

Dinámicas de estructuración en las sociedades modernas

JOSETXO BERIAIN *

“Entonces ahí radica la diferencia fundamental de estas dos formas de racionalismo. El racionalismo confuciano significa la adaptación racional al mundo. El racionalismo puritano: el *dominio* racional mundo”.

Max Weber. ENSAYOS DE SOCIOLOGIA DE LA RELIGION

“...., pues una sociedad no está constituida tan sólo por la masa de individuos que la componen, por el territorio que ocupan, por las cosas que utilizan, por los actos que realizan, sino, ante todo, por la idea que tiene sobre sí misma”

Emile Durkheim, LAS FORMAS ELEMENTALES DE LA VIDA RELIGIOSA

* Departamento de Sociología. Publica Universitas Navarrensis.

1. LA UNIDAD MITO-RITUAL DEL MUNDO

La estructura de los mitos y la función del "pensamiento salvaje" ponen de manifiesto que los sistemas de clasificación y representación primitivos crean una transparencia cambiante de segmentos de la realidad. La síntesis mítica conecta varios niveles de una realidad heterogénea. Evita la ruptura entre niveles de lo real, al establecer unas leyes de equivalencia entre contrastes significativos que se sitúan sobre varios planos de lo real: geográfico (este/oeste, norte/sur), cosmológico (cielo/tierra), sociológico (hombre/mujer), económico (hambres/excedente de alimentos), temporal (estación buena/estación mala), religioso (lo sagrado/lo profano), etc. Este esquematismo dual operativo en el mito se manifiesta dentro de un marco de referencia ("*framing*") basado en la co-implicación de ambas dimensiones, de tal manera que las necesidades y las capacidades sociales reciben su significado a través de unas claves, de unas llaves, de unos símbolos ("*keys*")—lo absolutamente otro, la salvación, la contingencia, el mal, etc— que *vinculan*, que "*implican*"¹, al *hombre* con el *cosmos*, produciendo una sintonización simbólica de la experiencia del hombre con un cosmos visualizado. El mito "*sutura*" las diferencias anteriores recuperando la unidad originaria de cuando "todo era uno"². Según Max Weber, el "pensar mitológico" (primitivo) es un pensar analógico basado en la magia simbólicamente racionalizada³. El mito construye un gigantesco juego de espejos, en el cual la recíproca imagen del hombre y el mundo se refleja hacia el infinito y continuamente se compone y recompone en *el* prisma de las relaciones entre naturaleza y cultura. Todo se torna significativo y todo puede ser significado dentro de un *orden simbólico*, en el que todos los conocimientos encajan unos con otros en toda la plétora de sus detalles⁴.

El mito es el discurso último en el que se constituye la tensión antagonista para cualquier "desarrollo del sentido". El mito comparece como "diseminación diacrónica de secuencias, dramática y de símbolos, sistema último, asintótico, de *integración* de los antagonismos, constituye el último discurso..., que expresa en definitiva la *guerra de los dioses*"⁵. Los dioses y su "guerra", que son los límites de nuestro destino y de todo humanismo, incluso la "guerra entre los nuevos politeísmos paganos" que ilustra Max Weber en LA CIENCIA COMO VOCACION⁶, nos sirve como verificación histórica de ese *ricorso asintótico* del mito en la historia.

W.E.H. Stanner en su reconstrucción de la cosmovisión primitiva australiana descubre el concepto de "*The Dreaming*" que designa un tiempo sagrado y heroico en el que el hombre y la naturaleza formaban una unidad, no sólo era un período de tiempo, sino también una clase de narrativa de las

1. A. ORTIZ-OSÉS, LAS CLAVES SIMBOLICAS DE NUESTRA CULTURA, Barcelona, 1993, 8, 18; ver también las concepciones clásicas del mito de J.G. Frazer, R. Petazzoni, M. Eliade, B. Malinowski, C.G. Jung y Cl. Lévi-Strauss en A. Dundes(edit.), SACRED NARRATIVE, Berkeley, 1984.

2. J. CAMPBELL, EL PODER DEL MITO, Barcelona, 1991, 89, 93; H. Hubert y M. Mauss, "Theorie General de la Magie" en L'ANNÉE SOCIOLOGIQUE, 1902-1903, 100.

3. M. WEBER, ECONOMIA Y SOCIEDAD, México, 1978, 333.

4. M. GODELIER, ECONOMIA, FETICHISMO Y RELIGION EN LAS SOCIEDADES PRIMITIVAS, Madrid, 1985, 379.

5. G. DURAND, DE LA MITOCRITICA AL MITOANALISIS, Barcelona, 1993, 30.

6. M. WEBER, EL POLITICO Y EL CIENTIFICO, Madrid, 1975, 216-17.

cosas que han ocurrido, que ocurren y que ocurrirán, una clase de *logos* o principio de orden⁷. En este monismo cosmológico, el Logos humano sólo puede funcionar dentro de un determinado *mythos*, aunque a su vez este *mythos* se va condicionando por la interpretación que de él hace el Logos⁸. Marcel Mauss analiza una serie de significaciones sociales imaginarias –mana, orenda, wakan, manitu, Brahman, Yahvé, etc– afirmando que son “*potencialidades mágicas*”⁹, núcleos de creatividad psicosocial, que aglutinan las vivencias y las potencialidades de la colectividad. En el capítulo VII de LAS FORMAS ELEMENTALES DE LA VIDA RELIGIOSA, intitulado “Génesis de la noción de principio o mana totémico”, Emile Durkheim pone de manifiesto que la noción de mana emerge como el centro simbólico, como el totem, como la bandera que segrega una *identidad*, una “relación nosotros” que se *diferencia* de otras identidades y que se regenera ritualmente. “Para que la sociedad sea capaz de adquirir *conciencia de sí*, y mantener el sentimiento que tiene de sí misma es preciso que se reúna y se concentre. Ahora bien, tal concentración determina una *exhaltación de la vida moral* que se traduce en un conjunto de concepciones ideales en el que se retrata la nueva vida que así se ha despertado”¹⁰. Esa “conciencia de sí”, esa autorepresentación de lo social en cuanto tal se expresa a través del *totem*, de un *símbolo* que “constituye la forma exterior y sensible de lo que hemos llamado el principio o el *Dios* totémico, pero, que...constituye también el símbolo de esa sociedad determinada llamada *clan*. Es su bandera....El Dios del clan, el principio totémico, no puede ser más que el clan mismo, pero hipostasiado y concebido por *la imaginación* en la forma de las especies sensibles del animal o vegetal utilizados como totem”¹¹. Este símbolo es “una *unidad* que presupone una *escisión*”¹². En principio se hallan desencajadas en él, la forma *simbolizante*, lo manifiesto del símbolo (dado a la visión, a la percepción, a la audición) y aquello *simbolizado* en el símbolo que constituye su horizonte de sentido (lo imaginario-arquetípico). Como vemos hay una escisión originaria, a modo de premisa de todo drama simbólico. El símbolo comparece como interprete de lo imaginario (Dios, el Misterio, “lo absolutamente Otro”), como la imagen del sentido latente¹³. El emblema totémico (parte simbolizante) es como el cuerpo visible de dios (parte simbolizada). Pero, este simbolismo social constitutivo adquiere su sentido específico sólo cuando es dramatizado¹⁴ en el seno de una “*efervescencia colectiva*” o protointeracción

7. W.E.H. STANNER, “The Dreaming” en W.A. Lessa y E.Z. Voght (edits.), READER IN COMPARATIVE RELIGION, Nueva York, 1972, 269 y ss.

8. Raimon PANIKKAR en BIBLIA Y FE, XIV, Ener-Abril, 1988; LA TRINIDAD Y LA EXPERIENCIA RELIGIOSA, Barcelona, 1987, 17.

9. M. MAUSS, SOCIOLOGIA Y ANTROPOLOGIA, Madrid, 1978, 122-133.

10. E. DURKHEIM, LAS FORMAS ELEMENTALES DE LA VIDA RELIGIOSA, Madrid, 1982, 393.

11. E. DURKHEIM, opus cit, 194.

12. E. TRIAS, EUGENIO TRIAS. UNA EXPERIENCIA METODICA E INDAGADORA DEL SER COMO LIMITE, ANTHROPOS, 4 (nueva edición), 1993, 28; K. HUBNER confirma esta intuición considerando la función sintética del mito según Hölderlin: “Eine in sich selbst Unterschiedene”. K. HUBNER, DIE WAHRHEIT DES MYTHOS, Munich, 1985, 22.

13. A. ORTIZ-OSÉS, CARL GUSTAV JUNG. ARQUETIPOS Y SENTIDO., Bilbao, 1988, 25.

14. R. GIRARD, LA VIOLENCIA Y LO SAGRADO, Barcelona, 1983; V. Turner, DRAMAS, FIELDS AND METAPHORS, Ithaca, Nueva York, 1974, 23-60.

social fundante. En la movilización *solidaria* que persigue un bien simbólico colectivo, en los términos de Olson, es donde emerge *la* conciencia colectiva que articula las relaciones selectivas entre hombre, mundo y Dios, en el seno de una totalidad axiológica *indiferenciada*. Si introducimos la variable tiempo lineal-matemático-identitario, que produce una diferencia entre dos secuencias o marcas (antes y después) frente al tiempo natural en el que sólo existe sincronidad y simultaneidad (un tiempo ahora), podemos dar cuenta del nivel de “*complejidad social*” de la estructura de la interacción social. Aquí es donde se inscriben las dinámicas apuntadas arriba: diferenciación, racionalización y temporalidad histórica que tratan de responder a la pregunta: ¿Cómo evoluciona la sociedad?

2. LA DINÁMICA DE LA DIFERENCIACIÓN SOCIAL

El primer tratamiento sistemático sobre la dinámica de la diferenciación social lo podemos encontrar en el ensayo de Herbert Spencer, PROGRESS:ITS LAW AND CAUSE(1857) en el que sitúa dentro de la ley universal de la evolución a la evolución de las sociedades. Aquella abarca lo inorgánico, lo orgánico y lo superorgánico. Este último nivel evolutivo alcanza la mayor complejidad en el tiempo en relación a los otros dos niveles. Spencer afirma que según la ley universal de la evolución hay una integración de la materia y una concomitante disipación de movimiento durante las cuales la materia pasa de una *homogeneidad* relativamente indefinida e incoherente a una *heterogeneidad* relativamente definida y coherente, mientras el movimiento que subsiste, experimenta una transformación paralela¹⁵. Para Spencer la evolución es una *integración por diferenciación*. “Bien sea en el desarrollo de la sociedad, del gobierno, de las manufacturas, del comercio, del lenguaje, de la literatura, de la ciencia, del arte, la misma evolución de lo simple a lo complejo, *a través de sucesivas diferenciaciones*, interviene a lo largo del proceso. De los más tempranos cambios cósmicos hasta los últimos resultados de la civilización, encontraremos que la transformación de lo homogéneo en heterogéneo es en lo que consiste el progreso”¹⁶. Para Emile Durkheim, en LA DIVISION SOCIAL DEL TRABAJO (1893), “es una ley histórica el que la solidaridad mecánica, que inicialmente se despliega, progresivamente pierde significado y la solidaridad orgánica deviene preponderante. Más cuando la manera de ser solidarios los hombres se modifica, la estructura de las sociedades no puede dejar de cambiar...damos el nombre de *clan* a la horda que ha dejado de ser independiente para devenir elemento de un grupo más extenso, y damos el nombre de *sociedades segmentarias a base de clanes* a los pueblos constituidos por una asociación de clanes. Decimos que estas sociedades que son segmentarias, para indicar que están formadas por la repetición de agregados semejantes,....., y estos a su vez, no encierran más que elementos homogéneos”¹⁷. Según Durkheim el principio de estruc-

15. H. SPENCER, “Progress. Its Law and Cause”, London, 1857/1972, 40; J.D.Y. Peel (edit.), HERBERT SPENCER ON SOCIAL EVOLUTION, Chicago, 1972, 38-52; H. Spencer, THE PRINCIPLES OF BIOLOGY, Vol. 1, London, 1898, 162.

16. J.D.Y. PEEL, HERBERT SPENCER. ON SOCIAL EVOLUTION, Chicago, 1972, 40.

17. E. DURKHEIM, LA DIVISION....., Madrid, 1982, 207-209.

turación de las sociedades segmentarias es la *consciencia colectiva ó común*, “el conjunto de las creencias y de los sentimientos comunes al término medio de los miembros de la sociedad,...,independiente de las condiciones particulares en que los individuos se encuentran colocados, ellos pasan y *ella* permanece”¹⁸. La solidaridad mecánica se va relajando, cada vez más a medida que se avanza en la evolución. Los lazos sociales característicos de la solidaridad mecánica varían en función de tres condiciones¹⁹:

1. La relación entre el volumen de la conciencia común y el de la conciencia individual. Los lazos son más fuertes cuando la primera recubre completamente a la segunda.

2. La intensidad media de los estados de la conciencia colectiva. Las variedades pueden oscilar entre la “efervescencia de la conciencia colectiva” de los pánicos o furios colectivos, de las huelgas, de las grandes concentraciones políticas y religiosas a la “plaza vacía” (R. Neuhaus) o al “declive del hombre público” (R. Sennet).

3. La determinación mayor o menor de esos estados. Cuanto más definidas son las prácticas y las creencias, menor lugar dejan a las creencias individuales²⁰.

La estructura de las sociedades en las que la sociedad orgánica es preponderante “están constituidas, no por una repetición de segmentos similares y homogéneos, sino por un sistema de órganos diferentes, cada uno con su *función especial*, y formados ellos mismos de partes diferenciadas”²¹. En estas sociedades los individuos no se agrupan según sus relaciones de descendencia, sino con arreglo a la naturaleza particular de la actividad social a la cual se consagran. Su medio natural y necesario no es ya el medio natal, sino el medio profesional. No es ya la consanguinidad real o ficticia, la que señala el lugar de cada uno, sino *la función* que desempeña²². Para Durkheim es la *división del trabajo* la que llena cada vez más la función que antes desempeñaba la conciencia colectiva, aquella es la que vincula a los individuos y a los agregados sociales de las sociedades diferenciadas. La división del trabajo progresa cuanto más individuos hay en contacto suficiente (no necesariamente en contextos de co-presencia²³) para poder actuar y reaccionar los unos sobre los otros. Esta *densidad moral* y dinámica social origina un progreso en la división del trabajo²⁴. La morfología de esta nueva dinámica social se explica por:

1. La concentración de la población dentro de un territorio definido en las sociedades modernas, frente a la dispersión de las sociedades agrícolas, nómadas de cazadores, etc.

18. E. DURKHEIM, opus cit, 94.

19. E. DURKHEIM, opus cit, 181.

20. Max WEBER ha analizado tres formas de dominación-tradicional, carismática y legal racional-que pueden coexistir en la modernidad dando lugar a una “recolectivización” carismática a través del “hombre masa”. Así lo pone de manifiesto la fusión entre dominación legal y dominación carismática.

21. E. DURKHEIM, opus cit, 216.

22. E. DURKHEIM, opus cit, 216-17.

23. Este aumento de las interacciones sociales surge por la multiplicación de nuevos ámbitos sociales en los que las personas comparten unos mismos espacio-tiempos y aunque no compartan un mismo espacio social, si comparten una temporalidad social y sus relaciones son mediadas por medios simbólicos de intercambio-dinero, poder, etc- que operan bajo la premisa de una “civil inattention” (E. Goffman) o de una “indiferencia” (G. Lohmann) o de un “anonimato social” (M. Natanson).

24. E. DURKHEIM, opus cit, 300.

2. La formación de ciudades en la Edad Media y su desenvolvimiento constituye otro síntoma del mismo fenómeno como han puesto de manifiesto Henry Pirene y Max Weber (ver la “revolución urbana”).

3. La expansión en número y rapidez de las vías y formas de comunicación por mar, tierra y aire²⁵.

El problema de la “integración” se refiere al ajuste mutuo de las diversas partes para formar un todo unificado y armonioso. La solidaridad mecánica se basa en normas, valores, creencias y sentimientos compartidos, en el acuerdo de los individuos, con la aceptación de los ideales básicos del grupo. La solidaridad orgánica se basa en la independencia de roles especializados, de tal manera que las diversas actividades de los diversos individuos se completan y encajan una con otra dentro de un todo armónico. Durkheim era consciente de que el grado de homogeneidad cultural requerida para la solidaridad mecánica es altamente improbable en la sociedad moderna²⁶. El no considera a la solidaridad orgánica como el equivalente funcional completo requerido por la división del trabajo. Así, rechazó la idea de una integración totalmente espontánea de los intereses individuales, conseguida a través de mecanismos como el mercado (Spencer), esto es, no a través de orientaciones de valor compartidas, sino a través de la coordinación funcional de los efectos agregados de la acción, a través de la prosecución racional maximizadora del propio interés. Hay que encontrar alguna *fuerza moral exterior* al puro interés individual capaz de obligar al cumplimiento del contrato y capaz de posibilitar unas relaciones sociales más profundas y permanentes. Tal fuerza moral,..., sólo puede ser generada por la *sociedad* y no se ve cómo la solidaridad orgánica puede garantizar la integración social con la mera interdependencia funcional de las posiciones sociales²⁷. Para Durkheim la solidaridad orgánica precisa estar anclada en un consenso normativo básico, ya que “*toda sociedad es una sociedad moral*”²⁸. No obstante, es evidente que con la modernización capitalista, al destruirse los fundamentos normativos tradicionales, sin generar otros que los reemplacen de manera eficaz, el resultado inevitable es la “*anomía*”, como problema de integración moral. Al lado del mercado persiste la solidaridad moral irreductible funcionalmente²⁹. Por otra parte, la unidad simbólico-social³⁰, que articulaba y ensamblaba el símbolo (totem) con el grupo (clan) en las primeras sociedades humanas es substituida en la modernidad por la “*comunidad simbólica*”³¹

25. E. DURKHEIM, opus cit, 301-4.

26. G. GURWITCH pone de manifiesto la reorientación conceptual de Durkheim através de la substitución del concepto de “conciencia colectiva” por el de “representaciones colectivas” para explicar la complejidad simbólica de las sociedades modernas. G. GURWITCH, LA VOCATION ACTUELLE DE LA SOCIOLOGIE, Paris, Vol. 2, 1-58.

27. L. RODRIGUEZ ZÚÑIGA, PARA UNA LECTURA CRITICA DE DURKHEIM, Madrid, 1978, 31.

28. E. DURKHEIM, LA DIVISION..., Madrid, 1982, 269; Th. Mcarthy, “Complexity and Democracy” en NEW GERMAN CRITIQUE, Nº 35, 1985, 29 y ss.

