Las ciencias humanas comportan en este

⁸⁴¹ Michel Foucault, "Las ciencias humanas", en: *Las Palabras y las Cosas*, México: Siglo XXI, 1979, pp. 334-375.

proceso una enorme responsabilidad puesto que son ellas las que aparecen, bajo el efecto de algún racionalismo presionante, cuando el hombre se yergue como aquello que hay que pensar y aquello que hay que saber al lado de los objetos científicos. La epistémica moderna queda con ello definitivamente fraccionada. Por un lado, tenemos las ciencias físicas y matemáticas, por otro las ciencias lingüísticas, biológicas y económicas y por uno más la filosofía. Entre los *intersticios de estos bloques* surgen las ciencias humanas que para Foucault son, al mismo tiempo, pseudociencias y pseudoideologías.

Las ciencias humanas transfiguran su voluntad de saber en *voluntad de poder*: de instrumentos de emancipación devienen medios de ideologización y dominación. Foucault articula su reflexión sobre la ideología con la del poder, permitiendo plantear y profundizar la relación entre ideología y poder que la modernidad instituye. Foucault parte así de un cuestionamiento radical de los postulados convencionales sobre el poder para plantear cuales son sus nuevos parámetros en las sociedades contemporáneas. Los postulados que, a su entender, deben ser puestos en suspenso para lograr una reinterpretación adecuada del poder son:

- ▶ el postulado de propiedad, que considera que el poder es detentado por la clase dominante;
- ▶ el postulado de localización, que señala al Estado como el ámbito exclusivo del poder;
- ▶ el postulado de subordinación, que subordina el poder a un modo de producción específico;
- ▶ el postulado de modo de acción, que define a la coerción física e ideológico-política como instrumentos de dominación; y
- ▶ el postulado de legalidad, que considera que en el derecho y la ley se materializa el dominio del poder⁸⁴².

A partir de la (re)consideración de estos postulados, enuncia entonces Foucault la serie de proposiciones que definen la *nueva economía del poder* en las sociedades contemporáneas:

- ▶ el poder se ejerce a partir de innumerables puntos, en un juego de relaciones móviles;
- ▶ las relaciones de poder son immanentes a toda situación particular, micro o macropolítica;

⁸⁴² Miguel Morey, *Lectura de Foucault*, Madrid: Taurus, 1983.

- ▶ no hay matriz general del poder, sino que surge de acuerdo a cada circunstancia;
- ▶ las relaciones de poder no son espontáneas sino intencionales, ejerciéndose siempre hacia miras y objetivos específicos;
- ▶ el poder absorbe la verdad y utiliza el saber –así como el placer– como mecanismo de control⁸⁴³.

La *red de poderes* que, como vectores invisibles, entrecruza la sociedad contemporánea, tendrá como fin principal la interiorización del orden institucional con vistas a conformar una sociedad disciplinante y disciplinada. Este proyecto de dominación masivo, permanente y homogéneo, ya no amenaza de muerte sino que gestiona la vida, ejerciéndose como anatomía política del cuerpo humano y biopolítica de la población, a través de una vigilancia jerarquizada, un cuerpo de sanciones, procedimientos de selección y una disciplinización del sexo y la sensibilidad que nos convierte en sujetos predispuestos al dominio.

Esta reconsideración del poder, aguda y punzante, será complementada por otros autores en diferentes sentidos. Roland Barthes lo definirá como un *organismo trans-social*, ligado a la historia del hombre, que no se encuentra solo en el Estado sino que se desliza en las cuestiones sutiles y cotidianas de la vida, incluso en los mismos impulsos liberadores que intentan cuestionarlo⁸⁴⁴. El poder se presenta, desde esa perspectiva, como un elemento plural en el espacio y perpetuo en el tiempo histórico, que Barthes califica como una *libido dominandis* la cual, a través del lenguaje, se reproduce y multiplica por el tejido social. Ante ello la alternativa que nos queda es la literatura como *espacio del despoder*, donde la dimensión utópica nos permite tomar la distancia necesaria para relativizarlo y, cuando es necesario, incluso desplazarse y abjurar de esa verdad que el poder termina utilizando para someternos.

Elias Canetti realiza una de las aportaciones más singulares a esta reinterpretación del poder⁸⁴⁵. Las *entrañas del poder* son exploradas por Canetti desde una óptica que desbordaba la consideración socio-política convencional, hundiéndose en las raíces del mismo y mostrando cuales han sido los símbolos, instrumentos y elementos que desde siempre han caracterizado su ejercicio. Sin embargo, su aporte decisivo a este debate, sin duda viene representado por su análisis del secreto, como médula del poder, punto clave en el ejercicio contemporáneo de este, y el control

⁸⁴³ Michel Foucault, *Historia de la Sexualidad* (Tomo I), México: Siglo XXI, 1984.

⁸⁴⁴ Roland Barthes, *Discurso Inaugural*, México: Siglo XXI, 1985.

⁸⁴⁵ Véase Elias Canetti, *Masa y Poder*, Madrid: Alianza Editorial, 1987.

que ejerce sobre la sociedad. Donde hay secreto hay poder, en una ecuación donde la ideología está sugerida.

El conocimiento de algo y el desconocimiento de ello determina la relación de dominio entre las partes. La información que alguien posee lo coloca en situación de ventaja frente a quien no la posee. La dominación, individual y social, se estructura a partir de lo que alguien o alguna clase o sector sabe, y lo que no saben los demás. La dinámica que desde ello se genera constituye la esencia misma del poder que, con nuevos mecanismos, no hace sino reproducir las prácticas primitivas que desde entonces han definido su ejercicio. Tanto en Barthes como en Canetti, la *ideología se revela en la medida que se oculta*. El organismo transocial del primero y la médula del poder del segundo evocan la presencia, callada pero inexorable, de la ideología.

Tal concepción del poder, ya en el marco de la teoría marxista, se articula y se enriquece con Poulantzas al señalar la complejización sufrida por el estado democrático capitalista. La *dialéctica del poder* había sufrido un cambio cualitativo y el estado burgués permitía ahora, a su interior, un juego de iniciativas institucionales a cargo de las diferentes fracciones de la burguesía que componían el *bloque en el poder* e, incluso, de clases diferentes que hicieran parte de aquel. Pese a que ello desmoronaba el esquema ortodoxo, de cualquier manera el marxismo había terminado reviviendo, teórica y prácticamente, *elementos premodernos* de la concepción del poder, que el estalinismo se encargaría de poner en toda su dolorosa evidencia⁸⁴⁶.

En ese marco, Poulantzas considera la ideología como un conjunto de creencias, valores y prácticas, con coherencia relativa, que proporcionan al individuo un *horizonte de sentido* que da cohesión imaginaria a su vida, ocultando las contradicciones, subjetivas y objetivas, tanto de su situación particular como socio-política. El concepto de ideología llega a ser tan amplio que se identifica con un modo de vida y, en un sentido más preciso, con la *experiencia vivida* del individuo, abarcando así todas las facetas vital-existenciales de su persona.

La ideología, pues, no hace solo referencia a las concepciones doctrinarias que un sujeto pueda esgrimir sino a la totalidad de lo vivido humano, integrando y consolidando a la sociedad como el cemento y la manpostería a la estructura del edificio social, para retomar la clásica metáfora marxista. Para él, la ideología está tan ligada al hombre que no puede diferenciarse de su experiencia vivida, de lo *vivido humano*. Su función social consiste en insertar a los hombres, a través de la inversión y la ocultación, de la coherencia imaginaria, en las actividades prácticas

⁸⁴⁶ Nicos Poulantzas, *Poder Político y Clases Sociales en el Estado Capitalista*, México: Siglo XXI, 1975.

que sostienen determinadas estructuras socioeconómicas específicas, a partir de la reconstrucción de un discurso convincente, aunque deformador y enajenante⁸⁴⁷.

A partir de todo este amplio y enriquecedor contexto que, sin duda, influye de forma determinante en su planteamiento, emprende Althusser la exploración sistemática de la ideología⁸⁴⁸. Partiendo del presupuesto marxista de que la ideología es un *conjunto imaginario*, un puro sueño, vacío y vano, constituido por restos de la única realidad plena, la de la historia concreta de los individuos materiales, que producen materialmente su existencia, Althusser comienza proponiendo una primera definición de ideología como el sistema de ideas, de representaciones que dominen el espíritu de un hombre o de un grupo social. Aunque las ideologías particulares poseen una historia propia, determinada por su situación social, la ideología en general no tiene historia. Lo propio, pues, de la ideología, es estar dotada de una estructura y de un funcionamiento tales que hacen de ella una realidad no histórica, la ideología, parodiando a Freud, es eterna.

La *primera tesis* althusseriana señala que la ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia. Las ideologías (religión, moral, derecho, etc.) son concepciones del mundo en tan parte imaginarias, cuyos enunciados no corresponden con la realidad. Empero, aunque se admite que no corresponden a la realidad, que son una ilusión, se admite que hacen alusión a la realidad y que basta “interpretarlas” para encontrar bajo su representación imaginaria del mundo la realidad misma de este.

Esta doble característica (ilusión, alusión) es propia de la ideología. En ella los hombres se representan bajo una forma imaginaria, alienada, sus condiciones de existencia porque éstas son por sí mismas alienadas, al estar dominadas por el trabajo alienado. En la ideología, pues, no se representa el sistema de relaciones reales que rigen la existencia de los individuos sino la relación imaginaria de estos individuos con las relaciones reales en que viven⁸⁴⁹.

La *segunda tesis* sostiene que la ideología tiene una existencia material. Las representaciones que conforman la ideología no tienen existencia ideal, espiritual, sino material. Al no poder existir sino por un aparato y su práctica (aparatos ideológicos de Estado: familia, Iglesia, escuela, medios de comunicación, instituciones, etc.) la existencia de la ideología no puede ser sino material. Considerando un sujeto

⁸⁴⁷ Nicos Poulantzas, “El Estado capitalista y las ideologías”, en: *Poder Político y Clases Sociales en el Estado Capitalista*, México: Siglo XXI, 1975, pp. 247-289.

⁸⁴⁸ Louis Althusser, *Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado*, Bogotá: Tupac Amaru, 1974, pp. 11-51.

⁸⁴⁹ *Ídem*.

cualquiera se puede sostener que la existencia de las ideas de su creencia es material en cuanto que sus ideas son sus actos materiales insertos en prácticas materiales reguladas por rituales materiales definidos a su vez por el aparato ideológico material del que dependen las ideas de ese sujeto.

La ideología existente en un aparato ideológico material prescribe prácticas materiales reguladas por un ritual material, prácticas que se dan en los actos materiales de un sujeto que actúa en plena conciencia según su creencia. Indudablemente, toda práctica humana tiene lugar por una ideología y bajo una ideológica.

La *tercera tesis* afirma que toda ideología se realiza por el sujeto y para sujetos. La categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología. No hay ideologías más que para sujetos concretos y esto no es posible más que gracias al sujeto en cuanto que toda ideología tiene por función la de constituir individuos concretos en sujetos. Para Althusser, el hombre es por naturaleza un animal ideológico que vive inmerso espontánea y naturalmente en la ideología. Como tales desde siempre sujeto, práctica ininterrumpidamente los rituales del reconocimiento ideológico que le garantizan que es realmente sujeto concreto, individual, inconfundible y obviamente, irremplazable.

Al transformar la ideología a los individuos en sujetos, todo sujeto tiene como soporte un individuo concreto. Lo que parece que ocurre al margen de la ideología ocurre en la realidad en la ideología, además de que la ideología jamás reconoce que es ideológica. Al tratar la ideología a los individuos como sujetos, llegamos entonces a una última proposición: los individuos son abstractos respecto a los sujetos que son desde siempre⁸⁵⁰.

3.3.3. Bauman: revisitando la ideología

El artículo de Bauman, que bien podría subtitularse la historia de un concepto, está dividido en tres acápites que definen lo que ha sido, más que la historia, la *estructuración del concepto* desde la modernidad hasta la sociedad postmoderna⁸⁵¹. Alrededor de estos momentos reconstruye Bauman lo que considera son los grandes trazos en la historia de la noción de ideología, aunque reconoce que “hallar un común denominador para los diferentes usos que se ha dado al término o delinear una ‘lógica transformacional’ que dé cuenta de sus sucesivos avatares es una tarea de difícil concreción”⁸⁵².

⁸⁵⁰ Ídem.

⁸⁵¹ Zygmunt Bauman, “La ideología en el mundo postmoderno”, en: *En Busca de la Política*, México: F.C.E., 2002, pp. 119-140.

⁸⁵² Ídem, p. 119.

Bauman inicia con una *reflexión etimológica* sobre la noción ideología para dejar de presente que en un inicio ideología se refería a la “ciencia que estudia las ideas” en el marco de presupuestos naturalistas que consideraban la formación de las ideas en los seres humanos como un proceso con estrictas leyes naturales que observar y por lo tanto, un proceso sujeto a la experimentación y su posterior manipulación: al margen de las costumbres y las ideas erróneas, el objetivo de este proyecto de talante positivista era la creación de una sociedad ordenada bajo los presupuestos ilustrados de la razón.

En este marco de ideas, les correspondía a los filósofos la irrenunciable tarea de *orientar a los poderes políticos* constituidos para que la realidad social fuera toda una máquina perfectamente aceiteada de acuerdo a los principios de la razón, en el marco, claro está, del proyecto iluminista, que guardaba esperanzas en relación al conocimiento-poder. Lo que a la postre vino a pervertir dicho proyecto fue que la emancipación que éste proponía se convirtió luego en una “jaula de hierro” que cosificó el mundo de la vida pues se trastocó en una serie de dispositivos disciplinarios y de dominación que traicionó los intereses primarios u originales del movimiento.

La importancia clave del rol que la “ciencia de las ideas” estaba destinada a desempeñar en la construcción de un mundo humano regido por la razón y compuesto por seres de comportamiento racional no requería mayor argumentación. Solamente había que enhebrar una simple cadena de presupuestos: la conducta humana está determinada por las ideas de la gente; las ideas se forman a partir del proceso de las sensaciones humanas; este proceso como todo en la naturaleza, está sometido a leyes estrictas; esas leyes pueden descubrirse por medio de la observación sistemática y la experimentación; una vez descubiertas –como otras leyes de la naturaleza– para mejorar la realidad; en este caso para asegurar que no entren en el proceso sensaciones engañosas y que las sensaciones genuinas no sean distorsionadas al ser procesadas... y de este modo, lograr que únicamente se formen y sean adoptadas las ideas genuinas, es decir, aquellas que pasan la prueba de la razón⁸⁵³.

El concepto de razón como puede verse es autorreferencial, circular o tautológico si se quiere, y es justamente este rasgo característico que van a desenmascarar Marx y Engels cuando inician su crítica de los ideólogos, concordando con ellos y de cara a los hechos arrojados por un rampante capitalismo, en el que era necesario construir un nuevo orden social que estuviera a la altura de la razón pero separándose tajantemente en lo que se atañía a la manera de hacerlo, pues afirmaban que si tal cosa era posible –la creación de otro ordenamiento social– no era justamente las

⁸⁵³ Ídem, p. 120.

ideas lo que habilitaba a los seres humanos para ello sino que, por el contrario, era necesaria la alteración de las *condiciones materiales de existencia* de dicha sociedad lo que implicaría un cambio substancial en el proceso de “creación de las ideas”. De tal suerte, el enfoque trazado por la “ciencia de las ideas” sufrió un desajuste que necesariamente la arrojó al terreno de la crítica de la economía política y fuera del marco de las ciencias positivas y por tanto pretendidamente neutrales.

