

Redescripción del concepto clásico de modernidad

The classic concept of modernity redescribed

José María Pérez-Agote

Universidad Pública de Navarra

RESUMEN

Este trabajo recupera el concepto clásico de modernidad como punto de partida desde el cual abordar los recientes debates que hoy lo renuevan. Se trata de volver la mirada sobre la cuestionada modernidad europea e ilustrada con el propósito de recuperar algunas claves todavía útiles para comprender nuestro propio tiempo. Tal revisión parte de la naturaleza ambivalente y contingente de la modernidad para explorarla en tres dimensiones fundamentales: modernidad como actitud (o experiencia), como época y como proyecto.

La modernidad como actitud refleja una determinada manera de obrar, pensar y sentir implícita en la autonomía del sujeto, en su libertad, y definida, en contraste con la actitud premoderna, por su carácter contingente, su predilección por lo novedoso y por el ejercicio de la crítica. La modernidad como época se refiere a una nueva conciencia del tiempo y a la cronología empleada para designar y clasificar los fenómenos económicos, políticos y sociales más visibles que han dado pie a la caracterización retrospectiva de la modernidad. La modernidad como proyecto trata de orientar una determinada construcción del presente en virtud de un ideal moral situado en el futuro que constituye el horizonte moral de validez universal hacia el cual se ha de encaminar el presente, una utopía de emancipación ambivalente que la crítica postmoderna desvalorizó especialmente.

PALABRAS CLAVE: Modernidad, crítica, ambivalencia, contingencia, emancipación

ABSTRACT

This contribution recovers the classical concept of modernity as starting point to address its renewal through current academic debates. The so questioned enlightened European modernity is again discussed with the goal of recovering key ideas that may still be useful to explain our own times. This revision pivots around the contingent and ambivalent nature of modernity so as to explore three fundamental dimensions: modernity as attitude (or experience), as age, and as project.

Modernity as attitude involves a certain manner of doing, thinking and feeling which is inherent to the subject's autonomy and his liberty, and which is defined as new and critical, as opposed to premodern attitudes. Modernity as age refers to some consciousness of a new time, and to the chronology used to define and classify the economic, political and social events that have retrospectively characterized such a time. Modernity as "project" endeavours to envisage a construction of the present on the basis of a moral ideal placed in the future which, in turn, builds a moral horizon that guides this very present, as an ambivalent emancipatory utopia that has been severely devalued by postmodern scholarship.

KEY WORDS: Modernity, critic, contingency, ambivalence, emancipation

Decir que el concepto de modernidad es polisémico es quedarse corto a la hora de considerar el mundo de significados que contiene. Dependiendo de la fórmula gramatical adoptada adquiere connotaciones peculiares, pues no nos referimos exactamente a lo mismo cuando hablamos de la Modernidad con mayúscula o de la modernidad con minúscula; de lo moderno como adjetivo o de la modernización como un conjunto de procesos necesarios. Con ellos se suele aludir, respectivamente, a una etapa histórica, un modelo de sociedad, el modo de ser propio del momento actual y ese conjunto de procesos de largo alcance histórico sin cuyo concurso se suponía que la modernidad no podía ser alcanzada. Las disciplinas académicas practicadas por quienes emplean el concepto en cualquiera de estas modalidades confieren a todas ellas su sello distintivo. La pujanza del paradigma científico dominante en un momento histórico dado y de sus alternativas críticas –si las hubiere– también modula los significados, como hacen las ideologías a las que se asocia y enfrenta el paradigma. Y no podemos obviar la dimensión geopolítica de referencia, desde

la cual la modernidad pasa de ser lo Uno a ser lo Otro estableciendo dialécticas de opresión y diferencia. Por todo ello, se ha de tener en cuenta que, considerando la idea de modernidad en toda su amplitud, nos encontramos ante un concepto tan elástico que la simple tarea de fechar su origen en Europa ofrece diversas alternativas a lo largo de un período histórico que supera los quinientos años.

El concepto de modernidad, por añadidura, cambia con el tiempo en la medida que surgen nuevos órdenes de observaciones que reinterpretan las de primer orden, como en su momento señalaron autores como Niklas Luhmann y Peter Wagner. Se trata de un nuevo modo de entender el ser histórico que, basado en una nueva concepción de su propia posición respecto al tiempo, muda en su propio transcurrir, idea que encierra cierta armonía en sí misma. Es por ello que este trabajo se propone una reflexión desde las ciencias sociales sobre el discurso autodescriptivo de la modernidad en un momento histórico dado. Persigue someterlo a una redescipción necesaria para comprender la mutación de nuestra autocomprensión como seres modernos que comparten ciertas prácticas y discursos entre el cierre de la crítica postmoderna y la apertura a las actuales reformulaciones de lo moderno. No pretende, en definitiva, descubrir nuevos significados de la modernidad, sino proponer aquella descripción contingente que se tiene por adecuada con este fin y en un momento concretos.

Al cerrarse el debate suscitado por la crítica postmoderna, que sometió la modernidad a las más duras críticas que había recibido, pareció que la esta dejaba de ser un objeto de investigación social y reflexión teórica relevante. Pero desde hace unos años este interés ha renacido, como muestran el creciente desarrollo de la perspectiva de las modernidades múltiples o el fortalecimiento de la perspectiva poscolonial. Este resurgimiento está relacionado con la intensificación de las dimensiones conflictivas de la globalización, que han propiciado el rechazo categórico a la modernidad occidental, la crisis del multiculturalismo, la formulación de profecías como la del choque de civilizaciones, el auge del populismo, etc. Sin embargo, el canon moderno no se ha mantenido incólume, como testifica el abandono del alcance universal de la idea de progreso. Los procesos de industrialización, racionalización, diferenciación y secularización vertebraron el arquetipo de modernidad difundido desde la perspectiva sociológica clásica, enmarcando una concepción de la realidad social emanada de los fundamentos teleológicos del pensamiento ilustrado. Esta lectura fue hegemónica hasta el período posterior a la II Guerra Mundial, cuando fue cuestionada radicalmente por la expansión de un discurso

postmoderno que abocó a las ciencias sociales a priorizar vías de acceso epistemológico alternativas, si no totalmente nuevas.

En este escenario cabe emprender la reformulación del concepto clásico de modernidad desde distintos enfoques. Desde una perspectiva ontológica, en la que se inscribe este trabajo, se propone una relectura tridimensional de la modernidad para interpretarla como actitud, como época y como proyecto.

La modernidad como actitud refleja una determinada manera de obrar, pensar y sentir implícita en la autonomía del sujeto, en su libertad, y definida, en contraste con la actitud premoderna, por su carácter contingente, su predilección por lo novedoso y por el ejercicio de la crítica. Nacida de la autoidentificación con el hecho saberse nuevo, es una actitud que aparece reflejada principalmente en un discurso filosófico y artístico moderno marcado por el desarrollo de la conciencia autónoma del yo, es decir, por la liberación de la subjetividad individual que fue elevada por Hegel a la categoría de problema filosófico. En esa autoconciencia histórica del ser novedoso se difumina el límite entre la modernidad como actitud y modernidad como época, pues el tiempo, no podía ser de otra manera tratándose de un adverbio que indica el ahora, atraviesa cualquiera de los planos en que pretendamos desplegar lo moderno.