29. J. HABERMAS, DIE NACHHOLENDE REVOLUTION, Frankfurt/M, 1990, 169; FAKTIZITÄT UND GELTUNG, Frankfurt/M, 1992, 59.

30. E. DURKHEIM, LAS FORMAS ELEMENTALES,...,retoma la pregunta que interroga por la integración simbólica en las sociedades, como una de sus dimensiones constitutivas. .

31. B. PETERS, DIE INTEGRATION MODERNER GESELSCHAFTEN, Frankfurt/M, 1993, 177; B. Anderson, IMAGINED COMMUNITIES, London, 1983, 6-7.

de la *nación*³² que proporciona una constelación de significado, una unidad, una identidad colectiva moderna³³, una forma de *integración simbólica*, un “sentimiento específico de solidaridad” que *se construye selectivamente* entre un pasado originario y un futuro incierto³⁴. Quizás podamos visibilizar mejor estos tres tipos de integración en estos tres gráficos:

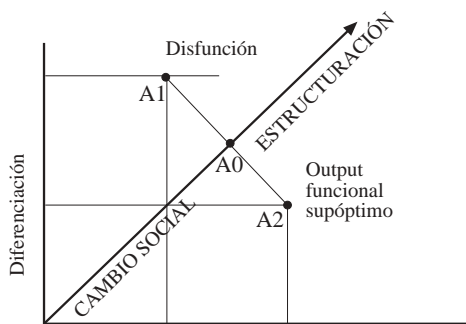


Fig. 1 Integración funcional

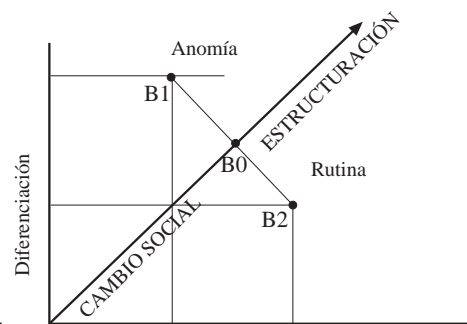


Fig. 2 Integración moral

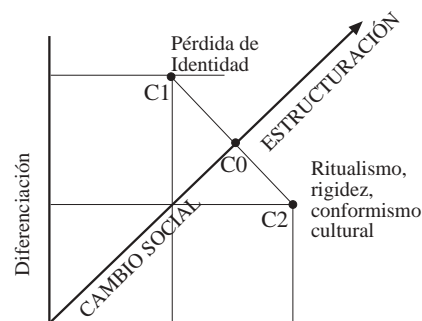


Fig. 3 Integración simbólica

La lectura interpretativa de estas representaciones gráficas indica que el cambio social de forma *estructurada* se produce cuando diferenciación e integración se producen *simultáneamente*, de forma coordinada (A.,B.,C.).

32. M. SCHOFFELERS, D. MEIJERS, RELIGION, NATIONALISM AND ECONOMIC ACTION, Assen, Netherlands, 1978, 36 y ss.

33. A. PÉREZ AGOTE, “El problema general de la identidad colectiva” en LA REPRODUCCION DEL NACIONALISMO. EL CASO VASCO, Madrid, 1984, 24.

34. J. BERIAIN, “Identidad colectiva, religión civil y patriotismo constitucional” en LETRAS DE DEUSTO, Vol. 22, nº 52, 1992, 7-27.

Cuando la diferenciación es alta y la integración es baja se producen disfunciones (A1), anomía (B1), y pérdidas del sentido y de la identidad (C1). Cuando la diferenciación es baja y la integración es alta se producen outputs funcionales subóptimos (A2), rutina (B2), y conformismo cultural (C2).

La integración *en* las sociedades modernas no se produce en un ámbito –económico, político o cultural– sino que es el producto de la *coordinación* de varios procesos de integración –funcional, moral y simbólica–. No existe una *simultaneidad* en estos procesos de integración. La integración no se produce “desde fuera”, desde un ordo axiológico que interpreta, prescribe y sanciona las acciones posibles, sino, más bien, varios procesos de integración, cada uno de ellos con arreglo a *su propia lógica, coexisten horizontalmente de forma subóptima* dentro de la sociedad como un todo (funcional, moral y simbólico). Si acaso, me voy a detener en algunos ejemplos sobre algunas sociedades estado-nacionales en las que se manifiestan lógicas de integración funcional y moral diferenciadas. Así, USA después de la Guerra del Golfo presentaba una alta integración funcional (como sociedad moderna diferenciada) y una alta integración moral, producto del ritual de adhesión en torno a la “comunidad simbólica” fortalecida de la nación; Alemania con la reunificación de dos estados en el seno de una nación (“Wir sind ein Volk”) y como consecuencia del “DM nationalismus” experimento un incremento en la temperatura moral de la sociedad civil que coexiste con una alta integración funcional en la parte occidental y una baja integración funcional en la parte oriental (como consecuencia de la desdiferenciación sociopolítica de corte estalinista); en Italia coexiste una alta integración funcional (propia de una sociedad moderna diferenciada) con una desintegración moral, una falta de confianza en las instituciones sociopolíticas; en Iran y en Irak coexisten una baja integración funcional y una alta integración moral derivada de la recolectivización religiosa o sociopolítica que apela a las “comunidades simbólicas” del Estado-nación o del reino de Dios.

Talcott Parsons, asumiendo el paradigma de la teoría de sistemas³⁵, considera que la evolución del sistema (de la sociedad) se realiza bajo la forma de una ampliación estructural de las capacidades de orientación, esto es, de un aumento de complejidad, o si se quiere de un aumento de su capacidad adaptativa (*Enhancement of Adaptive Capacity*)³⁶. Este aspecto tiene cuatro com-

35. Parsons reconduce el esquema estructural voluntarista de la acción, estudiado en LA ESTRUCTURA DE LA ACCION SOCIAL (1937), hacia una teoría sistémica de la sociedad donde se supone que el *sistema* de referencia se caracteriza por un patrón de funcionamiento en virtud del cual sus estados internos, en cualquier momento dado, son diferentes de los del *entorno* en aspectos significativos. La dirección de estas diferencias es hacia una mayor estabilidad y un nivel superior de organización que el del entorno en aspectos relevantes para el sistema de referencia” (T. Parsons, G. Platt, THE AMERICAN UNIVERSITY, Cambridge, Mass, 1973, 10). El problema de la conservación de los límites lo define Parsons recurriendo al gradiente de complejidad entre sistema y entorno (Ver el excelente trabajo de J. Almaraz, LA TEORIA SOCIOLOGICA DE TALCOTT PARSONS, Madrid, 1980, 317-339).

36. T. PARSONS, SOCIETIES, Englewood Cliffs, NJ, 1966, 21 y ss. Una discusión interesante del problema de la diferenciación se encuentra en J. Alexander, “Durkheim’s Problem and Differentiation Theory Today” en H. Haferkamp, N. Smelser, (eds.), SOCIAL CHANGE AND MODERNITY, Berkeley, 1992, 179-205; N. Luhmann, “The Paradox of System Differentiation and the Evolutionary Society” en J.C. Alexander, P. Colomy, (eds.), DIFFERENTIATION THEORY AND SOCIAL CHANGE, Nueva York, 1990, 409-440; R. MÜNCH, “Differentiation, Rationalization and Interpenetration: The Emergence of Modern society” en J.C. Alexander, P. Colomy (eds.), opus cit, New York, 1990, 441-64.

ponentes que constituyen una secuencia lógica: Diferenciación, incremento adaptativo, inclusión y generalización de valores. Sólo cuando los cuatro procesos ocurren simultáneamente pueden ser aumentadas las capacidades adaptativas, “bien dentro de la sociedad originando un nuevo tipo de estructura o a través de la difusión cultural y la implicación de otros factores en combinación con un nuevo tipo de estructura, dentro de otras sociedades y quizás en períodos posteriores”³⁷. La *diferenciación* significa que una unidad es dividida en dos o más unidades que difieren de la original en estructura y en función. Como ejemplo³⁸, tomamos la hacienda doméstica organizada en torno al parentesco. En las sociedades predominantemente campesinas, es *ambas*: la unidad de residencia y la unidad primaria de producción agrícola. En la sociedad industrial, sin embargo, la mayor parte del trabajo productivo es realizado en unidades especializadas, tales como talleres, factorías u oficinas controladas por gente que son *también* miembros de la hacienda familiar. Así dos roles y dos colectividades han sido diferenciados y sus funciones separadas. La diferenciación es progresiva cuando las nuevas unidades realizan sus funciones mejor que la unidad antigua, cuando el proceso de diferenciación es al mismo tiempo un proceso de *incremento adaptativo* de todas las unidades implicadas. De esta forma vemos que no toda diferenciación es progresiva. La unidad original cede funciones en orden a desarrollar su función primaria, pero las nuevas unidades deben ser integradas. Sólo si consiguen su *inclusión* completa en una sociedad pueden incrementar su propia capacidad adaptativa, así como la de la sociedad a la que pertenecen. Inclusión significa que “todos los contextos funcionales son accesibles a todos los participantes de la vida social: *Todos* (y esto afecta a la diferenciación entre clérigos y legos) tienen la posibilidad inmediata de decidir la propia fe. *Todos* son sujetos de derechos; cuáles son los derechos que tengan es algo que se determina exclusivamente según la historia del propio sistema jurídico. *Todos* tienen acceso a los cargos políticos y al sufragio, dentro de unos límites funcionalmente inexcusables (edad). *Todos* pueden adquirir y enajenar propiedad. En principio, *todos* pueden saberlo todo, y los criterios de verdad/falsedad se vinculan a una verificación intersubjetiva. *Todos* deben ir a la escuela y también en este campo están apareciendo tendencias, si bien en los últimos tiempos orientadas a la disolución de las barreras y a la universalización de la responsabilidad pedagógica”³⁹. La diferenciación progresiva incrementa las posibilidades de la sociedad en el ámbito de las metas y de las funciones, por tanto, la sociedad precisa de una más abstracta y universal base de legitimación. Según Parsons esto se consigue a través de la *generalización de valores*. La estructura de valores de las sociedades complejas se articula en torno a un modelo de valores instituido de acuerdo a una alta *generalidad*, de tal manera que pueda legitimar una mayor variedad de metas y funciones de las subunidades sociales. Así se pone de manifiesto en simbolismos sociales constitu-

37. T. PARSONS, opus cit, 21.

38. Citado por Max WEBER, ECONOMIA Y SOCIEDAD, México, 1978, 75; T. PARSONS, SOCIETIES, 22.

39. N. LUHMANN, SOZIOLOGISCHE AUFKLÄRUNG, Vol. 2, Opladen, 1975, 160; ver también R. Stichweh, “Inklusion in Funktionssysteme der modernen Gesellschaft” en R. Mayntz, et al, DIFFERENZIERUNG UND VERSELBSTSTÄNDIGUNG, Frankfurt/M, 1988, 261-293.

tivos como la representación colectiva de nación, como la religión civil americana que describe R. N. Bellah⁴⁰, o como el “patriotismo constitucional” europeo⁴¹, sustentados en valores como la democracia y la defensa de los derechos del hombre.

Talcott Parsons considera que tanto el aspecto normativo⁴², como el cultural⁴³ (sobre todo éste último en su teoría sistémica de la sociedad) son *determinantes* ya que conforman un “*mundo instituido de significado*”, que opera como el marco interpretativo (keying frame) que articula la vida social en su conjunto. La idea de realización de los valores se sublima en Parsons en una jerarquía abstracta que asegura *a priori*, que los sistemas parciales funcionalmente especificados no obren los unos sobre los otros de una forma arbitraria, sino sólo en el sentido de una determinación cultural fijada por el esquema cuatrifuncional: pattern maintenance, integration, goal attainment, adaptation. Para Parsons, como para Weber, Geertz, Berger y Castoriadis la cultura representa el conjunto de “*patterns of meaning*” que configuran una visión del mundo, por una parte, y unos modos de clasificación y de representación y de fabricación, es decir, esos “*patterns*” tienen una dimensión imaginaria y una dimensión identitaria, que están presentes *en el resto* de estructuras y procesos sociales. Así, por ejemplo, “el tráfico económico regulado a través de mercados sólo puede consolidarse si, con independencia de características de la personalidad como son el egoísmo o la capacidad de autoafirmación, el patrón racional de orientación que es la acción racional con arreglo a fines se torna vinculante *en tanto que valor cultural*, es decir, justo como patrón de decisión, y queda asentado sobre una base ética”⁴⁴.

En la perspectiva de una historia evolutiva, todos los *nuevos tipos de estructura*, bien surjan por difusión o endógenamente, son avances (*breakthroughs*); ellos son innovaciones que fundamentalmente cambian las relaciones entre las unidades. Todos ellos configuran “*universales evolutivos*”⁴⁵, desarrollos organizacionales suficientemente importantes para promover la evolución, no emergiendo una sola vez, sino apareciendo en varios subsistemas operando bajo condiciones diferentes. En la evolución social general se consigue la función de estabilización a través de la *diferenciación* de los sistemas

40. R.N. BELLAH, BEYOND BELIEF, Nueva York, 1970.

41. P. FUCHS, “Vaterland, Patriotismus und Moral. Zur Semantik gesellschaftlicher Einheit” en ZEITSCHRIFT FÜR SOZIOLOGIE, 2, 1991, 89-103; R.V. DÜLMEN, DIE GESELLSCHAFT DER AUFKLÄRER, Frnkfurt/M, 1986; J. HABERMAS, EINE ART SCHADENABWIKLUNG, Frankfurt/M, 1987, 159-79; H. KLEGER, “Verfassungspatriotismus und Demokratie” en P. Breitling, W. Reese Schäffer (edits.), UNIVERSALISMUS, PÄTRIOTISMUS UND DIE NEUE EINHEIT DER DEUTSCHEN, Frankfurt/M, 1991, 108-27.

42. T. Parsons, “Durkheim’s Contribution to the Theory of Integration of the Social Systems” en SOCIOLOGICAL THEORY AND MODERN SOCIETY, Nueva York, 1967, 335; LA ESTRUCTURA DE LA ACCION SOCIAL, Madrid, 1968, Vol. 1, 467-507.

43. T. Parsons, SOCIETIES, 1966, 16; THE SYSTEM OF MODERN SOCIETIES, 1971, 14; agradezco el estupendo comentario hermenéutico sobre los valores en Parsons que me proporcionó Harald Wenzel, comentario asumido en su texto: DIE ORDNUNG DES HANDELNS, Frankfurt/M, 1991.

44. J. Habermas, TEORIA DE LA ACCION COMUNICATIVA, Madrid, Vol. 2, 1987, 319.

45. T. Parsons, “Evolutionary Universals” en SOCIOLOGICAL THEORY AND MODERN SOCIETY, Nueva York, 1967, 491 y ss.

sociales⁴⁶, y eso posibilita mantener y reproducir los avances en el marco de sistemas diferenciados y entornos particulares. Esta función puede ser superada por un cambio en la forma de diferenciación del sistema (que va de la diferenciación segmentaria, a través de la diferenciación estratificacional a la diferenciación funcional). Así se *incrementa la complejidad* del entorno externo como del entorno interno de los sistemas sociales y se crea la condición para la construcción y el mantenimiento de avances evolutivos más improbables. Sobre este particular volveré más adelante cuando tematice la dinámica de la temporalidad histórica. En el incremento de complejidad, según Luhmann, comparecen tanto la posibilidad de producir ventajas como desventajas, es decir, *el azar*, a diferencia de Parsons, determina el plexo de posibilidades evolutivas. Algunas de las manifestaciones de este proceso de diferenciación son claramente visibles en:

1. Como resultado del proceso de racionalización de estructuras de conciencia, llamado “desencantamiento del mundo” por Weber, la religión se privatiza y especializa su mensaje⁴⁷.

2. El surgimiento de territorialidades o identidades colectivas estatounacionales⁴⁸, como producto de la descomposición de los imperios.

3. La separación de la propiedad en relación a las responsabilidades religiosas, militares y políticas y la emergencia del espacio social del mercado y el sistema capitalista basados en la aceptabilidad de la prosecución individual del lucro⁴⁹.

4. La separación entre la hacienda doméstica y la industria, basada ésta en la “organización racional capitalista del trabajo formalmente libre”⁵⁰.

5. Un nuevo énfasis sobre el individuo⁵¹.

6. Y, al mismo tiempo, el surgimiento de tecnologías sociales para el control externo del individuo, así como de autorestricciones de los efectos y de las emociones⁵².

7. La aprobación de la “curiosidad” como motivo legítimo para la prosecución del conocimiento; y la especialización de la ciencia sobre la base de rigurosas técnicas cuantitativo-hipotético-experimentales⁵³.

8. La diferenciación del arte en relación a funciones cívicas y religiosas⁵⁴.

46. N. Luhmann, GESELLSCHAFTSSTRUKTUR UND SEMANTIK, Frankfurt/M, Vol. 1, 1981, 43-4.

47. Th. Luckmann, DIE UNSICHTBARE RELIGION, Frankfurt/M, 1991.

48. Ch. Tilly, (edit.), THE FORMATION OF NATION-STATES IN EUROPE, Princeton, NJ, 1975; COERCION, CAPITAL Y LOS ESTADOS EUROPEOS, 990-1990, Madrid, 1992.

49. K. Polanyi, THE GREAT TRANSFORMATION, Boston, 1970 (hay traducción española: LA GRAN TRANSFORMACION, Madrid, 1989); A.O. Hirschmann, LAS PASIONES Y LOS INTERESES, México, 1978.

50. Ver nota supra: Diferenciación asumida por Parsons y por M. Weber.

51. E. Durkheim, LA DIVISION,..., Madrid, 1982; A. de Tocqueville, ON SOCIETY, DEMOCRACY AND REVOLUTION, D. Levine (edit), Chicago, 1980.

52. N. Elias, EL PROCESO DE LA CIVILIZACION, México, 1987; M. Foucault, VIGILAR Y CASTIGAR, Madrid, 1977.

53. S. Toulmin, COSMOPOLIS. THE HIDDEN AGENDA OF MODERNITY, Chicago, 1990, 89-139.

54. M. Weber, EL POLITICO Y EL CIENTIFICO, Madrid, 1975, 216-17.

9. La imposición de limitaciones constitucionales sobre el ejercicio del poder político; y últimamente la “inclusión” de la totalidad de la población adulta en procedimientos electorales⁵⁵.

10. Un desplazamiento del matrimonio de consideraciones religiosas y políticas hacia el amor romántico o pasional y hacia la elección personal; y un encogimiento de la unidad de parentesco básica que tiende hacia la familia pequeña, nuclear y crecientemente unigeneracional⁵⁶.