En otras palabras, Marx y Engels rechazaron el proyecto de la “ideología” alegando que era tan sólo una versión más del *idealismo histórico* que compartía la inanidad de la filosofía idealista y que, como todas las otras variedades,

ponía al mundo cabeza abajo, logrando nada más que un reflejo invertido de la realidad humana... la verdadera tarea era volver a poner sobre sus pies tanto al mundo como a su reflejo filosófico, y para llevarla a cabo había que denunciar la ingenuidad de los ideólogos y bajar del pedestal, por inútiles, las estrategias propuestas por el proyecto de la “ideología”⁸⁵⁴.

Los hechos acaecidos al finalizar el siglo XIX y aquellos otros que, recién despuntaba el siglo XX tuvieron lugar, convirtieron la noción de ideología en un *concepto vacío o altamente problemático* pues si, por un lado, la ideología, tal como la habían tratado los ideólogos, lejos estuvo de cumplir su papel como motor de una sociedad racional, por el otro lado, la crítica de la ideología elevada por Marx y Engels se había convertido en fundamento de un programa científico que daría al socialismo la potencialidad de la emancipación, cosa que, hay que decirlo, reveló su doble cara de Jano en el leninismo y el posterior stalinismo, de nuevo separándose de lo que era –conservando su ascendiente iluminista– su más caro propósito, la elevación de un orden social y político que contribuyera a la emancipación del ser humano y por tanto la consecución de la totalidad social sin la mediación del antagonismo.

Cuando en su *segunda etapa* el concepto de ideología reemerge lo hace con un significado un poco distinto

En una notable volte face “ideología” llegó a denotar un pensamiento esencialmente no filosófico o prefilosófico, del tipo que no saldría airoso de todas las pruebas esenciales, entonces de razonamiento filosófico y de pensamiento correcto; algo con lo cual la filosofía sólo podía toparse en la actividad de la crítica, una clase de conocimiento común e inferior al que debe combatir y, en última instancia, conquistar⁸⁵⁵.

⁸⁵⁴ Ídem, p. 122.

⁸⁵⁵ Ídem, p. 123.

El concepto de ideología, al contrario de su antecesor, al menos en la versión de Destutt de Tracy, ya no se refería al proceso mediante el cual las ideas genuinas se forman, como tampoco a las funciones de guardián que adquiriría en ese ámbito. Ahora el concepto de ideología se refería primordialmente al *mundo de las creencias*: de acuerdo con este desplazamiento, le correspondía a los filósofos y siempre en el marco de la filosofía moderna postiluminista, proponer los criterios que convalidan el conocimiento científicamente autorizado respecto de todas las otras opiniones, y la de “identificar las causas de la reticencia o la incapacidad pública –y especialmente la incapacidad de los gobernantes– para aceptar, adoptar y poner en práctica los veredictos de la ciencia”⁸⁵⁶.

Dos son las concepciones que trae a colación Bauman en aras de despejar el primer punto: la del *positivismo lógico*, que creía en la posibilidad de que la verdad se atrincherara en un lenguaje científico exacto y preciso y la de Husserl que comprendía que la verdad sólo surgiría de un esfuerzo sin precedentes, que tenía por objetivo “despojar al conocimiento de las sucesivas capas de error sedimentadas por la estrechez de miras y las limitaciones temporales y espaciales que sufría la actitud natural”⁸⁵⁷. Este empeño fue calificado por Husserl como “reducción fenomenológica”.

El concepto de ideología aunque se apartó de su terreno habitual como ciencia de las ideas, conservó su propósito de establecer los parámetros de un *conocimiento científicamente válido*. Tomó distancia en este primer intento en lo que toca con su vocación legislativa y su empeño de cambiar el mundo en coautoría con los poderes políticos, lo que a la postre significó dos cosas: primero, el *descompromiso* cada vez más marcado de los filósofos e intelectuales frente a los avatares sociales y políticos y su posterior ensimismamiento como clase o fracción de clase intelectual, preocupada exclusivamente por sus propias condiciones de reproducción en el marco de las diferentes profesiones.

Y, segundo, la *positivización* del concepto de ideología, gracias al cual ésta pierde su connotación como poder de crítica que se eleva ante los poderes constituidos, un rasgo característico suyo. Así lo entiende Bauman:

la razón fundamental del esfuerzo por tramar la urdimbre de la ideología se originó en a percepción de que la realidad social no era como debía ser, que había que hacer algo para corregirla y que lo que se hiciera debía hacerse de manera sistemática y coherente. Todas las ideologías nacieron de la no

⁸⁵⁶ Ídem, p. 124.

⁸⁵⁷ Ídem, p. 126 y ss.

*aceptación del statu quo y, sobre todo, del descreimiento en la capacidad de autorrectificación de la realidad*⁸⁵⁸.

El concepto positivo de ideología trazado por Bauman o su positivización es una crítica al *descompromiso de las élites intelectuales* frente al devenir del mundo social, político y cultural, pero es sobre todo una objeción implacable respecto de aquellas propuestas teóricas que, empezando por Mannheim, naturalizan la ideología, al concebirla como parte de los marcos cognitivos que posee todo ser humano en su proceso de socialización.

*En su versión positiva actual, la ideología es la precondition indispensable de todo conocimiento, incluido el conocimiento científico (es decir, el conocimiento fundado y respaldado por la comunidad científica). Se les ha dado el nombre de “ideología” a los marcos cognitivos que permiten que diversas zonas de la experiencia humana ocupen un lugar y cobren una forma dentro de una estructura reconocible y significativa*⁸⁵⁹.

3.3.4. Zizek: el espectro ideológico

En el *Espectro de la Ideología*, Zizek se adentra a través de variadas ilustraciones en el problema que implica conceptualizar la ideología⁸⁶⁰. Así, en la parte introductoria y apoyándose en pasajes políticos ya conocidos, arriesga una primera aproximación en la que destaca la ideología como “matriz generativa que regula la relación entre lo visible y lo no visible, entre lo imaginable y lo no imaginable, así como los cambios producidos en esta relación”. Acto seguido y remitiéndose a los planteamientos que sobre la misma materia hace Etienne Balibar, introduce la *categoría de antagonismo*, la cual sirve de sustento a una crítica de la ideología y se convierte en el primer elemento que como condición de posibilidad habilita dicha crítica. El autor caracteriza dicha relación de antagonismo de la siguiente manera: “Cada polo del antagonismo es inherente a su opuesto, de modo que tropezamos con él en el momento mismo en que intentamos captar el polo opuesto por sí mismo, postularlo como tal”⁸⁶¹.

Ejemplifica Bauman la relación expresada en la pareja populismo-comunitarismo orgánico y democracia liberal-occidental. Según es ya opinión común, la causa del fenómeno del populismo en sus diferentes versiones habría que buscarlas al interior

⁸⁵⁸ Ídem, p. 134.

⁸⁵⁹ Ídem, p. 127.

⁸⁶⁰ Slavoj Zizek, “El espectro de la ideología”, en: *Ideología. Un Mapa de la Cuestión*, México: F.C.E., 2005, pp. 7-42.

⁸⁶¹ Ídem, p. 9.

del fenómeno en cuestión. Sin embargo, desde la óptica de Žizek, las causas del surgimiento del populismo deben buscarse en las múltiples *falencias del modelo occidental* democrático liberal, superando con este planteamiento la visión binaria que enfrenta dos entidades con existencia positiva.

La parte introductoria nos deja ver *cuatro nudos problemáticos* en la aproximación crítica a la ideología, vistos desde su relación dialéctica: dialéctica entre lo viejo y lo nuevo; dialéctica entre lo visible y lo no visible; dialéctica entre necesidad y contingencia; dialéctica entre unidad y oposición. Díadas que Žizek no está interesado en reactualizar sino que tienen por objeto poner de presente la problematización e indecibilidad del tema en cuestión, según se entiende desde la noción de antagonismo tal cual como ha quedado planteada más atrás. Estos *pares dicotómicos* no se presentan en lo atinente a la ideología en toda su polaridad, como entidades positivas e independientes y en contradicción abierta, sino que la ideología, para que sea posible su crítica, ha de entenderse como un terreno ambiguo, fluido, entre los dos términos de la relación.

Desde la precomprensión nos adelanta Žizek que

*la palabra ideología puede designar cualquier cosa, desde una actitud contemplativa que desconoce su dependencia de la realidad social hasta un conjunto de creencias orientadas a la acción, desde el medio indispensable en el que los individuos viven sus relaciones con una estructura social hasta las ideas falsas que legitiman un poder político dominante*⁸⁶².

En este escenario, la *palabra antagonismo* nos provee ya de una primera herramienta con la cual agenciar una *crítica de la ideología* que no caiga de nuevo en el gesto ideológico, porque tal es la situación de aquellos intentos que niegan al fenómeno en cuestión, toda su elusividad, ambigüedad e indecibilidad.

Una segunda pista que ofrece Žizek es la que nos dice que la problemática de la ideología no tiene que ver con un *contenido representacionalista*: “la ideología no tiene nada que ver con la ‘ilusión’, con una representación errónea, distorsionada de su contenido social”⁸⁶³. Aquí avoca el autor el análisis del concepto de ideología, una vez superada la primera etapa del planteamiento que tenía por objeto enunciar una problemática e insinuar rutas analíticas. En este aparte y retomando nuevamente a Hegel cuando conceptúa sobre la religión, establece Žizek el *hilo lógico-narrativo* de su exposición: la ideología como complejo de ideas (doctrina); la ideología en su

⁸⁶² Ídem, p. 10.

⁸⁶³ Ídem, p. 15 y ss.

apariciencia externa, es decir la materialidad de la ideología, los aparatos ideológicos de estado y finalmente, el terreno más elusivo, la ideología espontánea que opera en el centro de la realidad social en sí (ritual).

El paso desde la precompresión a la propuesta analítica está dado por la insistencia en que la ideología no tiene que ver con un contenido representacionalista y que por el contrario un enunciado ideológico puede ser bastante ajustado a los hechos pero con un sustrato ideológico *no siempre claramente perceptible*. Es así que en el tránsito de la crítica de la economía política a la categoría “razón instrumental”, el autor denuncia cómo esta última no es ya sólo funcional a unas relaciones de dominación sino que es el fundamento mismo de ellas, por cuanto actúa como un “principio antropológico cuasi trascendental” que elude las consideraciones sobre la expresión concreto-históricas de las relaciones de poder y dominación.

El acusado relativismo histórico en el que caería una postura que se rija por las consideraciones histórico-descriptivas, causa en Žižek la iniciativa del análisis sincrónico, para lo cual, retomando a Hegel, propone un estudio de la ideología desde tres dimensiones analíticas. Primero, la ideología como un *sistema de creencias*, complejo de ideas, discursos, etc., que es en términos de Hegel, la doctrina: la forma de crítica que le corresponde a este nivel es la “lectura de síntomas” mediante la cual se pretende rastrear en un texto “oficial” los deslices, las rupturas y los vacíos que contiene y que como síntoma dan cuenta de las motivaciones más profundas del acto de enunciación. Según Žižek, quizás sea Habermas el último representante de una tradición que amparada en el Iluminismo, ve en la ideología una forma “velada”, “falsa” de representación, por lo cual considera que la forma de la crítica es necesariamente la “argumentación crítica racional”. La primera forma del gesto ideológico desde una posición pretendidamente no ideológica, ya que presenta este tipo argumentativo como un hecho extra-discursivo.

Segundo, la *ideología como materialidad*, es decir, como la serie de dispositivos visibles que condensan las prácticas de poder y dominación, esto es, los aparatos ideológicos de estado, momento sintetizado por Althusser, mediante el cual quiere señalarse una segunda forma de ideología desde el distanciamiento pretendidamente no ideológico y para ello se vale Žižek del planteamiento de Foucault sobre los “procedimientos disciplinarios que operan en el nivel del micropoder y designan el punto en el que el poder se inscribe directamente en el cuerpo, pasando por alto la ideología”.

Sin embargo, el planteamiento foucaultiano aunque indica las múltiples formas del poder, falla al dar cuenta del *proceso de emergencia del poder*:

*Foucault nunca se cansa de repetir cómo el poder se constituye así mismo “desde abajo”, cómo no emana de una única cúspide: esta apariencia misma de una Cúspide (El Monarca u otra encarnación de la Soberanía) emerge como el efecto secundario de la pluralidad de microprácticas, de la compleja red de sus interrelaciones*⁸⁶⁴.

A pesar de todo y como se deja intuir a partir de su propuesta, el constructo cuenta todavía con la existencia de una cúspide, digamos del poder, sobre el cual no logra, a partir de sus propias categorías, derivar la *forma de su emergencia* y es allí donde Althusser avanza un paso más al reconocer que estos “micro procedimientos son parte de los AIE; es decir, como mecanismos que, para ser operativos, para “apropiarse de los individuos, suponen siempre-ya la presencia masiva del Estado, la relación transferencial del individuo con el poder del Estado, o en términos de Althusser con el gran Otro ideológico en el que se origina la interpelación”, un fenómeno magistralmente expresado por la noción de *comunidad del pueblo* en el régimen fascista, ya que no sólo combinaba las concentraciones y desfiles masivos junto con otros muchas expresiones simbólicas, sino que generaba a partir de rituales específicos la experiencia de dicha comunidad, motivo por el cual el sacrificio irrestricto y la subordinación incondicional se convirtieron en los dos rasgos característicos de estos regímenes.

El tercer momento del modelo analítico de Zizek supone la

*autolimitación, la autodispersión, la desintegración de la noción de ideología; el en y para sí hegeliano, que ilustra Zizek a partir de la vertiente que bajo la crítica a la Tesis de la Ideología Dominante (TID), supone para el autor la tercera modalidad de ideología dentro de una pretendida no ideología*⁸⁶⁵.

Esta vertiente aún cuando admite la vigencia de la noción ideología, supone que su alcance está restringido a dos tipos de variaciones: o bien tiene una importancia fundamental pero con un radio de acción limitado a ciertos grupos o sectores poblacionales o bien su repercusión es absolutamente marginal en términos de la reproducción social, y es esta última afirmación la que significa para los críticos de la TID un salida en falso, pues una vez presupuesto el enunciado, acto seguido se afirma que son los elementos extraideológicos representados por la coerción económica y los mecanismos legales y estatales los que fungen como “cemento de la sociedad”, negando con ello que al interior de éstos y como su principio activo, toda

⁸⁶⁴ Ídem, p. 21.

⁸⁶⁵ Ídem, p. 24 y ss.

una red de actitudes y presupuestos implícitos, “cuasiespontáneos” constituyen un momento irreductible de reproducción de las “prácticas” “no ideológicas”.

