

Anotaciones exegéticas sobre la construcción de la modernidad y los rasgos de las modernidades subsecuentes.

Mejía Reyes, Carlos y Galicia-Gordillo, María Angélica.

Cita:

Mejía Reyes, Carlos y Galicia-Gordillo, María Angélica (2024).
Anotaciones exegéticas sobre la construcción de la modernidad y los rasgos de las modernidades subsecuentes. *Polisemia*, 19 (36), 51-66.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/carlos.mejia.reyes/76>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/p6wX/9hg>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite:
<https://www.aacademica.org>.

Artículo de reflexión

Cómo citar: Mejía Reyes, C. Galicia Gordillo, M. (2023). Anotaciones exegéticas sobre la construcción de la modernidad y los rasgos de las modernidades subsecuentes. *Polisemia*, 19 (36), 51-66. <http://doi.org/10.26620/uniminuto.polisemia.19.36.2023.51-66>

ISSN: 1900-4648

eISSN: 2590-8189

Editorial: Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO

Recibido: 25 de septiembre de 2023

Aceptado: 25 de septiembre de 2023

Publicado: 30 de octubre de 2023

Carlos Mejía Reyes y María Angélica Galicia Gordillo

Anotaciones exegéticas sobre la construcción de la modernidad y los rasgos de las modernidades subsecuentes

Exegetical annotations on the construction of modernity and the features of subsequent modernities

Anotações exegéticas sobre a construção da modernidade e as características das modernidades subsecuentes

Carlos Mejía Reyes

Universidad Pedagógica Nacional-Hidalgo, México. Red-ALEC.

Université de Limoges, Francia.

Correo electrónico: mejiareyescarlos@gmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2998-1749>

María Angélica Galicia Gordillo

Instituto de Investigaciones Antropológicas Universidad Nacional Autónoma de México.

Correo electrónico: mangelicagalicia@comunidad.unam.mx

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3546-2884>

Resumen

El presente ensayo tiene como objetivo describir sintéticamente el proceso de edificación de la modernidad como proyecto filosófico-político desde un recorrido sociológico elemental. En la misma línea, se describen los rasgos básicos de las modernidades ulteriores sin pretensiones de agotar su caracterización.

Palabras clave: modernidad, modernidades, Occidente, teoría social, sociología

Abstract

The present essay aims to synthetically describe the process of building modernity as a philosophical-political project from a basic sociological journey. In the same vein, the basic features of subsequent modernities are described without pretensions of exhausting their characterization.

Key words: modernity, modernity's, West, social theory, sociology



Resumo

O presente ensaio tem como objetivo descrever sinteticamente o processo de construção da modernidade como projeto filosófico-político a partir de um percurso sociológico elementar. Na mesma linha, são descritos os traços básicos das modernidades ulteriores sem pretensões de esgotar sua caracterização.

Palavras-chave: modernidade, modernidades, Ocidente, teoria social, sociologia

Introducción

Las ciencias sociales, particularmente la sociología y antropología, se han encargado de dilucidar a nivel teórico y empírico los rasgos fundamentales básicos para la conformación fundacional de colectivos, los elementos de su persistencia en el tiempo y los cambios que experimentan.

Si bien no existe un acuerdo disciplinar sobre los elementos comunes que explican tales rasgos, cada propuesta teórica contemplada sociología multiparadigmática (Habermas, 1987) ha propuesto explicaciones de su cimentación colectiva. Un ejemplo clave desde una postura funcional estructural es el de los prerrequisitos de los sistemas sociales que habilitan la conjugación entre subsistemas, el apoyo entre estos, la satisfacción de necesidades mínimas de subsistencia, las motivaciones a sus miembros para la permanencia en el sistema y el ejercicio eficiente de mecanismos de control social para mantener el orden, además de poseer un lenguaje y pautas mínimas de cultura comunes entre sus miembros (Parsons, 1994). Entre las posturas clásicas está, por mencionar alguna, aquella que plantea que la solidaridad colectiva, cuyo carácter es moral (Durkheim, 1994), junto con los tótems (Durkheim, 2003), en cuanto construcción simbólica de lo que en términos ideales define a los miembros de un colectivo, fundamenta la persistencia del grupo. También es inherente a los colectivos construir una serie de mitos fundacionales que los soporten, para encaminar imaginariamente a los miembros del grupo hacia metas que permitan cohesionarlos para asegurar su perpetuación. Estos relatos, o metarrelatos, dan orden y certeza a los acontecimientos pragmáticos experimentados y son a la vez referentes de sentido que orientan las prácticas hacia la consecución holística de un orden teleológico de cosas (Levi-Strauss, 1981, 1989; Maffesoli, 2004).

Las sociedades contemporáneas no prescinden de este constructo social para autorreferenciarse como representación de sentido que explica y justifica el orden de cosas. De ello parte la siguiente reflexión, cuyo objetivo es ofrecer una perspectiva que intenta describir sintéticamente la conformación del proyecto moderno y la(s) subsecuente(s) etapas de las sociedades occidentales y occidentalizadas desde algunas lecturas sociológicas preferentemente.