11. El nacimiento de la escolarización universal, laica y públicamente obligatoria⁵⁷.

12. La positivización del derecho o el cambio en la base de la legalidad, pasando del derecho natural a los procedimientos formales para cambiar los códigos legales de una manera ordenada⁵⁸.

13. Una separación entre la esfera de la moralidad y la esfera de la legalidad⁵⁹.

14. La expansión simultánea de las esferas pública y privada, delimitando espacios sociales diferenciados⁶⁰.

3. LA DINÁMICA DE LA RACIONALIZACIÓN SOCIOCULTURAL OCCIDENTAL

Max Weber es quien con mayor éxito ha descrito esta dinámica sociocultural, que es otra manera posible de responder a la pregunta de cómo evoluciona la sociedad. De su obra podemos entresacar varios sentidos del concepto de racionalización.

1. La condición de posibilidad que nos permite hablar de racionalización es la “*Entzauberung der Welt*” (desencantamiento del mundo), una nueva configuración del mundo, nuevo “*framing*” que impone un nuevo orden coherente y sistemático sobre un conjunto caótico de diferentes situaciones, creencias, experiencias, alternativas de acción, etc. Los fundamentos metasociales dejan paso a los umbrales de plausibilidad obtenibles “*desde abajo*”, en la inmanencia de pretensiones de validez sujetas a crítica y argumentación⁶¹.

2. Como consecuencia de la nueva cosmovisión moderna, se hace posible el despliegue de la racionalidad instrumental, de la posibilidad de elegir los medios más eficaces para realizar unos objetivos predefinidos, así como de determinar las *intenciones* de las acciones de los actores y las consecuencias de

55. C.B. Macpherson, THE LIFE AND TIMES OF LIBERAL DEMOCRACY, Madrid, Nueva York, 1981.

56. N. Luhmann, LIEBE ALS PASSION, Frankfurt/M, 1982; P.L. Berger, B. Berger, THE WAR OVER THE FAMILY, Nueva York, 1984.

57. E. Durkheim, EDUCACION Y SOCIOLOGIA, Barcelona, 1975.

58. M. Weber, ECONOMIA Y SOCIEDAD, México, 1978; N. Luhmann, LEGITIMATION DURCH VERFAHREN, Frankfurt/M, 1983.

59. N. Luhmann, opus cit, 9-55; THE DIFFERENTIATION OF SOCIETY, Nueva York, 1982, 122-23.

60. A.O. Hirschmann, INTERES PRIVADO Y ACCION PUBLICA, México, 1986.

61. F.H. Tenbruck, “Das Werk Max Webers” en KÖLNER ZEITSCHRIFT FÜR SOZIOLOGIE UND SOZIALPSYCHOLOGIE, 1975, nº 27, 667ss y 687; S. Toulmin, “The Modern World View” en COSMOPOLIS, Chicago, 1990, 89-139; H. Blumenberg, THE GENESIS OF THE COPERNICAN WORLD, Cambridge, Mass, 1987, 617-87.

tales acciones (las deseadas y las no deseadas, aunque estas últimas de forma más improbable) como señala la teoría de la *rational choice*⁶².

3. La incorporación de la racionalización cultural, a través de la acción social, en instituciones da lugar a la economía capitalista, a la burocracia y a la ciencia empírica profesionalizada, que no son sino *objetivaciones* del racionalismo específicamente occidental⁶³.

Para dar cuenta de la dinámica de la racionalización me voy a fijar en tres grandes transformaciones⁶⁴ sociohistóricas que configuran lo específico del racionalismo occidental a diferencia del Islam, del antiguo cristianismo, del antiguo judaísmo, del budismo, del confucianismo y del taoísmo. La primera gran transformación que se da en Europa occidental va del S.XI al S. XIII y hace referencia a las condiciones históricas “*externas*” previas para el capitalismo industrial burgués moderno. La segunda gran transformación que va del S.XVI al S.XVIII, hace referencia a las condiciones históricas “*internas*” previas para el capitalismo industrial burgués moderno. La tercera gran transformación tiene lugar en los siglos XIX y XX con el triunfo del capitalismo empresarial y su organización del trabajo formalmente libre, basado en fundamentos mecánicos y “emancipado” de las infraestructuras éticas y religiosas que jugaron un papel fundamental en su gestación.

3.1. Primera transformación “externa”. Las tres revoluciones: Papal, feudal y urbana.

Esta transformación es el producto de tres “revoluciones” – papal, feudal y urbana– que interactúan de forma combinada. La “revolución” papal se manifiesta en la emergencia de una *civilización unitaria cristiana* donde se interpenetran aspectos externo-intramundanos con aspectos interno-espirituales dentro de la conexión entre la iglesia universal y el imperio romano, y más tarde en el nuevo unitarismo (germano y romano) de la iglesia territorial y la autoridad patrimonial. Como afirma Harold J. Berman: “Contrariamente a las ideas modernas de la separación de la iglesia y del Estado, la iglesia en el año 1000 no era concebida como una estructura visible, corporativa y legal frente a la autoridad política, sino que la iglesia, la *ecclesia*, era concebida como el pueblo cristiano, *populus christianus* que era gobernada por ambos, gobernantes clericales y sacerdotes (*regnum et sacerdotium*)”⁶⁵. Con la revitalización de la idea de imperio a través de la instauración del Sacro Imperio Romano, más tarde germánico, gana fuerza la idea de una iglesia universal. El desarrollo hacia una cultura unitaria cristiana externa e interna alcanzó su cumbre bajo la reforma de Gregorio VII. Se desarro-

62. H. WIESENTHAL, “Rational Choice” en ZEITSCHRIFT FÜR SOZIOLOGIE, 6, Dic., 1987, 434-449.

63. M. WEBER, ENSAYOS SOBRE SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN, Madrid, Vol. 1, 1983, 11-23.

64. Me ha sido de gran utilidad el esquema interpretativo de W. Schluchter, “Religion, politische Herrschaft, Wirtschaft und bürgerliche Lebensführung. Die okzidentale Sonderentwicklung” en RELIGION UND LEBENSFÜHRUNG, Frankfurt/M, 1988, Vol. 2, 419 y ss. Igualmente me han sido de gran utilidad los estudios sobre imágenes directrices en la modernidad y el estudio de las existencias, las experiencias y las expresiones en la modernidad realizado por B. Nelson, ON THE ROADS TO MODERNITY, Totowa, NJ, 1981.

65. H.J. BERMAN, LAW AND REVOLUTION. THE FORMATION OF THE WESTERN LEGAL TRADITION; Cambridge, Mass, 1983, 91.

llo una *nueva relación* entre Estado e iglesia, donde aquél hizo suyos los fines espirituales vitales y las normas cristianas, su estructura se conectó con la de la iglesia, y la vida social general se acomodaba bajo las normas de la iglesia, mediata o inmediatamente⁶⁶. La reforma gregoriana institucionalizó el Evangelio como la constitución de un marco universal para la salvación de todos los seres humanos, como un estado espiritual, posibilitado por la *Einheitskultur* de la iglesia⁶⁷, a través de una eclesialización (*Verkirlischung*), de una cristianización del mundo europeo occidental. Este proceso de eclesialización se manifiesta para Weber, especialmente, en que la ascética del monje es idónea para aprovechar su trabajo al servicio de la autoridad hierocrática, de la misión externa e interna⁶⁸. Este proceso de inclusión, en el sentido de Parsons, supone que “el monacato es la tropa escogida de los virtuosos religiosos dentro de la comunidad de los creyentes”⁶⁹, ya que en el monacato occidental, el trabajo, como medio ascético, fue desarrollado de forma más consecuente y universal que en ningún otro lugar⁷⁰, así el monje aparece como el primer especialista (*Berufsmensch*). Además la “revolución” papal señala el camino de una creación del Derecho a través de una reglamentación racional, en la forma de un derecho canónico (un derecho sagrado formal racional) y también en la forma de una iglesia corporativo-carismática (un instituto burocrático relativamente racional).

La “revolución” feudal crea la sociedad de caballeros con su modo de vida *unificado* intramundano, de dentro hacia afuera a través de la verificación del propio honor en el seno de relaciones entre señores y vasallos, y ante todo crea la idea de autoridad política de carácter contractual. El feudalismo es un “caso límite” de la estructura patrimonial en el sentido de la estereotipación y fijación de las relaciones entre los señores y los vasallos⁷¹. Las relaciones feudovasalláticas se fundan en *contratos*, en el estatus contractual de hermandad en torno a un derecho desigual, que fundamenta obligaciones de lealtad bilateralmente. En la medida en que este derecho contractual fue delimitado, situando al señorío como hereditario o como fondo de suministro de miembros del estamento y a los señores bajo prestaciones obligatorias, perdió el “sistema” sus notas originarias “personalistas”, incrementándose, sin embargo, sus cualidades jurídicas contractuales particulares. Desde el punto de vista histórico-genético fue muy importante la penetración en todo el sistema del espíritu de una garantía de la posición ocupada por el feudatario mediante un *contrato bilateral*, garantía que iba más allá de la mera concesión de privilegios por el señor y que, por otro lado, no estaba como la apropiación de las prebendas, condicionada por circunstancias puramente materiales. Pues se trata de lo que hace que la estructura feudal— frente al dominio patrimonial puro, basado en la coexistencia por un lado, de la doble vinculación por la tradición y por los derechos apropiados, y por el otro del libre albedrío y gracia del señor— se aproxime a una organización jurídico-pública

66. E. TROELTSCH, THE SOCIAL TEACHING OF THE CHRISTIAN CHURCHES, Nueva York, 1960, Vol. 1, 216-17.

67. E. TROELTSCH, opus cit, 379-82.

68. M. WEBER, ECONOMIA Y SOCIEDAD, México, 1978, 897-8.

69. M. WEBER, opus cit, 900.

70. M. WEBER, opus cit, 900.

71. M. WEBER, opus cit, 810.

por lo menos relativamente *constitucional*. El feudalismo significa una “división de poderes”⁷². La relación feudal en su fase más desarrollada reunió en forma muy peculiar los elementos aparentemente más antagónicos: Por una parte, las relaciones de fidelidad rigurosamente personales; por otra, la determinación contractual de los derechos y deberes y su objetivación por la vinculación con una fuente de rentas concretas⁷³.

La “revolución” urbana supone el desarrollo del concepto de corporación mundana y el “nacimiento” de una burguesía urbana. A diferencia de todos los desarrollos urbanos, el desarrollo urbano medieval condujo a una innovación *revolucionaria*⁷⁴, a una federación urbana autónoma y autocéfala organizada según códigos instituidos. Esta asociación de hermandad tiene un carácter *burgués y antifeudal*. Esta autonomía y autocefalia urbanas se manifiesta en el despliegue de un marco para la propia acción política, para la proclamación del propio derecho, de juzgados propios y funcionarios de la administración propios, autoridad para la recaudación de impuestos, derecho mercantil propio, policía y comercio propios, política económica propia basada en la regulación autónoma formal y material de la economía y la atracción de las capas no burguesas urbanas hacia la dependencia económica de la ciudad⁷⁵. Ahora bien, el desarrollo de estos ámbitos sociales *dentro* de un principio de organización y legitimación que conlleva la *ruptura* con el derecho de los señores feudales es lo novedoso de esta revolución. La ciudad medieval autónoma y autocéfala trae consigo la idea de una institución política, bajo una legitimación democrática e intramundana (no supramundana como en la *Einheitskultur* de la “revolución” papal), frente a las asociaciones hierocráticas y feudales. La ciudad tiene la cualidad de ser una federación de “ciudadanos” (que comparten un derecho) *socializada según un código institucionalizado*⁷⁶. El ciudadano (habitante de la ciudad) con su sentido para la “*función*” y el caballero con su sentido para “*ser*” son los portadores de dos imágenes del mundo con sus correspondientes estilos de vida que no son asimilables⁷⁷. Donde el modo de vida burgués funciona de acuerdo a su propio derecho, se produce la “afinidad electiva” no con el modo de vida caballeresco sino con lo monástico y con el funcionariado eclesiástico. La creciente autoridad de los gremios condujo a una aguda estructuración estamental *urbana interna* conectada a la monopolización de las actividades económicas. La constitución de los gremios como un sistema de desigualdad estamental tuvo dos consecuencias de amplio alcance: ignoró las diferencias estamentales *urbanas externas* y sustituyó la asociación personal de linaje por la asociación *impersonal* de tipo profesional. La constitución de los gremios en su conjunto supuso un incremento de la posición de poder de lo urbano *interno* en el ámbito del comercio y de la industria, directamente vinculados en sentido moderno al estrato burgués⁷⁸. “La ciudad medieval representó bajo el

72. M. WEBER, opus cit, 821.

73. M. WEBER, opus cit, 814.

74. M. WEBER, opus cit, 955 y ss.

75. M. WEBER, opus cit, 1014.

76. W. SCHLUCHTER, RELIGION UND LEBENSFÜHRUNG, Frankfurt/M, 1988, Vol. 2, 464-5.

77. W. SCHLUCHTER, opus cit, 465.

78. M. WEBER, opus cit, 1029-30.

señorio de los gremios una organización mucho más orientada en la dirección de la adquisición mediante una economía racional que cualquier ciudad de la antigüedad mientras duró la época de la polis independiente⁷⁹.

Sólo porque existieron estas precondiciones históricas, pudo la segunda gran transformación, que describiré a continuación, desplegarse en el mundo social. La convicción racional, la racionalización del modo de vida y un ethos económico racional configuran el umbral de una segunda transformación que se extiende del S. XVI al S.XVIII, configurando una fusión (*interna*) ética del modo de vida burgués.

3.2. Segunda transformación “interna”: La fusión ética del modo de vida burgués.

En la “Psicología” weberiana de las imágenes del mundo⁸⁰ y del modo de vida burgués no se trata de una psicología del impulso de ganancia, sino de la génesis de una representación que a través de la acción orientada a la ganancia sirve a una cuestión suprapersonal, se trata de una representación del deber ético, a través de la cual es determinada la vida *en su conjunto*, tanto la profesión como el tiempo libre, así como la vida de todos los participantes en ese cosmos poderoso, los empresarios y los obreros, en el sentido de una restricción *autoimpuesta*. Se trata de una “*rationale Temperierung*” de los hechos psíquicos⁸¹ que anteriormente eran considerados como impulsos de ganancia, pasiones⁸², vicios privados⁸³. El “espíritu” que anima al “nuevo estilo” del empresario y del trabajador requiere una investigación “*desde el interior*” del alma humana ubicada en la modernidad occidental. La pregunta que interroga por el sentido profundo de la acción humana es: ¿Cómo se podía *querer* ser (éticamente), sin *tener que* ser (naturalmente) un especialista en torno a un modo sistemático de vida, a través de una autorestricción?. El impulso psicológico guiado por la *posibilidad* de salvación se inscribe en una imagen religiosa del mundo que orienta el “de que”, el “hacia que” y sobre todo el “cómo” podía ser “redimido” el hombre⁸⁴. La salvación de un mal radical y de la esclavitud del pecado y la consecución de la bienaventuranza eterna en el seno de un Dios paternal, a través de la verificación (*Bewährung*) de la fe en la actividad mundana⁸⁵ constituyen la *unidad simbólica* que articula la relación entre Dios, hombre y mundo⁸⁶. En el capitalismo originario, dentro del protestantismo ascético se produce una conexión entre el destino de la cura (la posibilidad contingente de la salvación) religiosa y el destino económico que dentro de la iglesia medieval se había producido. Surge una nueva integración social posibilitada por la “afinidad electiva”

79. M. WEBER, opus cit, 1042.

80. Este concepto ha sido reelaborado por Pierre Bourdieu en su obra LA DISTINCION, Madrid, 1988, en el concepto de “*habitus*” como inconsciente colectivo de clase, que enmarca, clasifica, y valora las producciones culturales del sentido de forma dinámica.

81. W. SCHLUCHTER, opus cit, 478.

82. A.O. HIRSCHMANN, LAS PASIONES Y LOS INTERESES, México, 1978, 38 y ss.

83. B. MANDEVILLE, LA FABULA DE LAS ABEJAS, México, 1982, 21.

84. M. WEBER, ENSAYOS SOBRE SOCIOLOGIA DE LA RELIGION, Madrid, 1983, Vol. 1, 204-5.

85. M. WEBER, opus cit, 102.

86. J. BERIAIN, “Cosmovisión, contingencia y religación” en ANTHROPOS, 153, 1994, 55-63.

(Wahlverwandschaft) entre religión y economía. Esta *nueva unidad* superadora de la vieja unidad de la concepción unitaria del mundo cristiano medieval (religión-política) *vincula* la posibilidad de salvación religiosa con la ascética profesional intramundana. El rechazo religioso del mundo, como cosmos religioso sin valor, tiene su contraparte en la praxis intramundana sistemática como medio para superar la contingencia de la situación límite de no saberse elegido o condenado, sin la mediación de los sacramentos ni de la confesión. Las virtudes *burguesas* fundamentales son: la industriosisdad, la disciplina, la utilidad, la frugalidad, y la honestidad⁸⁷. 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 (*Lebensführung*) unitario. El éxito en el ejercicio de la *profesión* se identifica con el *sentido* en la vida. La posición particular del protestantismo ascético, en particular del calvinismo, frente al judaísmo y al catolicismo resulta de una radicalización de la necesidad de verificación (*Bewährung*) de la fe en la vida práctica. Esto conlleva conseguir en la lucha diaria la *certeza subjetiva* de la propia salvación y justificación; en lugar del pecador humilde y abatido al que Lutero otorga la gracia si confía arrepentido en Dios, se cultivan ahora esos “santos” seguros de sí mismos y el *trabajo profesional incesante* aparece como el único modo de ahuyentar la *duda* religiosa y de obtener la seguridad subjetiva del propio estado de gracia⁸⁸. Esta *Bewährung* tiene dos aspectos: ideacional e institucional. El aspecto *ideacional* depende del acoplamiento entre la idea de verificación y la idea de predestinación que encuentra su juntura en un determinado concepto de Dios. Este representa una voluntad absoluta y soberana, cuya gracia es gracia pura no merecida⁸⁹. La ley de Dios es la ley de su propia gloria que es servida por la gratitud de la bienaventuranza no merecida de los elegidos y por la miseria de la desesperación de los condenados⁹⁰. Su plan para el mundo no ha sido turbado por la voluntad de la criatura y la salvación no consiste en la restauración de la beatitud universal a *todas* las criaturas a través del milagro de la redención⁹¹. El aspecto *institucional* se relaciona con el rol de los sacramentos y el instituto de la gracia, en el sentido de que la pretensión carismático-salvífica ha sido desencantada, desmágicizada. Los sacramentos no son medios para alcanzar la gracia, sino simples *externa subsidia* de la fe. La radicalización ideacional rompe las ideas de reciprocidad ética que posibilitaban institucionalmente la exoneración periódica de conductas éticamente reprobables. Se tiene que desear únicamente los mandamientos éticos *ad majorem dei gloriam*, dicho de forma secularizada, no bastan las buenas obras aisladas, sino sólo aquellas que forman parte del sistema de un modo de vida unificado y metódico al servicio de Dios, esto es, al servicio de un valor suprapersonal, al que se tiene que plegar la voluntad humana incondicionalmente. Cuando esta imagen del mundo es adoptada por los laicos, su vida económica es considerada como el ámbito éticamente rele-

87. Como ha puesto de manifiesto Max Weber en LA ETICA PROTESTANTE, retomando ideas de B. Franklin, y también Werner Sombart en EL BURGUES.