Si los mecanismos ideológicos funcionan, como es evidente que lo hacen, es porque, nos previene Zizek, se dan en el marco de toda una *visión de mundo* que así lo determina. Lo extraideológico en un mundo donde los medios masivos están dialécticamente interrelacionados con el mercado, no tiene cabida: esa quizá es la conclusión que lógicamente debería seguirse de los desarrollos argumentativos de Zizek. Veamos sin embargo, cuál es el giro que le impone a los mismos en la tercera y última parte del artículo cuando a partir de la evidencia teórica acumulada introduce dos nociones: *antagonismo y espectro*.

¿Puede entonces aún invocarse la noción de ideología con la convicción que ella tendrá algún valor cognitivo? O designar un *topos extraideológico* gracias al cual calificar la ideología dentro de la realidad? Quizá la respuesta negativa más fuerte es la obtenida a partir del análisis del discurso, porque asume que no se puede aislar una realidad extraideológica, afirmando que por el contrario todo lo que tenemos es una pluralidad de “ficciones simbólicas”, de “universos discursivos” que imposibilitan demarcar la línea realidad/ideología. Reconociendo, sin embargo, que en el centro de lo que denominamos realidad opera ya la ideología, Zizek propone mantener *siempre viva la tensión* que posibilita la crítica de la ideología. Para hacer frente a esta problematicidad que surge fruto de la capacidad omniabarcadora del término ideología, Zizek hace dos afirmaciones.

Primero, introduce la imagen del *lugar vacío*: “La ideología no es todo, es posible suponer una posición que nos permita mantener una distancia con respecto a ella, pero este lugar desde el que se puede denunciar la ideología debe permanecer vacío, no puede ser ocupado por ninguna realidad definida positivamente”⁸⁶⁶. La antinomia de la razón crítico-ideológica no se resuelve desde la matriz interior exterior o adentro-afuera, no es posible manteniéndonos en una lógica dual o diádica resolver la dicha antinomia, que traduce en palabras de Zizek “La oposición entre la ideología en tanto universo de la experiencia “espontánea” (*vecu*), cuyo poder sólo podemos quebrar por medio de un esfuerzo de reflexión científica, y la ideología en tanto máquina radicalmente no espontánea que distorsiona la autenticidad de nuestra experiencia vital desde afuera”⁸⁶⁷.

Althusser habiendo reconocido inicialmente que la ideología es primordialmente una *relación espontánea con el universo*, en su giro autocrítico que lo acerca a Marx

⁸⁶⁶ Ídem, p. 26.

⁸⁶⁷ Ídem, p. 28.

plantea que “la ideología no surge de la ‘vida misma’, llega a la existencia sólo en la medida en que la sociedad es regulada por el Estado”, con lo que concretamente supera el planteamiento representacionista que asume la problemática de la ideología como una ecuación realidad-falsa percepción-ilusión:

[C]on mayor precisión, la paradoja y el interés teórico de Altusser residen en la conjunción de ambas líneas: en su carácter de relación con el universo experimentado en forma inmediata, la ideología está siempre ya regulada por la exterioridad del Estado y sus aparatos ideológicos⁸⁶⁸.

Y es el terreno que surge a propósito de esta fusión el que le permite afirmar a Zizek, en clara coherencia con su desarrollo argumentativo, que si la ideología no es falsa representación por oposición a una “realidad”, el fundamento de la crítica debe entonces buscarse en la *ideología de la ideología*. Esta se define siempre por contraste a una “mera ideología”, ya que la “realidad en sí”, como la “cosa en sí”, no existe,

*la realidad está ya-desde siempre simbolizada, constituida, estructurada por mecanismos simbólicos, y el problema reside en el hecho de que esa simbolización, en definitiva, siempre fracasa, que nunca logra “cubrir” por completo lo real, que siempre supone alguna deuda simbólica pendiente, irredenta*⁸⁶⁹.

Tenemos entonces y aparentemente una *contradicción*, una antinomia: de una parte, el reconocimiento de que la ideología no lo es todo, que es posible imaginar un “lugar vacío” desde el cual ejercer la crítica de la ideología. De otra, la afirmación que la “realidad en sí”, como “cosa en sí” no existe, pues llega a nuestros sentidos *simbolizada, constituida, estructurada* por diversos mecanismos ideológicos que hacen que la línea de demarcación entre la realidad y la ideología se esfume.

¿Cómo entonces reconocer a partir de estos presupuestos el lugar vacío desde el cual es posible la crítica de la ideología? Zizek recurriendo a Derrida introduce en su constructo la categoría *espectro*^{*}, con la que quiere señalar que si bien la

⁸⁶⁸ Ídem, p. 29.

⁸⁶⁹ Ídem, p. 31.

* Acudiendo a los *Espectros de Marx* de Derrida la pregunta que se impone es ¿por qué el espectro es sentido en ambos casos como una amenaza? ¿Cuál es el tiempo y cuál es la historia de un espectro? ¿Hay un presente del espectro? ¿Ordena el espectro sus idas y venidas según la sucesión lineal de un antes y un después, entre un presente-pasado, un presente-presente y un presente-futuro, entre un tiempo real y un tiempo diferido? Si hay algo como la espectralidad, hay razones para dudar de este tranquilizado orden de los presentes y sobre todo de la frontera entre el presente, la realidad actual o presente del presente y todo lo que se le puede oponer: la ausencia, la no presencia, la ineffectividad, la inactualidad, la virtualidad o incluso el simulacro en general, etc.

realidad está ya-desde siempre constituida, estructurada simbólicamente, existe por otra parte y como su condición de posibilidad el *complemento espectral*. No hay realidad sin un excedente, “el núcleo preideológico de la ideología consiste, entonces, en la aparición espectral que llena el hueco de lo real”. Cabe decir, el núcleo preideológico, pero también el lugar de la crítica que está en la ecuación real-realidad mediada por el espectro. El espectro señala el hueco de lo real, el lugar vacío que ha quedado después de sustraer de la realidad “lo real”, lo irrepresentable y reprimido que hay en ella.

La realidad simboliza, oculta el *hecho traumático* que se constituye en la verdadera fuente de poder, de autoridad. Recordemos el ejemplo que en nota de pie de página Zizek trae a colación sobre las hermandades de las universidades estadounidenses: si es posible representarnos, escenificar una sociedad liberal, es porque de manera clandestina u oculta, múltiples formas organizativas recrean-reactualizan el orden y la autoridad a partir de la trasgresión, el abuso de poder y la ilicitud.

Lo real en la lucha de clases es el antagonismo, aquello que hubo de ser excluido para que la “realidad social” pudiera emerger sólida e imperturbable. El *núcleo preideológico de la ideología* por cuanto pretende ser borrado, diluido en la fenoménica social, pero también el suelo propicio para la crítica, su fundamento, por cuanto es a través de su reconocimiento como se visualiza el terreno que ha de ser disputado en la lucha por la hegemonía:

*Aunque la “lucha de clases” no aparece directamente en ningún lugar como entidad positiva, funciona, sin embargo, en su ausencia misma, como el punto de referencia que nos permite ubicar cada fenómeno social, sin relacionarlo con la lucha de clases como su sentido último (significado trascendental), sino concibiéndolo como un intento más de ocultar y remendar la fisura del antagonismo de clase, de borrar sus huellas*⁸⁷⁰.

El *Antagonismo* es pues, lo *Real reprimido* de la realidad social y en su dimensión espectral nos urge a pensar la contemporaneidad del presente desde un juego de tiempos que involucra la ausencia presencial de todo fenómeno social, es para decirlo en otras palabras, y desde la concepción del tiempo en la totalidad social hegeliana, la conjugación del pasado, el presente y el futuro, en la contemporaneidad del presente justamente para negarla.

⁸⁷⁰ Ídem, p. 32.

3.3.5. Muerte y resurrección de la ideología: Laclau

En líneas introductorias, Laclau retoma lo que Žizek había ya desarrollado en *Ideología Un mapa de la Cuestión* respecto de la imposibilidad de establecer o identificar un *punto extradiscursivo* a partir del que pudiésemos visualizar la distorsión o falsedad ideológica. Sin embargo, reintroduce Laclau la imposibilidad de tal operación ya que, siguiendo los planteamientos de un análisis del discurso, “[l]os movimientos retórico-discursivos de un texto son irreducibles y que, como consecuencia, no hay un fundamento extradiscursivo a partir del cual una crítica de la ideología podría iniciarse”⁸⁷¹: es esto lo que en las teorías contemporáneas de la ideología representa la inflación de tal concepto y su pérdida de valor cognitivo.

Dos efectos se siguen de este planteamiento, según Laclau:

- ▶ “Todos los discursos que organizan las prácticas sociales están al mismo nivel y son, a la vez, inconmensurables los unos con los otros”;
- ▶ “[n]ociones tales como “distorsión” y “falsa representación” pierden todo sentido”⁸⁷².

Aceptar estas dos consecuencias teórico-analíticas nos lleva a desconocer las dos direcciones en las que una crítica de la ideología habría avanzado y que traen cada una resultados contradictorios. El primero de los cuales Laclau denomina *positivismo y objetivismo de nuevo cuño*, pues para él lo que antes era denunciado como positivismo naturalista en el terreno de la crítica de la ideología de ascendente marxista es ahora un positivismo fenomenológico. Frente al punto de vista extradiscursivo reclamado por el marxismo clásico se yergue ante nosotros una positividad discursiva que da por descontado la existencia de una miríada de discursos inconmensurables los unos respecto de los otros.

Por otro lado, al denunciar la imposibilidad de un punto de vista extradiscursivo, Laclau rastrea un desplazamiento en la *noción de distorsión*, que se convierte en la herramienta a través de la cual se busca el desmantelamiento de todo acto metalingüístico. Es decir, para Laclau la proposición de un punto de vista extradiscursivo es la *operación ideológica por antonomasia*.

“Lo que es nuevo en este desmantelamiento es que lo que constituye ahora una representación distorsionada es la noción misma de cierre extradiscursivo”⁸⁷³

⁸⁷¹ Ernesto Laclau, “Muerte y resurrección de la teoría de la ideología”, en: *Misticismo, Retórica y Política*, México: F.C.E., 2006, pp. 9-56.

⁸⁷² *Ídem*, p. 12.1

⁸⁷³ *Ídem*, p. 14.

y para ejemplificar este punto de vista Laclau se detiene en la teoría althusseriana de la ideología.

Althusser propone que la *ideología es eterna*, pues para él “los mecanismos que producen al sujeto a través del no reconocimiento están inscritos en a esencia misma de la reproducción social... No tenemos posibilidad de escapar al juego especular que la interpelación ideológica implica”⁸⁷⁴. Una vez avanzado este planteamiento aduce sin embargo que la ideología se constituye así misma como objeto a través de su *oposición a la ciencia*: “la determinación de la distorsión que las representaciones ideológicas acarrearán, el carácter alienado del sujeto, dependen del conocimiento que el analista tiene de lo que la reproducción social realmente es, una comprensión del mecanismo especular”⁸⁷⁵.

Sin embargo, al aceptar que el no-reconocimiento es constitutivo, necesario a toda configuración social, Althusser *niega el topos metalingüístico* que suponía la afirmación de la objetividad de la ideología por contraposición a la ciencia, abriendo a su vez un terreno enorme de problematicidad que Laclau intentará develar a partir de sus propios presupuestos, iniciando con la enunciación de la distorsión como constitutiva de la objetividad social.

¿Qué posibilidades lógicas abre una figura antinómica como la de distorsión constitutiva? Pues si bien se postula un sentido primario/originario que ha de ser traicionado en la distorsión, al ser esta constitutiva *niega sus propios presupuestos*. Laclau afirma que

*la única posibilidad lógica de mantener a la vez estas dos dimensiones aparentemente antinómicas es si el sentido original es ilusorio y la operación distorsiva consiste precisamente en crear esa ilusión –es decir, es proyectar en algo que es esencialmente dividido la ilusión de una plenitud y auto-transparencia que están ausentes*⁸⁷⁶.

La operación distorsiva consiste según Laclau en proponer un cierre, una *autotransparencia que es ilusoria*: “la noción misma de un cierre metafísico debe ser puesta en cuestión”. La distorsión implica una proyección de unidad y transparencia allí donde no existe y es justamente un acto de ocultamiento que arroja en principio dos consecuencias: la primera, en cuanto la *presencia de una ausencia* por cuanto en realidad la operación de cierre no es real, se da como una proyección en

⁸⁷⁴ Ídem, p. 15.

⁸⁷⁵ Ídem, p. 16.

⁸⁷⁶ Ídem, p. 17.

un contenido particular que sin embargo sólo pretende el cierre sin lograrlo jamás, de allí su imposibilidad estructural, su falta de plenitud y aunque ello es así esta imposibilidad traducida en la proyección, se hace necesaria por cuanto la fijación de sentido se hace sobre esta proyección de cierre, sobre una ilusión.

Toda identidad adquiere su coherencia a partir de este presupuesto de cierre posible. “En otras palabras, la operación de cierre es imposible pero al mismo tiempo necesaria; imposible en razón de la dislocación constitutiva que está en la base de todo arreglo estructural; necesaria, porque sin esa fijación ficticia del sentido, no habría en absoluto sentido”⁸⁷⁷. Y es justamente esta *dialéctica entre necesidad e imposibilidad* la que se erige como el terreno propicio para la emergencia de la ideología.

La segunda consecuencia de esta problemática abierta por la noción de distorsión constitutiva es que al no poseer un contenido propio, el *cierre se encarna en un objeto particular* que en la misma operación de encarnación se deforma sin llegar a perder del todo sus rasgos caracterizantes, su “identidad”. Tenemos entonces que la función de cierre, siendo ilusoria, se proyecta en objetos que a partir de sus propios elementos constitutivos pasan a encarnar el cierre, la plenitud de la totalidad social. Trae Laclau el ejemplo de la nacionalización de la industria en un país del Tercer Mundo para demostrar cómo se produce la relación de *dislocación-encarnación*.

Dice el autor que mientras esta nacionalización se muestra como mera administración de la economía nacional, como un conjunto de medidas estrictamente económicas, permanecen en los límites de un sistema de ideas, fuera del ámbito de lo ideológico. Sin embargo, una vez superado este umbral, la “nacionalización económica” pasa a representar *un algo más diferente de sí mismo*, que anuncia el giro ideológico. La nacionalización económica se convierte en un *significante vacío* por cuanto acepta una relación de equivalencia con contenidos particulares, diferentes a su nominación original. La nacionalización económica pasa a significar al mismo tiempo la “emancipación de la dominación extranjera, la eliminación del despilfarro capitalista, la posibilidad de justicia social para sectores tradicionalmente excluidos”⁸⁷⁸, etc. En suma, la posibilidad de constituir a la comunidad como un todo coherente.

Este objeto imposible –la plenitud de la comunidad– aparece así como dependiendo de un conjunto particular de transformaciones históricas. Este es el *efecto ideológico strictu sensu*: la creencia en que hay un ordenamiento social particular

⁸⁷⁷ Ídem, p. 19.

⁸⁷⁸ Ídem, p. 23 y ss.

en el que la armonía y coherencia de la totalidad social por fin es alcanzado, siendo la ausencia de no-reconocimiento para la tradición marxista, la emancipación. Pero por lo que hasta aquí se ha dicho ya queda claro que una teoría contemporánea de la ideología impone límites serios a la noción misma de cierre extra-discursivo o autotransparencia de las relaciones sociales y ello por cuanto la operación requiere en todo punto la positividad e inteligibilidad de un punto ubicado más allá de las prácticas sociales y discursivas.