Modernidad

Las sociedades europeas constituyeron de igual forma procesos ideológicos para autocomprenderse frente a otros grupos o culturas, que se manifiestan en ese mito, o discurso filosófico, de Europa occidental, que fue denominado “modernidad”. Así, la modernidad no es propiamente un ejercicio histórico, sino una distinción semántica, como necesidad colectiva de explicarse a sí misma sus características como colectivo, más allá de las elucidaciones estructurales de corte económico (Luhman, 1997).

Pero ¿cómo se construyó? ¿Cómo explicarse la conformación de Occidente y su ideología si es el fundamento, según algunos teóricos de la ciencias sociales y políticos globales, de los acontecimientos vigentes? Es menester dilucidar entonces el origen histórico de la razón europea tal y como la conocemos en el presente.

Por un lado, es importante señalar que el término “Europa” es una creación mitológica fenicia; es decir que proviene de territorios que no pertenecen a la Europa occidental (Bancalari, 2011; Dussel, 2000). Por otro lado, la idea de que la Grecia helénica fue la civilización primigenia de Occidente es asimismo una apropiación, ya que esta cultura no era comprendida como parte de Europa en la antigüedad. Incluso para los griegos, Turquía y Egipto eran considerados pueblos europeos. Así la relación “Grecia-Roma-Europa es un invento ideológico de fines de siglo XVII de corte romántico alemán” (Dussel, 2000, p. 41).

Lo considerado como occidental se refiere exclusivamente al Imperio romano que hablaba latín y que se oponía simbólicamente a lo oriental, es decir, a la Grecia helénica y a Asia. Por lo tanto, el término “Europa” no existía de forma relevante en esa cosmovisión. Así, la lógica de construcción de otredad que los colectivos romanos del siglo VII imaginaron posicionaba al mundo árabe-musulmán como extraño u opuesto, y Grecia era contemplada como parte de esas culturas. Por ello, Aristóteles era considerado más un filósofo de las regiones árabes que de los cristianos: “Aristóteles será estudiado y usado como el gran metafísico y lógico en Bagdad, mucho antes que sea traducido en la España musulmana al latín y de Toledo llegue a París a finales del siglo XII” (Dussel, 2000, p. 25).

El primer intento de la Europa latina para imponerse en el Mediterráneo fueron las Cruzadas. Sin embargo, por la histórica derrota del intento, las culturas europeas permanecen como periféricas al mundo turco y musulmán. Es justamente la “universalidad” musulmana la que se extiende desde Atlántico al Pacífico en el siglo XIII. Por lo tanto, la Europa latina, hasta ese momento, no figuró como hegemónica a pesar de la existencia del gran Imperio romano. En el mundo, los considerados hegemónicos fueron los colectivos helénicos, seléucidas, ptolomeicos, antiocos, etcétera; pero tal universalidad solo perduró hasta el siglo XV (Dussel, 1994).

Fue solo hasta el Renacimiento italiano cuando la fusión novedosa entre lo occidental latino y lo griego oriental (soslayando la herencia helenística bizantina del mundo musulmán) en contraposición a lo oriental turco, habilitó lo que desde entonces se conoce como Occidente (helenístico-romano-cristiano), y con ello nace la ideología eurocétrica. La construcción histórica de Occidente, por tanto, fue edificada en una secuencia delimitada de estadios mitológicos, iniciando con la prehistoria europea en Asia, y pasando por el mundo griego el mundo romano pagano y cristiano, el mundo cristiano medieval y el europeo moderno. Se trata de una secuencia inventada que ahora nadie cuestiona, fundada sobre la base de un “rapto” de la cultura griega, haciéndola pasar como exclusivamente

europea occidental. Este mito fundacional también pretendió exaltar a las culturas romana y griega como el epicentro de la historia mundial, modelo que el romanticismo alemán del siglo XX (nacionalsocialista) enarbó (Dussel, 2000).

De esta manera, la ideología creada en el siglo XVII y XVIII, comentada por los legisladores del conocimiento válido de esa cultura (Lyotard, 1991), sostenida por Hegel y soportada por el resto de la filosofía, así como por los imaginarios europeos, se consolidó como un relato regionalizado —eurocéntrico— de emancipación del oscurantismo dogmático. Al ser sustituido este último por la *razón* se abren las posibilidades de propagación del nuevo orden de desarrollo del hombre omnigenérico¹. El Renacimiento italiano (siglo XV, la Reforma y la Ilustración alemanas (siglos XVI y XVII, y la Revolución francesa (siglo XVIII) son los acontecimientos históricos clave de la implantación de la modernidad en las subjetividades e instituciones vertebrales de la Europa contemporánea (Dussel, 2000).