88. M. WEBER, opus cit, 91-92.

89. E. TROELTSCH, THE SOCIAL TEACHING OF THE CHRISTIAN CHURCHES, Nueva York, 1960, Vol. 2, 582.

90. E. TROELTSCH, opus cit, 582.

91. E. TROELTSCH, opus cit, 582.

vante de verificación⁹². Aquí radica la “revolución” del estilo de vida burgués originario, a cuya base está una motivación religiosa. La esfera de la comprobación es el trabajo profesional incesante en este mundo, en definitiva, el *dominio del mundo*⁹³, frente al “vuelo sobre el mundo”⁹⁴, aparece como la infraestructura imaginaria y el horizonte de desarrollo del capitalismo. El hombre, como una herramienta⁹⁵ de Dios, actúa en el mundo, en el seno de una *tensión interna* entre el “otro mundo” y “este mundo”, entre la perfección y la contingencia, tensión que es *mediada* por una continua comprobación de la fe en medio de una ascesis profesional intramundana, ya que el radical desencantamiento del mundo no ha dejado otro camino a la “sutura” de la dualización dramática del mundo. La atmósfera en la que ocurre esto es la de una “inhumanidad patética” asociada a un aislamiento y un “individualismo sin ilusión y pesimista”⁹⁶. Sombart⁹⁷ detecta que el espíritu capitalista de los primeros tiempos (descrito arriba) es completamente ajeno al sistema económico de nuestros días.

3.3. Tercera transformación: La jaula para una nueva servidumbre.

Según Sombart el burgués del capitalismo temprano y el burgués del capitalismo desarrollado presentan dos estilos de vida bien diferenciados⁹⁸. El burgués del viejo estilo considera al hombre como medida de todas las cosas (*omnium rerum mensura homo*), sin embargo, el sujeto económico del capitalismo desarrollado sitúa a la ganancia, al negocio en lugar del hombre como valor central. Las virtudes burguesas en las que vivió el burgués del viejo estilo se han convertido en instrumentos funcionales del mecanismo de mercado. En el capitalismo temprano el empresario hace el capitalismo, en el capitalismo desarrollado y tardío, el capitalismo, el sistema hace al empresario y al obrero. Aquí es donde se sitúa el diagnóstico marxista en términos de *reificación*. La ascesis profesional “emprendió” la tarea de actuar sobre el mundo y transformarlo; con ello los bienes exteriores de este mundo alcanzaron un poder creciente y al cabo irresistible *sobre* los hombres, un poder que no ha tenido semejante en la historia. Hoy, su espíritu se ha evaporado fuera de esta envoltura, quien sabe si definitivamente. El capitalismo victorioso, descansando como descansa en fundamentos mecánicos, ya no necesita en todo caso de su sostén (la ética religiosa, el espíritu)⁹⁹. La racionalidad ascética quedó suplantada por una concepción pesimista, pero nada ascética, como es la representada por LA FÁBULA DE LAS ABEJAS de B. Mandeville, según

92. El protestantismo ascético también acentuó la verificación de la fe en el ámbito de la política como lo ha puesto de manifiesto Michael Walzer, *THE REVOLUTION OF THE SAINTS. THE ORIGINS OF RADICAL POLITICS*, Cambridge, Mass, 1960, 31-66.

93. M. HORKHEIMER, Th.W. Adorno, *LA DIALECTICA DE LA ILUSTRACION* (1944) y C. CASTORIADIS, *LA INSTITUCIÓN IMAGINARIA DE LA SOCIEDAD* (1975) han demostrado las consecuencias perversas de este tipo de racionalismo orientado hacia la dominación instrumental. .

94. M. WEBER, *ENSAYOS...*, Vol. 2, 350.

95. M. WEBER, *ENSAYOS...*, Vol. 1, 90.

96. M. WEBER, *opus cit*, 83; L. DUMONT, “A Modified View of our Origins: The Christian Beginnings of Modern Individualism” en M. Carrithers (edit.), *THE CATEGORY OF THE PERSON*, Cambridge, 1985, 93 y ss.

97. W. SOMBART, *EL BURGUES*, Madrid, 1972, 352.

98. W. SOMBART, *opus cit*, 163-95.

99. M. WEBER, *opus cit*, 165-66.

la cual, los vicios individuales pueden ser en determinadas circunstancias ventajosos para la colectividad¹⁰⁰. Aquí Weber interpreta la dinámica social última del capitalismo dentro de una mitología moderna, que extrae la gramática profunda del FAUSTO de Goethe, quien postula que el *destino* “quiere siempre el *mal* y constantemente crea el *bien*”¹⁰¹, como efecto no pretendido y no deseado. En LA ETICA PROTESTANTE, Weber invierte los términos, pero el resultado es el mismo: el juego del destino¹⁰², que transforma el “manto sutil” religioso en una “jaula de hierro”. El capitalismo desarrollado, *como sistema*, crea sólo los hombres que precisa para su funcionamiento, el trabajador y el empresario. Mientras que el puritano dentro de un mundo secularizado *quería* ser un Berufsmensch, “nosotros *tenemos* (por imperativo funcional) que serlo”¹⁰³. El capitalismo triunfante conduce a una “*nueva esclavitud*”¹⁰⁴, diferente de la antigua, ya que, sus cadenas son doradas¹⁰⁵. Su signo es una petrificación mecanizada orlada de una especie de agarrotada petulancia y una monomaniaca autoimportancia. El hombre *renuncia*, poco a poco, a la “universalidad faustica de lo humano”, y se acomoda, cada vez más, a la “limitación del Berufsmensch”, y ya no es posible hablar de una afinidad electiva entre ese comportamiento “crematístico” y una determinada “concepción unitaria del mundo”¹⁰⁶. El “paraíso perdido” de Milton se termina por una llamada a la acción en el mundo, contraria al espíritu de la Divina Comedia. El “último hombre” de esta cultura aparece como “especialista sin espíritu, hedonista sin corazón”¹⁰⁷. El destino, de forma no intencional, no revolucionariamente, ni con la conciencia, ni con la voluntad de un sujeto, produce este proceso, como encadenamiento de circunstancias, como acontecimiento evolutivo sin sujeto¹⁰⁸. Podemos decir que en el capitalismo desarrollado se produce el relevo del individuo burgués por el tipo del “trabajador” (Fachmensch ohne Geist), ya que la figura del “trabajador” moviliza el mundo hoy, “en un tiempo de espaldas a Dios y sin profetas”¹⁰⁹, el “trabajador” no tiene conciencia de clase, ni de clase media, ni clase alta, ni de clase baja. “La técnica no es un instrumento del progreso, sino un medio para la movilización del mundo por la figura del trabajador”¹¹⁰, que agrupa tanto a obreros como a empresarios, a trabajadores manuales como a los de “cuello blanco”. La producción se rige por la significación imaginaria de la necesidad continuamente renovada de una aceleración mayor¹¹¹. Aquí son similares los diagnósticos de Ernst Jünger en EL TRABAJADOR y de Karl Marx en EL

100. M. WEBER, HISTORIA ECONOMICA GENERAL, México, 1942, 309.

101. M. WEBER, EL PROBLEMA DE LA IRRACIONALIDAD EN LAS CIENCIAS SOCIALES, Madrid, 1985, 40-41.

102. M. WEBER, ENSAYOS..., Vol. 1, 156.

103. M. WEBER, opus cit, 165.

104. M. WEBER, ESCRITOS POLITICOS, México, 1982, Vol. 2, 396.

105. W. SCHLUCHTER, ASPEKTE BÜROKRATISCHE HERRSCHAFT, Frankfurt/M, 1985, Introducción.

106. M. WEBER, ENSAYOS..., Vol. 1, 166.

107. M. WEBER, opus cit, 166.

108. D. HENRICH, Cl. OFFE, W. SCHLUCHTER, “Max Weber und das Projekt der Moderne”, en MAX WEBER. EIN SYMPOSIUM, Chr. Neuss, J. Kocka, (edits.), Munich, 1988, 158.

109. M. WEBER, EL POLITICO Y EL CIENTIFICO, Madrid, 1975, 226; y también ver P.J.K. Peukert, MAX WEBERS DIAGNOSE DER MODERNE, Gotinga, 1989, 5-11.

110. E. JÜNGER, EL TRABAJADOR, Barcelona, 1990, 177.

111. A. GORZ, METAMORPHOSE DU TRAVAIL, Paris, 1988, 138 y ss.

CAPITAL. El estilo de vida del “trabajador” aparece como desimplicado de cualquier religación, la *funcionalidad* del mercado actúa como una racionalidad instrumental que proviene del *exterior*, que es *indiferente*¹¹² ante valores y creencias (no traducibles funcionalmente). Sobre “el trabajador” se impone ahora una “abstracción lógico-funcional” vehiculada por el dinero que actúa como “substituto técnico de Dios”¹¹³ desprovisto de su función simbólica y volcado en su función diabólica. “El trabajador” se disuelve en el *anonimato*¹¹⁴ de su rol, separado de la persona, desecada su urdimbre ecopática y domesticada su capacidad de protesta.

Una vez que he analizado las precondiciones históricas, tanto externas como internas, que configuran la dinámica específica de racionalización sociocultural occidental voy a analizar cómo se manifiesta tal racionalización en diversos ámbitos sociales: societal, cultural y personal.

3.4. El racionalismo instituido e instituyente.

A. Ambito sociopolítico: Estado-nación, empresa capitalista e industrialización de la guerra.

El desarrollo de los Estados-nación presupone la disolución de las relaciones básicas campo-ciudad presentes en los Estados tradicionales y comporta la emergencia de unos órdenes administrativos de alta intensidad. Las “sociedades” son modernas en cuanto que son Estados-nación, que existen dentro de un sistema de Estados-nación¹¹⁵. El Estado-nación se manifiesta como un conjunto de formas institucionales de gobierno, que mantienen un monopolio administrativo sobre un territorio con unas “borderlines” demarcadas¹¹⁶. Su gobierno se ejerce con arreglo a la legalidad del derecho y tiene el control (monopolio) de los medios de *violencia* externa e interna¹¹⁷. Hoy día, vivimos dentro del espacio social de una economía capitalista mundial¹¹⁸, que tiene su origen en el S.XVI, y en un orden político-militar de Estados-nación anárquicamente organizados. La coordinación administrativa interna de los Estados-nación depende desde el comienzo de condiciones reflexivamente establecidas que tienen una naturaleza racional-burocrática. Los Estados-nación disponen de un sistema centralizado y permanente de recaudación de impuestos, y asimismo disponen de una fuerza militar con mando centralizado. El “consenso social” dentro del Estado-nación se garantiza por el recurso al derecho positivo, a la disciplina, a la vigilancia y a la violencia física. Si consideramos el proceso de construcción de los Estados-nación según dos tipos de orientación¹¹⁹, por una parte, la orientación del estado hacia el espacio (adentro/afuera), y por otra parte, el grado de orien-

112. G. LOHMANN, INDIFFERENZ UND GESELLSCHAFT, Frankfurt/M, 1990, 26, 210, 214.

113. K. BURKE, ON SYMBOLS AND SOCIETY, Chicago, 1989, 168-76.

114. M. NATANSON, ANONIMITY, Bloomington, Indiana, 1986, 23-45.

115. E. WALLERSTEIN, GEOPOLITICS AND GEOCULTURE, Nueva York, 1991, 139-58.

116. A. GIDDENS, THE NATION-STATE AND VIOLENCE, Berkeley, 1987, 49 y ss.

117. M. WEBER, ECONOMIA Y SOCIEDAD, México, 1978, 1056.

118. E. WALLERSTEIN, THE CAPITALIST WORLD-ECONOMY, New York, 1979, 1-37.

119. E. LEDERER, “Zur Soziologie des Weltkriegs (1915)” en KAPITALISMUS, KLASSENSTRUKTUR UND PROBLEME DER DEMOKRATIE IN DEUTSCHLAND (1910-1940), Göttingen, 1979, 119-44.

tación del Estado hacia el poder, se conformarán dos dinámicas sociales diferenciadas: una de ellas que apunta a una “estatalización de la sociedad civil” (Estados fuertemente militarizados, *Machtstaat*) que es el caso de Alemania; y la otra apunta a una “societarización del Estado” (a un fortalecimiento de la sociedad civil) que es el caso de Inglaterra. Esto se puede apreciar en el siguiente gráfico:

	Hacia afuera	Hacia adentro
Fuerte	Estado ofensivo <i>Machtstaat</i>	Sociedad civil débil <i>Wehrpflicht</i> (Serv. militar obligat.)
Debil	Estado defensivo	Sociedad civil fuerte

Figura 4

El capitalismo industrial tiene como núcleo organizativo a la empresa capitalista separada de la hacienda doméstica¹²⁰, utiliza la contabilidad racional del capital, orienta sus decisiones de inversiones por las oportunidades que ofrece el mercado de bienes, de capital y de trabajo y organiza el trabajo, formalmente libre, desde el punto de vista de su eficacia¹²¹. El mundo moderno ha sido conformado a través de la intersección del capitalismo industrial y del sistema del Estado-nación, según estrategias que varían en función de la intensidad de la *coerción* (en zonas de pocas ciudades y predominio agrícola, donde la coerción directa desempeñaba un papel importante en la producción) y en función de la intensidad del *capital* (en zonas de múltiples ciudades y de predominio comercial, donde prevalecían los mercados, el intercambio y una producción orientada al mercado)¹²². En secciones bien conocidas del primer volumen de *EL CAPITAL* Marx tematiza la progresión del taller, que va de una división del trabajo entre destrezas artesanales a la manufactura y a la “maquinofactura”. La intensificación de la producción a través de la concentración de fuerza de trabajo en las factorías y la aplicación de maquinaria a los procesos de trabajo son vistos como la culminación del desarrollo capitalista. Weber delinea la emergencia de la mecanización y de la manufactura en términos similares a Marx. En los escritos de Weber existe una conexión generalizada entre la burocracia, la empresa capitalista y la máquina dentro del Estado-nación¹²³.

El capitalismo industrial suministró los medios para la “industrialización de la guerra”, pero las actividades e implicaciones del Estado-nación están en el origen de este fenómeno. La guerra y su preparación empeñaban a los gobernantes en la labor de extraer los medios para la guerra entre los que poseían los recursos esenciales— hombres, armas, avituallamientos o dinero para comprarlos— y que se resistían a entregarlos sin fuertes presiones o com-

120. M. WEBER, *ECONOMIA Y SOCIEDAD*, México, 1978, 75; T. PARSONS, *SOCIETIES*, Englewood Cliffs, NJ, 1966, 22.

121. M. WEBER, *HISTORIA ECONOMICA GENERAL*, México, 1942, 265-67.

122. Ch. TILLY, *COERCION, CAPITAL Y ESTADOS EN EUROPA 900-1990*, Madrid, 1992, 39.

123. Aquí radica la diferencia con Marx. El Estado-nación *se diluye* para Marx en la lógica auto-referencial de la economía capitalista mundializada o planetarizada.

pensaciones¹²⁴. La “industrialización de la guerra” significa: a). La aplicación de técnicas de producción industrial al armamento, junto con la adaptación de nuevos modos de transporte y comunicación para propósitos militares. b). La profesionalización del ejército (servicio militar obligatorio), incluyendo el abandono del uso de mercenarios. c). La reorganización del cuerpo de oficiales. d). La supresión de los aspectos rituales y espectáculo de la guerra, quizás simbolizado por encima de todo en el rechazo de uniformes vivamente coloreados que dan paso a los uniformes de camuflaje. e). La integración de las campañas de tierra, mar y aire en planes estratégicamente omniabarcantes. Se pasa de la guerra “limitada” a la guerra “total”¹²⁵. Las corporaciones transnacionales pueden ejercer un poder económico inmenso y tienen la capacidad de influir las políticas públicas en sus planes de origen, pero hay algunos aspectos clave en los cuales su poder no puede rivalizar con el poder de los Estados. Los factores de *territorialidad*¹²⁶ y *control de los medios de violencia* son aquí determinantes. No existe ningún área sobre la faz de la tierra, con la excepción parcial de las regiones polares, que no haya sido reclamada como esfera legítima de control por un Estado u otro. Todos los Estados-nación modernos tienen un monopolio del control de los medios de violencia dentro de sus propios territorios. Los Estados no operan como máquinas económicas, sino como “actores” celosos de sus derechos territoriales, preocupados con defender las culturas nacionales, teniendo además implicaciones geopolíticas estratégicas con otros estados o alianzas de estados¹²⁷. Las relaciones entre democracia, ejército y capitalismo se caracterizan por:

1. Todas las democracias originarias, como Inglaterra, Francia y Estados Unidos fueron y son *democracias defensivas* en el sentido de que ejército y democracia dentro de estos Estados nacionales conforman una simbiosis.

2. Entre los Estados nacionales existen enemigos y enemistades que configuran uno de los pocos “recursos naturales” que en la modernidad manifiestamente no han remitido, sino que son creados y recreados.

3. El concepto del Estado militar determina un consenso entre izquierda y derecha. La violencia militar se despliega contra el contendiente (enemigo) de la nación.; nunca al servicio de la propia causa. Socialistas, comunistas, liberales, capitalistas, socialdemócratas, todos ellos comparten esta “militancia” de la sociedad.

4. La disuasión nuclear ha impedido hasta ahora lo peor, recurriendo a una política de contención mutua durante la guerra fría.