La modernidad como época alude tanto a una nueva conciencia del tiempo junto con una cronología marcada por las fechas, límites temporales formales dentro de los que pretendemos que se contenga lo moderno divorciándolo de lo antiguo, como a los fenómenos más visibles que han dado pie a la caracterización retrospectiva de la modernidad. Se define por la temporalización histórica de los nuevos procesos económicos, políticos y sociales característicos de la modernidad, junto con las instituciones a que dan lugar, que hasta la crítica del concepto postweberiano de modernización, son entendidos como manifestaciones del proceso de racionalización, el cual, dado su carácter más genérico y sustancial, sería la fuente o el motor de aquéllos. Entre ellos cabe citar desde el Estado y los sistemas educativos modernos hasta las clases sociales y las agencias de acción colectiva como partidos o sindicatos; desde los procesos de burocratización y secularización hasta los procesos de división del trabajo, sea social, técnica o internacional; desde la democracia como sistema de gobierno hasta los diferentes tipos de totalitarismo junto con las ideologías que los legitiman.

En tercer lugar, la modernidad como proyecto trata de orientar una determinada construcción del presente en virtud de un ideal moral situado en el futuro que constituye el horizonte moral de validez universal hacia el cual se ha de

encaminar el presente, una utopía de emancipación ambivalente que la crítica postmoderna desvalorizó especialmente.

1. MODERNIDAD COMO ACTITUD. LA AUTONOMÍA COMO PRINCIPIO INDIVIDUAL Y COLECTIVO.

El problema de la génesis de la modernidad fue abordado por Foucault en uno de sus trabajos finales partiendo de la tensión dialéctica entre lo moderno y lo contramoderno. De ahí que considerase la modernidad como una actitud más que como un período de la historia o una época definida por un conjunto de rasgos característicos.¹ Se trataba de un nuevo modo de relacionarse con la actualidad, cuya inauguración filosófica atribuía al Kant de *¿Qué es la Ilustración?* y al que otorgaba mayor relevancia que a la mera distinción entre un período moderno y los que pudieran señalarse como premoderno o postmoderno. Este modo de entender la modernidad posteriormente ha sido tratado por autores como Berman, o, más recientemente, por Peter Wagner (2008, 2012) y Oliver Kozlarek (2014), bajo el concepto de experiencia.² Si para ilustrar la ruptura con la tradición implicada en esa nueva relación con la actualidad Foucault se apoyaba en la famosa frase de Baudelaire en la que definía lo moderno como “lo transitorio, lo fugitivo, lo contingente”, Berman lo hacía en la no menos famosa expresión que Marx tomó de Shakespeare: “todo lo sólido se desvanece en el aire”.

El hombre moderno es el que procura inventarse a sí mismo, dirá Foucault, de manera que la actitud moderna se define por una ruptura de los lazos de la tradición impuesta por la seducción de lo nuevo, por la crítica como expresión de la libertad y por la elección como solución ante la contingencia. En definitiva, la actitud moderna descansa sobre el principio de autonomía. Como autoconciencia de lo nuevo, la actitud moderna indica la emergencia de un sujeto moralmente

¹ El significado que Foucault atribuye al concepto de actitud evoca a la noción durkheimiana de cultura: “un modo de relación respecto a la actualidad; una elección voluntaria que hacen algunos; en fin una manera de pensar y de sentir, una manera de actuar y de conducirse que, simultáneamente, marca una pertenencia y se presenta como una tarea. Un poco, sin duda, como eso que los griegos llamaban un *ethos*” (Foucault 2003: 81).

² Viene a coincidir con lo que Beriáin (2000) ha denominado “politeísmo cultural” y Eisenstadt (2010) “programa cultural” de la modernidad.

autónomo que erige su propia identidad ejerciendo su libertad de elección. Como actitud crítica se pregunta por los límites de la razón, lo que plantea a este sujeto el problema de la coherencia entre la autolimitación en el uso de la razón y el desarrollo de su propia autonomía y, además, traslada este mismo problema a la escena política, pues también introduce el problema del libre establecimiento de los límites que autocontienen la libertad de los ciudadanos. En tercer lugar, la autonomía entendida como libertad de elección pone de relieve la progresiva condición contingente de la existencia moderna, que, a la vez que se desprende de sus fuentes heterónomas aceleradamente, se llena de incertidumbre.

1.1. LO NUEVO Y LA SUBJETIVIDAD.

Para Foucault la propia idea de hombre es algo nuevo: "...el hombre es sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto se encuentre una nueva forma" (Foucault 2005: 9). De aquí en adelante lo nuevo será esa condición radical y constante en la que la postmodernidad diluye al sujeto. Habermas evoca agudamente las circunstancias de su nacimiento cuando señala a Hegel como el primero en elevar a problema filosófico la necesidad de autocercioramiento que aparece en la modernidad cuando ésta se hace consciente de sí misma.

La necesidad de autocercioramiento alumbró un nuevo tipo de conciencia histórica que se entiende a sí misma como una novedad tan radical que "tiene que extraer su normatividad de sí misma". De ahí que Hegel tomara como principio de la Edad Moderna la subjetividad, entendiendo por tal un tipo de relación del sujeto consigo mismo que fue posibilitada históricamente por la Ilustración, la Reforma y la Revolución Francesa. He aquí la invención moderna del hombre nuevo, que se despliega en forma de un individualismo que primará la identidad individual sobre la colectiva emancipándola de la vida comunitaria premoderna. Sin embargo, el dictado de lo nuevo no se impone como dictadura totalitaria en la modernidad. El desarrollo del hombre nuevo consistirá preferentemente en una constante y tensa ampliación de su espacio de autonomía respecto a las fuentes heterónomas del yo, que, lejos de disiparse en las primeras fases de la modernidad, se redefinen y adaptan.

En suma, el individuo autónomo que se inventa a sí mismo es aquél que se autoconstituye como un yo hacia dentro, ente subjetivo que se autopercebe como una identidad autónoma y traza un límite respecto de su identidad colectiva impulsándola hacia un horizonte de elegibilidad. Este proceso supone la interiorización de las fuentes morales del yo que, según la descripción de Taylor,

residían anteriormente en un exterior que para San Agustín era Dios o para Platón el orden cósmico. A partir de este momento se pone en marcha el proceso a resultas del cual el yo deja de ser una imposición de una tradición que constituye la fuente de su identidad como totalidad, pues también se autoconstituye como un yo hacia fuera que, apelando a su razón autónoma, podrá elegir su identidad colectiva en un acto que es simultáneamente individual y social.

Viejo o nuevo, el hombre posee una naturaleza social y cultural desde la que elabora los límites entre su identidad individual y la colectiva. Como tantos otros límites, la postmodernidad tratará de eliminarlos invirtiendo los términos en que la tradición construía la indeterminación entre lo individual y lo colectivo con el objeto de abducir lo social desde lo individual. Para ello necesita reducir la identidad, el sentido y la legitimidad del yo a fragmentos que continuamente son creados y recreados, exacerbando la sensación de vivir inmerso en lo nuevo.

1.2. EL LÍMITE DE LA CRÍTICA Y LA CRÍTICA DEL LÍMITE.

Cuando Foucault piensa en la modernidad como actitud a partir de la posición kantiana de la filosofía como praxis, apunta a dos rasgos constitutivos de la modernidad. Primero a un proceso en el que el discurso se transforma en acción, no porque desencadene actos conductas, acciones, sino porque el discurso es en sí mismo acción en cuanto se pregunta por la realidad del presente en que se inserta. Es decir, la actitud filosófica kantiana inaugura el problema de la reflexividad del discurso como algo propio y distintivo de la modernidad, puesto que es una actitud que pasa a formar parte de esa actualidad sobre la que se interroga. En segundo lugar, se refiere a un proceso de autonomización de la razón que, en busca de la liberación de todo tipo de ataduras ajenas a ella misma, fracasa en el empeño. Fracaso inherente al desfase entre crítica y *Aufklärung* que encarnan históricamente el desarrollo de la ciencia positivista y del Estado. Una ciencia que se daba confianza a sí misma aplicándose al desarrollo de las fuerzas productivas y al ejercicio del poder y un Estado -receptáculo y límite de la modernidad, en palabras de Peter Wagner- que se ofrece a sí mismo como desarrollo de la racionalidad profunda de la historia. A partir de este fracaso la crítica llega a preguntarse de qué excesos de poder, de qué gubernamentalización, es responsable históricamente la misma razón (Foucault 2003: 15). Sin embargo, la crítica garantiza la autolimitación del uso de la razón por parte del individuo, el sujeto, a la vez que asegura la obediencia al poder siempre que éste se ajuste a la razón universal, lo que viene a ser, opina Foucault,

un velado acuerdo que Kant propondría a Federico II legitimando el despotismo ilustrado siempre que no transgrediera esos límites de la razón.