El constructo de Laclau nos dota de elementos tales que nos posibilitan la comprensión del *momento distorsivo* como *constitutivo* de cualquier configuración social y para ello desarrolla, hasta lo que aquí se ha expuesto, dos momentos: primero, el *momento distorsivo* en cuanto tal, desarrollando analíticamente las posibilidades lógicas abiertas por una proposición antinómica como esta; segundo, a propósito de la cual y como su condición de posibilidad nos comparte su noción de *cadena equivalencial*, que es propiamente la forma que asume la distorsión. Un contenido equivale a otros diferentes de sí mismo, posibilitando el efecto ilusorio que conlleva el cierre.

Para que estas dos nociones sean analíticamente posibles y potencialmente explicativas, Laclau señala otros *tres componentes*:

- ▶ la función deformación-encarnación;
- ▶ la función significante vacío;
- ▶ la función significante flotante.

Si la deformación o *distorsión constitutiva* tiene lugar es porque de ella se presupone además de un carácter ilusorio que se proyecta en un objeto particular (objeto discursivo), una *operación de encarnación* por cuanto lo proyectado busca para su eficaz representación un cuerpo pasible de encarnación. Ello, sin embargo, no logra anular los rasgos privativos de la identidad del cuerpo encarnante, sino que al decir de Laclau, los subvierte a partir de y gracias a la cadena equivalencial.

Pero a su vez, si la emergencia de una cadena equivalencial es posible, ello se debe quizá, y haciendo una lectura escueta de los presupuestos de Laclau, a que existen dos entidades llamadas *significantes vacíos* y *significantes flotantes*, que son dos caras de la misma operación discursiva. *Verdad, Justicia y Democracia* son desde esta perspectiva, significantes flotantes y tendencialmente vacíos: *flotantes* por cuanto pueden hacer parte indistintamente de cadenas discursivas diversas y hasta opuestas. Tómese por caso el ejemplo que nos comparte Laclau, respecto de la voz *Democracia* que puede hacer parte de un discurso antifascista radical, anticomunista conservador o liberal.

Sucede lo mismo con las voces *Verdad* y *Justicia* cuando para expresar su propio punto de vista retoma un libro de Michael Walzer en el que él relata su experiencia respecto de una transmisión televisiva en la que un conglomerado de gente en Praga porta carteles con tales palabras. Si es posible compartir la experiencia que suscitan estas dos alusiones en espacios geográficos y culturales tan distantes, es porque fungen a la vez (pero tal vez no de manera simultánea) como *significantes vacíos* pues están prestos a llenarse de múltiples contenidos y como *significantes flotantes* dependiendo de la articulación que alcancen finalmente en un orden discursivo dado.

“El flotamiento de un término y su vaciamiento son las dos caras de la misma operación discursiva”⁸⁷⁹. Hay significantes flotantes porque en ellos está inscrita potencialmente la vacuidad, es decir el significante vacío. Para que el flotamiento sea posible, la relación entre *significante* y *significado* tiene ya que ser indefinida. Si el significante estuviera estrictamente adherido a un sólo significado, ningún flotamiento podría tener lugar. Es decir, que el flotamiento requiere una vacuidad tendencial⁸⁸⁰:

Todo esto conduce a una conclusión inevitable: entender el trabajo de lo ideológico dentro del campo de las representaciones colectivas es lo mismo que entender esta lógica de la simplificación del terreno social que hemos denominado “equivalencia” y sus dos operaciones centrales: “el flotamiento” y el “vaciamiento”⁸⁸¹.

⁸⁷⁹ Ídem, p. 27.

⁸⁸⁰ Ídem, p. 26.

⁸⁸¹ Ídem, p. 27.

Conclusión

Con el fin de dilucidar la relación que se puede establecer entre cultura política, sociedad global y alienación, el *itinerario de la investigación* que se impuso este escrito abordó, en una *primera parte*, los presupuestos epistemológicos que la interpretación funcionalista y cuantitativa han desconocido, explorando las nociones básicas de la sociología de la cultura y los modelos de interpretación de la cultura política. En ese orden, se examinaron los fundamentos epistemológicos de la cultura política, alternativos a la tradición funcionalista y cuantitativa que le da origen y que, finalmente, se la apropia, mostrando los cimientos alternos que desde la perspectiva de una hermenéutica crítica reconstructiva podrían formularse.

Con esa intención se abordó la relación entre sociología, cultura y política y se sustentó la necesidad de analizar la cultura política desde la sociología de la cultura, superando el relativismo en que caen las concepciones antropológicas, para asumir, desde la teoría de la ideología y la sociología del conocimiento, un fundamento sociológico más sólido y consistente desde el cual analizarla.

En efecto, quedó claro cómo la sociología de la cultura, como parte de la del conocimiento, nos ofrece un punto de partida estable en el propósito de darle al análisis político-cultural su anclaje sociológico. Esto da la posibilidad que tanto las categorías de mito como de imaginarios políticos e identidades sociales tengan un polo a tierra que les permita articularse con procesos sociales concretos, superando la especulación conceptual sin mediaciones específicas. En esa dirección, la cultura política remite, por tanto, a imaginarios con discursos mítico-simbólicos en tensión y conflicto, en un campo social y cultural determinado.



En este punto, se impuso la exploración de las dimensiones de la cultura popular, tanto desde la categoría de campo de Bourdieu como de cotidianidad de De Certeau y los procesos de dominación y resistencia, hegemonía y contrahegemonía que a su interior se presenta y que, precisamente, evidencian la encrucijada política en que se debate la cultura en general y la cultura política en particular, superando la noción falsa y distorsionada de procesos culturales y político-culturales meramente ideales, sin articulaciones sociales específicas o, en la otra orilla, plenamente “racionales”.

Una vez dilucidada la base sociológica que la cultura política supone, la investigación procedió a abordar los diferentes modelos sociopolíticos de interpretación de la cultura haciendo referencia, someramente, a las primeras pesquisas de modelos conceptuales que se plantean hace casi veinticinco años para poner de presente la pertinencia que tal aproximación adquiere paulatinamente, pese a que diversas teorizaciones venían madurando desde tiempo atrás para, enseguida, abordar en detalle los diferentes modelos que hoy en día pueden definirse y las nociones centrales que los guían.

En el marco de ello se contextualizan dos teorizaciones críticas que este estudio buscaba distinguir y que nos remitió, de una parte, a la teoría de la pseudocultura de la Escuela de Frankfurt y la de identidades, subculturas y medios de comunicación de la Escuela de Birmingham que nos proporcionó el fundamento conceptual desde el cual abordar críticamente la cultura política y señalar el rol ideologizante, alienante y hegemónico que adquiere en las sociedades capitalistas.

Con estas herramientas, para terminar esta primera parte, el escrito abordó el estudio clásico sobre la cultura política de Almond y Verba y su tipologización alrededor de la cultura cívica, ilustrando cómo esta lectura funcionalista de la cultura política, tanto histórica como estructuralmente, es posterior a su lectura hermenéutica que la antecede y cuyos elementos constituyen la base del iceberg que generalmente ha quedado soslayada por los análisis funcionalistas y cuantitativos.

A partir de aquí, nos adentramos en algunos de los desarrollos que la discusión sobre la cultura política tuvo en el contexto occidental y las variaciones que se concibieron alrededor de la misma, así como su recepción América Latina en el periodo de transición democrática del subcontinente.

En la *segunda parte*, nos acercamos a una caracterización de la sociedad global en tanto sociedad compleja y en conflicto entre diversas concepciones de modernidad, su naturaleza sociológica en cuanto sociedad capitalista tardía y su impacto en las sociedades latinoamericanas, así como las alternativas potenciales que frente a la globalización se plantean.

En esta parte el escrito exploró la relación que se presenta entre las sociedades modernas occidentales, la globalización y las alternativas que se plantean frente a ella. La idea que guió este abordaje fue la de comprender el carácter complejo de las sociedades modernas occidentales con el objeto de exponer el grado de complejidad alcanzado por este tipo de sociedad y el conflicto de modelos de “modernidad” que entre ellas se plantea.

El discurso antiglobalizador cae en ciertas posturas panfletarias al definir la globalización como una sola, surgida de un tipo homogéneo de sociedad sin reconocer al interior de la misma, no solo su complejidad sino la pluralidad de proyectos modernos que a su interior existen y que, aunque coincidan todos en una defensa del capitalismo en líneas generales, connota diferentes alternativas con consecuencias estructurales en sus proyecciones específicas. Este “conflicto de modernidades” muestra la existencia de proyectos diversos al interior de la compleja globalización capitalista con matices y repercusiones diferentes al interior de los países periféricos bajo su ámbito de influencia en lo que constituye una variable imprescindible a tener en cuenta en la condición y desarrollos de la sociedad global.

Con estos precedentes, el escrito se adentró en el punto central que era la definición de la sociedad postmoderna sobre la que se sustentan los procesos de globalización. Se partió del estudio de Jameson sobre la cultura postmoderna que puso de presente tanto el carácter superestructural del fenómeno como su relación estructural con el capitalismo avanzado, evidenciando que aunque la postmodernidad sea una nueva expresión cultural o histórica, no deja de darse en el marco de un sistema capitalista de nuevo cuño.

Posteriormente, la óptica de Harvey permitió comprender el giro interno del capitalismo, el cambio que sufre de un régimen de acumulación fordista rígido a uno postfordista flexible y las consecuencias que ello conlleva para toda la superestructura societal. Cambio que a su vez retroalimenta y codetermina igualmente a la estructura económica, revelando la naturaleza sistémica del capitalismo global y la sociedad postmoderna.

Por su parte, el estudio de Lash reveló las profundas implicaciones que, a partir de ello, se da en la superestructura societal y cómo ello retroalimenta a su vez, de manera sistémica, la dinámica económica. El cambio de régimen de acumulación es también un cambio del régimen de figuración: economía, cultura y política se funden en un solo, intrincado y complejo proceso donde cada esfera remite a la otra, un proceso que, en contraste con la modernidad, se caracteriza, no por la diferenciación sino por la desdiferenciación de las diversas esferas sociales.

El estudio de Friedman se adentró en la dimensión etnográfica de la globalización para examinar la nueva condición humana que la globalización, capitalista posfordista y postmoderna, ha generado en las sociedades actuales, observando las profundas transformaciones estructurales y superestructurales que ha ocasionado y el profundo cambio antropológico que ha desatado en el género humano.

Todo lo anterior se contrastó con la implantación de la globalización en América Latina en cuanto hasta qué punto estos procesos afectan y de qué modo lo han hecho y lo están haciendo a las sociedades latinoamericanas. Se abordaron, con esa intención, primero los estudios de Brunner y su mirada sobre las contradicciones que la globalización ha producido en América Latina, en especial a nivel cultural, revelando las tensiones estructurales que este fenómeno ha ocasionado en nuestras latitudes. Y, segundo, los de García Canclini, quien desarrolla su tesis de la hibridez que la globalización postmoderna genera, no sólo en las latinoamericanas, sino en todas las sociedades que comparten los procesos de la globalización.

Para último, esta parte se cerró con las alternativas que frente a la globalización plantean, de una parte Beck, quien analiza las dinámicas de poder y contrapoder que la globalización vehiculiza y frente a las cuales se imponen estrategias de resistencia diversas. La globalización no es un proceso lineal: es, sin duda, un proceso hegemónico, en el marco de la diversidad de matices de modernidad que pueden concebirse, pero su desarrollo necesariamente genera prácticas contrahegemónicas que lo cuestionan, lo relativizan y lo confrontan, forzando en aquel rediseños y redireccionamientos.

Y de otra Boaventura quien logra uno de los estados del arte más exhaustivos que pueden existir hoy en día sobre la globalización, teniendo el mérito adicional de que, gracias a su integral mirada sobre la multiplicidad de estudios existentes sobre el tema, logra mapear la globalización en su totalidad e inferir de ello, no solo una radiografía fiel y pormenorizada, sino las tendencias y eventuales estrategias emancipadoras (en el sentido débil que, por supuesto, tiene en Boaventura) que frente a la misma se pueden concebir.

Para finalizar la tríada acometida, en la *tercera parte* se abordó el fenómeno de la alienación desde sus orígenes hegeliano-marxistas, su articulación con el concepto de ideología y las derivaciones sociales y psicoanalíticas que el fenómeno conlleva en las sociedades contemporáneas.

Aquí se abordó, en líneas generales, la problemática de la alienación y la relación que puede plantearse los procesos de individuación de la sociedad postmoderna y con la ideología. La alienación se reveló como la patología social más representa-

tiva de la sociedad postmoderna y del capitalismo tardío-global, caracterizándose no solo a través del fetichismo de la mercancía y la división del trabajo como Marx lo planteara en su momento, sino por medio de procesos cosificadores de individualización que tienen en el derecho como sistema y en los derechos fundamentales sus dispositivos estratégicos de colonización interna del mundo de la vida.

Ello dejó ver que la dimensión supuestamente crítica y emancipatoria de la democracia liberal y, en el marco de esta, del derecho, se muestra como ideológica y subjetivadora en la medida en que su pretensión es, precisamente, garantizar y defender derechos que, a pesar de lograr determinadas reivindicaciones de resistencia inmediatas frente a las dinámicas impositivas o excluyentes del sistema, terminan por su intermedio imponiendo la dominación hegemónica del capitalismo liberal sobre la sociedad.

Inicialmente se exploró la dimensión de la alienación contemporánea y, en primera instancia, el origen del problema que, por supuesto, remite a los planteamientos tanto hegelianos como marxistas, así como los desarrollos posteriores que, con Lukács y la Escuela de Frankfurt, alimentaron de forma sustancial su consideración. La alienación constituye, en toda esta tradición, el problema central de la sociedad moderna frente al cual cobra significado la emancipación que para Hegel se concretaba a través de la reconciliación subjetiva en la autoconciencia del saber absoluto y objetiva por medio de papel conciliador del Estado y para el joven Marx, inicialmente, a través del hombre total y la democracia plena y, posteriormente, de la revolución social.

En esa línea, se emprendió enseguida el estudio de la teoría marxista de la alienación que, sin duda, constituye la propuesta más ambiciosa por dar razón del fenómeno si bien la interpretación ortodoxa empobrece la categoría, reduciéndola a una sola de sus facetas, la del fetichismo de la mercancía.

Se cierra este apartado, tendiendo puentes con la parte anterior sobre la globalización, señalando las implicaciones que el problema de la alienación adquiere en la sociedad postmoderna que muestra de manera tajante la actualidad de la problemática.

Los fenómenos de individualización propios de la sociedad postmoderna presentan la ambigua característica de concretar el ideal moderno de individuo por medio del marco jurídico-político propio del estado de derecho y la democracia liberal y, simultáneamente, y por medio de ello, desarrollar los procesos de alienación, cosificación y subjetivación que confrontan el ideal emancipatorio moderno.