124. Para un tratamiento del papel de la guerra en los orígenes del capitalismo tiene interés la monografía de W. Sombart, *KRIEG UND KAPITALISMUS*, Munich/Leipzig, 1913 y para un análisis histórico de la correlación existente entre la constitución del ejército y del Estado tiene interés la visión de O. Hintze, “Staatsverfassung und Heeresverfassung” en *GESSAMMELTE ABHANDLUNGEN*, Leipzig, 1941, Vol. 1, 42-73.

125. A. GIDDENS, *THE NATION-STATE AND VIOLENCE*, Berkeley, 1987, 223-4.

126. S. M. LYMAN, “Territoriality. A neglected Sociological Category” en M. Scott, *A SOCIOLOGY OF THE ABSURD*, Nueva York, 1974, 89—111.

127. A. GIDDENS, *THE CONSEQUENCES OF MODERNITY*, Stanford, 1990, 72; K.J. RASLER, W.R. THOMPSON, *WAR AND STATE MAKING. THE SHAPING OF GLOBAL POWERS*, London, 1989, 1-27.

5. El monopolio de la autoridad militar presta al Estado autoridad y soberanía a las que el parlamento y el derecho agregan legitimidad. Sin esta autoridad sería el estado como un eunuco en busca de esposa.

6. Los Estados soberanos son edificios de poder que no conocen o reconocen sobre ellos ninguna autoridad y que despliegan una amenaza *latente* entre ellos.

7. No obstante, la necesidad de la organización de la autoridad militar es equilibrada con la contranecesidad de la democracia.

B. El ámbito cultural: la "Entzauberung der Welt".

La dinámica de racionalización sociocultural occidental se explica por la significación cultural del "*desencantamiento del mundo*" (*Entzauberung der Welt*), que comienza con "las antiguas profecías judías y que, apoyado en el pensamiento científico heleno rechazó como superstición y sacrilegio la busca de todo medio mágico para la salvación"¹²⁸.

Una primera nota característica del "desencantamiento del mundo" es la "*fragmentación del arquetipo central*"¹²⁹ en el nivel del mito, que en un principio era la perfección, la totalidad y podía ser "circunscrita" simbólicamente. Este símbolo de perfección, de totalidad es el círculo, la esfera, el huevo, el mandala, el rotundum-rotondo de la alquimia. En "*lo numinoso*" descrito por Rudolf Otto¹³⁰, como Misterio tremendo y a la vez fascinante es donde se ponía de manifiesto para el hombre primitivo la experiencia básica de sentido del yo en relación al Self (Sí mismo) y al mundo de forma *unificada*. La fragmentación de esta imagen primordial (de este arquetipo central) supone la separación entre el mundo y el Self, de lo exterior y de lo interior, de lo consciente y de lo inconsciente¹³¹. Esta fragmentación se pone de manifiesto en el "*mito del héroe*"¹³² que podemos ejemplificarlo en tres momentos fundamentales. Un primer momento en el que se muestran simbolismos de *indistinción o indiferenciación* "urobórica" en torno a la imagen primordial "madre-tierra-naturaleza-inconsciente"¹³³ representada por el ánima. Un segundo momento de *autoafirmación del yo* separado del "no-yo" (el self, el mundo y el inconsciente). Se produce una personalización de los contenidos que originariamente fueron transpersonales, la conciencia busca arrancar del inconsciente el contenido material de los arquetipos para satisfacer las necesidades de su propio sistema. Asimismo, se produce un agotamiento de los componentes emocionales (ánima) que incidían sobre el yo, y finalmente, a través de unos procesos de abstracción donde el inconsciente es representado

128. M. WEBER, ENSAYOS,..., Vol. 1, 83.

129. E. NEUMANN, URSPRUNGSGESCHICHTE DES BEWUSSTSEINS, Frankfurt/M, 1984 (original de 1949), 256 y ss.

130. R. OTTO, LO SANTO, Madrid, 1985, 14-78.

131. E. NEUMANN, "Mystical Man" en J. Campbell, (edit.), THE MYSTIC VISION, Princeton, NJ, 1968, 379.

132. E. NEUMANN, opus cit; J. CAMPBELL, THE HERO OF THE THOUSAND FACES, 1949; A. Ortiz-Osés, MITOLOGIA CULTURAL Y MEMORIAS ANTROPOLOGICAS, 1987, todos ellos han puesto de manifiesto la universalidad del proceso de *individuación* que recorre el mito del héroe.

133. J.J. BACHOFFEN, URRELIGION UND ANTIKE SYMBOLE, en GESSAMMELTE WERKE, Basilea, 1943, Vol. 2, 309; ver la excelente aplicación al caso vasco de A. Ortiz-Osés, EL MATRIARCALISMO VASCO, Deusto, 1979.

primero como imagen, después como una idea, y finalmente es racionalizado como un concepto. El tercer momento se manifiesta como una *co(i)mplicación* de los momentos anteriores a través de una autotransformación, resurrección y sublimación de la experiencia del hombre en el mundo. Esto se pone de manifiesto en una implicación del *yo* con el *Self* (en un “regreso al centro” después de la “ruptura heroica”) que la mitología describe como la unión de Osiris (Dios del Inframundo) con Ra (dios solar), como la “*coimplicación*” de las “sombras” con la “luz”, de animus y de anima, del bien con el mal¹³⁴.

La segunda nota característica del desencantamiento del mundo es la “*fragmentación de la conciencia colectiva*”, de aquel primer mundo instituido de significado que se articulaba en torno a un Imaginario Social Central: mana, el karma, Yahvé, Jesús de Nazareth, etc. Esta fragmentación del centro simbólico sagrado da origen a una *comprensión descentrada del mundo*, donde el mundo externo (naturaleza), la comunidad social y la psique han sido diferenciados¹³⁵. La posibilidad de “*nuevos modelos de mundo*”¹³⁶ en el ámbito ético permite distinguir entre: a). Un concepto de mundo que designa la totalidad de las relaciones interpersonales normativamente reguladas. b). Una actitud puramente ética en la que el agente puede obedecer y criticar normas. c). Un concepto individualista y universalista de persona, con los correlatos de responsabilidad moral, autonomía, culpa, etc. “Con ello la vinculación, impregnada de pietas, a los órdenes concretos de la vida consagrados a la tradición puede ser substituida por una libre orientación por *principios* universales”¹³⁷. La posibilidad de “nuevos modelos de mundo” en el ámbito cognitivo permite distinguir entre: a). Un concepto formal de mundo para el ente en su conjunto¹³⁸. b). Una actitud puramente teórica para hacer y discutir enunciados¹³⁹. c). La formación de un yo epistémico libre de pasiones, prejuicios, etc.¹⁴⁰. Así puede “superarse la fijación mítica a la superficie de los fenómenos concretos y ser substituida por una libre orientación por *leyes* generales que subyacen a los fenómenos”¹⁴¹. La objetivación social de esta racionalización se manifiesta en el derecho positivo y en la ciencia moderna.

En tercer lugar, la creciente sublimación del poder hechizante y aterrizante de lo sagrado, al ceder validez los fundamentos metasociales, ante los umbrales de plausibilidad obtenibles “desde abajo”, significa el advenimiento de una “*gran profanización*”, en los términos de Daniel Bell, al perder la religión su monopolio cosmovisional. Esto conlleva: a). El “eclipse de la dis-

134. G. SCHOLEM, “El Bien y el mal en la Cábala” en A. Ortiz-Osés (edit.), CIRCULO ERANOS. ARQUETIPOS Y SIMBOLOS COLECTIVOS, Barcelona, 1994, 97-133.

135. J. HABERMAS, TEORIA DE LA ACCION COMUNICATIVA, Madrid, 1987, Vol. 1, 281 y ss.

136. B. NELSON, IN THE ROADS TO MODERNITY. CONCIENCE, SCIENCE AND CIVILIZATION, Totowa, NJ, 1981, 6.

137. J. HABERMAS, opus cit, 281; FAKTIZITÄT UND GELTUNG, Frankfurt/M, 1992, 39.

138. A. KOYRE, FROM THE CLOSED WORLD TO THE INFINITE UNIVERSE, Nueva York, 1958.

139. H. BLUMENBERG, THE LEGITIMACY OF MODERN AGE, Cambridge, Mass, 1983, 229 y ss.

140. H. BLUMENBERG, opus cit, partes 1 y 2.

141. J. HABERMAS, opus cit, 282.

tancia” que significa la disolución de la distancia estética entre el ejecutante y el espectador, de la distancia entre el autor y la obra de arte. El “eclipse de la distancia” no es sólo espacial, sino temporal, insiste en el absoluto presente, en la simultaneidad e inmediatez de la experiencia¹⁴². Este “des-distanciamiento” ha sido puesto de manifiesto también por W. Benjamin, en su idea del “declive contemporáneo del aura” en la obra de arte¹⁴³. b). El “furor contra el orden” se manifiesta como una “afirmación del imperio absoluto del yo, del hombre como criatura que se autoinfiniteza, y es impelida a la búsqueda del más allá, como la ubicación faustica del hombre en lugar de Dios”¹⁴⁴. La sensibilidad no es sólo una cuestión relativa a las obras de la alta cultura (o de la cultura popular), sino que es más bien una relación de nuestros sentidos con los sonidos, las imágenes, las figuras, los sentimientos e incluso con el “erotismo prohibido” de la vida diaria, así aparece en los cuadros de Robert Maplethorpe, donde las “otras identidades” (homosexuales) encuentran su expresión artística. c). El trasvase de algunos contenidos de la religión a las artes expresivas— un buen ejemplo lo proporciona LES FLEURS DU MAL de Baudelaire— no ha significado sólo que la “restricción” se haya evaporado, ha significado también que los impulsos demoníacos en el hombre— el daimon creativo interior—, antes canalizados dentro de la religión y usados por las religiones particulares contra otras religiones, han devenido “perverso-polimorfos” y penetran todos los ámbitos de la cultura modernista¹⁴⁵. Para la imaginación modernista es común “la verdad de que algo puede ser verdadero, aunque no sea ni bello, ni sagrado, ni bueno”¹⁴⁶. Los ejemplos los podemos encontrar sin mucho esfuerzo: el “Guernica” de Picasso, “El jardín de las Delicias” del Bosco (Hieronimus Bosch), “El Gran Masturbador” de Dalí, el film “Deseos Humanos” de Fritz Lang, el film “La Caída de los Dioses” de L. Visconti y un largo etcétera. Todas estas obras de arte (que lo son) ponen de manifiesto que los “vicios privados” (en Sade como ya en Mandeville) son la historiografía participada de las “virtudes públicas”. d). El último factor que entresacamos en la argumentación de Bell sobre la “mutación simbólica” occidental es el “declive de la creencia en el cielo y en el infierno” como topología binaria de una concepción dualista del mundo y el surgimiento del *miedo* a la nada, al vacío, en definitiva, del advenimiento del nihilismo¹⁴⁷, el ocultamiento de la *teodicea* ante el surgimiento de las *sociodiceas*.

En cuarto lugar, la modernidad transforma el “*destino*” en “*decisión*”. La palabra “*herejía*” tiene sus raíces en el verbo griego hairein, que significa “*elegir*”. Si para el primitivo la herejía fue una posibilidad, más bien remota, para el hombre moderno se convierte en una necesidad. La modernidad crea una nueva situación en la que seleccionar y elegir devienen *imperativos*¹⁴⁸.

142. D. BELL, LAS CONTRADICCIONES CULTURALES DEL CAPITALISMO, Madrid, 1977, 57, 102 y ss.

143. W. BENJAMIN, ILLUMINATIONS, Nueva York, 1969, 223.

144. D. BELL, opus cit, 57.

145. D. BELL, THE WINDING PASSAGE, Nueva York, 1986, 335-6.

146. M. WEBER, EL POLÍTICO Y EL CIENTÍFICO, Madrid, 1975, 216.

147. D. BELL, opus cit, 336 y ss.; también recoge este aspecto N. Luhmann, “Society, Meaning, Religion based on Selfreference”, SOCIOLOGICAL ANALYSIS, 46, 1985, 15.

148. P.L. BERGER, THE HERETICAL IMPERATIVE, Nueva York, 1980, 25.

En quinto lugar, como los griegos se confrontaron a un “absoluto politeísmo de valores” también hoy cualquiera puede decidir qué es para él Dios y qué es para él el diablo. No se trata de un nuevo pluralismo de valores, como pone de manifiesto P. L. Berger, sino más bien, de un *antagonismo* de valores¹⁴⁹. Como vimos más arriba, en la tercera transformación, la fraternidad religiosa chocó siempre con las estructuras y valores del mundo, con tanta más fuerza cuanto más se llevaron a la práctica sus consecuencias. Esto se acrecentó a medida que se racionalizaron y sublimaron *con arreglo a su propia dinámica* las estructuras y valores del mundo. La religión y la *economía* entran en tensión debido a que el dinero es el medio generalizado de intercambio más abstracto e impersonal que existe en la vida humana. La paradoja de toda ascética racional en la que ha tropezado de igual forma el monacato, los virtuosi de todos los tiempos, consiste en que ella misma ha creado la riqueza que rechazaba. El amor de toda fraternidad religiosa choca con toda asociación *política* basada en el monopolio del uso de la violencia legítima. La ética religiosa de la fraternidad choca con el *arte* al considerarlo como un vehículo de eficacia mágica, directamente sospechoso en sí mismo, y más aun el arte moderno. La sublimación manifiesta del *erotismo* dentro de las relaciones reproductivo-familístico-matrimoniales pone de manifiesto la tensión entre religión racional y erótica. “Las grandes religiones históricas de occidente han sido religiones restrictivas. En el Viejo Testamento hallamos la exhaltación de la ley y el temor hacia la naturaleza humana sin freno: una asociación de la liberación con la lujuria, la competencia sexual, la violencia y el crimen. Es el temor a lo demoníaco, al éxtasis frenético de abandonar el propio cuerpo y atravesar las fuentes del pecado. Aun, el Nuevo Testamento, que suspende la ley y proclama el amor, retrocede ante las implicaciones mundanas de la suspensión de la ley y levanta una barrera. Como dice Pablo en las *Epístolas a los Corintios*, al reprochar a la iglesia de Corinto algunas de sus prácticas:”No el amor que traemos, la comunión que practicamos, no es la liberación y el amor del cuerpo, sino la liberación y el amor del espíritu” (I Corintios, 5:7-14)¹⁵⁰. Así también lo pone de manifiesto Peter Brown: “Entre los cristianos..., la sexualidad se convirtió en una medida dotada de fuerte carga simbólica, precisamente porque se consideraba posible su desaparición en el individuo comprometido y porque se pensaba que esa desaparición registraba, de modo más significativo que cualquier otra transformación humana las cualidades necesarias para el liderazgo de la comunidad religiosa. La eliminación de la sexualidad— o más humildemente el apartarse de la sexualidad— era visto como un indudable estado de disponibilidad para Dios y para los propios compañeros, un estado que se encontraba ligado al ideal de la persona sencilla de corazón”¹⁵¹. Como vemos el “*mundo*” puede entrar en conflicto con postulados religiosos desde diferentes puntos de vista¹⁵².

149. W. SCHLUCHTER, RELIGION UND LEBENSFÜHRUNG, Frankfurt/M, 1988, Vol. 1, 349.

150. D. BELL, LAS CONTRADICCIONES,..., Madrid, 1977, 152.

151. P. BROWN en G. Duby, Ph. Aries (edits.), HISTORIA DE LA VIDA PRIVADA, Madrid, 1987, Vol. 1, 261, ver también E. Leites, LA CONCIENCIA PURITANA Y LA SEXUALIDAD MODERNA, Madrid, 1990.

152. M. WEBER, ENSAYOS,..., Madrid, 1983, Vol. 1, 461.

En sexto lugar, como afirma Max Weber, “el rosado talante de su (de la reforma protestante) optimista heredera, la ilustración”¹⁵³, también parece definitivamente muerto. La ilustración ha perseguido siempre el objetivo de quitar el miedo a los hombres y convertirlos en amos. “Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de un triunfal desventura. El programa de la ilustración era el desencantamiento del mundo. Se proponía, mediante la ciencia, disolver los mitos y derribar lo imaginario”¹⁵⁴. El hombre piensa haberse liberado del terror, cuando ya no queda nada desconocido. La ilustración es la angustia mítica vuelta radical. Los hombres y los dioses pueden intervenir de diversas formas sobre el curso del destino, al final triunfa la existencia, la realidad sobre ellos.

En séptimo lugar, en el trasfondo del análisis del desencantamiento del mundo, la cuestión a la que hacemos frente *no es*, a si la razón dividiéndose en una pluralidad de esferas de valor pueda destruir su propia universalidad¹⁵⁵, *ni* a que la unidad de la razón sólo pueda permanecer perceptible en la pluralidad de sus voces, como posibilidad de pasar de un lenguaje a otro¹⁵⁶, sino más bien, a la “*pérdida metafísica de la urdimbre*”¹⁵⁷ como correlato del carácter migratorio de la experiencia social del hombre y del “sí mismo”, hacemos frente a una falta de sintonización de las acciones humanas con *un* orden cósmico visualizado, a la falta de “*seguridad ontológica*” que no puede dar cuenta del incremento de las contingencias dentro de esta pluralización de mundos de la vida social. La modernidad “*desencantada*” conlleva la *tarea de tener que pensarse a sí misma*, como umbral epocal que abre el horizonte de expectativas del futuro, y al mismo tiempo,—unas veces, como efectos no pretendidos, y otras, como efectos no deseados de su propia dinámica—, debe hacer frente a un “*nuevo destino*” producido por ella misma, este destino no es adscrito, sino que procede de la interpenetración de dos aspectos fundamentales. Por una parte, el declive de toda teleología social (incluido el comunismo), y por otra parte, la multiplicación de la improbabilidad probable de realización de las funciones de los respectivos subsistemas sociales, al independizarse estos ámbitos en relación a un entorno social, con arreglo a una serie de procesos autoreferenciales, que llevan consigo consecuencias colaterales perversas, riesgos no previstos porque no son y porque, en buena medida, no pueden ser calculados.