En definitiva, desde el momento en que la modernidad ilustrada establece, Kant mediante, el problema de la razón y sus límites como punto de partida, está anunciando la cuestión del límite, un fiel indicador de los puntos recorridos históricamente por la modernidad en su ambiguo devenir como simultánea expresión de liberación y limitación, de autonomización y sometimiento, de crítica y alienación. Se trata de una cuestión que va más allá de su íntima relación con el problema de la constitución política de la libertad que autores como Bauman (2001) resuelven considerando que la política democrática se ocupa tanto de eliminar los límites de la libertad de los ciudadanos como de la autolimitación, de hacer libres a los ciudadanos para que ellos establezcan, individual y colectivamente, sus propios límites, individuales y colectivos.

El problema de la construcción y deconstrucción del límite nos enfrenta con los esquivos procesos que median entre la conciencia individual y la cultura produciendo las definiciones, categorías y clasificaciones necesarias para establecer esos mismos límites que, una vez institucionalizados, se nos aparecen como hechos dados hasta el punto de ser naturalizados. Se trata, entonces, de un problema relacionado con los procesos de construcción de la realidad social, socialización y de producción de sentido. Por ello el concepto de crítica que propone Foucault es central para comprender la actitud moderna y, por lo tanto, comprendernos históricamente a nosotros mismos. La crítica, dirá Foucault, es un análisis de los límites, no su rechazo, de ahí que, no tratándose de elegir entre el adentro y el afuera, recomiende habitar en la frontera. El *ethos* o actitud moderna dimanado del *ethos* de la Ilustración consiste en la crítica permanente de nuestro ser histórico, es decir, en establecer “los límites actuales de lo necesario”, aquello que ya no es indispensable para constituirnos como sujetos autónomos. La autonomía, la libertad, se adquiere desde la frontera, sabiendo qué es necesario y lo que es contingente para crearnos como sujetos autónomos. Y esta creación continua de la autonomía del sujeto es un principio nuclear de la conciencia histórica que la *Aufklärung* tuvo de sí misma.

Pero es en la cuestión del uso de la crítica donde Foucault se aparta de Kant para darle un nuevo contenido que aparece cuando se aplica el nexo entre saber y poder como rejilla de análisis, operación que nos permitirá desvelar la “aceptabilidad” de los sistemas de vigilancia y control socialmente instituidos como la enfermedad mental, la delincuencia o la sexualidad, etc. Pretende, sin embargo, que su propio concepto de crítica se abraza estrechamente a la famosa

definición programática de Ilustración acuñada por Kant. Si este pretendía saber qué límites debía renunciar a franquear la razón, hoy la crítica debe preguntar en qué medida lo que nos es dado como universal, necesario y obligatorio es singular, contingente y arbitrario, concluye Foucault (2003: 91).³

En suma, la crítica abre espacios de autonomización frente a los diversos modos de gobierno de manera que, a falta de una crítica equivalente de las relaciones de trabajo en una economía industrial, Foucault nos está proporcionando criterios útiles para detectar el despegue de la modernidad en diferentes áreas de la vida social; el triunfo de la modernidad como emancipación sería, para él, el triunfo de la política de la verdad.

Foucault, en definitiva, hace coincidir su concepto de crítica con la definición de Ilustración ofrecida por Kant para poder preguntarle a continuación qué entiende por crítica hallando la vía que conduce a la libertad en la medida que nos hace conscientes de nuestro conocimiento y nuestros límites. Aunque para Kant la autonomía esté lejos de ser lo opuesto a la obediencia a los soberanos, como prolegómeno a toda *Aufklärung* presente y futura, la crítica tiene la tarea primordial de conocer el conocimiento. Lo que viene a significar, en suma, que Foucault ve en la crítica de Kant la actitud en la que reside la libertad pese al desfase manifestado por sus ideas de crítica e Ilustración y de la posterior desconfianza que la crítica ha demostrado hacia la razón debida a las restricciones a que ha sometido a la libertad.

1.3. LA CONTINGENCIA Y SUS CONDICIONES.

En la medida que la conducta individual se desarrolla en esferas crecientemente autónomas respecto de criterios fundados en una autoridad externa al individuo mismo, sus decisiones, sus creencias y su propia identidad son crecientemente contingentes. Como contrapartida se reduce el ámbito de seguridad y de certeza en que discurre la vida individual y, en tanto se acrecienta el campo de las políticas de vida sometidas a la capacidad de elección del individuo, crece la incertidumbre con que afronta la necesidad de dar sentido a su vida. Las elecciones plantean dilemas morales y se toman en determinadas condiciones de

³ En este punto Foucault aplica su característica noción de la gubernamentalidad. Caracteriza la crítica en general como el arte de no ser gobernado de una determinada manera, idea para la que encuentra anclaje histórico en las sucesivas rebeliones llevadas a cabo en el seno de la cultura occidental contra diferentes alianzas entre el poder y la verdad.

libertad y de igualdad (o de ausencia de ellas), de ahí que la contingencia como experiencia no pueda ser aislada de las circunstancias morales, políticos y sociales en que despliega.

De ahí la creciente importancia concedida a la contingencia en la elaboración de los discursos autodescriptivos de las sociedades modernas, pues facilita el análisis de este tipo de contextos enfatizando el papel de los procesos de observación y clasificación mediante los cuales el individuo ordena la información procedente del mundo que le rodea, cada vez más abocado a la complejidad y la ambivalencia. Dichos procesos se basan en distinciones o actos de designación mediante los cuales se trata de producir un orden que debe ser entendido como reducción de complejidad. El propio concepto de complejidad presenta un carácter observacional (Zolo 1992, Luhmann 1997). En este sentido es definido por Ramos como “una propiedad que destaca la incertidumbre de un mundo para un observador que, encontrando en él desorden, no lo concibe como caos aleatorio e intenta reducirlo produciendo nueva complejidad” (Ramos 1996: 166). Tanto la ambivalencia como la ambigüedad son efectos de los procesos de reducción de la complejidad -o de la incertidumbre, pues desde el punto de vista de la experiencia complejidad e incertidumbre son equivalentes- que desembocan en la paradoja y/o la contingencia.

Si la complejidad impone la selección es porque está basada en los conceptos de operación y observación (Luhmann 1998: 26). Luhmann atribuye a la observación las operaciones que establecen diferencias para indicar una parte (y no otra) de una unidad homogénea. Una diferencia observada es contingente en cuanto es indicada, ya que si fuera otra la diferencia indicada -y por lo tanto, otra la cosa nombrada-, otro sería el significado de lo indicado por el observador. “Contingente es todo lo que no es necesario ni es imposible”, afirma Luhmann, (1996a: 175). Toda diferencia observada es contingente porque llega a ser sin que haya necesidad de que, efectivamente, sea, y puede ser nombrada porque no es imposible que llegue a ser diferenciada y a ser nombrada. Contingencia, remacha Beriáin (1999), es aquello que puede ser como es, pero que también puede ser de otro modo.