De ahí la necesidad de explorar la forma en que la alienación en la sociedad postmoderna se concreta a través de supuestos procesos no solo de subjetivización sino de individuación, con lo cual el *individuo qua individuo* deviene expresión, tanto ideológica de distorsión o síntoma sino política de dominación, a través de los dispositivos de la democracia liberal y el derecho como instancias pseudoemancipadoras que mantienen, sin embargo, las dinámicas de cosificación en capitalismo tardío-global.

Se indagó después sobre la relación entre individuación, narcisismo y alienación en las sociedades moderna y postmoderna, con el objeto de ilustrar el proceso que lleva de un individualismo que podríamos denominar normal al proceso de deformación alienante de la individualidad que desemboca en el hipernarcisismo postmoderno pero, al mismo tiempo, en un contradictorio transcurso de individuación con connotaciones potencialmente liberadoras.

Lo cual se complementó con las patologías y desviaciones de la personalidad que, desde el psicoanálisis, pueden considerarse: retomando las reflexiones de Reich en torno al análisis del carácter y la función del orgasmo, se recrea la estrecha relación, sugerida por la primera Escuela de Frankfurt, entre el contexto económico-social capitalista y las patologías de la personalidad, en especial de un tipo neurótico de carácter como el fálico-narcisista que la sociedad postmoderna parece instituir en su tipo-ideal.

Se cerró este apartado problematizando las nuevas dimensiones de soberanía que esta contradictoria condición conlleva y que señalaron el paradójico carácter y proyección que parecería tener el proceso de individuación contemporáneo, a un mismo tiempo alienante y emancipador.

La tercera parte se concluye, en tanto excurso, revisitando el concepto de ideología que se revela en su estrecha relación estructural con el de alienación. Partiendo de los análisis clásicos, el escrito precisó las fronteras de la categoría y se adentró en los análisis, ya de por sí renovadores del concepto de ideología, del estructuralismo francés, así como del marxismo estructuralista de los setenta, deteniéndose con mayor persistencia en las nuevas miradas sobre el mismo que en las últimas décadas se han dado sobre el fenómeno, poniendo de presente la rica tradición teórica que conlleva frente a los intentos descalificadores de la “ideología del fin de las ideologías”, así como la reconceptualización de la categoría y la resurrección que en sentido análogo se planteó frente afirmaciones que ya daban por superada definitivamente la problemática.

A partir de lo anterior, la *hipótesis de trabajo* que este escrito buscó ilustrar puede afinarse en los siguientes términos, a saber:

La cultura política (entendida como una subdisciplina al interior de la ciencia política y desde la perspectiva de una hermenéutica crítica) desborda la supuesta explicación funcionalista original que los estudios angloamericanos y europeos le imprimieron, así como los postulados metodológicos cuantitativos a los que la teoría de la elección racional la ha reducido, para remitirse –de manera por lo menos exploratoria– a una serie de presupuestos alternativos cuya base teórica descansa en la sociología de la cultura, con el fin de tener referentes razonables –antes que racionales en el sentido de la teoría de la elección racional– sobre los cuales abordar la relación cultura y política en términos sociológicos, a partir de lo cual se puedan articular modelos sociopolíticos de interpretación que permitan discernir tanto los diversos enfoques como características de la misma y, desde las apreciaciones críticas de la Escuela de Frankfurt y su teoría de la pseudocultura como cosificación, y la Escuela de Birmingham y su teoría del análisis de la cotidianidad y los medios de comunicación como dominación ideológica, inferir las categorías, sustantivas y metodológicas de carácter tanto descriptivo como crítico, que faciliten una comprensión integral del fenómeno político-cultural y los procesos de globalización que impactan los contextos locales y determinan su carácter híbrido, fragmentado y complejo, desentrañando la naturaleza alienante que la cultura política global adquiere, en el marco de las transformaciones que el capitalismo tardío postfordista genera en la sociedad postmoderna global y sus recepciones locales.

Bibliografía



1. Cultura Política

1.1. Marco conceptual

Cultura

Xavier Costa, “Cultura” y “Karl Mannheim”, en: *Sociología del Conocimiento y de la Cultura*, Valencia: Tirant lo Blanch, 2006, pp. 79-113, 237-262.

Robert Wuthnow, et al, “Introducción” y “Un marco emergente”, en: *Análisis Cultural*, Buenos Aires: Paidós, 1988, pp. 9-30, 267-392.

Ana María Zubieta (ed.), “Lo popular, un juego de espejos dentro del campo cultural” y “Tácticas de la vida cotidiana y cultura popular”, en: *Cultura Popular y Cultura de Masas*, Buenos Aires: Paidós, 2000, pp. 70-97.

Antonio Méndez, “Lo culto, lo popular y lo masivo”, en: *Encrucijadas*, Madrid: Cátedra, 1997, pp. 57-184.

Mito

Ernst Cassirer, “Qué es el Mito”, en: *El Mito del Estado*, México: F.C.E., pp. 7-63.

Leszek Kolakowski, “El mito en la cultura de los analgésicos”, en: *La Presencia del Mito*, Madrid: Cátedra, 1972, pp. 87-111.

Hans Blumenberg, “Mito fundamental y mito artístico”, en: *Trabajo sobre el Mito*, Barcelona: Paidós, 2003, pp. 191-236.

Peter Fitzpatrick, “El derecho como mito”, en: *La Mitología del Derecho Moderno*, México: Siglo XXI, 1998, pp. 196-226.

Imaginario

Charles Taylor, *Imaginario Sociales Modernos*, Barcelona: Paidós, 2006, pp.15-46.

Francisco Colom, “La cultura y los lenguajes políticos de la modernidad”, en: *Razones de Identidad*, Barcelona: Anthropos, 1998, pp. 63-120.

Visiones críticas

Blanca Muñoz, “La sociología de la cultura de masas”, en: *Theodor Adorno: Teoría Crítica y Cultura de Masas*, Fundamentos, 2000, pp. 91-196.

Armand Mattelart & Eric Neveu, *Introducción a los Estudios Culturales*, Barcelona: Paidós, 2004, pp. 36-78.

Stuart Hall, “Significado, representación, ideología”, en: James Curran, David Morley y Valerie Walkerdine, *Estudios Culturales y Comunicación*, Barcelona: Paidós, 1998, pp. 27-62.

Angela McRobbie, “More! Nuevas sexualidades en las revistas para chicas y mujeres” y “La cultura popular y la erotización de las niñas”, en: James Curran, David Morley y Valerie Walkerdine, *Estudios Culturales y Comunicación*, Barcelona: Paidós, 1998, pp. 263-296, 481-496.

James Curran, “Repensar la comunicación de masas”, en: James Curran, David Morley y Valerie Walkerdine, *Estudios Culturales y Comunicación*, Barcelona: Paidós, 1998, pp. 187-256.

Ronald Inglehart, *El Cambio Cultural en las Sociedades Industriales Avanzadas*, Madrid: Siglo XXI, 1991.

Richard Merelman, “The mundane experience of political culture”, en: *Political Communication*, USA, vol. 15, No. 4, oct. 1998.

Larissa Adler Comnitz, *Redes Sociales, Cultura y Poder*, FLACSO-Porrúa, 1994.

1.2. Cultura Política en América Latina

Francisco Llera, “Enfoques en el estudio de la cultura política”, en: Pilar del Castillo e Ismael Crespo (eds.), *Cultura Política*, Valencia: Tirant Lo Blanc, 1997.

Joan Botella, “En torno al concepto de cultura política: dificultades y recursos”, en: Pilar del Castillo e Ismael Crespo (eds.), *Cultura Política*, Valencia: Tirant Lo Blanc, 1997.

- Leticia Herás Gómez, “Cultura política: el estado del arte contemporáneo”, en: *Reflexión Política* (No. 9), Bucaramanga: U.A.B., 2002.
- Norbert Lechner, “El nuevo interés por la cultura política”, en: *Cultura Política y Democratización*, Buenos Aires: FLACSO, 1987.
- Norbert Lechner, “El malestar con la cultura política y la reconstrucción de los mapas políticos”, en: R. Winocur (comp.), *Culturas Políticas a Fin de Siglo*, México: FLACSO, 1997.
- Norbert Lechner, “Nuevas ciudadanía”, en: *Revista de Estudios Sociales* (No. 5), Bogotá: Universidad de Los Andes, 2000.
- Martin Hopenhayn, “Integrarse o subordinarse? Nuevos cruces entre política y cultura”, en: Daniel Mato (compilador), *Cultura, Política y Sociedad*, Buenos Aires: CLACSO, pp. 17-40.
- Fabio López, “Tradiciones de la cultura política en el siglo XX”, en: M. Cardenas, *Moderidad y Sociedad Política en Colombia*, Bogotá: Foro por Colombia, 1993.
- Oscar Landi, “Sobre lenguajes, identidades y ciudadanía políticas”, en: Norbert Lechner, *Estado y Política en América Latina*, México: Siglo XXI, 1981, pp. 172-198.
- Jorge Alonso y Manuel Rodríguez, “La cultura política y el poder en México”, en: Hugo Zemelman (coord.), *Cultura Política en América Latina*, México: Siglo XXI, 1990.
- Fabio López, “Aproximaciones al concepto de cultura política”, en: M. Herrera y C. Díaz (comps.), *Educación y Cultura Política*, Bogotá: U.P.N., 2001.
- Miriam Ocampo, “La cultura política de las elites dirigentes de Colombia”, Bogotá: IEPRI-Colciencias, 1995.
- Maria Teresa Uribe, “Ordenes complejos y ciudadanos mestizos”, en: *Estudios Políticos* (No. 2), Medellín: Universidad de Antioquia, 1998.

1.3. Discusiones clásicas y desarrollos

- Gabriel Almond and Sidney Verba, *The Civic Culture*, Princeton: Princeton University Press, 1963.
- Gabriel Almond and Sidney Verba, *The Civic Culture Revisited*, Newbury Park: Sage, 1980.

- Arthur Berger (ed.), *Political Culture and Communication Theory*, London: Transaction, 1990.
- William Blum, *Ideologies and Attitudes: Modern Political Culture*, Englewood Cliffs, NJ: PrenticeHall, 1974.
- Michael Brint, *A Genealogy of Political Culture*, Boulder, Colo.: Westview, 1991.
- Archie Brown, "Political Culture", in: *The Social Science Encyclopedia*: Routledge, 1996.
- Dennis Coyle and Richard Ellis, *Politics, Policy, and Culture*, Boulder, Colo.: Westview, 1994.
- Moshe Czudnowski, "A Salience Dimension of Politics for the Study of Political Culture", in: *American Political Science Review*, 1968.
- Larry Diamond, *Political Culture and Democracy in Developing Countries*, Boulder, Colo.: L. Rienner, 1993.
- Harry Eckstein, "Culture as a Foundation Concept for the Social Sciences", in: *Theoretical Politics* (forthcoming), 1996.
- David Elkins and Richard Simeon, "A Cause in Search of Its Effects, or What does Political Culture Explain", in: *Comparative Politics*, 1979.
- Richard Ellis, Michael Thompson. and Aaron Wildavsky, *Cultural Theory*, Boulder: Westview, 1990.
- Ernest Gellner, *Culture, Identity, and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- John Gibbins (ed.) *Contemporary Political Culture: Politics in a Postmodern Age*, London: Sage, 1989.
- Fred Greenstein and Sidney Tarrow, *Political Orientations of Children*, Beverley Hills: Sage, 1970.
- Ronald Inglehart, *The Silent Revolution*, Princeton: Princeton University Press, 1977.
- Ronald Inglehart, "The Renaissance of Political Culture", in: *American Political Science Review* 82, 1988.
- David Laitin and Aaron Wildavsky, "Political Culture and Political Preferences", in: *American Political Science Review* 82, 1988.

- Edward Lehman, "On the Concept of Political Culture: A Theoretical Reassessment", *Social Forces* 50, 1972.
- Carole Pateman, "Political Culture, Political Structure, and Political Change", in: *British Journal of Political Science* 1, 1971.
- Lucian Pye and Sidney Verba (eds.), *Political Culture and Political Development*, Princeton: Princeton University Press, 1965.
- Walter Rosenbaum, *Political Culture*, London: Thoiman Nelson and Sons, 1975.
- William Reisinger, "The Renaissance of a Rubric: Political Culture as Concept and Theory", in: *International Journal of Public Opinion Research* 7, 1995.
- Stephen Welch, *The Concept of Political Culture*, London: Macmillan, 1993.
- Aaron Wildavsky, "Change in Political Culture", in: *Politics* 20, 1985.
- A. Wildavsky, "Choosing Preferences by Constructing Institutions: Cultural Theory of Preference Formation", in: *American Political Science Review* 81, 1986.
- Richard Wilson, *Compliance Ideologies: Rethinking Political Culture*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Bernard Crick (ed.), *Citizens: towards a citizenship culture*, Oxford; Malden, MA: Blackwell s, 2001.
- Jeff Pratt, *Class, nation, and identity: the anthropology of political movements*, London; Sterling, Va.: Pluto Press, 2003.
- Susan McManus, *Fictive theories: towards a deconstructive and utopian political imagination*, New York: Palgrave Macmillan, 2005.
- James R. Compton, *The integrated news spectacle: a political economy of cultural Performance*, New York: P. Lang, 2004.
- Peter B. Armitage, *Political relationship and narrative knowledge: a critical analysis of schoolitarianism*, Westport, Conn.: Bergin & Garvey, 2000.
- Paul Chilton, Christina Schäffner (eds.), *Politics as text and talk: analytic approaches to political discourse*, Philadelphia: John Benjamins Pub. Co., 2002
- Craig L. Carr, *Polity: political culture and the nature of politics*, Lanham, Md.: Rowman & Littlefield s, c2007.

Andrew Calabrese and Colin Sparks (eds.), *Toward a political economy of culture: capitalism and communication in the twentyfirst century*, Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2004.

Robert Putnam, *The Beliefs of Politicians*, New Haven: Yale University Press, 1978.

Richard Hillman, *Democracy for the Privileged*, Boulder: Rienner Publishers, 1994.

Feminismo y cultura política

Mary Douglas Vavrus, *Postfeminist news: political women in media culture*, Albany: State University of New York Press, 2002.

Eileen R. Meehan and Ellen Riordan (eds.), *Sex & money: feminism and political economy in the media*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002.

Lisa Duggan and Nan D. Hunter, *Sex wars: sexual dissent and political culture*, New York: Routledge, 2006.

Susan Zaeske, *Signatures of citizenship: petitioning, antislavery, & women's political identity*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003.

Movimientos político-culturales

Paul Gilroy, *Against race: imagining political culture beyond the color line*, Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2000.

Liette Gidlow, *The big vote: gender, consumer culture, and the politics of exclusion*, Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 2004.

Ayse GünesAyata, Ayça Ergun, Isil Çelimli (eds.), *Black Sea politics: political culture and civil society in an unstable region*, London; New York.: St Martin's Press, 2005.

David J. Jackson, *Entertainment & politics: the influence of pop culture on young adult political socialization*, New York: P. Lang, 2002.

Cultura política global

Patricia M. Goff, *Limits to liberalization: local culture in a global marketplace*, Ithaca: Cornell University Press, 2007.

Matt Matravers (ed.), *Managing modernity: politics and the culture of control*, London; New York: Routledge, 2005.