C. *El ámbito de la personalidad: El sujeto y la construcción del yo en la modernidad.*

1. El sujeto.

Podemos interpretar este proceso con un alcance amplio si consideramos que no existe una figura única de la modernidad, sino más bien dos caras de un mismo proceso: racionalización y subjetivación. “El *sujeto* es la voluntad

153. M. WEBER, *Ensayos...*, Madrid, 1983, Vol. 1, 166.

154. M. HORKHEIMER, Th.W. ADORNO, *LA DIALECTICA DE LA ILUSTRACION*, Madrid, 1994, 59.

155. J. HABERMAS, *TEORIA...*, Madrid, Vol. 1, 321.

156. J. HABERMAS, *PENSAMIENTO POSTMETAFISICO*, Madrid, 1990, 157.

157. P.L. BERGER, B. BERGER, H. KELLNER, *UN MUNDO SIN HOGAR*, Santander, 1979, 80.

de un individuo de tratar de ser reconocido como *actor*¹⁵⁸, como modificador de un entorno que le hace frente. El sujeto es la llamada a la transformación de sí mismo en actor a través de unos procesos de racionalización y de sublimación de las pasiones. No obstante, no olvidemos que el sujeto hace referencia siempre, por una parte, al ello, a la libido, y por otra parte, a los roles sociales. El sujeto es a la vez apolíneo y dionisiaco. El sujeto representa tanto la buena como la mala conciencia, la búsqueda de la libertad y al mismo tiempo su inclusión en roles y funciones sociales. De la coimplicación de estas dos ideas, el sujeto comparece como “fuerza de resistencia a los aparatos de poder (a lo instituido), apoyado sobre las tradiciones, al mismo tiempo que se define por una afirmación de la libertad”¹⁵⁹. G.H. Mead ha explicado esta idea a través de la complejidad nuclear de la personalidad en dos dimensiones. El “sí mismo” (Ipsé, Self, Selbst) se articula en torno a dos instancias inseparables, el “*mi*”, o parte pasiva, mi percepción reflejada en el “espejo de los otros”, y el “*yo*”, o parte reactiva, creativa de la personalidad. Las sociedades modernas producen una domesticación (*Züchtung*) del yo en relación al mi, en relación a los requerimientos funcionales derivados de roles.

2. Del “hermano” al “otro”.

El protestantismo ascético ha tenido sobre todo dos consecuencias para la personalidad, por una parte, la *soledad interna* del individuo, esto es la consecuencia psicológica del dogma de la predestinación, en el sentido de que “nadie puede ayudarle”¹⁶⁰, ni el predicador, porque sólo el elegido es capaz de comprender *spiritualiter* la palabra de Dios, ni los sacramentos que no son medios para alcanzar la gracia, sino simples *externa subsidia* de la fe, ni la iglesia, ni tampoco Dios podía prestar aquella ayuda, pues el mismo Cristo sólo murió por los elegidos. La otra consecuencia es el tratamiento de los “*hermanos*” como “*otros*”¹⁶¹. El punto de partida para Weber y Nelson en esta reflexión es el judaísmo, que se funda en el *Covenant* de una fraternidad tribal ante un Dios todopoderoso y vengativo. *Dentro* de la comunidad hebrea la relación ego-alter es de hermandad, pero no así con “*el exterior*” que son considerados como “*otros*”. Así, al *hermano* no se le puede prestar (usura originaria), pero sí al *otro*, aquél que no pertenece a mi comunidad étnica. Frente a la imposibilidad de crear un paraíso de comunidades “míticas” a lo largo de la historia y frente a la posibilidad de un mundo desunido de fraternidades antagonistas, la racionalización ética proyecta una identidad (alteridad) universalista que substituye a la hermandad tribal de sangre. Originalmente existían dos actitudes opuestas combinadas hacia la prosecución de la ganancia. *Internamente* se da una vinculación a la tradición y a las relaciones piadosas de los miembros de la tribu, del clan y de la comunidad, con la exclusión de ganar dinero dentro del círculo de aquellos relacionados por vínculos religiosos, *externamente* existe un juego absolutamente no res-

158. A. TOURAINE, CRITIQUE DE LA MODERNITE, Paris, 1992, 242 y ss.

159. A. TOURAINE, opus cit, 369.

160. M. WEBER, ENSAYOS, ..., Vol. 1, 82.

161. B. NELSON, THE IDEA OF USURY. FROM TRIBAL BROTHERHOOD TO UNIVERSAL OTHERHOOD, Chicago, 1949, XVI, 135-7.

tringido del espíritu de ganancia en las relaciones económicas con todo extraño, siendo originalmente un enemigo al que no se le aplican las restricciones éticas; es decir, éticamente las relaciones internas y externas son categóricamente distintas. El curso del desarrollo comporta, por una parte, la introducción del cálculo en la hermandad tradicional, desplazando a las viejas relaciones religiosas. En la medida en que la contabilidad se estableció dentro de la comunidad familiar y las relaciones económicas no son ya estrictamente comunales, se produjo el fin de la piedad y su represión por el impulso económico¹⁶². La ética religiosa del protestantismo ascético es una ética monológica de la convicción con consecuencias *afraternales*. Exactamente aquí es donde radica su potencial de desarrollo. Esta ética no sólo sitúa la relación de los seres humanos con Dios por encima de sus relaciones interpersonales— como hace toda religión cristiana—, provee también de un nuevo significado a esta relación no interpretándola más en términos de piedad filial. Así crea una motivación para la *despersonalización*, primero religiosa y después no religiosa de las relaciones humanas. Esto refuerza la tendencia hacia la formalización del derecho, la burocratización y la extensión del principio del mercado¹⁶³.

3. El autocontrol de los afectos.

Para Norbert Elias¹⁶⁴, el proceso de la civilización supone una autodomesticación, un sujetamiento de los afectos, de las emociones, un autodomnio tanto *externo*¹⁶⁵ como *interno*¹⁶⁶ que abarca al cuerpo y al alma. Este modelamiento “social” de los afectos en la vida cotidiana lo ejemplifica Elias en el análisis de las sociedades cortesanas, entre el Medievo y la revolución industrial, fijándose en el “aburguesamiento” que se manifiesta como “*adoucissement des moeurs*” y como “*politesse*”, así aparece en *AMY DES FEMMES OU TRAITE DE LA CIVILIZATION* (1766) de Mirabeau. Este proceso comienza con los controles de los procesos corporales de estornudar, sonarse, escupir, orinar, etc, especialmente en espacios sociales de copresencia obligada como en el ritual de las “maneras en la mesa”, durante las comidas, con reglas sobre el consumo de carnes y el uso de la cubertería, asimismo en el comportamiento en el dormitorio y en la transformación de la agresividad que pasa de las “orgías de sangre” medievales a un control racional de la agresividad, con arreglo a lo que se ha venido en llamar “coolness”. Es, finalmente, la corporalidad total la que es domesticada. El cuerpo no debe conducirse según sus propias necesidades. Pero, no sólo el cuerpo, sino también los sentimientos del alma, la ebullición de los odios o las ansias, la alegría o

162. B. NELSON, opus cit, XVI.

163. W. SCHLUCHTER, *THE RISE OF WESTERN RATIONALISM*, Berkeley, 1981, 172.

164. N. ELIAS, *EL PROCESO DE LA CIVILIZACION*, México, 1987, ver el Cap.2 y “Bosquejo de una civilización” (449-533).

165. A. HAHN, “Theorien zur Entstehung der Europäischen Moderne” en *PHILOSOPHISCHE RUNDSCHAU*, 31, 1984, 194 y ss. Para una visión crítica de la posición de Elias ver: H.P. DÜER, *OSZÖNITÄT UND GEWALT. DER MYTHOS* (3), Frankfurt/M, 1993.

166. Sobre todo, este aspecto se hace posible por el “establecimiento de una *internalización de la naturaleza subjetiva*” (A. Honneth, *KRITIK DER MACHT*, Frankfurt/M, 1985, 210; J. Habermas, *DER PHILOSOPHISCHE DISKURS DER MODERNE*, Frankfurt/M, 1985, 337, 342; B. S. TURNER, “The Rationalization of the Body. Reflections on Modernity and Discipline” en Lash/Whimster, *RATIONALITY AND MODERNITY*, London, 1987, 233, 238).

la cólera, todos ellos son contenidos. Analizando varios “libros de etiqueta” de varias épocas, Elias descubre una tendencia en la regulación de los afectos. Asume que existía una red de regulaciones de los instintos y los cuerpos en las clases altas secularizadas de la Edad Media y en las cortes absolutistas, que configuraban un comportamiento en el que se pone de manifiesto un cambio que va de las *restricciones exteriores*, realizadas “desde fuera” (prohibiciones de no escupir en presencia de superiores, o de sonarse la nariz sin pañuelo, o de no eructar en público, etc) a las *autorestricciones*, debido a la creciente interdependencia de las acciones de un número creciente de personas. El individuo aprende a controlarse a sí mismo por una racionalización de las pasiones, por una sublimación cultural de las pasiones, por una desemocionalización, que ha sido descrita muy bien en la expresión de Freud: “Donde era el *ello*, surgirá el *yo*”. La Sublimación es “el proceso a través del cual la psique es forzada a reemplazar sus objetos *privados* o propios de carga libidinal por objetos que son y valen en y por *su institución social*”¹⁶⁷. Con este cambio Elias delimita algo así como una “affective household” en la que existe una “*economía planificada de los afectos*”¹⁶⁸.

Para Elias el proceso de la civilización occidental supone un entrelazamiento de aspectos psicogenéticos, institucionales y de códigos de conducta¹⁶⁹:

Figura-cuadro 5

SOCIOGÉNESIS	Sociedad feudal cortesana	Sociedad cortesana absolutista	Sociedad industrial burguesa	“Sociedad mundial”
CENTR. DE REGULACION	Feudo	Estado Absolutista	Estado Nacional	Estado Mundial
CÓDIGO DE CONDUCTA	Cortesía	Civilité	Civilización	Civilización Mundial
PSICOGÉNESIS CONDUCTA	Ello/yo (Indiferenciados)	Predominio del Ego (Control desde fuera)	Predominio del Super-Yo (Control desde dentro)	Equilibrio del Ello/Yo/Super-Yo

En Weber aparecen claramente delimitados el “*adentro*” y el “*afuera*” de la disciplina. La coacción “desde dentro”¹⁷⁰ se manifiesta en el dominio de los impulsos, en el autocontrol, en la disciplina motivados por la necesidad de verificación de la fe en la vida práctica. En ambos casos, en el burgués puritano descrito por Weber, como en el cortesano descrito por Elias, aparece el sendero de racionalización de la espontaneidad. El proceso de racionalización (civilización en los términos de Elias) se concibe como un aumento de disciplina, como un

167. C. CASTORIADIS, LA INSTITUCION IMAGINARIA DE LA SOCIEDAD, Barcelona, 1989, Vol. 2, 240.

168. H. KUZMICS, “The Civilizing Process” en J. Keane, (edit.), CIVIL SOCIETY AND THE STATE, London, 1988, 155.

169. S. BREUER, DIE GESELSCHAFT DES VERSCHWINDES, Hamburgo, 1993, 20.

170. M. WEBER, ENSAYOS,..., Vol. 1, 91-2, W. SCHLUCHTER, RELIGION UND LEBENSFÜHRUNG, Frankfurt/M, 1988, Vol. 2, 478.

proceso de *disciplinización creciente*. La disciplina supone el adiestramiento con vistas a una respuesta pronta y mecanizada, la apelación a fuertes motivos de carácter ético, el deber y la escrupulosidad en su cumplimiento y el temor a un poder suprapersonal externo¹⁷¹. La coacción “desde fuera” se pone de manifiesto en la máquina de guerra (ejército), en la máquina de trabajo en la industria y en la máquina administrativa (burocracia), cada individuo ha de cumplir automáticamente su trabajo, ha de ser un engranaje más del conjunto, debe plegarse al desempeño de *su función*, poniendo entre paréntesis el resto.

4. Totalización de la vigilancia y autodisciplina.

No debemos entender por proceso de *civilización* sólo la disciplina externa de los gestos e impulsos corporales, sino la disciplina *total* de la conducta del cuerpo-alma, que se manifiesta como una psicogénesis del hombre moderno, a través de los ejemplos del cortesano y del burgués. El individuo moderno se caracteriza por ser “*observado*” con una finalidad por otros— confesores, vigilantes, preceptores, cortesanos, etc—. El hombre de la Edad Moderna es un “animal confesor”¹⁷², el se abre a sí mismo a otros, a menudo de forma coercitiva, y ese conocimiento que los demás tienen sobre él, es lo que le regula. La confesión o el psicoanálisis serían ejemplos de autoregulación voluntaria del individuo. Pero al lado de estas formas se encuentra, con el comienzo de la Edad Moderna una variedad de otras formas de *vigilancia del individuo*¹⁷³ que tienen carácter coercitivo y se articulan en el contexto del incremento de poder de los aparatos de dominación modernos estatales y no estatales. En estas nuevas formas de observación vigilante, los observados adoptan la perspectiva de los observadores. El autodomínio comienza en el contexto político por aquel que detenta el poder, así “el príncipe” de Maquiavelo se controla a sí mismo para poder así controlar a los demás, pero paso a paso se extiende la técnica de la autovigilancia sistemática “hacia abajo” y alcanza a todos los poros del sistema social. Uno tiene que controlarse para no ser controlado desde fuera. Todo control que anticipa uno mismo, para evitar el control exterior, no es más que la anticipación de lo propio interno sobre la coerción exterior. El ámbito de lo incalculable, que representa el sujeto incontrolado, se supera ampliamente a través de la civilización con las formas descritas, los controles se extienden más profundamente¹⁷⁴. El medio para lograr esto es la *totalización de la vigilancia, de la observación y de la disciplina*¹⁷⁵. Esta tendencia la describe Foucault a través de

171. J.M^a GONZÁLEZ GARCÍA, LA MAQUINA BUROCRATICA, Madrid, 1989, 154-55.

172. A. HAHN, “Zur Soziologie der Beichte un anderer Formen institutionalisierte Bekenntnisse: Selbstthematisierung un Zivilisationsprozess”, KÖLNER ZEITSCHRIFT FÜR SOZIOLOGIE UND SOZIALPSYCHOLOGIE, 34, 1982, 408 y ss.; “Sakramentale Kontrolle” en W. Schluchter, (edit.), MAX WEBERS SICHT DER OKZIDENTALEN CHRISTENTUM, Frankfurt/M, 1988.

173. M. FOUCAULT, VIGILAR Y CASTIGAR, Madrid, 1977 situa estas nuevas formas de vigilancia, disciplina y castigo como centrales en el surgimiento de la modernidad.

174. M. FOUCAULT, opus cit, 85.

175. F. KAFKA, “En la colonia penitenciaria” en OBRAS COMPLETAS, Barcelona, 1983, Vol. 2, 707-35; S. BREUER, “Sozialdisziplinierung. Probleme und Problemverlagerungen eines Konzepts bei Max Weber, Gerhard Oestreich und Michel Foucault” en Chr. Sachsse, Fl. Tennstedt (edit.), SOZIALE SICHERHEIT UND SOZIALE DISZIPLINIERUNG, Frankfurt/M, 1986, 45-69; “Die Evolution von Disziplin”, KÖLNER ZEITSCHRIFT FÜR SOZIOLOGIE UND SOZIAL PSYCHOLOGIE, n° 30, 1978, 409-37.

una interpretación del Panóptico de Bentham. Según el plan de cárcel diseñado por Bentham debe ser construido un muro circular que aloje las celdas individuales, que serán vistas desde una torre central, sin que los internados puedan saber si son vigilados o no. Debido a que no saben cuando son vigilados y cuando no, deberán comportarse como si estuvieran siendo vigilados continuamente. Ante la duda (como en el caso del puritano de Weber) el internado asume conscientemente un “*estado de vigilado*” sin interrupción. En lugar de los rituales sobredimensionados externos de castigo, encontramos la vigilancia permanente, que finalmente puede suprimirse, porque basta con la ficción de la vigilancia para conseguir la docilidad de los internados. La visibilidad intermitente de los señores dominantes es substituida por su invisibilidad controladora y por la visibilidad controlada de los dominados, a quienes obliga la autodisciplina. La libertad de dominación será posible cuando los hombres vidriados hayan internalizado al “Big Brother” (en el sentido de “1984” de George Orwell). La dominación entonces no será una conducta obediente a mandatos, sino un estado del sistema.

4. LA DINÁMICA DE LA TEMPORALIDAD HISTÓRICA

Distinguiendo entre tiempo imaginario y tiempo identitario voy a explicar la dinámica de autoproducción de la sociedad y me voy a detener en el análisis de la contextura temporal, específicamente, moderna.

4.1. La autoproducción de lo social-histórico.

Habitualmente hemos considerado que lo social es un eje de simultaneidades, de coexistencias con un ahora determinado, y que lo histórico es un eje de sucesiones con un antes/después determinado o determinable, sin embargo, “lo social es... *autoalteración*, y no es otra cosa fuera de eso. Lo social se da como historia y sólo como historia puede darse; lo social se da como temporalidad, y...se instituye implícitamente como cualidad singular de temporalidad, y.. lo histórico es eso mismo *autoalteración* de ese modo específico de “coexistencia” que es lo social y no es nada de eso. Lo histórico se da como social y sólo como social puede darse. Lo histórico es la emergencia de la institución y la emergencia de *otra* institución”¹⁷⁶. La sociedad no es sólo reproducción y adaptación, es además “*creación, producción de sí misma*”¹⁷⁷. La sociedad se reconoce como haciéndose a sí misma, como institución de sí misma, como autoinstitución, como autopoiesis social. Tiene la capacidad de definirse y de transformar, mediante su obra de conocimiento y de reflexividad, sus relaciones con el entorno constituyéndolo. Entre una situación y unas conductas sociales se interpone la *formación de sentido*, un “*sistema de orientación de las conductas*”, fruto de su capacidad de creación simbólica. Aquí es donde opera el Imaginario Social como núcleo de creatividad sociocultural en el que se inscriben significaciones sociales como el mito, la religión, el progreso, etc. La unidad y diversidad de todas las formas de la vida colectiva es una manifestación de la capacidad de autoproducción

176. C. CASTORIADIS, LA INSTITUCION,..., Barcelona, 1989, Vol. 2, 87.

177. A. TOURAINE, LA PRODUCTION DE LA SOCIETE, Paris, 1973, 10; M. Maffesoli, (edit.), “The Social Imaginary” en CURRENT SOCIOLOGY, Vol. 41, nº 2, 1993.

y de autotransformación de “lo social-histórico”, de la trascendencia de su immanencia creativa¹⁷⁸. A esto es a lo que Touraine llama historicidad¹⁷⁹. La evolución social no es continua, ni lineal, ni reducible a *una* tendencia general, a la complejidad, a la diferenciación y a la flexibilidad crecientes. Hay que distinguir, por el contrario, *diversos* sistemas de acción histórica (temporalidades sociales) en función de los modelos culturales predominantes y del sistema de producción y acumulación económica. El orden social no tiene *ningún garante metasocial*, religioso (Dios), político (el Estado), o económico (la “mano invisible” del mercado) o histórico-evolutivo (el progreso), sino que es el producto de *relaciones sociosimbólicas*, en el sentido de encuentros, mediaciones y mediatizaciones, a través de las cuales se produce la sociedad como institución¹⁸⁰. No existe un Imaginario Social *exterior* a la sociedad, que pudiera intervenir “desde fuera” en la sociedad, esta es el imaginario radical mismo, ya que “donde no había nada, devino el *nosotros*”¹⁸¹, la “relación-nosotros”, la identidad colectiva, que no es creación de algo, sino creación de “lo otro”, de *lo nuevo*, que en sí mismo remite a algo de lo que lo otro se diferencia y esto *en cuanto tal* es el presupuesto de la creación social¹⁸².