En suma, la ambivalencia expresa la cualidad paradójica de lo moderno en cuanto simultáneamente produce orden y caos, libertad y sometimiento. La contingencia es el fruto de esta paradoja, ya que cuando todo acto, toda designación, puede poseer más de un significado, incluso el de su autonegación, la modernidad produce inseguridad e incertidumbre, pues aboca a la resolución de la acción-designación mediante la elección. En términos absolutos la relación

entre contingencia e incertidumbre es una relación entre lo determinado y lo indeterminado. Y, en la medida que las sociedades han desarrollado históricamente diferentes fórmulas para reducir la contingencia, su potencialidad como campo de posibilidades infinitas queda reducida a un orden finito, determinado. Cuando estos sistemas pierden su eficacia en las sociedades modernas, la contingencia define ontológicamente una experiencia vital en torno a dos vectores: elección e incertidumbre.

Así pues, la contingencia no abre al individuo un campo de posibilidades infinitas, pues las elecciones posibles son restringidas socialmente por acción de la moral, la cultura y las condiciones materiales de vida. Toda elección requiere libertad para escoger una entre varias opciones. Entre la libertad absoluta y la constricción total, extremos infrecuentes en la vida social, los individuos se desenvuelven con distintos grados de libertad. Cuando los individuos eligen pueden estar (o no) sometidos a constricciones de las que cabe (o no) ser consciente. Somos conscientes de las restricciones que nos imponen la ley y la moral. La primera sólo es eludible a través de la comisión de un delito, pues en principio la ley común no ofrece a la elección individual otra alternativa a su cumplimiento en las sociedades modernas. Si la ley deja un escaso margen a la elección, no sucede así con la moral, pues, como señala Bauman, cuando existe la posibilidad de elegir ante más de una opción es precisamente cuando se dan las condiciones para preguntarnos por la bondad o maldad de cada una de ellas (Bauman y Tester 2002: 66). La heterónoma moral tradicional no deja lugar a la elección, pero en la medida que la moral postradicional se desvincula de las fuentes heterónomas, la moral misma quedará a merced de la elección individual, siempre y cuando las constricciones que no operan abiertamente no lo impidan (Bauman 2001b). Tales restricciones vendrían dadas fundamentalmente por las normas, las leyes y los valores, que se estructuran de acuerdo con la posición social de cada individuo.

2. MODERNIDAD COMO ÉPOCA.

La modernidad como época puede ser abordada en diferentes planos, desde los más evanescentes, como el tratamiento del tiempo en la filosofía de la historia, a los más sustancialmente evidentes, como las descripciones empíricas elaboradas por las ciencias sociales y humanas. Incluso las condiciones epistemológicas inherentes a la propia naturaleza de los procesos de observación han de ser tenidas en cuenta. El primer sentido alude a la constitución de una conciencia específica del tiempo histórico cuyo análisis cobró especial importancia a partir

de los estudios de Koselleck (1993, 2000). El segundo se refiere a la modernidad factual, a la fenomenología que describe qué es ser moderno en un momento histórico determinado o, mejor, en una sucesión de momentos. El tercero aborda las paradojas de la observación que limitan la capacidad autodescriptiva de las sociedades modernas.

En suma, cabe señalar que este enfoque nos permite preguntarnos por la actualidad del momento en que vivimos, como ya hicieron Kant y Hegel, desde una actitud crítica enriquecida por las aportaciones surgidas de los debates suscitados por la crítica postmoderna. De esta manera no sólo es posible señalar las continuidades y discontinuidades que justifican o no entender y vivir nuestro momento como ruptura con el anterior, sino contemplar bajo una nueva luz ese momento superado y, tal vez, divisar nuestro horizonte de expectativas con mayor claridad.

Claro que cualquier contenido de la modernidad es susceptible de ser fechado y la emergencia de la subjetividad individual o de la crítica también. Generaciones de modernos fueron socializadas en un modelo de temporalidad histórica establecida en referencia a un tipo de historia política que se circunscribía a los grandes hechos descritos empíricamente y protagonizados por grandes hombres. Sólo a partir de la Escuela de los *Annales* -y del giro hermenéutico de la filosofía de la historia- gira definitivamente la historia hacia los grandes procesos colectivos apoyándose en las restantes ciencias sociales y penetran en el imaginario histórico de la modernidad nuevas variedades de hito histórico.

Las ciencias sociales no sólo han tendido a privilegiar este plano por situar en él las consecuencias de aquellos procesos a los que atribuían la constitución de la sociedad moderna, como los de racionalización, diferenciación, industrialización y secularización, sino porque su propio aparato perceptivo se formó aplicando los principios racionalizadores de la ciencia positivista. En definitiva, el concepto de modernidad como época no señala a un determinado tipo de fenómenos por atributos inherentes a la propia naturaleza de estos, sino por el viso sociológico, - y fenomenológico en tanto considera también la aprehensión social de lo histórico-, con que se acerca a la historia. Un punto de vista que, aunque pueda parecer arbitrario, obedece más bien a la naturaleza ambivalente y contingente de las autodescripciones sociales.

Frente a la tradición la modernidad erige nuevos discursos y nuevas prácticas que son radicalmente diferentes de los que caracterizaron cualquier época histórica precisamente porque se autodefinen respecto a esa diferencia mientras que, hasta entonces, las sociedades europeas se sentían unidas a la tradición.

Ciencia, arte, política, economía, moral, todas las esferas de la vida social son invadidas por el nuevo discurso y acogen nuevas prácticas e instituciones. La modernidad no sólo erige el imperio de lo nuevo frente a la tradición, sino que también lo hace frente a sí misma, lo que ha originado diferentes lecturas de su sentido esencial, descripciones alternativas de las etapas que ha atravesado y, por supuesto, la tesis de su agotamiento y reemplazamiento por la postmodernidad, todo un desconcierto en su discurso autodescriptivo en su momento.

2.1. EL TIEMPO HISTÓRICO MODERNO.

El concepto exacto de “modernidad” se impuso en el último cuarto del siglo XIX, habiendo transcurrido ya cuatro siglos del período que debía abarcar, sostiene Koselleck. Durante este período la caracterización de los tiempos de uno mismo abarcaba lo nuevo sin reconocerle a eso carácter epocal, ya por un entendimiento de lo histórico como repetición de estructuras, ya como imposibilidad de que acaeciera algo fundamentalmente nuevo antes del fin del mundo. Para entender el tiempo moderno como modernidad hay que conferir un sentido enfático a la novedad, de manera que el tiempo propio se determine en oposición al pasado y, sobre todo, respecto al futuro. Koselleck repara en que la palabra tiempo era reservada para caracterizar la época moderna y no otras. De ahí *Modern times*, *neuzeit*, *temps modernes*, tiempos modernos,..., y también Historia Contemporánea, *Contemporary History*, *histoire contemporaine*, etc. Aunque Koselleck aplica principalmente en el ámbito germánico su investigación sobre la semántica de los tiempos históricos, tiene constancia del empleo del término “modernidad” en Francia por Edouard Alletz en 1837. La tesis según la cual ha de achacarse a Baudelaire tal paternidad, defendida, al menos, por Le Goff (1992) y Jameson (2004), queda rebatida. No obstante, lo que realmente posee cierta relevancia es el hecho de que, tanto para unos como para otros, es en el último cuarto del siglo XIX cuando se extiende su uso.

Desde finales del XVIII la nueva conciencia de época experimenta el tiempo como transición, ya no como inicio o como final, y lo hace en el sentido de esperar un futuro que se va caracterizar por sus radicales diferencias respecto a lo anteriormente conocido y por la aceleración de los ritmos temporales de la experiencia, en virtud de los cuales se diferencia el tiempo propio del precedente. Hasta mediados del siglo XVIII el futuro permaneció ligado al pasado, pues las expectativas de experiencias más allá de lo conocido no se referían a este mundo, sino al más allá y a las profecías apocalípticas.