¿Pero en qué consiste particularmente el proyecto de la modernidad? ¿Cuáles son los elementos constituyentes de tal proyecto que revisten de forma y contenido a Occidente? ¿Qué implicaciones ideológicas recaen en los ejercicios pragmáticos y en el funcionamiento de las sociedades que legitiman este propósito? ¿Cuáles son las líneas de acción normativas que supone para su realización fehaciente? ¿Cuáles son las metas por alcanzar y con qué objetivo se plantean?

La intempestiva administración de los bienes, recursos y espacios de los miembros del colectivo es una de las columnas centrales del proyecto moderno. La denominación abstracta para este obsesivo control es la de “orden”; cimiento de diseño racional y motivo de vigilancia para su cumplimiento, esfuerzo constante por hacer el mundo administrable bajo argumentos de verdades universales en las que no cabía la contingencia, lo irracional: “La existencia es moderna en la medida en que es orientada por la urgencia del diseño: del diseño de sí misma” (Bauman, 1996, p. 81), diseño que inherentemente tiene inscrita una conjeta: “Sin nosotros, el diluvio”. Es decir, la modernidad posee filosóficamente la noción de que el orden y la dirección mantienen intrínseca la verdad del camino hacia la dirección teleológicamente fundada.

Otro de los fundamentos del pensamiento ideológico y proyecto político-filosófico de la modernidad fue la “autotitulación” construida a partir de la diferenciación con respecto del pasado inmediato al cual se pretendía superar; es decir, una desidentificación autorreferenciada mediante el retorno al pasado. Por lo tanto, consistió en romper con las bases previas del funcionamiento social que se fundamentaban en la tradición, la magia, el dogma y la incertidumbre para orientar el funcionamiento colectivo.

1 El término *omnigenérico* alude a la categoría que explica la noción de “hombre” refiriéndose al ser humano en el sentido de individuo generalizante e incluyente con capacidades de creación de procesos sociales (Trujano, 2007).

La lógica ahora es construirse o deconstruirse con definiciones de nuevos sujetos, de lo que ahora son, diferenciadamente de lo que eran y de lo que aún no serán. Es decir, una construcción semántica que define lo que ahora son, de tal manera que no son lo anterior ni tampoco lo que serán en el futuro: un presentismo innovador incesante (Luhmann, 1997).

El principal rasgo distintivo, por oposición al pasado, es la declaración de la racionalidad como práctica hegemónica e ideal empleada en todos los campos constitutivos de las sociedades occidentales. Con ello, el arte, la política, el trabajo, el conocimiento válido institucionalizado y las demás actividades disciplinariamente fundadas en el dogma pierden por completo la legitimidad ante el nuevo orden y son sustituidas gradualmente del mapa de explicaciones válidas.

La razón, entonces, se constituye como la base del pensamiento moderno y, a su vez, como la sustancia prospectiva desde la cual generar normativamente los fines teleológicos. La organización social, en cualquiera de sus niveles, prescinde de los bosquejos ambiguos, hasta convertirse en señales de inmovilidad con respecto a la naturaleza del cambio viviente, y por lo tanto es menester colonizarla para que adopte el cálculo instrumental como imperativo. De ahí que gran parte de las relaciones sociales cotidianas fueran organizadas bajo este principio hegemónico, transformando así las orientaciones objetivas como subjetivas de acción y valoración.

El concepto de modernidad se refiere a una gavilla de procesos acumulativos que se refuerzan mutuamente: a la formación de capital y movilización de recursos; al desarrollo de las fuerzas productivas y al incremento de la productividad del trabajo; a la implantación de poderes políticos centralizados y al desarrollo de identidades nacionales; a la difusión de los derechos de participación política, de las formas de vida urbana y de la educación formal; a la secularización de valores, normas, etcétera (Habermas, 2008, p. 12).

La coherencia con que las partes integrantes de la sociedad moderna lograron ensamblarse se debió a que esta cumplió de forma estructural con los requisitos de cualquier estructura social autosustentable (Parsons, 1994). Es decir que, al igual que el anterior orden de cosas, continuó siendo un sistema social metódico, pero de contenidos que intentaban superar los fundamentos del pasado (Luhmann, 1997).

Uno de esos contenidos fue la visión del tiempo social en el sentido de la capacidad abierta de proyectar estadios teleológicos; esto es, fines o etapas ideales racionalmente diseñadas para alcanzar en el futuro. En suma, la historia. Ello, en contraste con el arraigo espaciotemporal sustentado en la tradición, la moral e incertidumbre de la fase anterior. Para la modernidad, el tiempo no conoce límites y, por consiguiente, permite la indeterminación de posibilidades positivas futuras. Así, el porvenir no solo se construye a partir de ciclos naturales o religiosos, sino mediante el uso racional de la planeación y el control que esta ejerce sobre los procesos políticos, culturales e incluso religiosos.

Los rieles de ese camino son el “progreso” y el “desarrollo”, categorías que definen el bienestar social desde sus propios parámetros y cuyas orientaciones se tornaron de diversos matices, dependiendo la etapa ideológica o el grupo de turno en el poder. La modernidad posicionó entonces como meta el bienestar colectivo, pero invariablemente basado en “verdades” extraídas del inductivismo o el didacticismo racional en boga; o sea, de la exactitud que la razón aporta.