1.4. Estudios comparativos

- Said Amir Arjomand, *Authority and Political Culture in Shi'ism*, Albany: SUNY Press, 1988.
- Archie Brown and J. Gray (eds.), *Political Culture and Political Change in Communist States*, London: Macmillan, 1977.
- Rex Brynen, Baghat Korani and Paul Noble (eds.), *Political Liberalization and Democratization in the Arab World*, Boulder: Rienner, 1995.
- Lowell Dittmer, "Comparative Communist Political Culture", in: *Comparative Communism* 16, 1983.
- Kenneth Jowitt, "An Organizational Approach to the Study of Political Culture in Marxist-Leninist Systems", in: *American Political Science Review* 68, 1974.
- Silke Krieger, *Culture and Democracy in Africa South of the Sahara*, Mainz: Hase und Koehler, 1994.
- David Pipes, *In the Path Of God: Islam and Political Power*, New York: Basic Books, 1983.
- Lucian Pye with Mary W. Pye, *Asian Power and Politics: The Cultural Dimensions of Authority*, Cambridge MA: Belknap Press, 1985.
- Sabrina Ramet, *Adaptation and Transformation in Communist and PostCommunist Systems*, Boulder: Westview, 1992.
- Holger Henke and Fred Reno (eds.), *Modern political culture in the Caribbean*, Barbados: University of the West Indies Press, 2003.
- Stephen Whitefield (ed.), *Political culture and postcommunism*, Basingstoke, Hampshire; New York: Palgrave Macmillan in association with St. Antony's College, Oxford, 2005.
- Detlef Pollack (ed.), *Political culture in postcommunist Europe: attitudes in new Democracies*, Aldershot: Ashgate, 2003.
- Timothy Sisk, *Islam and Democracy: Religion, Politics, and Power in the Middle East*, Washington D.C.: US Institute of Peace, 1992.
- Benedict Anderson, *Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990.

Bruce Kapferer, *Legends of People, Myths of State*, Washington DC: Smithsonian Institution Press, 1988.

Vladimir Tismaeanu, *Political Culture and Civil Society in Russia and the New States of Eurasia*, Armonk NY: M.E. Sharpe, 1995.

Russell J. Dalton and Doh Chull Shin (ed.), *Citizens, democracy, and markets around the Pacific rim: congruence theory and political culture*, Oxford; New York: Oxford University Press, 2006.

Andriy Gorbachyk, Iryna Lyzogub, *Political culture of society under the conditions of radical social changes: comparative analysis of Poland and Ukraine*, Wien: Institut für Höhere Studien (IHS), 2000.

1.5. Estudios nacionales

Angelique Haugerud, *The Culture of Politics in Modern Kenya*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Thomas Metzger, *Escape from Predicament: Neo Confucianism and China's Evolving Political Culture*, New York: Columbia University Press, 1977.

Lucian Pye, *The Mandarin and the Cadre: China's Political Culture*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1988.

Richard Solomon, *Mao's Revolution and the Chinese Political Culture*, Berkeley: University of California Press, 1971.

Jeffrey Wasserstrom and Elizabeth J. Perry, *Popular Protest and Political Culture in Modern China*, Boulder, Colo: Westview, 1994.

Angadipuram Appadorai, *Political Ideas in Modern India*, Bombay: Academic Books, 1971.

Paul Brass, *Caste, Faction, and Party in Indian Politics*, Delhi: Chanakaya, 1984.

S.N. Eisenstadt, Reuven Kahane and David Shulman (eds.), *Orthodoxy, Heterodoxy, and Dissent in India*, Berlin: Mouton, 1984.

Samuel Eldersveld and Bashiruddin Ahmed, *Citizens and Politics*, Chicago: Chicago University Press, 1978.

Sunderlag Sagar, *Hindu Culture and Caste System in India*, Delhi: Uppsal, 1975.

Philip Spratt, *Hindu Culture and Personality*, Delhi: Delhi Printers Prakashan, 1977.

- Claire Holt, *Culture and Politics in Indonesia*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1972.
- Takeshi Ishida, *Japanese Political Culture: Change and Continuity*, New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1983.
- T. Ishida and Ellis S. Krauss, *Democracy in Japan*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1989.
- Bradley Richardson, *The Political Culture of Japan*, Berkeley: University of California Press, 1974.
- P.W. Preston, *Understanding modern Japan: a political economy of development, culture and global power*, London; Thousand Oaks: SAGE Publications, 2000.
- WangGi Paek, *Korean Administrative Culture*, Seoul: Korea University Press, 1990.
- Gyorgy Csepeli, *Ideology and Political Beliefs in Hungary: The Twilight of State Socialism*, London: Pinter, 1992.
- Janina Zagorska, "The Dominant Political Culture in Poland", in: *Politics* 20, 1985.
- Rett Ludwikowski, *Continuity and Change in Poland*, Washington DC: Catholic University of America Press, 1991.
- Stefan Nowak, "Values and Attitudes of the Polish People", in: *Scientific American*, 1981.
- Frederick Barghoorn, "Stalinism and the Russian Cultural Heritage" in *Review of Politics* 14, 1952.
- Stephen Burant, "The Influence of Russian Tradition on the Political Style of the Soviet Elite", in: *Political Science Quarterly* 102, 1987.
- Zvi Gitelman, "Soviet Political Culture: Insights from Jewish Emigrés", in: *Soviet Studies* 17, 1977.
- Jeffrey Hahn, "Continuity and Change in Russian Political Culture", in: *British Journal of Political Science* 21, 1991.
- Ronald Hill, "The Cultural Dimension of Soviet Political Development", in: *Journal of Communist Studies* 1, 1985.
- Nicolai Petro, *The Rebirth of Russian Democracy: An Interpretation of Political Culture*, Cambridge: Harvard University Press, 1994.

Susan Calvert and Peter Calvert, *Argentina: Political Culture and Instability*, Houndmills: Macmillan, 1989.

Edgardo Catterberg, *Argentina Confronts Politics*, Boulder: Rienner, 1991.

Richard Fagen, *The Transformation of Political Culture in Cuba*, Stanford: Stanford University Press, 1976.

Pablo González, *Democracy in Mexico*, New York: Oxford UP, 1970.

Fuad Khuri, *Tribe and State in Bahrain*, Chicago: Chicago University Press, 1980.

Samih Farsoun and Mekhrad Mashayekhi, *Iran: Political Culture in an Islamic Republic*, London: Routledge, 1993.

Myron Aronoff, *Israeli Visions and Divisions*, New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1989.

Eva Etzioni Halevy, *Political Culture in Israel*, New York: Praeger, 1977.

Yossi Melman, *The New Israelis: An Intimate View of a Changing People*, New York: Carol Publishing Group, 1992.

Allan Kornberg and Harold C. Clarke, *Citizens and Community*, New York: Cambridge University Press, 1992.

John Pammett and Michael S. Whittington (eds.), *Foundations of Political Culture: Political Socialization in Canada*, Toronto: Macmillan of Canada, 1975.

Philip Resnick, *Parliament vs. People: An Essay on Democracy and Canadian Political Culture*, Vancouver: New Star Books, 1985.

William Schonfeld, *Obedience and Revolt: French Behavior Toward Authority*, Beverly Hills: Sage, 1976.

Kendall Baker, Russell J. Dalton, and Kai Hildebrandt, *Germany Transformed: Political Culture and the New Politics*, Cambridge, Harvard University Press, 1981.

Dirk BergSchlosser and Ralph Rytkewski (eds.), *Political Culture in Germany*, Houndsmill: Macmillan, 1993.

Ralf Dahrendorf, *Society and Democracy in Germany*, New York: Doubleday, 1962.

John Gaffney and Eva Kolinsky (eds.), *Political Culture in France and Germany*, London: Routledge, 1991.

- Ursula HoffmanLange (ed.), *Social and Political Structures in West Germany: From Authoritarianism to Postindustrial Democracy*, Boulder: Westview, 1991.
- Geoffrey Roberts, "Normal" or "Critical?" Progress Reports on the Condition of West Germany's Political Culture', in: *European Journal of Political Research* 12, 1984.
- Fritz Stern, *The Failure of Illiberalism: Essays on the Political Culture of Modern Germany*, Chicago: Chicago University Press, 1975.
- J.M.W. Bean, *The Political Culture of Modern Britain*, London: Hamilton, 1987.
- Samuel Beer, *Britain Against Itself: The Political Contradictions of Collectivism*, New York: Norton, 1989.
- Willie Thompson, *The Long Death of British Labourism: Interpreting a Political Culture*, London: Pluto Press, 1993.
- James Vernon, *Politics and the People: A Study in English Political Culture*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- John Coakley and Michael Gallaher (eds.), *Politics in the Republic of Ireland*, Dublin: Folens, 1993.
- John Raven, et al., *Political Culture in Ireland*, Dublin: Institute of Public Administration, 1976.
- David Schmitt, *The Irony of Irish Democracy*, Lexington, Mass.: Lexington Books, 1975.
- Arend Lijphart, *The Politics of Accommodation: Pluralism and Democracy in the Netherlands*, Berkeley: University of California Press, 1968.
- Harry Eckstein, *Division and Cohesion in Democracy: A Study of Norway*, Princeton: Princeton University Press, 1966.
- Thomas Anton, *Administered Politics: Elite Political Culture in Sweden*, Boston: Nijhoff, 1980.
- Jürg Steiner, *Amicable Agreement versus Majority Rule: Conflict Resolution in Switzerland*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1974.
- Christian G. Appy (ed.), *Cold war constructions: the political culture of United States imperialism*, Amherst, Mass: University of Massachusetts Press, 2000.

Larissa Adler Lomnitz and Ana Melnick, *Chile's political culture and parties: an anthropological explanation*, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2000.

HansDieter Klingemann, Dieter Fuchs and Jan Zielonka (eds.), *Democracy and political culture in Eastern Europe*, London; New York: Routledge, 2006.

Matthew R. Cleary and Susan C. Stokes, *Democracy and the culture of skepticism: political trust in Argentina and Mexico*, New York: Russell Sage Foundation, 2006.

Kristin J. Broderick, *The economy and political culture in new democracies: an analysis of democratic support in Central and Eastern Europe*, Aldershot, England; Burlington: Ashgate, 2000.

Richard L. Sakala (ed.), *Building a political culture: underpinning democracy*, Lusaka, Zambia: Sentor Pub., 2001.

Douglas B. Craig, *Fireside politics: radio and political culture in the United States*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000.

Ben Clift, *French socialism in a global era: the political economy of the new social democracy in France*, New York: Continuum, 2003.

James Alexander, *Political culture in postcommunist Russia: formlessness and recreation in a traumatic transition*, New York: St. Martin's Press, 2000.

Monique Nuijten, *Power, community and the state: the political anthropology of organisation in Mexico*, London; Sterling, Va.: Pluto Press, 2003.

Theomary Karamanis, *The role of culture and political institutions in media policy the case of TV privatization in Greece*, Cresskill, N.J.: Hampton Press, 2003.

Peter Guardino, *The time of liberty: popular political culture in Oaxaca*, Durham: Duke University Press, 2005.

2. Sociedad Global

2.1. Postmodernidad y globalización

Josetxo Beriain, "Modernidad: una, ninguna o muchas?", en: *Modernidades en Disputa*, Barcelona: Anthropos, 1998, pp. 11-76.

Fredric Jameson, *El Postmodernismo*, Barcelona: Paidós, 1991, pp. 9-60.

Zygmunt Bauman, *Modernidad Líquida*, México: F.C.E., 2005, pp. 21-58.

- Scott Lash, “Postmodernismo: hacia una exposición sociológica” y “¿Discurso o figura? El postmodernismo como régimen de significación”, en: *Sociología del Postmodernismo*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, pp. 17-78, 217-246.
- Jonathan Friedman, “La economía política de la elegancia”, “Narcisismo, raíces y postmodernidad” y “Sistema global, globalización y parámetros de la modernidad”, en: *Identidad Cultural y Proceso Global*, Buenos Aires, Amorrortu, 1994, pp. 227-255, 256-296, 297-351.
- David Harvey, “La transformación económico-política del capitalismo tardío del siglo XX”, en: *La Condición de la Postmodernidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2004, pp. 141-222.
- Ulrich Beck, *Poder y Contrapoder en la Era Global*, Barcelona: Paidós, 2004, pp. 329-366.
- José Joaquín Brunner, “Las contradicciones culturales del capitalismo global” y “Tensiones en la cultura global”, en: *Globalización Cultural y Postmodernidad*, México: F.C.E., 1999, pp. 65-87, 151-200.
- Boaventura de Souza Santos, “Los procesos de globalización”, en: *Ensayos para una Nueva Cultura Política*, Madrid: Trotta, 2006, pp. 235-310.
- Fernando Quesada (ed.), “Procesos de globalización: hacia un nuevo imaginario político”, en: *Siglo XXI: Un Nuevo Paradigma de la Política*, Barcelona: Anthropos, pp. 11-44.
- Carlota Solé, “El debate sobre la postmodernidad”, en: *Modernidad y Modernización*, Barcelona: Anthropos, 1998, pp. 204-225.
- Philippe Van Parijs, *Hacia una Concepción de la Justicia Social Global*, Medellín: Fundación Confiar, 2002.
- Agnes Heller, “Existencialismo, alienación, postmodernismo”, en: *Políticas de la Postmodernidad*, Barcelona: Península, 1989, pp. 232-247.
- Zygmunt Bauman, “La Gran Separación”, en: *La Sociedad Situada*, México: F.C.E., 2004, pp. 71-112.
- Ulrich Beck, “El lado oscuro de la modernidad está planteado: la contramodernización” y “La invención de lo político”, en: *La Invención de lo Político*, México: F.C.E., 1999, pp. 86-128; 176-214.

- Gerald L. Gutek, *American education in a global society: international and comparative perspectives*, Long Grove, Ill.: Waveland Press, 2006
- Håkan Thörn, *Anti-apartheid and the emergence of a global civil society*, Basingstoke, England; New York: Palgrave Macmillan, 2006.
- Michael W. Fox, *Bringing life to ethics: global bioethics for a humane society*, Albany: State University of New York Press, 2001.
- Ingo K. Richter, Sabine Berking and Ralf Müller-Schmid (ed.), *Building a transnational civil society: global issues and global actors*, Basingstoke, England; New York: Palgrave Macmillan, 2006.
- Phillip Brown and Hugh Lauder, *Capitalism and social progress: the future of society in a global economy*, Basingstoke, Hampshire; New York: Palgrave, 2001.
- Phillip Brown and Hugh Lauder, *Capitalism and social progress: the future of society in a global economy*, Basingstoke, Hampshire; New York: Palgrave, 2001.
- Gerard Delanty, *Citizenship in a global age: society, culture, politics*, Buckingham; Philadelphia: Open University Press, 2000.
- John A. Hall and Frank Trentmann (eds.), *Civil society: a reader in history, theory and global politics*, New York, N.Y.: Palgrave Macmillan, 2005.
- Jan Aart Scholte with Albrecht Schnabel (eds.), *Civil society and global finance*, London; New York: Routledge, 2002.
- Ikechi Mgbeoji, *Collective insecurity: the Liberian crisis, unilateralism, and global order*, Vancouver: UBC Press, c2003.
- Guo-Ming Chen and William J. Starosta (eds.), *Communication and global society*, New York: P. Lang, 2000.
- James Calvert Scott (ed.), *Communication for a global society*, Reston, VA: National Business Education Association, 2005.
- Peter Day and Douglas Schuler (eds.), *Community practice in the network society: local action/global*, London; New York: Routledge, 2004.
- Mervyn Frost, *Constituting human rights: global civil society and the society of democratic states*, London; New York: Routledge, 2002.
- David Chandler, *Constructing global civil society: morality and power in international relations*, Basingstoke, Hampshire; New York: Palgrave Macmillan, 2004.