De estas reflexiones sobre el tiempo histórico y de las experiencias revolucionarias que siguieron a la Revolución Francesa emerge el carácter procesual de la historia moderna, cuyo final es imposible prever porque “el tiempo histórico no es el pasado, sino el futuro que hace diferente lo similar”. Ello es así porque una experiencia pasada queda clausurada en su unicidad, mientras que la experiencia que aún está por realizar se dispersa en diversos trayectos temporales. Por fin, cuando esa diversidad se contrapone a una meta final, como propone en primer lugar Kant, el tiempo se acelera en la medida que el futuro es anticipado y deseado (Koselleck 1993: 41-66).

Por otra parte, es ostensible que en *El discurso filosófico de la modernidad* Habermas presenta un Hegel en el que cobran vida, articulando el último gran sistema de la historia de la filosofía, los conceptos rastreados por Koselleck. Aunque Habermas concede que la filosofía moderna, desde la última escolástica hasta Kant, es también una expresión de la autocomprensión de la modernidad, sostiene que “Hegel es el primero que eleva a problema filosófico el proceso de desgajamiento de la modernidad respecto de las sugerencias normativas del pasado que quedan extramuros de ella” (Habermas 1989: 28). Y para que no se abrigue ninguna duda al respecto, desgrana los términos de la filosofía de Hegel que resultan claves para justificar la modernidad desde sí misma. La historia en singular, espíritu de la época, tiempo de tránsito, aceleración del presente, expectativa de heterogeneización del futuro, revolución, progreso, crisis, emancipación... Se diría que en Hegel toma cuerpo la conciencia de modernidad investigada por Koselleck si no fuera un anacronismo.

A su vez, la filosofía del presente que Foucault percibe en Kant no se queda en incluir referencias al presente en la reflexión filosófica, como hace Descartes al comenzar su Discurso, ni en buscar la determinación de un razonamiento filosófico por la situación histórica y vital en que es llevado a cabo. Es algo más, es pretender averiguar lo que es este presente y lo que de él es motivo para una reflexión filosófica: “... en el texto de Kant se ve aparecer la cuestión del presente como acontecimiento filosófico al que pertenece el filósofo que de él habla... Se ve a la filosofía (y no creo exagerar al decir que es la primera vez) problematizar su propia actualidad discursiva” (Foucault 2003b: 55).

La pertenencia a este presente no es una cuestión de insertarse en una doctrina o en una tradición, sino de pertenecer a un “nosotros” que Foucault entiende como un “conjunto cultural característico de su propia actualidad”. Así, queda establecido que Kant inaugura la interrogación filosófica sobre la actualidad del momento en que se vive desde la conciencia de pertenecer a una época

netamente diferenciada del pasado y desde la intuición de que ese mismo interrogarse es lo que construye la diferencia entre su presente y su pasado. Con ello da a la crítica el empuje necesario para la puesta en marcha definitiva del proceso de creación continua de la autonomía del sujeto y la consiguiente disolución de esas fuentes de heteronomía que Foucault denomina gubernamentalización.

En suma, tanto Foucault como Habermas están en lo cierto al atribuir a Kant y a Hegel la expresión de esa nueva conciencia del tiempo y la historia. Al preguntarse por su propia época Kant introduce la filosofía en elemento constitutivo de esa su propia época y pone en marcha la semilla de una actitud que Hegel sistematizará posteriormente en su filosofía de la historia, en la que el tema de la autoconciencia adquiere un protagonismo decisivo. Se podría decir, pues, que en Kant está la cosa en sí y en Hegel la cosa para sí.

2.2. LA FENOMENOLOGÍA EPOCAL DE LA MODERNIDAD.

Foucault observa que lo que se designa como momento de formación de la humanidad moderna (*Aufklärung*) es un período empíricamente determinado, pero sin datación fija, que puede ser definido en función de diferentes fenómenos, sea la formación del capitalismo, la constitución del mundo burgués, la puesta en acción de los sistemas estatales, la tecnificación de la ciencia moderna o la dialéctica entre el arte de ser gobernado y el de no ser de tal modo gobernado (Foucault 2003a: 23). Es decir, también Foucault es consciente de la contingencia de las autodescripciones modernas, característica que resta importancia al problema de la identificación del momento histórico en que da comienzo la modernidad. Que puedan ser indicados tantos comienzos posibles no quiere decir que indicarlos efectivamente sea una cuestión irrelevante, sino que ninguno de ellos puede arrogarse el título de “único acontecimiento seminal” en detrimento de otros.

Entre la invención de la imprenta de tipos móviles en 1436 y la publicación de *La interpretación de los sueños* de Freud en 1895, acontecimientos citados por Toulmin (2001: 27) junto con la rebelión de Lutero (1520), el fin de la guerra de los treinta años (1648), la Revolución Americana y la Revolución Francesa (1776-1789), se nos ofrece una multitud de acontecimientos potencialmente designables como punto de partida de la modernidad en virtud del simbolismo con que expresan las distinciones desde las que observamos la modernidad. Todas ellas encierran una carga de verdad y, sin embargo, ¿No encierra también una verdad marcar el año de 1905 en que Einstein publicó sus trabajos sobre la

relatividad especial y sobre la interpretación cuántica del efecto fotoeléctrico con el estigma del fin de la modernidad, de modo que podríamos llegar a sostener el absurdo de que la modernidad duró diez años escasos?

Pero más allá de las ideas más singulares o excéntricas, se pueden destacar dos tendencias igualmente legítimas y fecundas en la designación de un punto de partida, una que apunta al Renacimiento y otra que fija en el siglo XVIII la apertura de la modernidad. La elección del tipo de distinciones que marcan discontinuidades puede obedecer a una variada gama de motivos, desde las necesidades de legitimación histórica de una realidad política hasta la disciplina académica practicada por el investigador, junto con su propio interés por áreas determinadas de investigación y por la fenomenología propia de dicho área.

Disciplinas como la crítica literaria, con un elevado interés por el despertar de la subjetividad, de la conciencia del individuo en tanto sujeto autónomo, descubren una modernidad que llega de la mano del humanismo renacentista.⁴ En esta línea llama la atención el episodio que, arrebatado por la pasión modernista, propone Rafael Argullol como simbólico umbral de la modernidad (2002: 24). Se trata de la ascensión de Petrarca al *Mount Ventoux* el 26 de abril de 1336, narrada por el poeta italiano en la famosa carta “A Dionigi da Borgo San Sepolcro”. Petrarca, dice, comprime las culturas renacentista e ilustrada y la exploración moderna de la ciencia, que impulsa al hombre a la conquista de sí mismo mediante la conquista del mundo que le rodea. No cabe duda de que siempre es factible encontrar argumentos similares avalando un precedente histórico cualquiera como umbral de la modernidad, como demuestran las alusiones a San Agustín y Platón formuladas por Taylor en este sentido (1996). Pero, ciertamente, hay algo especial en el primerizo testimonio de una conciencia subjetiva autónoma reconociéndose como identidad independiente de la inmensidad natural. Señalados hitos jalonan la profundización modernista en este hecho, lo que nos habla de una continuidad inherente al proceso de subjetivación que, una vez más, exige matizar este tipo de demarcaciones temporales. Si Petrarca reconoce la subjetividad como vívida y conflictiva experiencia, Descartes la vincula con el empleo de la facultad de la razón, Kant observa que este hecho distingue su época de la historia anterior y Hegel eleva el fenómeno a problema filosófico. Cualquiera de estos hitos posee la suficiente entidad para tomarlo como signo de una nueva etapa del discurso moderno de la conciencia autónoma subjetiva.

⁴ La tesis de Stephen Toulmin es aún más radical cuando acusa a la modernidad de haber seguido un rumbo erróneo al seguir a Descartes por la senda del racionalismo en lugar de preferir el escepticismo de Montaigne (2001).