Esta idea de manipulación del tiempo futuro, en contraposición al pasado que se desea superar, es producto de la secularización de la idea cristiana conocida como “historia de salvación”, de la providencia y la finitud escatológica. Es una secularización teológica desde un punto de vista lógico, fundamentado por formalismos racionales filosóficos. El destino ahora se denomina “progreso”, entendido como una confrontación a las incertidumbres que la naturaleza tiene sobre la historia del hombre. Es una diferencia que postula el ahora y el futuro de la historia a partir de las capacidades constructoras de los sujetos racionales, de modo que es tanto causa como consecuencia de la generación de una mayor seguridad del individuo en el mundo.

Con ello, se reafirma la figura de la razón para dominar el devenir, razón unívoca o universal, al igual que el imperativo categórico de voluntad (absolutismo de la voluntad), de que cada miembro actúe no solo en términos nominales sino colectivos a la vez. Es un espíritu cívico de bases ontológicas comunes indisolubles. (Blumberg, 2007). Sin embargo, mantiene el fundamento de su definición como “progresión natural”, lo que implica que sea comprendida como una necesidad inherente, natural e igual de importante a la máxima de dominar la naturaleza.

Pero la idea de progreso no es una mera forma suavizada de juicio o revolución, sino más bien la continua autojustificación del presente, a través del futuro que se regala a sí mismo, ante el pasado con el que siempre se compara. (Blumemberg, 2007, p. 353)

Reflejo pragmático de esta manera de considerar siempre en movimiento los procesos políticos, económicos, sociales, éticos y estéticos de forma ascendente es la herencia de las culturas anglo-francesas, las cuales mediante la categoría auto definitoria llamada “civilización” o “civildad” (*civilisé*, en francés) valoran los acontecimientos políticos, técnicos, morales y sociales como un proceso siempre en movimiento continuo hacia “adelante”, enarbolando las diferencias entre los pueblos para definir lo que es común “o debiera serlo” según este punto de vista occidental (Elías, 2003, p. 380).

Paralelamente, esta idea trajo consigo la impetuosa ética de abarcar holísticamente al espectro de su proyecto a los “otros” cuyas virtudes se encuentran “limitadas”. Así, el etnocentrismo exacerbado de Occidente permitió señalar de forma despectiva, o como categorías secundarias, a aquellos espíritus colectivos que no coincidieran con el marco de referencia heredero de la Ilustración. Por lo tanto, se autonombró como la cultura paradigmática a la cual habría que emular u obligar a imitar por cualquier medio.

Estos supuestos históricos etnocentristas funcionan como *magistra vitae* e “iterabilidad”. La primera consiste en una lección pedagógica en el sentido de que lo que ha sucedido en occidente se repetirá fielmente en el resto de las regiones. La segunda, en que la sustancia base —como hechos y fenómenos específicos— se repetirá en tiempos y lugares diferentes, pero siempre conservando la misma estructura y sentido (Girola, 2005).

En el plano político, la construcción que por excelencia fundó pragmáticamente a la modernidad fue el Estado. Particularmente, la creación del Estado nación, con su delimitado territorio e imprescindible identidad, daba lugar a fenómenos sociales exclusivos de propósitos comunes, gobiernos y símbolos compartidos activamente (Bauman, 2007).

Con fundamento en la absoluta razón legisladora y con la gracia de los entonces pensadores legitimados para dictar los modelos de acción pública a la mano de los poderosos, el Estado se formó como el aparato de homogeneización por excelencia con el objetivo inicial de ordenar racionalmente sus contenidos, es decir, a la población. Analógicamente, se le ha llamado “el Estado jardiner”, ya que comprendía que la masa era como las plantas a las que habría que “cultivar y propagar”. En ese orden de ideas, el Estado debía tutelar el adecuado crecimiento, prescindiendo siempre de todo aquello considerado extraño o ajeno a los esquemas homogeneizantes, pues ello le permitiría asir o manipular con mayor eficacia, así como cumplir con el deber de conformar una sociedad sana, buena y, por lo tanto, ordenada. Domesticar la naturaleza de las sociedades (dispersas, desordenadas) es el imperativo que el Estado asumió como meta absoluta:

El elogio de la podadora fue coreado no solo por los intelectuales soñadores y por quienes se designaron a sí mismos voceros de la ciencia, también resonó en toda la sociedad moderna y de manera consistente, sigue siendo el rasgo sobresaliente de su espíritu colectivo. (Bauman, 2005, p. 62)

Puntualmente, el Estado moderno supone una serie de órdenes administrativos de muy elevada influencia y organización, así como la afirmación de ordenamientos institucionales de gobierno dentro de la gestión de territorios delimitados conforme a lineamientos normativos. A esto se le llama “dominación racional legal” (Weber, 1999a) e implica la disposición de un sistema centralizado y constante de recaudación de impuestos, así como el rasgo definitorio sociológico del monopolio legítimo del uso de la fuerza (Beriain, 2002).