- Rupert Taylor (ed.), *Creating a better world: interpreting global civil society*, Bloomfield, CT: Kumarian Press, 2004.
- Janet Wasko, Mark Phillips and Eileen R. Meehan, *Dazzled by Disney?: the global Disney audiences project*, London; New York: Leicester University Press, 2001.
- Kas Mazurek, Margret A. Winzer, Czeslaw Majorek (eds.), *Education in a global society: a comparative perspective*, Boston: Allyn and Bacon, 2000.
- Andrew S. Goudie (ed.), *Encyclopedia of global change: environmental change and human society*, New York: Oxford University Press, 2002.
- Richard Wilk (ed.), *Fast food/slow food: the cultural economy of the global food system*, Lanham, MD: Altamira Press, 2006.
- Ben Clift, *French socialism in a global era: the political economy of the new social democracy in France*, New York: Continuum, 2003.
- Shannon E. Martin and David A. Copeland (eds.), *The function of newspapers in society: a global perspective*, Westport, Conn.: Praeger, 2003.
- Jan W. Cholewa, Tomasz Dlotko, Nathaniel Chafee, *Global attractors in abstract parabolic problems*, Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2000.
- John Keane, *Global civil society?*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Helmut Anheier, Marlies Glasius, and Mary Kaldor (eds.), *Global civil society*, Oxford; New York: Oxford University Press, 2001.
- Marlies Glasius, Mary Kaldor, Helmut Anheier (eds.), *Global civil society*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Gordon Laxer and Sandra Halperin (eds.), *Global civil society and its limits*, Basingstoke, England; New York: Palgrave Macmillan, 2003.
- Wendy Currie, *The global information society*, Chichester, West Sussex, England; New York, NY, USA: John Wiley, 2000.
- Yi-chen Lan (ed.), *Global information society: operating information systems in a dynamic global business environment*, Hershey, PA: Idea Group Publishing, 2005.
- Alison Van Rooy, *The global legitimacy game: civil society, globalization, and protest*, New York: Palgrave Macmillan, 2004.

- Susanna Delfino and Michele Gillespie (ed.), *Global perspectives on industrial transformation in the American South*, Columbia: University of Missouri Press, 2005.
- Karsten Ronit (ed.), *Global public policy: business and the countervailing powers of civil society*, London; New York, NY: Routledge, 2007.
- Nadejda Ballard, *Globalization and poverty*, Philadelphia: Chelsea House, 2006.
- Walter R. Allen, Marguerite Bonous-Hammarth, Robert T. Teranishi (eds.), *Higher education in a global society: achieving diversity, equity and excellence*, Amsterdam, The Netherlands; Boston: Elsevier JAI, 2006.
- Joel Spring, *How educational ideologies are shaping global society: intergovernmental organizations, NGO's, and the decline of the nation-state*, Mahwah, N.J.; London: Lawrence Erlbaum, 2004.
- Alison Brysk, *Human rights and private wrongs: constructing global civil society*, New York: Routledge, 2005.
- Rikke Frank Jørgensen (ed.), *Human rights in the global information society*, Cambridge, Mass.: MIT Press, c2006.
- Randall D. Germain and Michael Kenny (eds.), *The idea of global civil society: politics and ethics in a globalizing era*, London; New York: Routledge, 2005.
- Helmut K. Anheier, Adele Simmons, David Winder (eds.), *Innovation in strategic philanthropy: local and global perspectives*, New York: Springer, 2007.
- Francisco Orrego Vicuña, *International dispute settlement in an evolving global society: constitutionalization, accessibility, privatization*, Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2004.
- Mike Douglass and Glenda S. Roberts (eds.), *Japan and global migration: foreign workers and the advent of a multicultural society*, London; New York: Routledge, 2000.
- Daya Kishan Thussu (ed.), *Media on the move: global flow and contra-flow*, London; New York: Routledge, 2007.
- Lillian Trager (ed.), *Migration and economy: global and local dynamics*, Walnut Creek: AltaMira Press, 2005.
- Manuel Castells (et al.), *Mobile communication and society: a global perspectiva*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 2007.

- Peter Kivisto, *Multiculturalism in a global society*, Oxford, UK; Malden, MA, USA: Blackwell Pub., 2002.
- George Soros, *Open society: reforming global capitalism*, New York: Public Affairs, 2000.
- Andrew Lakoff, *Pharmaceutical reason: knowledge and value in global psychiatry*, Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2005.
- Stephen Eric Bronner (ed.), *Planetary politics: human rights, terror, and global society*, Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2005.
- Tara Brabazon, *Playing on the periphery: sport, identity and memory*, London; New York: Routledge, 2006.
- Jodi Dean, Jon W. Anderson, Geert Lovink (eds.), *Reformatting politics: information technology and global civil society*, New York: Routledge, 2006.
- Christopher Marsden (ed.), *Regulating the global information society*, London; New York: Routledge, 2000.
- Mark Juergensmeyer (ed.), *Religion in global civil society*, New York: Oxford University Press, 2005.
- Craig Warkentin, *Reshaping world politics: NGOs, the Internet, and global civil society*, Lanham: Rowman & Littlefield s, 2001.
- Chris Dalglish, *Rural society in the age of reason: an archaeology of the emergence of modern life in the southern Scottish highlands*, New York: Kluwer Academic/Plenum, 2003.
- William E. Segall, *School reform in a global society*, Lanham, Md.: Rowman & Littlefield s, 2006.
- Helmut Willke, *Smart governance: governing the global knowledge society*, Frankfurt am Main; New York: Campus, 2007.
- Elisabeth Jay Friedman, Kathryn Hochstetler, and Ann Marie Clark, *Sovereignty, democracy, and global civil society*, Albany: State University of New York Press, 2005.
- John J. Kirton, Peter I. Hajnal (eds.), *Sustainability, civil society and international governance: local, North American and global contributions*, Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2006.
- Mark Juergensmeyer, *Terror in the mind of God: the global rise of religious violence*, Berkeley: University of California Press, 2000.

Kevin Meethan, *Tourism in global society: place, culture, consumption*, Basingstoke, Hampshire, UK; New York: Palgrave, 2001.

Burkart Holzner and Leslie Holzner, *Transparency in global change: the vanguard of the open society*, Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 2006.

Okwui Enwezor (ed.), *The unhomely: phantom scenes in global society*, Sevilla: Fundación Bial International de Arte Contemporáneo de Sevilla, 2006.

Maarten van Bottenburg, *Global games*, Urbana: University of Illinois Press, 2001.

Joanne B. Eicher, Sandra Lee Evenson, Hazel A. Lutz, *The visible self: global perspectives on dress, culture, and society*, New York: Fairchild Publications, 2000.

Karen M. Morin and Jeanne Kay Guelke (ed.), *Women, religion, & space: global perspectives on gender and faith*, Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 2007.

2.2. Estudios postcoloniales/subalternos

Arturo Escobar, “El desarrollo y la antropología de la modernidad”, en: *La Invención del Tercer Mundo*, Bogotá, Norma, 1998, pp. 19-50.

Santiago Castro y Eduardo Mendieta, “Introducción”, en: *Teorías sin Disciplina, Latinoamericanismo, Postcolonialidad y Globalización*, México: 1998, pp. 5-30.

Walter Dignolo, “Diferencia colonial y razón postcolonial”, en: Santiago Castro (ed.), *La Reestructuración de las Ciencias Sociales en América Latina*, Bogotá: Pensar, 2000, pp. 3-29.

Edgardo Lander, “Conocimiento para qué? Conocimiento para quién?”, en: Santiago Castro (ed.), *La Reestructuración de las Ciencias Sociales en América Latina*, Bogotá: Pensar, 2000, pp. 49-70.

Anibal Quijano, “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, en: Santiago Castro (ed.), *Pensar (en) los Intersticios*, Bogotá: Pensar, 1999, pp. 99-110.

Enrique Dussel, “Más allá del eurocentrismo: el sistema-mundo y los límites de la modernidad”, en: Santiago Castro (ed.), *Pensar (en) los Intersticios*, Bogotá: Pensar, 1999, pp. 147-162.

Fernando Coronil, “Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo”, en: Edgardo Lander (comp.), *La Colonialidad del Saber*, Buenos Aires: CLACSO, 2000, pp. 87-112.

Edgardo Lander, “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”, en: *La Colonialidad del Saber*, Buenos Aires: CLACSO, 2000, pp. 11-40.

Walter Mignolo, “Introducción”, en: *Capitalismo y Geopolítica del Conocimiento*, Buenos Aires: Ediciones Signo, 2001, pp. 9-54.

Immanuel Wallerstein, “El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de la ciencia social”, en: *Capitalismo y Geopolítica del Conocimiento*, Buenos Aires: Ediciones Signo, 2001, pp. 95-116.

Arturo Escobar, “Más allá del tercer mundo” y “El programa de investigación de modernidad/colonialidad”, en: *Más Allá del Tercer Mundo: Globalización y Diferencia*, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2005, pp. 21-46, 63-92.

Gustavo Lins Ribeiro, “Post-imperialismo: para una discusión después del postcolonialismo y del multiculturalismo”, en: Daniel Mato (compilador), *Cultura, Política y Sociedad*, Buenos Aires: CLACSO, pp. 41-68.

Nestor García-Canclini, *Culturas Híbridas*, México: Grijalbo, 1989, pp. 263-328.

3. Alienación

Teoría de la ideología

C. Marx & F. Engels, “La ideología Alemana”, en: *Obras Escogidas* (T. I), Moscú: Progreso, 1973, pp. 11-22.

Karl Manheim, *Ideología y Utopía*, México: F.C.E., 1987, pp. 49-95.

Enrique Mari, “Ideología”, en: Rafael del Aguila (ed.), *Filosofía Política II*, Madrid: Trotta, 1996, pp. 211-230.

Eugenio Triás, *Teoría de las Ideologías*, Barcelona: Península, 1975.

Kurt Lenk, “Introducción a la historia del problema”, en: *El Concepto de Ideología*, Buenos Aires: Amorrortu, 1974, pp. 7-46.

Ernesto Laclau, “Muerte y resurrección de la teoría de la ideología”, en: *Misticismo, Retórica y Política*, México: F.C.E., 2006, pp. 9-56.

Slavoj Zizek, “El espectro de la ideología”, en: *Ideología*, México: F.C.E., 2005, pp. 7-42.

Isabel Cristina Jaramillo, “Instrucciones para salir del discurso de los derechos”, en: *La Crítica de los Derechos*, Bogotá: Siglo del Hombre, 2003, pp. 11-42.

Zygmunt Bauman, “La ideología en el mundo postmoderno”, en: *En Busca de la Política*, México: F.C.E., 2002, pp. 119-140.

Teoría de la alienación

G.W.F. Hegel, *Escritos de Juventud*, México: F.C.E., 1978.

———, *La Fenomenología del Espíritu*, México: F.C.E., 1975.

———, *Filosofía del Derecho*, Buenos Aires: Editorial Claridad, 1968.

Georg Lukács, *El Joven Hegel y los Problemas de la Sociedad Capitalista*, Barcelona: Editorial Grijalbo.

Henri Lefebvre, *Hegel, Marx y Nietzsche*, México: Siglo XXI, 1976.

Walter Kaufmann, *Hegel*, Madrid: Alianza Editorial, 1979.

Jacques D'hondt, *Hegel, Filósofo de la Historia Viviente*, Buenos Aires: Amorrortu, 1971.

Herbert Marcuse, *Ontología de Hegel y Teoría de la Historicidad*, Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1972.

Karl Lowith, *De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires: Editorial Sudamerica, 1974.

Jean Hypolite, *Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Barcelona: Editorial Península, 1974.

Karl Marx, *La Sagrada Familia*, México, D.F: Grijalbo, 1967.

Eugeni Pashukanis, *Teoría General del Derecho y Marxismo*, Barcelona: Labor, 1976.

George Lukács, *El Desarrollo Filosófico del Joven Marx*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1986.

Karl Marx, “Contribución a la crítica de la *Filosofía del Derecho* de Hegel”, en: *Textos*, Bogotá: Editorial Eris, 1978, pp. 99-122.

Jean Michel Palmier, “La filosofía del derecho”, en: *Hegel*, México: F.C.E., 1977, pp. 81-100.

Gerard Vilar, “La ética de Marx”, en: *La Razón Insatisfecha*, Barcelona: Crítica, 1999, pp. 76-104.

- Herbert Marcuse, “Marx: el trabajo enajenado”, en: *Razón y Revolución*, Madrid: Alianza, 1976, pp. 268-281.
- Paul Ricoeur, “Marx: la Crítica de Hegel y los Manuscritos” y “Marx: la Ideología Alemana” en *Ideología y Utopía*, Barcelona: Gedisa, 1986, 65-77; 109-140.
- Georg Lukács, “El fenómeno de la cosificación”, en: *Historia y Consciencia de Clase*, Barcelona, Ed. Grijalbo, 1975, pp. 124-154.
- Max Horkheimer, “El ocaso del individuo”, en: *Crítica de la Razón Instrumental*, Madrid: Trotta, 2002.
- Michel Foucault, *Tecnologías del Yo*, Barcelona: Paidós, pp. 45-94.
- Rafael del Aguila (ed.), “Emancipación”, en: *Filosofía Política II*, Madrid: Trotta, 1996, pp. 201-210.
- Adam Schaff, “La alienación objetiva” y “La alienación subjetiva”, en: *La Alienación como Fenómeno Social*, Barcelona: Crítica, 1977, pp. 143-187, 188-275.
- Bertell Ollman, “La teoría de la alienación”, en: *Alienación*, Buenos Aires: Amorrortu, 1973, pp. 157-260.
- Irving Goffman, “Alienación grupal e identidad del yo”, en: *Estigma*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, pp. 126-147.
- Walter Benjamín, “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, en: *Sobre la Fotografía*, Valencia: Pretextos, 2005, pp. 91-110.
- Guy Debord, *La Sociedad del Espectáculo*, Valencia: Pretextos, 1999.
- Lidia Girola, “Individualidad e individualismo en la sociedad de masas” y “El individuo en el pensamiento sociológico de fin de siglo”, en: *Anomía e Individualismo*, Barcelona: Anthropos, 2005, pp. 207-239, 240-270.
- Ulrich Beck & Elizabeth Beck-Gernsheim, *La individualización*, Barcelona: Paidós, 2002, pp. 37-80.
- Gilles Lipovetsky, “Narciso o la estrategia del vacío”, en: *La Era del Vacío*, Barcelona: Anagrama, 1998, pp. 49-78.
- Gerard Vilar, “La ética de Marx”, en: *La Razón Insatisfecha*, Barcelona: Crítica, 1999, pp. 76-104.