La sociología, junto con otras ciencias sociales, ha asumido en general un modelo de modernidad definido por las grandes transformaciones vividas por las sociedades europeas del siglo XVIII, que permiten hablar de lo que Lyon (1997) consideró un nuevo orden social posterior a la Ilustración y que fueron felizmente condensadas por Wagner (1997) en su esquema de la triple revolución industrial, política y científica. Por supuesto que no se puede atribuir sin más esta perspectiva a la sociología como un todo, pero sí a su tradición dominante desde las descripciones de Marx y Weber hasta las teorías de la modernización posteriores a la segunda guerra mundial. Los reconocibles avances previos del pensamiento científico y filosófico son tratados como antecedentes o semillas de lo auténticamente moderno. Es cierto que se pueden aportar más argumentos respaldando la primera opción, como la datación de los orígenes del Estado moderno en los siglos XVI y XVII o la fundación de la ciencia moderna en esos mismos siglos. Pero también es cierto que hay quien, como Toulmin, sostiene que los cambios políticos e institucionales que presenta el Renacimiento respecto la Edad Media no son tan importantes como los posteriores (Toulmin 2001: 50-60). Por el contrario, a finales del XVIII y principios del XIX los cambios adquieren una repercusión social revolucionaria, idea que, precisamente, pretende expresar Wagner con su modelo tripartito.

2.3. PROBLEMAS DE LA OBSERVACIÓN DE LOS FENÓMENOS MODERNOS.

La determinación del alfa y el omega de la modernidad está epistemológicamente determinada por la naturaleza contingente de los procesos de observación entrañados en su distinción. La indicación de los umbrales de entrada y salida de la modernidad precisa la elección previa del tipo de fenómenos que, al parecer del observador, constituyen con mayor significatividad lo moderno entre la diversidad de los fenómenos modernos posibles, lo que supone generar las diferencias que marcan a unos fenómenos como modernos y a otros como no modernos. Una vez marcados los fenómenos podemos ya periodizar la época que caracterizan designando un principio y un final, dos discontinuidades que encierran una continuidad. En consecuencia, es necesario generar estos dos tipos de diferencias para producir una determinada semántica de la historia.

En el caso de la modernidad, señalamos diferencias espaciales entre los fenómenos que consideramos modernos y los que no, así como las discontinuidades o diferencias temporales que indican cuándo aparecen los fenómenos modernos, el momento en que un fenómeno recibe la marca de lo moderno, y, en último extremo, cuándo son marcados los que consideramos que

han dejado de ser modernos. De la semántica de la historia de la sociedad moderna conformada por el conjunto de diferencias explicitado dimana una y no otra descripción contingente de ella, que no es otra cosa que un conjunto de observaciones, pues, de acuerdo con Luhmann, las observaciones son esas operaciones que permiten establecer las diferencias que nos permiten ordenar el mundo en que vivimos. De ahí que la naturaleza contingente del proceso de observación se refleje en las descripciones de las sociedades.

En primer lugar aparece el problema de la adecuación de las distinciones desde las que los observadores de la modernidad del pasado observaron su realidad presente (y las que utilizaron para vincularlo a su propio pasado) con la realidad de nuestro presente y con las distinciones desde las que lo observamos. Además de contener observaciones de primer y segundo orden, nuestras descripciones de las sociedades modernas incluyen también series recursivas de observaciones de observaciones cuando la explicación de su presente es relacionada con el pasado. En el contexto de su polémica con Habermas y aludiendo a las reflexiones de éste sobre lo que un autor dice de otro, como en el caso de la crítica de Hegel a Kant, Luhmann se distancia de ese tipo de observaciones que consisten en la descripción de la descripción de las descripciones, tachándolas de “cibernética de tercer orden”, debido a que la ganancia de exactitud aportada se obtiene al excesivo precio de distanciarse de las operaciones sociales reales (Pintos 1997: 129).

Sin embargo, prescindir de la descripción de tercer orden supone la pérdida de una parte del sentido de las observaciones de las experiencias, actitudes y discursos singulares modernos encastradas en su particular matriz espacio-temporal, dificultando la tarea de historizar los conceptos y categorías con que trabajaron los observadores de la modernidad. Y si sucede, eventualidad harto probable, que el hoy no se ubica en el punto en el que los pasados observadores de su actualidad situaban un futuro que operaba como horizonte de expectativas, la falta de adecuación entre nuestras distinciones y las de los observadores que nos antecedieron torna en un problema aún más evidente la cuestión del uso de distinciones heredadas en las observaciones efectuadas desde el presente. De ahí la pertinencia de ese ejercicio a veces tan denostado que consiste en examinar y reexaminar una y otra vez los conceptos y categorías con que nos han sido transmitidas las observaciones realizadas en el pasado.

Si, por ejemplo, nos limitamos a realizar observaciones de segundo orden sobre las observaciones de primer orden realizadas por Kant o Hegel, corremos el riesgo de alterar el significado de los conceptos con que se da cuenta del

resultado de las observaciones de nuestro presente, ya que por fuerza han de recurrir a distinciones cuya elección es participada por aquellos conceptos que transmitían las observaciones de esos mismos autores. Pero esos conceptos no llegan a nosotros directamente, sino tras haber sufrido un cambio de significado en cada nueva observación realizada de acuerdo con ellos. Por ello es conveniente, incluso necesario en todo intento de comprensión del presente desde el pasado, acompañar las observaciones de segundo orden con esas que Luhmann considera de tercer orden y, con ello, transitar del sueño de la descripción a la conciencia de la redescipción.

En relación con este argumento, es clarificador recordar a Peter Wagner cuando, ajeno a la retórica luhmanniana, señalaba la necesidad de una redescipción histórica (de la modernidad) para la comprensión sociológica de nuestro presente, justificándolo de la siguiente manera: en la medida en que una situación presente sea descrita en comparación con una situación anterior, como sucede siempre que se pretende seguir el rastro de los procesos que han llevado hasta ella, es necesario interpretar los conceptos con los que se ha analizado la etapa precedente en coherencia con ella.⁵ Las descripciones sociológicas debidas a los observadores más autorizados de la sociedad moderna deben ser referidas a la situación concreta en que fueron realizadas, puesto que los sociólogos forman parte del proyecto moderno que tratan de describir. Por ello, la utilidad de los conceptos con que fue descrito el pasado es limitada para describir el presente, lo que invita a la excitante tarea -para un sociólogo atento a la historia- de redescibir las prácticas sociológicas junto con el resto de prácticas modernas. En este sentido afirma Wagner que “todo intento de comprender nuestro presente debe fundamentarse en una redescipción histórica de la modernidad” (Wagner 1997: 13). Y son esas operaciones consideradas por Luhmann como observaciones de tercer orden las que hacen factibles las redescipciones históricas, ya que proporcionan a las descripciones del presente actual la debida coherencia con las descripciones de presentes pasados.

⁵ También Jameson ha destacado la naturaleza contingente de toda periodización con que se pretenda enmarcar una descripción social. En su opinión, la elección entre la continuidad y el corte se asemeja a un comienzo historiográfico absoluto que no puede justificarse por la naturaleza del material o la evidencia histórica, puesto que organiza ese material y esa evidencia. Por eso afirma también que el uso del concepto de modernidad implica fijar una fecha y postular un comienzo (2004: 31-37).