En términos económicos procesuales, la economía se afianzó bajo el modelo capitalista, que implica la organización de la producción en función del trabajo asalariado (es decir, de hombres libres y no bajo yugos esclavistas por deudas preestablecidas) y la configuración de los medios para la producción como capital, que supone la separación entre del usufructo doméstico con respecto a la empresa. La organización del proceso productivo también adquirió tonalidades racionales por la dinámica burocrática y, por lo tanto, calculadora del proceso, así como una tendencia, cada vez más amplia,

de adquirir tecnologías que no solo apoyen el proceso productivo, sino que se conformen como la base del mismo, con el objetivo de apremiar la recepción de ganancias.

En términos culturales, el capitalismo fue producto del amalgamamiento de una ética ascética protestante (particularmente calvinista, pietista y de algunas sectas bautizantes) con el advenimiento del capitalismo más calculador y no aventurero como se acostumbraba en Occidente (Weber, 2011).

La ética protestante, como herencia de las interpretaciones calvinistas de las sagradas escrituras, configuró un esquema de adoración de sus deidades a partir de la posición concreta que se mantenía en la tierra y la búsqueda incesante de generación de las recompensas que la deidad otorgaba en la vida misma. Por ello, la máxima de “Dios ayuda al que se ayuda a sí mismo” constituyó la vertebría motivacional de las actitudes protestantes hacia el trabajo y la vida material racionalmente planificados. Es decir, una vocación:

Hasta qué punto una profesión es útil o grata a Dios, se determina, en primer lugar, según criterios éticos y, en segundo, con arreglo a la importancia que tienen para la “colectividad” los bienes que en ella han de producirse; a lo que se añade como tercer criterio —el más importante desde luego, desde el punto de vista práctico— el “provecho” económico que produce al individuo. (Weber, 1999b, pp. 227-228)

En consecuencia, el cálculo, la administración de bienes o recursos, la separación puntual y el desplazamiento del carácter doméstico de la producción hacia establecimientos escindidos de los núcleos familiares, junto otras características, se configuraron como rasgo elemental del sistema productivo naciente. Sus contenidos espirituales: el ahorro, el cálculo, la evitación del derroche, la responsabilidad, la puntualidad, el evitar deudas, etcétera, engranan con la dinámica de cambio histórico que el comercio y la industria comenzaban a tener en la época (Weber, 1999b).

Respecto a las relaciones sociales, la modernidad supone cambios en los patrones de organización, integración social y solidaridad, ya que la abolición de los estamentos permite que la identidad, así como la pertenencia a grupos sociales particulares, tenga un margen más amplio de decisión, de modo que las adhesiones pueden tener motivos voluntarios. Además, la modernidad promueve una redefinición cada vez más recurrente de los fundamentos de lo público o de lo que es la vida privada.

Dado que, en términos culturales, la modernidad tiende a la racionalización de las prácticas y cosmovisiones, se da la subsecuente secularización, la conformación de sistemas de valores con tendencias universalistas y, a su vez, una creciente reflexión de autodefinición constante como colectivo (Girola, 2005). Ello supone que los sectores occidentales modernos poseen la capacidad de revisar sistemáticamente sus propios postulados, así como de construir su presente, pasado y futuro; no solo a nivel colectivo sino también en la esfera individual. Esta capacidad es la que algunos de los teóricos han denominado “reflexividad” (Giddens, 2006).

Modernidades reflexivas, líquidas, tardías...

El imperativo que la modernidad se propuso fue el absoluto control de su historia mediante la razón, excluyendo todo aquello que fue significado como residual, poco asible, inconstante u otredad del proyecto filosófico-político. Tal noción de absoluta certeza, que propiciaba a su vez promesas perdurables, sustentadas imaginaria como institucionalmente, revistió todos los ámbitos de organización colectiva: política, economía, la industria, ecología, entre otras. Sin embargo, como lo señala Beck (1996), fue en esta etapa de la sociedad moderna cuando la producción de riesgos, que suponían absolutamente controlados, escapó de forma desproporcionada del dominio institucional de las sociedades industriales. Según el particular diagnóstico realizado Beck (1996), se puede marcar un corte que explica el tránsito de una etapa de la modernidad a otra. La primera, fundada sobre la absoluta promesa y confianza del control total de la naturaleza y la cultura para orientarlas a estadios futuros de plenitud. La segunda, centrada en que esa promesa deja ver sus límites de realización en el proceso moderno industrial, que trasciende los márgenes de seguridad y orden prometido.