El tiempo instituido como *identitario* es el tiempo como tiempo de referencia o tiempo-referencia, es el tiempo relativo a la *medida*, que lleva consigo su segmentación en partes “idénticas” o “congruentes” de modo ideal, es el tiempo calendario con sus divisiones “numéricas”, en su mayor parte apoyadas en los fenómenos periódicos del estrato natural (día, mes lunar, estaciones, años) luego refinados en función de una elaboración lógico-científica, pero siempre en referencia a fenómenos espaciales¹⁸³. Esta dimensión temporal identitaria comporta: un doble horizonte articulado en torno al esquematismo antes/después, irreversibilidad, escasez de tiempo, movimiento y medida del tiempo¹⁸⁴. El tiempo instituido como *imaginario* es el tiempo de la *significación*, el tiempo significativo, el tiempo *cualitativo*¹⁸⁵, indeterminado, recurrente, revocable que alberga el sentido de las causas y consecuencias no-intencionales de la acción racional, lo que el tiempo “incuba” o “prepara”, aquello de lo que “está preñado”: tiempo de exilio para los judíos de la Diáspora, tiempo de la prueba y la esperanza para los cristianos, tiempo de “progreso” e “incertidumbre” para los occidentales de hoy. El tiempo identitario mantiene con el tiempo imaginario una relación de inherencia recíproca o de implicación circular que existe siempre entre las dos dimensiones de toda institución social: la dimensión con-

178. A. TOURAINE, CRITIQUE DE LA MODERNITE, Paris, 1992, 80; H. Joas, DIE KREATIVITÄT DES HANDELNS, Frankfurt/M, 1992, 292.

179. A. TOURAINE, POUR LA SOCIOLOGIE, Paris, 1974, 94.

180. A. TOURAINE, LA PRODUCTION DE LA SOCIÉTÉ, Paris, 1973, 8; C. Castoriadis, DOMAINES DE L'HOMME, Paris, 1986.

181. C. CASTORIADIS, LE CARREFOUR DU LABYRINTHE, (I), Paris, 1978, 64.

182. B. WALDENFELS, “Der Primat der Einbildungskraft” en DIE INSTITUTION DES IMAGINÄREN, A. Pechriggl, K. Reiter (eds.), Viena, 1991, 64-5.

183. C. CASTORIADIS, LA INSTITUCION,..., Barcelona, 1989, Vol. 2, 78.

184. N. LUHMANN, SOZIALE SYSTEME, Frankfurt/M, 1984, 253-4.

185. C. CASTORIADIS, opus cit, 80; H. Corbin, mitólogo francés perteneciente a la escuela de Eranos ha puesto de manifiesto de forma destacada la emergencia de este tiempo *cualitativo*, H. Corbin, “The Time of Eranos” en J. Campbell, (edit.), MAN AND TIME. PAPERS FROM THE ERANOS YEARBOOK, Princeton, NJ, 1957, Vol.3, XIII-XX; ver también G. Durand, DE LA MITOCRITICA AL MITOANALISIS, Barcelona, 1993, 310.

juntista-identitaria y la dimensión de la significación. El tiempo identitario sólo es tiempo porque se refiere al tiempo imaginario que le confiere su significación de “tiempo”, que le *estructura*¹⁸⁶, como “tiempo”, y el tiempo imaginario sería indefinible, ilocalizable, inaprensible, no sería *nada*, al margen del tiempo identitario. Las articulaciones del tiempo imaginario “*duplican o engrosan*” las referencias numéricas del tiempo calendario. “Lo que ocurre no es mero acontecimiento repetido, sino manifestación esencial del orden del mundo, tal como es instituido por la sociedad en cuestión, de las fuerzas que lo animan, de los momentos privilegiados de la actividad social, ya sean en relación con el trabajo, los ritos, las fiestas o la política. Este es el caso,..., en lo concerniente a los momentos cardinales del ciclo diario (amanecer, crepúsculo, mediodía, media noche) a las estaciones y a menudo incluso a los años....Es superfluo recordar que para ninguna sociedad, antes de la época contemporánea, el comienzo de la primavera o el comienzo del verano no han sido nunca meros hitos en el desarrollo del año, ni siquiera señales funcionales para el comienzo de tal o cual actividad “productiva”, sino que ha estado *siempre entretelado con un complejo de significaciones míticas y religiosas*, e incluso es superfluo recordar que la propia sociedad contemporánea no ha llegado aún a vivir el tiempo como puro tiempo de calendario”¹⁸⁷. El tiempo imaginario es el tiempo donde se colocan los *límites* del tiempo y los *periodos* del tiempo. Tanto la idea de un origen y de un fin del tiempo, como la idea de la ausencia de tal origen y de tal fin no tienen ningún contenido, ni ningún sentido natural, lógico, científico, ni tampoco filosófico. Este tiempo “en” el cual la sociedad vive, o bien *debe* estar suspendido entre un comienzo o un fin, o bien debe ser “infinito”. Tanto en un caso como en el otro, la posición es necesaria y puramente imaginaria, desprovista de todo apoyo natural o lógico. La periodización del tiempo es parte del magma de significaciones imaginarias de la sociedad en cuestión: Así las eras cristiana y musulmana, “edades” (de oro, de plata, de bronce), eones, grandes ciclos mayas, etc. Esta periodización es esencial en la institución imaginaria del mundo. Así, para los cristianos hay diferencia cualitativa absoluta entre el tiempo del Antiguo Testamento y el del Nuevo, la Encarnación plantea una bipartición esencial de la historia del mundo entre los límites de la creación y de la Parousía¹⁸⁸.

Esto muestra que el tiempo instituido nunca puede ser reducido a su aspecto puramente identitario, de calendario y mensurable. A modo de ejemplo podemos tomar el “tiempo capitalista” donde la institución explícita del tiempo identitario es un flujo mensurable, homogéneo, totalmente aritmético; y donde el tiempo imaginario es un tiempo “infinito”, representado como tiempo de progreso indefinido, de crecimiento ilimitado, de acumulación, de racionalización, de conquista de la naturaleza, de aproximación cada vez mayor a un saber exacto total, de realización de un fantasma de omnipotencia¹⁸⁹. La crea-

186. R. KOSSELLECK, “Vorstellung, Ereignis und Struktur” en VERGANGENE ZUKUNT, Frankfurt/M, 1979, 144-58.

187. C. CASTORIADIS, opus cit, 79.

188. C. CASTORIADIS, opus cit, 80.

189. C. CASTORIADIS, opus cit, 74; DOMAINES DE L'HOMME, Paris, 1986, 142; M. HORKHEIMER, Th.W. Adorno, “Concepto de Ilustración” en DIALECTICA DE LA ILUSTRACION, Madrid, 1994, 59-97; Max Weber también ha puesto de manifiesto esto en su comparación de las cosmovisiones que pretenden un “dominio racional del mundo” y aquellas que pretenden un “

ción social como institucionalización significa la incorporación social de la fuerza imaginaria de creación dentro de la *sociedad instituida*, por la acción de la *sociedad instituyente*, que actúa como fermento, como forma sin forma, como siempre “mucho más” que la sociedad formada¹⁹⁰. Así, en la sociedad instituida el tiempo capitalista es tiempo de acumulación lineal universal, de digestión, de asimilación, de la estatificación de lo dinámico, de la supresión efectiva de la alteridad, de la inmovilidad en el cambio perpetuo (cfr. W. Benjamin, DAS PASAGEN WERK), de la tradición de lo nuevo, de la inversión del “más aún” en el “sigue siendo lo mismo”, de la destrucción de la significación, de la impotencia en el corazón del poder, de un poder que se vacía a medida que se extiende. En la sociedad instituyente el tiempo capitalista es el tiempo de la ruptura incesante, de las catástrofes recurrentes, de las revoluciones, de un desgarramiento perpetuo de lo que es ya dado de antemano, tal como lo ha visto Marx en sus análisis del capitalismo como tiempo social que conlleva la *crisis*¹⁹¹. Estos dos momentos simultáneos de la sociedad capitalista son indisolubles y es en y por su “vinculación” y su conflicto como el capitalismo es capitalismo.

En las sociedades tradicionales articuladas en torno a un imaginario social central: mana, el karma, Dios, el tiempo se manifiesta como un eterno retorno de lo mismo, como un ahora absoluto, así se pone de manifiesto en el monismo cosmológico de las sociedades primitivas y en el dualismo ontológico de las religiones universalistas donde el “otro mundo”, no contingente, perfecto, “de Dios” se opone a “este mundo” contingente, imperfecto, “del hombre”. El “otro mundo” (metasocial) se sitúa en la cumbre de una jerarquía axiológica a cuya base se sitúa el hombre como “*ser arrojado al mundo*”, como portador de un “*abi*” doloroso, quizás inmerecido, pero en estrecha dependencia y subordinación del “otro mundo”. Por ejemplo, en la tradición griega el tiempo es el “presente absoluto”, no está sujeto a la dominación de la eternidad, sino al *destino*, a la *moira*, que significa “parte” o porción asignada: la que corresponde a los dioses del cielo, del mar y de la brumosa oscuridad. La moira es espacial, no temporal, de ámbitos coexistentes, no del pasado, el presente y el futuro¹⁹², dentro de la tradición judeocristiana, el tiempo arquetípico aparece descrito en el Qohelet-Eclesiastes(1,1-2,8,9): “Todas las cosas cansan y nadie es capaz de explicarlas. No se sacian los ojos de ver ni los oídos de oír. Lo que pasó, eso pasará; lo que sucedió, eso sucederá: *nada hay nuevo bajo el sol*”, asimismo en el Eclesiástico (3,10,3,14): “Miro el trabajo que Dios da a los hombres. Todo lo que hace conviene a su *hora*, pero pone a consideración de estos el concepto de los tiempos, sin que sea posible para estos aprender lo que Dios hace del principio al fin....Yo se que la conducta de dios es constante...*Lo que es, ya fue, lo que será, ya es...*”. Todo sucede como si el tiempo del hacer social, esencialmente irregular, acci-

vuelo sobre el mundo”, M. Weber, “Excurso. Teorías y direcciones del rechazo religioso del mundo”, en ENSAYOS,..., Vol. 1, 437-66.

190. C. CASTORIADIS, opus cit, 331.

191. C. CASTORIADIS, opus cit, 74-75; R. Kosselleck, “Einigen Fragen an der Begriff von Krise” en R. Kosselleck, (edit.), ÜBER DIE KRISE, Stuttgart, 1986; “Krise”, en GESCHICHTLICHE GRUNDBEGRIFFE, Stuttgart, 1982, Vol. 3, 617-50.

192. G. THOMSON, LOS PRIMEROS FILOSOFOS, Buenos Aires, 1977, 269-72; J. Cornford, DE LA RELIGION A LA FILOSOFIA, Barcelona, 1984, 69 y ss.; J.E. Harrison, THEMIS, Cambridge, 1912, 477.

dentado, alterante, fuera subsumido en el eterno retorno de lo mismo, en la eternidad. La racionalización de las cosmovisiones comporta una *destrascendentalización*¹⁹³ del imaginario social haciéndose posible de esta guisa la emergencia de una interpretación social de la realidad con respecto a la *diferencia* entre pasado y futuro¹⁹⁴. Esta emergencia de la diferencia temporal permite hablar de Historia, inicialmente de *Historia magistra Vitae*¹⁹⁵, en el sentido que apunta Ciceron, para pasar posteriormente en la Edad Moderna al “futuro abierto”, incierto, como exponente de una temporalidad inherente a la propia sociedad que sucede a la tradicional *Omniscientia Dei*.

4.2. La contextura temporal moderna.

Esta desidentificación con el tiempo sagrado y la emergencia de un tiempo sociocentrado, articulado en torno a la diferencia antes/después, configura el umbral epocal de la modernidad. A diferencia del tiempo descrito en el Qohelet y en el Eclesiástico, “no somos más lo que eramos, y no seremos lo que somos”¹⁹⁶. Esto denota un incremento de la diferencia entre el pasado y el futuro. Desde fines del S.XVIII, podemos afirmar siguiendo a Reinhart Koselleck, que en la cultura occidental se constituye una nueva creencia generalizada de la época¹⁹⁷. “El presente se concibe como una *transición hacia lo nuevo* y vive en la conciencia de la aceleración de los acontecimientos históricos y en la esperanza de que el futuro será distinto”¹⁹⁸. La modernidad es la época que vive para el futuro, que se abre a sí misma a la novedad del futuro¹⁹⁹. En el “nuevo modelo de mundo” los procesos sociales tienen *su propia* estructura temporal, así se expresa Herder: “En la actualidad toda cosa cambiante lleva consigo la medida de su propio tiempo...Existen en el universo innumerables tiempos”²⁰⁰. La diferenciación entre subsistemas y entorno *produce temporalidad*, en el sentido en que la asincronización de los tiempos internos de los subsistemas, evita el que todo pueda suceder al mismo tiempo, evitando así que todo cambio cambie todo. La apertura geográfica del

193. J. BERIAIN, “Formas simbólicas religiosas y estructuración institucional” en ANTHROPOS, Suplementos, nº 40, 1993, 107-15.

194. N. LUHMANN, “The Future cannot begin” en THE DIFFERENTIATION OF SOCIETY, Nueva York, 1982, 274 (traducción española de R. Ramos en TIEMPO Y SOCIEDAD, Madrid, 1992). Con gran originalidad apunta Luhmann que la *diferenciación entre sistema y entorno produce temporalidad* porque excluye una correlación inmediata y punto por punto entre los eventos en el sistema y los eventos en el entorno. Todo no puede suceder al mismo tiempo, así no todo cambio cambia todo. El resultado de unas ciertas partes de un proceso del sistema se retrasa siempre, y cuando finalmente ocurre, debe encontrar todavía su relación apropiada con el entorno nacional, internacional, planetario o cósmico. Esta es la base de la diferencia sistema/entorno (N. Luhmann, “World Time and System History” en opus cit, 292, 299).

195. La expresión “*historia magistra vitae*” fue acuñada por Ciceron siguiendo modelos helenísticos y significa que en la historia se encuentra referencia para todo, “plena exemplorum ist historia” (Ciceron, DE DIVINATIONE, I: 50), “*historia* vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, *magistra vitae*, nuntia vetustatis, qua voce alia nisi oratoris immortalitate comendatur?” (Ciceron, DE ORATORE, II, 9, 36 y 12, 51).

196. N. LUHMANN, BEOBACHTUNGEN DER MODERNE, Opladen, 1992, 15.

197. R. KOSSELLECK, VERGANGENE ZUKUNFT, Frankfurt/M, 1979, 233 y ss.

198. J. HABERMAS, ESCRITOS POLITICOS, Barcelona, 1988, 113 .

199. J. HABERMAS, DER PHILOSOPHISCHE DISKURS DER MODERNE, Frankfurt/M, 1985, 15 (hay traducción española: EL DISCURSO FILOSOFICO DE LA MODERNIDAD, Madrid, 1989).

200. J.G. HERDER, METAKRITIK ZUR KRITIK DER REINEN VERNUNFT, Berlin, 1995, 68.

globo (el descubrimiento de “nuevas” zonas geográficas) trajo a la luz una variedad de “niveles culturales” coexistentes, que a través de procesos de comparación sincrónica fueron ordenados diacrónicamente²⁰¹. Estas comparaciones promueven la emergencia de una historia mundial, que ha sido crecientemente interpretada en términos de “progreso”. “El *profectus* (perfeccionamiento teleológico) espiritual fue desplazado o disuelto por un *progreso* mundano”. El progreso es una significación imaginaria²⁰², que es apropiada de forma asimétrica por diferentes colectivos a nivel planetario. Así, la contemporaneidad de los no-contemporáneos (“atrasados”, “subdesarrollados”, “barbaros”, “salvajes”, “primitivos”, “paganos”) *participa*, aunque de una forma desigual, del nuevo mito del “progreso”²⁰³. Dentro de esta nueva contextura espacio-temporal que define la significación social imaginaria de progreso se configuran *diferentes ritmos* (más o menos acelerados) de cambio histórico-social, sustentados todos ellos en torno a constelaciones de significado del tipo metrópoli-colonia, capitalismo-desarrollo, socialismo-dependencia-revolución que denotan los vínculos selectivos existentes entre las naciones-estado occidentales y entre ellas y su entorno mundial²⁰⁴.

Una característica de la nueva conciencia de la época, que surge al final del S. XVIII fue que el tiempo propio fue experimentado, no sólo como comienzo o como fin, sino como un *período de transición*. Dos determinantes temporales específicos caracterizan la nueva experiencia de transición. La alteridad expectante del futuro, y asociada a ella, la alteración en el ritmo de la experiencia temporal, es decir, la aceleración por medio de la cual el propio tiempo se distingue de aquel que ocurrió antes. La “época” y el “período”, el umbral y la duración de la modernidad coinciden dentro de un horizonte de movimiento que continuamente se excede a sí mismo. En virtud de esta temporalización, la anticipación providencial y la ejemplaridad de las historias antiguas se desvanecen²⁰⁵. La dificultad de aprender el propio tiempo crece, por la razón de que el curso que tal tiempo hubiera seguido no pudo ser derivado de ninguna experiencia previa. “El futuro deviene un desafío, un puzzle”²⁰⁶. Esta “novedad sin fin” supone una *desrutinización* (Entveraltäglichung), una ruptura de los horizontes de expectativas, una continua problematización de la acción futura, no sirve ya la tipificación cultural que opera con arreglo al presupuesto de que “*así es hecho eso, por tanto, así lo hacemos nosotros*” (“So wird es gemacht, so machen wir es”)²⁰⁷. La función característica, común a todas las instituciones de “*exoneración*”

201. Cl. LÉVI-STRAUSS, “Las tres fuentes de la reflexión etnológica” en J.R. Llobera (edit.), LA ANTROPOLOGIA COMO CIENCIA, Barcelona, 1975; J. BESTARD, J. CONTRERAS, BARBAROS, SALVAJES, PAGANOS, PRIMITIVOS, Barcelona, 1987, 15-38, 49-70, 84-92.