En segundo lugar se plantea el problema del punto hasta el cual se ven afectadas las redescripciones de la modernidad por las paradojas de la observación y la autodescripción. El hecho de partida es que la sociedad carece de observador externo, condición derivada de la ausencia de un metarrelato cualquiera. En el caso de la modernidad ilustrada se afronta la inexistencia de un observador de carácter divino exterior a la sociedad misma. Su descripción consiste, entonces, en la descripción de la sociedad en la sociedad, en una autodescripción de una unidad compleja realizada por un observador que trata de reducir esa complejidad mediante la indicación de diferencias y que, por estar incluido en ella, no puede dar cuenta de la distinción que marca la diferencia desde la que observa.⁶

En lo que se refiere a la observación de la modernidad, la primera consecuencia de la imposibilidad de observar una unidad compleja en su totalidad es que ninguna observación puede coincidir con exactitud con la observación realizada por otro observador y, por lo tanto, tampoco una descripción con otra descripción de la sociedad, en lo que se demuestra la naturaleza radicalmente contingente de todas y cada una de ellas. Otra cosa es que se pretenda pasar por alto este hecho evitando como sea posible las paradojas o sus consecuencias.

Por ejemplo, un observador puede tratar de soslayar la paradoja representando el papel de exo-observador de una totalidad social, como, en un caso extremo, aquellos antropólogos que estudiaban culturas primitivas. Pero en cuanto establece contacto con ella genera una nueva totalidad de la que forma parte y que le sitúa en el límite entre su cultura y su objeto, punto ciego desde donde genera nuevas distinciones. Así que no hace otra cosa que realimentar el círculo paradójico de la observación.

Más eficaz en la modernidad es la estrategia alternativa consistente en generar una diferencia entre el observador y el objeto observado mediante la práctica científica. Como el observador no deja de observarse a sí mismo en las paradójicas perspectivas señaladas, puede sostener razonablemente que es capaz de aprender lo que no puede observar, observando su observar en el espejo de la intersubjetividad. Es decir, siguiendo el método científico, que, siendo también una modalidad de reconocimiento intersubjetivo, funciona como garante de la validez y objetividad de cierto tipo de observaciones. Aunque los procesos de

⁶ Me baso en el análisis de Ramón Ramos del papel de las paradojas de la observación y la autodescripción en los procesos autopoieticos luhmanianos, cuya exposición excede los límites de estas páginas (Ramos 1997).

observación sujetos a protocolos científicamente prescritos se autodescriban como procedimientos objetivos diferenciados totalmente del sujeto, se trata una convicción apoyada en la idea de que la ciencia controla epistemológicamente los supuestos en que ella misma se sostiene, de modo que se encuentra ciega,-otra paradoja más-, ante la diferencia que la constituye y de la que se desprende esa cualidad o naturaleza intersubjetiva del conocimiento objetivo, que lo es en tanto es socialmente reconocido como tal por la comunidad de científicos.

Aunque la observación habla del observador diciendo a un segundo observador lo que el primero no puede ver, el consenso intersubjetivo implícito en el método científico impide al segundo observador reconocer la diferencia que no podía ver el primer observador, porque estaba predefinida antes de que fuera llevada a cabo la observación original. Se disuelve la paradoja porque ambos observadores coinciden en atribuirse el rango de observador externo, un rango científico que es también reconocido por los sujetos observados. Puede decirse que los observadores son ciegos para reconocer las marcas con que distinguen como comunidad científica, lo que, en cierto modo, significa que la paradoja de la observación es transformada en paradoja de la autodescripción.

En definitiva, ningún recurso o procedimiento habilita al observador, en tanto que sujeto cognoscente para trascenderse en su objeto y conferir a su relación con éste un carácter puramente objetivo. La objetividad atribuida a la observación supone la capacidad de asimilar la totalidad del objeto, capacidad que sería el privilegio de un observador externo, trátase de Dios o del Espíritu Absoluto, de la Historia o de la Ciencia. Ninguna de sus posibles formas enmascara ya que el sujeto observador es un preso de su subjetividad. La subjetividad del observador cierra su acceso a una parte de la totalidad a la que pertenece y ésta, por el contrario, abarca la totalidad de lo que observa. Sus fáusticos sueños de omnicomprensividad son inmisericordemente defraudados; como Sísifo los persigue una y otra vez sin alcanzarlos. Nuestras descripciones de la modernidad no pueden escapar a su carácter precario y subjetivo, pero si persistimos en perfeccionarlas es porque, aún reconociendo su contingencia, continúan siendo paradójicamente necesarias para nutrir los procesos de búsqueda de sentido o, como sugiere Ramos (1999), para hacer inteligible la complejidad de la acción en un mundo social cada vez más complejo.

3. MODERNIDAD COMO PROYECTO O LA AMBIGÜEDAD DE LA MODERNIDAD.

Es indudable que a la modernidad experimentada como conciencia de época y dilucidada en términos de una nueva filosofía de la historia es inherente su expresión como proyecto, en tanto que uno de sus ingredientes característicos es la concepción de un movimiento acelerado en forma de progreso hacia una etapa final. Así considerado, el proyecto utópico no es simplemente ese futurible de carácter moral hacia el cual supuestamente se dirige o habría de dirigirse la sociedad, sino que encuentra en esta nueva conciencia del tiempo histórico una crucial condición de posibilidad. Condición, por demás, que constituye una diferencia radical entre la utopía característica del pensamiento clásico y la propia del discurso moderno a partir de la Ilustración.

La modernidad como proyecto se refiere a un rasgo tan esencial de lo moderno como es orientar una determinada construcción del presente en virtud de un ideal moral situado en el futuro y que constituye el horizonte moral de validez universal hacia el cual se ha de encaminar el presente. Se trata, en definitiva, de erigir la utopía como sistema de valores universal desde el que guiar la conducta individual y colectiva hacia una emancipación final de la historia. Sin embargo este proyecto no llega a alcanzar un carácter unitario, sino que expresa el carácter ambiguo, fragmentario y contradictorio de la modernidad.

La idea de proyecto, afirma Habermas, no sólo concierne a la moral bajo una determinada concepción del tiempo y de la historia, se refiere igualmente a la ciencia y al arte, las otras esferas en que la racionalización diferenció la cultura moderna según el análisis de Weber.⁷ Su relevancia para entender el significado de lo moderno es tal que resulta igualmente perceptible atendiendo a sus críticos o a sus defensores. En este sentido, tan emblemática es la descripción del proyecto moderno elaborada por Habermas como la de Lyotard, hasta el punto que hoy día difícilmente se podrían entender la una sin la otra.

Lyotard, singularmente consciente de la importancia que lo proyectivo representa en la autocomprensión y constitución de la modernidad, pretende dinamitarlo espantado por la impronta hipostatizante y dogmática que en tantas ocasiones ha poseído históricamente en forma de grandes narrativas de las que han nacido fenómenos como el fanatismo religioso o el pensamiento totalitario. En respuesta a las críticas de Habermas a *La condición posmoderna*, Lyotard presentará los grandes relatos de la modernidad como ideologías legitimadoras equivalentes a las narraciones míticas. Si los relatos míticos encuentran su legitimidad en los hechos fundantes del pasado, los relatos de emancipación

⁷ La paternidad de la expresión “proyecto de la modernidad”, hoy tan extendida, es reclamada por Habermas (1988a, 272).

modernos lo hacen en ideas que se debe perseguir, en un futuro que se ha de alcanzar (Lyotard 1990: 61). Así, el universal kantiano, como todo gran relato, es reducido por Lyotard a ideología legitimadora.⁸

En respuesta a imputaciones tan críticas como la de Lyotard, que implicaban una discontinuidad radical, se propusieron diferentes estrategias con el fin de preservar el componente utópico de nuestro horizonte moral. Todas ellas mostraban –y continúan mostrando– una dimensión performativa traducida en diferentes proposiciones concretas mediante las cuales regular lo desregulado, desde el mercado a la política internacional, y erigir un nuevo entramado institucional respetuoso de la libertad -ciudadanía- y la igualdad -ingreso básico-.⁹ Sin el concurso de este tipo de medidas, sostienen los defensores del proyecto moderno, no sería posible alcanzar esa nueva sociedad cosmopolita en la que se pretendía encarnar la redefinida utopía moral. Sin embargo, los teóricos contemporáneos del cosmopolitismo, muy elocuentes en la ideación de las claves políticas, económicas, éticas y culturales de este horizonte utópico, han sido más bien parcillos ingenieros de medios prácticos de los que dotar a la ciudadanía para tratar de realizarlo.