Este cuestionamiento o desengaño de la sociedad industrial respecto a sus mismos fundamentos de seguridad (material, político, social) es lo que provoca horizontes de incertidumbre, de incerteza, de riesgo. Riesgo comprendido como producto de decisiones cuyas consecuencias no deseadas o efectos colaterales son imposibles de ser administrados por las instancias racionales de la modernidad. Así, los riesgos se vuelven generalizados, predecibles, pero no calculables. La consecuencia crítica del tratamiento que se hace de estos, es decir, el cuestionarse los fundamentos de la sociedad moderna misma es lo que se ha denominado “reflexividad” (Beck, 2007).

Por lo tanto, el panorama contemporáneo se define como una sociedad sin rumbo, sin esperanza: el único horizonte seguro es la incertidumbre. El conocimiento sobre el riesgo ya no es monopolizado, sino que “nadie es experto o lo son todos” ante situaciones absolutamente cambiantes. La única certeza es “lo que no hay que hacer” (Beck, 1996, p. 214).

Respecto a lo anterior, señalamos que la individualidad y el carácter centrífugo de las representaciones u observaciones para explicar el acontecimiento son características claves de esta sociedad, ya que se legitiman tanto las visiones dispersas del mundo como las significaciones, permitiendo a los sujetos en colectivos una construcción de sí, exenta de marcos únicos de referencia. Cuando ya no está claro quién ni qué me pertenece o dónde debo estar situado, asunto sobre el cual no solo yo decido, sino también otros, entonces surgen conflictos por la adjudicación de responsabilidades, para cuya resolución hacen falta procedimientos, reglas y fundamentos epistemológicos seguros (Beck et al., 2004, p. 152); es decir, fundamentos que, justamente, en esta etapa de la sociedad moderna, son imposibles.

Para otro autor prominente, Zygmunt Bauman, la modernidad se planteó como un proyecto obsesivo por el orden a través de clasificaciones dicotómicas y contrapuestas. Por lo tanto, orden y desorden conformaron el espectro unívoco de clasificación, orientando los esfuerzos y los proyectos teleológicos hacia la estructuración estable, y por ende ordenada, de la vida colectiva. Sin embargo, esta lógica ambivalente implicó siempre la coexistencia de las variables; no se logró exterminar la indeterminación, el desorden, haciendo con ello una vida conjunta de tensión. Por tal motivo, se denominaron “gemelos modernos” (Bauman, 2007).

Así, todo aquello considerado como propio del desorden —la alteridad, la indeterminación, la contingencia, lo extraño, lo irracional— coexiste con la racionalidad instrumental, lo cual impide que haya un único estado de cosas. Por lo tanto, la perspectiva ética en estas sociedades es contemplar la contingencia sin horrorizarse.

La pragmática de la modernidad en esta época puede entonces comprenderse mediante la metáfora de la liquidez. La modernidad es líquida en el sentido de que se torna maleable, inestable e inconsistente. Su consistencia se ajusta a las condiciones del entorno y ya no es un bloque aplastante o rígido como en los albores del proyecto se pensó (Bauman, 2009a).

Las instituciones o procesos en liquidez son, principalmente, los estatales, ya que las configuraciones globales hacen que los fenómenos de gran envergadura se adscriban a territorios específicos que son entonces impactados por determinaciones externas. La rigidez que el Estado mostraba antaño con respecto a la contención de los sujetos por la oriundez, tradición y poder ceñidos al territorio específico resulta ahora inoperable porque las configuraciones económicas e identitarias poseen referentes más amplios que las parroquialmente iniciales.

El Estado en su función política carece de injerencia sobre asuntos de desigualdad, desempleo y pobreza local, ya que las causas de estos son de origen más amplio que el Estado nación, lo que lleva a que los sujetos busquen salidas alternativas a las que, de forma austera, el Estado puede ofrecer. Lo anterior incentiva a su vez la individualidad en la construcción de estrategias de subsistencia, de conformación identitaria y de personalidad: “Los vínculos humanos se han aflojado, razón por la cual se han vuelto poco fiables y resulta difícil practicar la solidaridad, del mismo modo que es difícil comprender sus ventajas y, más aún, sus virtudes morales” (Bauman, 2009b, p. 39).

Por lo tanto, el control total como mecanismo de funcionalidad social como organizacional resulta tanto imposible como indeseable. Lo único que se institucionaliza en esta etapa moderna es la incertidumbre.

Para A. Giddens, esta etapa moderna acelerada se caracteriza por la separación entre tiempo y espacio, así como por su recombinación, en el sentido de que el control que el territorio tenía sobre las identidades y el tiempo se han resquebrajado para unirse en un esquema unitario de corte

global. Este “vaciado temporal” responde a parámetros más amplios que los estrictamente locales, de tal forma que las relaciones sociales, las tradiciones y las identidades procesan un “desanclaje” tanto territorial como temporal para ajustarse a los requerimientos contemporáneos,

de tal manera que permita una precisa “regionalización” de la vida social; del desanclaje de los sistemas sociales [...] y del reflexivo ordenamiento y reordenamiento de las relaciones a la luz de las continuas incorporaciones de conocimiento que afectan las acciones de los individuos y grupos. (Giddens, 2008, p. 28)

En tal sentido, la modernidad presenta dos rasgos que la caracterizan: el primero es “despegar” las relaciones sociales de los contextos locales para reestructurarlas en imprecisos marcos espaciotemporales mediante las “señales simbólicas”, consistentes en medios de intercambio legitimados por sujetos sin contacto copresencial; el segundo, “los sistemas de expertos”, que consisten en “el conjunto de logros técnicos o de experiencia profesional que organizan grandes áreas del entorno material y social en que vivimos” (Giddens, 2008, p. 37).