202. C. CASTORIADIS, DOMAINES DE L'HOMME, Paris, 1986, 131-175; J.P. ARNASON, “The Imaginary Constitution of Modernity”, REVUE EUROPEENNE DES SCIENCES SOCIALES, Geneve, 1989, nº XX, 323-337, PRAXIS UND INTERPRETATION, Frankfurt/M, 1988, 236-65, 281-309.

203. P.L. BERGER, B. BERGER, H. KELLNER, UN MUNDO SIN HOGAR, Santander, 1979, 115-73; P.L. BERGER, PIRAMIDES DE SACRIFICIO, Santander, 1979.

204. I. WALLERSTEIN, EL MODERNO SISTEMA MUNDIAL, Madrid, 2 volúmenes, 1979, 1984; THE CAPITALIST WOLD ECONOMY, Nueva York, 1979.

205. R. KOSSELLECK, VERGANGENE ZUKUNFT, Frankfurt/M, 1979, 331.

206. R. KOSSELLECK, opus cit, 332.

207. Th. LUCKMANN, THEORIE DES SOZIALEN HANDELNS, Berlin, 1992, 146.

(Entlastung)²⁰⁸ de las motivaciones subjetivas y de las improvisaciones frente a determinadas decisiones y programas de acción pierde plausibilidad debido a la “des-institucionalización”²⁰⁹, a la acción innovadora de la sociedad *insti-tuyente* sobre la sociedad *instituida*. Es preciso ahora buscar nuevas soluciones ante nuevos problemas y además consensuarlas con otros. El cambio histórico no encuentra unidad, ni punto de referencia en una historia magistra vitae, que garantice la continuidad, o en un nivel superior sin tiempo, sino más bien en un futuro infinito, en una apertura ilimitada de los horizontes de expectativas. En la conciencia moderna el cambio deviene estado normal²¹⁰. Para R. Kosselleck, la conciencia del tiempo de la modernidad se manifiesta como una *creciente diferencia* entre el “espacio de experiencia” (el pasado) y el “horizonte de expectativas” (el futuro). “En los tiempos modernos, la diferencia entre la experiencia y las expectativas se ha expandido crecientemente, más precisamente, la modernidad ha sido entendida como “nueva Edad”, desde que las expectativas han sido distanciadas cada vez más de toda experiencia previa”²¹¹. Para Cornelius Castoriadis “el desarrollo histórico y social consiste en salir de *todo* estado definido, en alcanzar un estado que no está definido por nada, salvo por la capacidad de alcanzar nuevos estadios. La norma es que no exista norma. El desarrollo histórico y social es un *despliegue indefinido, sin fin*”²¹². Para Giani Vattimo “nuestro tiempo vive la época de la superación, de la novedad que envejece y es substituida inmediatamente por una *novedad más nueva*, en un movimiento incesante que desalienta toda actividad al mismo tiempo que la exige y la impone como forma de vida”²¹³. Para Jürgen Habermas, las experiencias tradicionales de las generaciones precedentes, son entonces reemplazadas, por una clase de *experiencia del progreso*, que presta a nuestro horizonte de expectativas una “nueva cualidad sujeta a ser históricamente sobrecargada de concepciones utópicas”²¹⁴. Niklas Luhmann combina la idea de un “futuro abierto” con la idea de un “futuro posible” afirmando que experimentamos nuestro futuro como una expansión de las posibilidades de relación que, a través de la “*temporalización de la complejidad*”, es reducida en función de la “limitación inmanente”, de la selección obligada de relaciones posibles dentro de los sistemas y entre estos y su entorno²¹⁵. La capacidad para relacionarse selectivamente se puede ampliar muchísimo cuando un sistema es capaz de introducir también una distensión ordenada de la interrelación en la sucesión, o sea, un cambio *del* modelo de relacionarse según las exigencias externas e internas. La historia es un proceso en el cual son realizadas selecciones dentro de un horizonte de posibilidades. Los hechos históricos comportan selecciones. Podemos

208. A. GEHLEN, URMESCH UND SPÄTKULTUR, Wiesbaden, 1986, 23.

209. A. GEHLEN, opus cit, 132-42.

210. B. GIESEN, “The Temporalization of Social Order” en H. Haferkamp, N. J. Smelser, (edit.), SOCIAL CHANGE AND MODERNITY, Berkeley, 1992, 304.

211. R. KOSSELLECK, opus cit, 359.

212. C. CASTORIADIS, “Refleçons sur le developement et la rationalité” en DOMAINES DE L'HOMME, Paris, 1986, 141.

213. G. VATTIMO, EL FIN DE LA MODERNIDAD, Barcelona 1986, 146.

214. J. HABERMAS, DER PHILOSOPHISCHE DISKURS DER MODERNE, Frankfurt/M, 1985, 22.

215. N. LUHMANN, “Temporalisierung der Komplexität” en GESESCHAFTSTRUKTUR UND SEMANTIK, Frankfurt/M, 1981, Vol. 1, 239 y ss.; SOZIALE SYSTEME, Frankfurt/M, 1984, 77.

imaginarnos diferentes grados de apertura y así damos los nombres de “*futurización*” a un incremento y “*desfuturización*” al decremento en la apertura de un presente futuro²¹⁶.

Las sociedades complejas construyen horizontes temporales más amplios, abstractos y diferenciados que las sociedades más simples. Están dentro de un “mundo” cuya complejidad ha devenido más rica en posibilidades, desplegando un mayor rango de selecciones en la experiencia y en la acción. “La complejidad de los horizontes temporales se incrementa en exacta proporción a la complejidad de la sociedad”²¹⁷. Para Luhmann no existe evolución como un proceso causal regular en el proceso de cambio social, sino que existen unas condiciones y unas consecuencias de la *diferenciación de mecanismos evolutivos*²¹⁸. Cuando estos mecanismos de *variación*— como el lenguaje, donde cada participante puede decir no y desencadenar el conflicto—, de *selección*— regidos por los códigos simbólicos de medios de comunicación como la propiedad/dinero (máximo beneficio), el amor (amor apasionado), el poder/derecho (la razón de Estado/la justicia equitativa), la fe privada, la verdad (la investigación “curiosa”)— y de *estabilización*— regidos por la diferenciación sistémica que ante situaciones específicas diferencia una variedad de roles diferentes, los cuales son diferenciados en orden a obtener una cooperación complementaria desempeñando distintas funciones— son agudamente *diferenciados* es más probable el cambio estructural y cambia la sociedad más rápidamente, pero al no funcionar de forma automática estos mecanismos coordinadamente precisan de nuevos dispositivos de coordinación. La continuidad o discontinuidad del tiempo histórico-social radica en la diferencia entre el horizonte de posibilidades y la realidad, es decir, en la *contingencia*²¹⁹, en la negación de la necesidad y de la imposibilidad, en el sentido de que lo real puede ser de otra manera. La contingencia caracteriza dos niveles de experiencia: la experiencia de lo real en el horizonte de otras posibilidades. Esta doble experiencia, evidente en la modernidad tardía, se pone de manifiesto en que la *conexión* de lo que radica en el pasado y aquello que radica en el futuro deviene en principio *contingente*²²⁰. La conexión es, por tanto, selectiva entre la alternativa de continuidad y discontinuidad. En este sentido Luhmann afirma que la idea directriz que caracteriza al tiempo social de nuestras sociedades es la de una “*improbabilidad evolutiva*”²²¹. La evolución acumula improbabilidades y conduce a resultados que pudieran no haber sido producidos por planificación o diseño, en muchos casos del

216. N. LUHMANN, “The Future cannot begin” en THE DIFFERENTIATION OF SOCIETY, Nueva York, 1982, 279.

217. N. LUHMANN, “World Time and System History” en THE DIFFERENTIATION OF SOCIETY, Nueva York, 1982, 298.

218. N. LUHMANN, “Evolution und Geschichte” en SOZIOLOGISCHE AUFKLÄRUNG, Opladen, 1975, Vol. 2, 52-3. Al respecto muy interesante el trabajo de A. Navas, LA TEORÍA SOCIOLOGICA DE NIKLAS LUHMANN, Pamplona, 1990.

219. N. LUHMANN, opus cit, 155-6, 157-8; “Kontingenz als Eigenwert der moderner Gesellschaft” en BEOBACHTUNGEN DER MODERNE, Opladen, 1992, 93-129; “Transformation der Kontingenz in Sozialsystem der Religion” en FUNKTION DER RELIGION, Frankfurt/M, 1977, 182-225.

220. N. LUHMANN, THE DIFFERENTIATION OF SOCIETY, Nueva York, 1982, 302.

221. N. LUHMANN, “The Direction of Evolution” en H. Haferkamp, N.J. Smelser, (eds.), SOCIAL CHANGE AND MODERNITY, Berkeley, 1992, 287.

“intento de empujar la sociedad en una determinada dirección resultará que la sociedad avanza correctamente, *pero* en la dirección contraria”²²². Una vez que se han puesto de manifiesto las improbabilidades son retenidas en la forma de una complejidad altamente estructurada. Esta complejidad implica disposiciones altamente selectivas entre los elementos de un sistema social²²³. Así, la sociedad moderna se puede definir como un dispositivo altamente selectivo de realizaciones inusuales.

En la modernidad el tiempo profano, secularizado del reloj-máquina (digital o analógicamente) establece una temporalidad identitaria social generalizada, un tiempo mundial unificado abstractamente que determina en gran parte las vidas de las personas como portadores de actividades funcionales: Producción, organización, diversión, etc. Este no es un tiempo cualitativo, sino más bien un tiempo “vacío”, “convexo” frente a la “concauidad”²²⁴ del tiempo arquetípico imaginario, sin un antes y un después, es el tiempo de la “novedad más nueva” técnico-científica. Es el tiempo de la *función*, no es un tiempo del *sentido*, es un tiempo del “cómo”, pero no es un tiempo del “por qué” y del “para qué”. Es un tiempo que se desacopla crecientemente del “no-tiempo” del imaginario, es un tiempo de la “luz”, del “Logos” en oposición al tiempo imaginario de las “sombras”, del “abismo”, del “caos”. Es un tiempo que no proporciona “*sutura simbólica*” a las “fisuras-heridas” reales del mundo de la vida al separar casi infinitamente el futuro del pasado.

4.3. Crítica de un concepto histórico equivocado: la secularización.

El contexto de las modernas filosofías de la historia— Voltaire, Turgot, Condorcet, Hegel, Marx, Prodhon y Comte— sirve a Karl Löwith²²⁵ para construir la idea de “secularización”. Todas estas filosofías del progreso son versiones del paraíso bíblico y del advenimiento del Mesías. Löwith considera estas filosofías de la historia como una “secularización” del modelo establecido por las religiones judía y cristiana, de su fe en una realización de la historia mundial a través de acontecimientos “finalistas” (el advenimiento del Mesías, el último Juicio, etc), una fe cuya esencia describe como “esperanza”, “vivir por la esperanza”, o simplemente “futurismo”. Sin embargo, la filosofía y la religión antiguas se basaban en una “reverencia al pasado y al siempre presente” que han sido incorporados en el modelo cíclico de la realidad ejemplificado por la vida orgánica y las revoluciones de los siglos. Fue el judaísmo y sobretodo el cristianismo quienes rompieron la regla del modelo helenístico y romano.

Hans Blumenberg publica en 1966 su *DIE LEGITIMITÄT DER NEUEZEIT*²²⁶ donde critica la teoría de que la idea del progreso es el resultado de una secularización de la escatología cristiana. 1. Afirma que el “futu-

222. A.O. HIRSCHMANN, *THE RETHORIC OF REACTION*, Cambridge, Mass, 1991, 11.

223. N. LUHMANN, *SOZIALE SYSTEME*, Frankfurt/M, 1984, 45 y ss.

224. Véase J. de OTEIZA, *QUOUSQUE TANDEM...!*, Pamplona, (5ª edición a los 30 años de su publicación original, 1960), para el que la concauidad es un espacio de llenado, de recogimiento, de pliegue, mientras la convexidad supone la apertura, el despliegue, el deslizamiento, el *depassement*.

225. La crítica de Löwith está recogida en *MEANING IN HISTORY*, Chicago, 1949; ver también G. Marramao, *PODER Y SECULARIZACION*, Barcelona, 1992.

226. Me sirvo de la traducción inglesa (*THE LEGITIMACY OF MODERN AGE*, Cambridge, Mass, 1985) de la última edición alemana de *LEGITIMITÄT DER NEUEZEIT*, Frankfurt/M, 1979.

ro” que la moderna idea de progreso anticipa es concebida como el producto de un proceso inammente de desarrollo más que como una intervención trascendente comparable al advenimiento del Mesías, el fin del mundo, el último juicio, etc. La inflexión de Blumenberg radica en que subraya que el elemento común no fue únicamente la “esperanza”, sino una implicación entre la “esperanza” (Hoffnung) y el “miedo-angustia” (Angst), como expectativas del progreso intramundano frente al profectus teológico. 2. Blumenberg afirma que la idea de progreso procede de dos experiencias formativas primarias temprano modernas. Por la superación del estatus fijo, autorizado de la ciencia aristotélica por la idea de un progreso científico cooperativo de largo alcance y por la superación (en los ámbitos de la literatura y el arte) que considera a la literatura y al arte antiguos como modelos permanentemente válidos en favor de la idea de que el arte incorpora el espíritu creativo de cada época, capaz de alcanzar igual autenticidad que las creaciones de los antiguos. En la parte II de la LEGITIMIDAD DE LA EDAD MODERNA, intitulada. “Absolutismo teológico y autoafirmación humana”, se pone de manifiesto el importante rol del cristianismo en la emergencia de la posibilidad de “autoafirmación humana”, de la que el progreso constituye un modo de implementación.

Dado el absoluto e ilimitado poder de Dios para crear (o destruir) lo que el quiera, con o sin razón (ya que la última razón es “Quia voluit”), el mundo actual finito deviene totalmente contingente. Ante esta situación, uno puede persistir alimentando las esperanzas de salvación en el “otro” mundo, esta era la solución medieval oficial, que se conseguía a través de la “gracia” y la predestinación, o bien uno puede intentar alternativamente (experimentalmente, hipotéticamente), construir aquello que pudiera ser posible en este mundo contingente, en la forma de una cierta seguridad y autorealización, “incluso si no existe Dios”. Para Blumenberg la idea de un progreso inevitable— tanto trascendente como intramundano— debe ser substituida por la de un “*progreso posible*” que en la Edad Moderna aparece como “la *reocupación* de las posiciones (de respuesta) que se han convertido en vacantes y cuyas preguntas correspondientes pudieran no ser eliminadas”²²⁷. *Contenidos* totalmente heterogeneos pueden tomar la *función* idéntica de tener que reocupar posiciones vacías en el sistema de interpretación del mundo por el hombre y de sí mismo, es decir, las respuestas pueden cambiar, pero las preguntas persisten, es un *ricorso* en los términos de D. Bell. Aquí radica la ambivalencia del hombre, entre su grandeza (capaz de progreso) y su miseria (incapaz de substituir la infinitud de Dios) frente a la contingencia del mundo. Quizás se vea mejor esta postura a través de varios ejemplos que tomo del propio Blumenberg:

1. En la parte II, capítulo 2, se afirma que “el mundo tiene una cualidad particular para el hombre”— específicamente una cualidad de “ponerle en peligro”—, la cual “prescribe su modo básico de conducta” como “*autopreservación*”²²⁸, que reocupa la posición de la idea de providencia divina que

227. H. BLUMENBERG, opus cit, 65. Subrayado del autor.

228. BLUMENBERG entiende por autopreservación no “la preservación biológica desnuda y la preservación económica del organismo humano por medios naturalmente disponibles para ello. Significa un programa existencial, según el cual sitúa el hombre su existencia en una situación histórica y se indi-

determinaba la “cualidad” del mundo para el hombre y así el modo básico de conducta del hombre. La “voluntad de poder” nietscheana y la concepción del mundo copernicana no son sino diferentes hitos de ese proceso de autopreservación del ser humano frente al “absolutismo de la realidad”, aún en la forma de mundo contingente.

2. La forma mecanicista temprano moderna de explicación de la naturaleza, con su “*materia*” absoluta, recupera la posición de la forma de explicación nominalista tardomedieval con su “voluntad” absoluta divina²²⁹. Esto establece el substrato material del mundo como algo sin significado en sí mismo (M. Weber), y consecuentemente como una potencialidad abierta a la disposición racional humana. La idea de que la realidad puede ser atrapada matemáticamente (*res extensa*)²³⁰ para el propósito de la autopreservación, articula una actitud de dominio y control del mundo.

3. Blumenberg apunta que con el “progreso”, el proceso y el estadio final proyectados por Marx difieren de los procesos religiosos en que su realización se supone que será el resultado de un *proceso humano inmanente* más que una intervención trascendente. El ideal del comunismo, tal como aparece expuesto en EL MANIFIESTO COMUNISTA, supone la recuperación de la posición de la “visión beatífico-salvífica” de la teología cristiana, como una concepción de la realidad que no puede ser decepcionada por la experiencia cristiana²³¹. Este finalismo histórico intramundano coincide con otros finalismos²³², igualmente apocalípticos, que no ofrecen ningún argumento para su posible falsación.

4. Como otro ejemplo de “reocupación” cabe citar que todos los conceptos significativos de la doctrina moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados²³³. La doctrina moderna del Estado, articulada en torno a conceptos como soberanía, *raison d’Etat*, voluntad, decisión, amigo/enemigo, etc, contrasta con el moderno racionalismo que intenta una comprensión de la política en términos de contrato, consentimiento, libertad, ley, derechos. Estos últimos conceptos son consistentes con la “autoaserción” y el individualismo que conlleva, mientras que aquellos que explican la misma noción de Estado sugieren la posibilidad de que el Estado predomine sobre los intereses individuales.

ca a sí mismo cómo va a conducirse con su realidad circundante y que uso hará de las posibilidades que se le han abierto” (opus cit, 143).

229. H. BLUMENBERG, opus cit, 151.

230. S. TOULMIN, COSMOPOLIS. THE HIDDEN AGENDA OF MODERNITY, Chicago, 1990, 111.

231. H. BLUMENBERG, opus cit, 56-7.

232. F. FUKUYAMA, EL FIN DE LA HISTORIA Y OTROS ESCRITOS, Barcelona, 1992.

233. Como ha puesto de manifiesto C. SCHMITT, POLITICAL THEOLOGY, Cambridge, Mass, 1985 (original alemán de 1922). Ver parte I, capítulo 8 de DIE LEGITIMITÄT DER NEUUEZEIT.