- Ernest Mandel & George Novack, *Teoría Marxista de la Alienación*, Bogotá: Pluma, 1977.
- Agnes Heller, *Sociología de la Vida Cotidiana*, Barcelona: Península, 1994.
- Georgio Agamben, “El campo de concentración como paradigma biopolítico de lo moderno”, en: *Homo Sacer*, Valencia: Pretextos, 2003, pp. 151-240.
- Paolo Virno, *Virtuosismo y Revolución*, Madrid: Traficantes de Sueños, 2003, pp. 89-126.
- Boaventura de Sousa Santos, “Can law be emancipatory?”, en: *Toward a New Legal Common Sense*, Madison: University of Wisconsin, 2004.
- Slajov Zizek, “Un alegato por la violencia ética”, en: *Violencia en Acto*, Paidós, Buenos Aires, 2004, pp. 63-102.
- , “La violencia como síntoma”, en: *La Suspensión Política de la Etica*, Buenos Aires: 2005, pp. 169-217.
- , “Violencia redentora”, “Contra la política pura” y “Contra la pospolítica”, en: *Repetir Lenin*, Madrid: Akal, 2004, pp. 67-78; 79-88; 107-117.
- Albrecht Wellmer, “Comunicación y emancipación”, en: *Isegoría* (No. 1), Madrid: CSIC, 1990, pp. 15-48.
- Jean Baudrillard, *Las Estrategias Fatales*, Barcelona: Anagrama, 1997.
- Mauricio García y Rodrigo Uprimny, *Emancipación Social y Violencia*, en: *Colombia*, Bogotá: Norma, 2004.
- Juan Pérez Lledó, “Teorías críticas del derecho”, en: E. Garzón y F. Laporta (eds.), *El Derecho y la Justicia*, Madrid: Trotta, 1996, pp. 87-102.
- Marshall Berman, *Todo lo Sólido se Desvanece en el Aire*, México: Siglo XXI, 1988.
- Christopher Lasch, *The Culture of Narcisism*, New York: N&C, 1991.
- Michel Maffesoli, *El Tiempo de la Tribus*, Barcelona: Icaria, 1990.
- Thomas F. O’Dea, *Alienation, atheism, and the religious crisis*, New York: Sheed and Ward, 1969.
- Jon M. Shepard, *Automation and alienation: a study of office and factory workers*, Cambridge: MIT Press, 1971.

- Amitai Etzioni (ed.), *Alienation: from Marx to modern sociology; a macrosociological analysis*, Boston: Allyn and Bacon, 1971.
- Bernard Murchland, *The age of alienation*, New York: Random House, 1971.
- William A. Rushing, *Class, culture, and alienation; a study of farmers and farm*, Lexington, Mass.: Lexington Books, 1972.
- Leszek Kolakowski, *The alienation of reason: a history of positivist thought*, Garden City, N.Y.: Doubleday, 1968.
- George Victor, *Invisible men: faces of alienation*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1974.
- Ingrid Joubert, *Aliénation et liberté dans les Chemins de la liberté de Jean-Paul Sartre*, Paris : Didier, 1973.
- Jean Onimus, *Mutation de la culture; emergence d'une alienation*, Paris: Desclée, 1973.
- Robert S. Gilmour, Robert B. Lamb, *Political alienation in contemporary America*, New York: St. Martin's Press, 1975.
- Joseph Gabel, *Sociologie de l'aliénation*, Paris, Presses Universtaires de France, 1970.
- Gregory Baum, *Religion and alienation: a theological reading of sociology*, New York: Paulist Press, 1975.
- Kostas Axelos, *Alienation, praxis, and techne in the thought of Karl Marx*, Austin: University of Texas Press, 1976.
- Roy S. Bryce-Laporte, Claudewell S. Thomas (eds.), *Alienation in contemporary society: a multidisciplinary examination*, New York: Praeger, 1976.
- R. Felix Geyer and David R. Schweitzer (ed.), *Theories of alienation: critical perspectives in philosophy and the social sciences*, Leiden (Nijhoff): Stenfort Kroese, 1976.
- James B. Gilbert, *Work without salvation: America's intellectuals and industrial alienation*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977.
- Stanley D. Rosenberg and Bernard J. Bergen, *The cold fire: alienation and the myth of culture*, Hanover, N.H.: Published for Dartmouth College by the University Press of New England, 1976.
- John Torrance, *Estrangement, alienation, and exploitation: a sociological approach to historical materialism*, New York: Columbia University Press, 1977.

- Arnold J. Levine, *Alienation in the metropolis*, San Francisco: R & E Research Associates, 1977.
- M. Masud R. Khan, *Alienation in perversions*, New York: International Universities Press, 1979.
- Felix Geyer, *Alienation theories: a general systems approach*, Oxford; New York: Pergamon Press, 1980.
- John F. Witte, *Democracy, and alienation in work: workers' participation in an American corporation*, Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- R. Felix Geyer and David Schweitzer (eds.), *Alienation, problems of meaning, theory, and method*, London; Boston: Routledge & Kegan Paul, 1981.
- Rabindra N. Kanungo, *Work alienation: an integrative approach*, New York: Praeger, 1982.
- Ann Foreman, *Femininity as alienation: women and the family in Marxism and psychoanalysis*, London: Pluto, 1977.
- Brian Baxter, *Alienation and authenticity: some consequences for organized work*, London; New York: Tavistock, 1982.
- Noel C. Manganyi, *Alienation and the body in racist society*, New York: NOK, 1977.
- Richard Schmitt, *Alienation and class*, Cambridge, Mass.: Schenkman, 1983.
- Paula Bernstein, *An examination of alienation from work and its relationship to marital alienation in working class families*, Typescript, Thesis (Ph.D.), New York University, School of Education, Health, Nursing, and Arts Professions, 1982.
- S. Giora Shoham (ed.), *Alienation and anomie revisited*, Tel-Aviv: Sheridan House and Ramot Educational Systems for the Centre of Sociological, Penal and Penitentiary Research and Studies, Messina, Italy, 1982.
- Gary B. Thom, *The human nature of social discontent: alienation, anomie, ambivalence*, Totowa, N.J.: Rowman & Allanheld, 1983.
- Paul Craig Roberts, Matthew A. Stephenson, *Marx's theory of exchange, alienation, and crisis*, New York: Praeger, 1983.
- Kostas Axelos, *Marx, penseur de la technique: de l'aliénation de l'homme à la conquête du monde*, Paris: Éditions de Minuit, 1961.

- Ignace Feuerlicht, *Alienation: from the past to the future*, Westport, Conn.: Greenwood Press, 1978.
- Israel Zwerling, *Alienation and mental health professions*, Richmond, Va.: Richmond School of Social Work, Virginia Commonwealth University, 1968.
- Barry Shenker, *Intentional communities: ideology and alienation in communal societies*, London; Boston: Routledge & Kegan Paul, 1986.
- Nathaniel Hickerson, *Education for alienation*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1966.
- Douglas Sturm, *Community and alienation: essays on process thought and public life*, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1988.
- Walter A. Weisskopf, *Alienation and economics*, New York: Dutton, 1971.
- Roy McMullen, *Art, affluence, and alienation; the fine arts today*, New York: Praeger, 1968.
- Nathan Rotenstreich, *Alienation: the concept and its reception*, Leiden; New York: E.J. Brill, 1989.
- Renate Zahar, *Frantz Fanon: colonialism and alienation; concerning Frantz Fanon's political theory*, New York: Monthly Review Press, 1974.
- Nicholas Churchich, *Marxism and alienation*, Rutherford, N.J.: Fairleigh Dickinson University Press, 1990.
- Herbert Read, *Art and alienation; the role of the artist in society*, London: Thames & Hudson, 1967.
- Andrew Oldenquist and Menachem Rosner (eds.), *Alienation, community, and work*, New York: Greenwood Press, 1991.
- Victor Leduc, *Aliénation ou autogestion: le dilemme de notre temps*, Montreuil: La Breche, 1989.
- Felix Geyer, Walter R. Heinz (eds.), *Alienation, society, and the individual: continuity and change in theory and research*, New Brunswick, N.J.: Transaction s, 1992.
- Jerome M. Segal, *Agency and alienation: a theory of human presence*, Savage, Md.: Rowan & Littlefield, 1991.

- Simon Marcson, *Automation, alienation, and anomie*, New York: Harper & Row, 1970.
- Richard Schmitt and Thomas E. Moody (eds.), *Alienation and social criticism*, Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1994.
- David Clarke, *The architecture of alienation: the political economy of professional education*, New Brunswick, N.J.: Transaction s, 1994.
- Gerald Sykes, *Alienation; the cultural climate of our time*, G. Braziller, 1964.
- Richard Schacht, *The future of alienation*, Urbana: University of Illinois Press, 1994.
- Ernest Becker, *Beyond alienation*, New York, G. Braziller, 1967.
- Morton A. Kaplan, *Alienation and identification*, New York: Free Press, 1976.
- István Mészáros, *Marx's theory of alienation*, New York, Harper & Row, 1972.
- Felix Geyer (ed.), *Alienation, ethnicity, and postmodernism*, Westport, Conn.: Greenwood Press, 1996.
- Ada W. Finifter (ed.), *Alienation and the social system*, New York, Wiley, 1972.
- Frédéric Vandenberghe, *Une Histoire critique de la sociologie allemande: aliénation et reification*, Paris: Editions la Découverte, 1997.
- Bob Blauner, *Alienation and freedom; the factory worker and his industry*, Chicago: University of Chicago Press, 1964.
- Donald Rude, *Alienation: minority groups*, New York: Wiley, 1972.
- Joel O. Loken, *Student alienation and dissent*, Scarborough, Ont.: Prentice-Hall of Canada, 1973.
- David C. Schwartz et. al., *Political alienation and political behavior*, Chicago: Aldine Pub. Co., 1973.
- Russell Meares, *Intimacy and alienation: memory, trauma and personal being*, London; Philadelphia: Routledge, 2000.
- Richard Schmitt, *Alienation and freedom*, Boulder, Colo.: Westview Press, 2003.
- Frank Johnson (ed.), *Alienation: concept, term, and meanings*, New York: Seminar Press, 1973.

Carol Ascher, *Student alienation, student behavior and the urban schools*, New York: ERIC Clearinghouse on Urban Education, Institute for Urban and Minority Education, Teachers College, Columbia University, 1982.

Dennis Forsythe (ed.), *Black alienation, Black rebellion*, Washington, D.C.: College and University Press, 1975.

Philippe Moati (coord), *Nouvelles technologies et modes de vie: aliénation ou hypermodernité*, La Tour d'Aigues: Aube, 2005.

Iviu Bourdieu, *L'aliénation corse*, Paris, France: LHarmattan, 2005.

Lauren Langman and Devorah Kalekin-Fishman (eds.), *The evolution of alienation: trauma, promise, and the millennium*, Lanham, Md: Rowman & Littlefield, 2006.

Andrew M. Koch, *Romance and reason: ontological and social sources of alienation in the writings of Max Weber*, Lanham, MD: Lexington Books, 2006.

Arthur G. Neal and Sara F. Collas, *Intimacy and alienation: forms of estrangement in female/male relationships*, New York: Garland Pub., 2000.

Richard Williams and Colin Pritchard, *Breaking the cycle of educational alienation: a multi-professional approach*, Maidenhead, England: Open University Press, 2006.

Alienación y sexualidad

Gilles Lipovetsky, "Narciso en la trampa de la posmodernidad", en: *Metamorfosis de la Cultura Liberal*, Barcelona: Anagrama, 2003, pp. 23-30.

Lidia Girola, "Individualidad como extrañamiento y dominio" y "El individualismo en el pensamiento sociológico de fin de siglo", en: *Anomia e Individualismo*, Barcelona: Anthropos, 2005, pp. 209-219; 240-270.

Simón Brainsky, "Teoría psicoanalítica del desarrollo psicosexual", en: *Manual de Psicología y Psicopatología Dinámicas*, Bogotá: Valencia Editores, 1986, pp. 178-202.

Anthony Elliot, "La subjetividad y el discurso del psicoanálisis", en: *Teoría Social y Psicoanálisis en Transición*, Buenos Aires: Amorrortu, 1995, pp. 33-76.

Wilhelm Reich, "Los descubrimientos materialistas del psicoanálisis y algunas interpretaciones idealistas", en: *Materialismo dialéctico y Psicoanálisis*, México: Siglo XXI, 1978, pp. 12-35.

Wilhelm Reich, "Carácter genital y carácter neurótico" y "El carácter fálico-narcisista", en: *Análisis del Carácter*, Buenos Aires: Paidós, 1978, pp. 171-192; 212-219.

- Wilhelm Reich, “El reflejo del orgasmo y la técnica de la orgonterapia caracterológica”, en: *La función del Orgasmo*, Bogotá: Editores Asociados, 1975, pp. 233-278.
- Wilhelm Reich y Vera Schmidt, “La politización del problema sexual de los jóvenes”, en: *Psicoanálisis y Educación*, Buenos Aires: Orbis, 1984, pp. 161-185.
- Herbert Marcuse, “El origen del individuo reprimido”, en: *Eros y Civilización*, Barcelona: Ariel, 1981, pp. 34-62.
- Alexander Lowen, “The sexual orgasm”, “Orgastic impotence in the male”, “Orgastic impotence in the female”, en: *Love and Orgasm*, New York, 1975, pp. 193-254.
- Alexander Lowen, “El carácter fálico-narcisista”, en: *El Lenguaje del Cuerpo*, Barcelona: Herder, 1995, pp. 293-316.
- Alexander Lowen, “La terapia bioenergética”, en: *Bioenergética*, Mexico: Diana, 1997, pp. 100-127.
- Alexander Lowen, *Narcisism*, London: Collier Books, 1985, caps. 1,2,3.
- Anthony Giddens, “La experiencia secuestrada”, en: *Modernidad e Identidad del Yo*, Barcelona: Península, 1998, pp. 185-230.
- Anthony Giddens, “Turbulencias personales, trastornos sexuales”, en: *La Transformación de la Intimidación*, Madrid: Cátedra, 2006, pp. 105-124.
- Shere Hite, “El orgasmo”, en: *El Informe Hite*, Bogotá: Circulo de Lectores, 1976, pp. 113-204.
- Shere Hite, “La identidad sexual femenina”, en: *El Orgasmo Femenino*, Barcelona: Ediciones B, 2002, pp. 35-110
- Anthony Pietropinto & Simenauer, “El poder de atraer a los hombres”, en: *El Mito Masculino*, Bogotá: Circulo de Lectores, 1976, pp. 31-60.
- David Cooper, *La Muerte de la Familia*, Barcelona, Ariel, 1979, pp. 5-35.
- David Cooper, “Manifiesto orgásmico” y “La reinención del amor”, en: *La Gramática de la Vida*, Barcelona, Ariel, 1979, pp. 52-71, 144-152.
- David Cooper, “El lenguaje de la locura”, “Qué son las necesidades radicales” y “Política orgásmica”, en: *El Lenguaje de la Locura*, Barcelona: Ariel, 1979, pp. 17-84.