En resumen, los sujetos depositan su confianza en productos realizados por desconocidos. Los utilizan cotidianamente, pero no pueden verificar su calidad y no son aptos para ello. Son ejemplos de ello la confianza al abordar un avión o la impersonalidad del dinero como objeto de valor e intercambio. De esta manera, se remueven las relaciones sociales de la inmediatez contextual, estrictamente presencial, incentivando cada vez más la separación entre tiempo y espacio en las relaciones sociales.

La reflexividad se entiende entonces como la capacidad de los agentes de explicarse su propio mundo a partir de un “saber mutuo” al que recurren para guiarse en la cotidianidad. Es decir que los sujetos saben las razones de su actuar y construyen con ello la propia estructura de sus relaciones, así como su mundo (Giddens, 2001). Sin embargo, ese saber mutuo es variable, pues los contactos que las estructuras sociales tienen con otras en esta etapa global hacen que el intercambio de saberes sea amplio y, por lo tanto, modificable recurrentemente.

Así, los reservorios de saber compartidos se encuentran en flujos sistemáticos de renovación que, a su vez, generan cambios en las orientaciones de la acción y las relaciones sociales. Por consiguiente, la característica de las sociedades modernas es la inestabilidad de los marcos de sentido, así como el cambiante flujo de las instituciones sociales que contraviene la idea de estabilidad de la modernidad inicial.

Como característica de la modernidad en cualquiera de las tres acepciones antes descritas (reflexiva, líquida o tardía), hay confluencia en el señalamiento de la pluralización de valores, la coexistencia de diversas formas de orientarse en la sociedad moderna y, por lo tanto, de significar procesos comunes en circunstancias semejantes.

En la medida en que las sociedades van trascendiendo la orientación del universo a partir de imaginarios comunes o centrales, las legitimaciones de explicación orientativa de los sujetos se abren hacia realidades que las instituciones secularizadas aportan: la economía, la política, el derecho, la ciencia y el sujeto mismo. Unidades múltiples o diversos ámbitos funcionales son ahora las instancias que promueven verdades que sirven para explicar e intentar contener la contingencia tácita de la modernidad. En consecuencia, la razón única no es ya el paradigma al cual referirse, sino que son razones diversas, significaciones centrífugas las que posibilitan orientarse en un mundo inasible (Beriain, 2000).

La intervención activa de los sujetos en el mundo contingente se realiza ahora sin garantías metanarrativas de orientaciones holísticas o utópicas, lo que abre lugar a contingencias posteriores que tendrían que sortear a partir de estructuras simbólicas y valorativas descentradas “que libran entre sí una batalla sin solución posible” (Weber, como se citó en Beriain, 2000, p. 115).

Los valores no solo son distintos, sino también antagónicos y en constante fluidez, sin constancia en el tiempo y con el mismo nivel de importancia entre ellos. Como proveedores de sentido, estos valores contienen por un público que examina cuáles son los más adecuados, entre una cantidad considerable de orientadores existentes, para adoptarlos como patrimonio particular. Así, el sujeto se desenvuelve en un mundo donde no hay referencias comunes ni posibilidades de generar reservorios de saber normalizados para organizar la interlocución, ya que, ante la pluralización de valores adoptados, las realidades significadas se tornan divergentes entre sí. Lo anterior se ve potenciado por el contacto continuo con otros sistemas de valores a través de los medios de comunicación, el contacto global entre culturas, el consumo de bienes simbólicos y la exhibición ampliada de las distintas formas de vida y pensamiento (Berguer & Luckmann, 1997).

Conclusión

Las anotaciones presentadas en este artículo respecto a los rasgos que caracterizan a la modernidad inicial y subsiguiente, así como a sus referentes, proyectos y ejes que derivan de diversas propuestas, lecturas e interpretaciones constitutivas no suponen una descripción con fines unitarios, obviando la complejidad concreta de las condiciones y particularidades históricas de base que fundamentan su específica influencia conceptual.

En esta reflexión general se ha prescindido de los conflictos o tensiones culturales inherentes a los colectivos que problematizan significativamente las abstracciones que posibilitan teorizar puntualidades analíticas para ahondar la exégesis.

Así mismo, por razones ontológicas y disciplinares de la tradición sociológica (Joas & Knöbl, 2016), no se debe soslayar que, para fines exclusivamente comprensivos, es viable considerar la diversidad de enfoques

de explicación y diagnóstico de las sociedades como “modernidades” (Zabludowsky, 2007). Esto es replicable para las distintas propuestas hechas a los procesos sociales modernos ya descritos. Es decir que, en concreto, no hay una única ruta de explicación de la modernidad, a pesar de que puedan dilucidarse elementos o tendencias comunes en las perspectivas.

En los procesos analíticos de las modernidades, su carácter volátil requiere un marco conceptual y temático desde el que partir. Esto es necesario para explicar fenómenos empíricos emergentes, facilitar su comprensión, discusión y afinación conceptual, y para comprender las vicisitudes de los colectivos estudiados.

Referencias

- Bancalari, A. (2011). El mito de Europa en los textos literarios clásicos. *Acta Literaria*, (43), 95-109.
- Basaure, M., & Montero, D. (2018). Introducción. Rasgos de la investigación y teoría crítica de la sociedad actual. En M. Basaure & D. Montero. (Comps.). *Investigación y teoría crítica para la sociedad actual* (pp. 9-35). Anthropos; Centro de Estudios de Conflicto y Cohesión Social.
- Bauman, Z. (1996). Modernidad y ambivalencia. En J. Beriain (Comp.) *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Anthropos.
- Bauman, Z. (2005) *Modernidad y ambivalencia*. Anthropos.
- Bauman, Z. (2007) *La sociedad sitiada*. Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2009a). *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2009b). *Tiempos líquidos: vivir en una época de incertidumbre*. Tusquets.
- Beck, U. (1996). Teoría de la sociedad del riesgo. En J. Beriain (Comp.) *Las consecuencias perversas de la modernidad* (pp. 201-222). Anthropos.
- Beck, U. (2007) *Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización*. Paidós
- Beck, U., Bonß, W., & Lau C. (2004). Teoría de la modernización reflexiva: Preguntas, hipótesis, programas de investigación. En S. Pappe (Coord.), *La modernidad en el debate de la historiografía alemana* (pp. 107-172). Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.
- Berguer, P., & Luckmann T. (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido: la orientación del hombre moderno*. Paidós.
- Beriain, J. (2000) *La lucha de los dioses en la modernidad. Del monoteísmo religioso al politeísmo cultural*. Anthropos; Universidad Pública de Navarra.

- Beriain, J. (2002). Modernidades múltiples y encuentro de civilizaciones. *Papers: Revista de Sociología*, (68), 31-63. <http://www.doi.org/10.5565/rev/papers/v68n0.1305>
- Blumemberg, H. (2007). El progreso descubierto como destino. En J. Beriain & M. Aguiluz (Eds.), *Las contradicciones culturales de la modernidad* (pp. 346-357). Anthropos.
- Durkheim, E. (1994). *La división del trabajo social* (Vol. 1). Planeta DeAgostini.
- Durkheim, E. (2003). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Colofón.
- Dussel, E. (1994). *1492: el encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. Plural.
- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales Perspectivas latinoamericanas* (pp. 41-54). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Elías, N. (2003). Los cambios de conducta de las clases altas del mundo occidental. En R. Farfán & L. Girola (Comps.), *Cultura y civilización: El pensamiento crítico alemán contemporáneo* (pp. 379-409). Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.
- Giddens, A. (2001). *Las nuevas reglas del método sociológico: crítica positiva de las sociologías comprensivas*. Amorrortu.
- Giddens, A. (2006). *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*. Amorrortu.
- Giddens, A. (2008). *Consecuencias de la modernidad*. Alianza.
- Girola, L. (2005). Tiempo, tradición y modernidad: la necesaria resemantización de los conceptos. *Sociológica*, 20(58), 13-52.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa I: racionalidad de la acción y racionalización social*. Taurus.
- Habermas, J. (2008). *El discurso filosófico de la modernidad*. Katz.
- Joas, H., & Knöbl, W. (2016). *Teoría social: veinte lecciones*. Akal.
- Levi-Strauss, C. (1981). *Mitológicas IV: el hombre desnudo*. Siglo XXI.
- Levi-Strauss, C. (1989). *Mito y significado*. Alianza.
- Luhmann, N. (1997). *Observaciones de la modernidad: racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*. Paidós.
- Lyotard, J.F. (1991). *La condición postmoderna: informes sobre el saber*. Iberoamericana.

- Maffesoli, M. (2004). *El Nomadismo: vagabundeo iniciático*. Fondo de Cultura Económica.
- Parsons, T. (1994). *El sistema social*. Alianza.
- Trujano, M. (2007). *Más allá de la humanidad moderna: una búsqueda afirmativa de lo femenino en Rousseau y Marx*. Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.
- Weber, M. (1999a). *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (1999b). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Colofón.
- Weber, M. (2011). *Historia económica general*. Fondo de Cultura Económica.
- Zabludowsky, G. (2007). ¿Modernidad o modernidades? La visión del mundo en los clásicos de la sociología. En L. Girola & M. Olvera (Coords.), *Modernidades: narrativas, mitos e imaginarios* (pp. 17-60). Anthropos; Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.