La reformulación del proyecto cosmopolita de la modernidad entraña la redescipción de la naturaleza histórica del propio proyecto, que puede estar cerrada por la idea de *telos*, ese fin último hacia el cual se encaminaría la historia, o bien permanecer abierta a futuros contingentes y elegibles, ante los cuales individuos y grupos deben pronunciarse desde su propia condición social, que no es en absoluto igual para todos. El primer tipo quiere resucitar la utopía evitando universalizarla como gran narrativa emancipadora. Así, el cosmopolitismo de Giddens, Held o Beck propone revitalizar el proyecto moderno adaptándolo a las condiciones de la segunda modernidad, promoviendo una modernización reflexiva según Giddens, una segunda Ilustración en forma de democracia cosmopolita, en palabras de Beck, o una socialdemocracia cosmopolita en las de Held. Sin embargo, ninguno de ellos puede evitar la restauración del *telos* histórico, un fin y un destino comunes de la humanidad, a

⁸ En los capítulos de “La condición posmoderna” donde analiza la relación entre saber, relato y legitimación trata de pasada la función legitimadora de los relatos míticos. Probablemente, el relieve que adquiere en este texto pasa por la ambivalencia que Adorno y Horkheimer (1997) detectan en el rechazo ilustrado al mito, idea de la que el argumento utilizado por Lyotard parece provenir.

⁹ Tanto Bauman (2001a, pp. 189-199) como Habermas (2012) aprecian que sin un ingreso social garante de unas condiciones de subsistencia dignas no es posible ningún tipo de emancipación.

pesar de sus esfuerzos por respetar las diferencias culturales expresadas y orientadas por las narrativas particulares. Por el contrario, el segundo tipo parte de una modernidad más afín a la condición postmoderna. Desde esta perspectiva Bauman plantea un universalismo policultural que no trata de imponer una narrativa predeterminada ni un consenso cultural, sino de alcanzar una comunicación eficaz y respetuosa con la diferencia entre individuos autónomos que se integran en sociedades autónomas. Se trata, por lo tanto, de una vía más acorde con la condición social emergente, en la que las narrativas universales están perdiendo su sentido

En cuanto a la incompletitud del proyecto moderno defendida en términos de renovación de las fuentes de sentido a través de la experiencia estética, Lyotard planteaba, además, una incisiva pregunta que merece la pena tener en cuenta, pues da cuenta de la profundidad del desacuerdo que tanto le une a Habermas. Si, como este parece insinuar y Lyotard quiere entender, la restitución de su vigencia al proyecto moderno pasa por el primero por restaurar la unidad de la experiencia comunicando la esfera del discurso del conocimiento (interpretaciones cognoscitivas) con la del discurso de la ética y la política (expectativas normativas) a través de la experiencia que proporcionan las artes (experiencia estética), el segundo se pregunta cómo se puede restaurar esa unidad sin considerar previamente el severo examen realizado por la crítica posmoderna a la idea de un fin unitario de la historia, así como la idea de sujeto.¹⁰

El proyecto moderno ilustrado es un proyecto de emancipación que necesita del sujeto para llevarlo a cabo. La Ilustración aspira a la emancipación del hombre en todas las esferas de la vida y, en su busca, erige una cosmovisión antropocéntrica sustentada en la razón y su progreso, que es el kantiano progreso de la humanidad hacia lo mejor. La fuerza de la crítica trascendental kantiana cierra esta redefinición de la relación del hombre con la historia de modo que la emancipación del conocimiento que se logra por el progreso de la razón es el fundamento o contiene toda otra forma de emancipación, comenzando por la política. Pero el mismo Kant era consciente de la contradicción existente entre la voluntad de emancipación autónoma del individuo y su incapacidad de alcanzarla dada la condición finita de su conocimiento, y por ello la trascendió en una teoría del conocimiento de alcance universal, capaz de aspirar a un conocimiento sin límite que presta a su utopía emancipadora validez también universal. De ahí que Habermas sitúe al sujeto cognoscente, consciente de sus

¹⁰ Aunque ya había sido publicada, Lyotard no menciona la teoría de la acción comunicativa, la auténtica elaboración teórica de ese problema.

fuerzas finitas ante la imposibilidad de alcanzar un proyecto que exigiría una fuerza infinita (Habermas 1988a: 101). Es Foucault, y así lo reconoce Habermas, quien se percata del papel que adquieren las ciencias humanas como concreción de esa razón trascendente, tan incapaces como el sujeto cognoscente de cumplir su misión emancipadora de la humanidad y, por el contrario, tan eficaces produciendo el saber disciplinador que requiere el poder.

Pero, como se ha de ver, ese horizonte utópico hacia el que el discurso de la emancipación ansía proyectar las prácticas modernas es inalcanzable a causa de la naturaleza ambivalente del proyecto. Aunque nunca las descripciones de la modernidad alcanzaron plena consciencia de ella hasta que la teoría crítica la muestra en primer plano, las contradicciones del proyecto emancipador eran discutidas desde un principio, como evidencia la polémica entre Kant y Herder acerca de lo universal y lo particular. Es la crítica postmoderna la que hace de las contradicciones del proyecto ilustrado desveladas por la Teoría Crítica una sentencia sin apelación que se hace extensible a la modernidad como totalidad. Aunque la haya rechazado, el discurso de la modernidad ha hecho suyas muchas de estas contradicciones, hasta el punto de asumir la ambivalencia de su proyecto y aceptar la imposibilidad de cumplirlo sin renunciar a los beneficios de perseguirlo.

Así, la contradicción foucaultiana entre saber emancipador y disciplinador extiende sus efectos al conjunto de las prácticas modernas, consideradas también desde su ambigüedad o ambivalencia. Bauman muestra el proyecto de emancipación moderno como lucha por implantar un orden organizado (1996) que es imposible de alcanzar si se considera que el caos es un efecto colateral del orden. El Estado y la ciencia son las agencias que conducen esta práctica hasta su límite; un límite que se establece como resistencia a las definiciones con que la práctica del orden pretende eliminar la ambivalencia; una resistencia que nace desde la conciencia moderna del carácter no concluyente del orden existente, de su inviabilidad como proyecto y de la contingencia de sus prácticas. La oposición con ella misma impide a la modernidad dar por cerrado su proyecto bajo cualquier forma que éste adopte, lo que le obliga a mantenerlo por siempre vigente, tan imposible como imprescindible para posibilitar que la modernidad continúe existiendo. En definitiva, en el horizonte que no puede alcanzar, la modernidad encuentra el sentido de su transitar, aunque a medida que avance resulte más difícil de hallar.

Este análisis de la naturaleza ambivalente del proyecto moderno parece entrañar un fuerte escepticismo respecto a la conveniencia o a la utilidad de mantener

vigente algún tipo de proyecto utópico para las sociedades actuales. La contingencia de esos horizontes inalcanzables refuerza esta impresión en la medida que impide consensuar la jerarquización moral del conjunto de las propuestas existentes, sin que eso signifique necesariamente la deslegitimación posterior de cualquier forma que adopten ni abrazar un relativismo absoluto desde el cual sea irrelevante su calificación moral. Que la modernidad se haya caracterizado hasta ahora por perseguir proyectos que reflejan la voluntad de exterminar la indeterminación y la alteridad, voluntad de la que han surgido prácticas totalitarias e inhumanas, no sugiere que se haya de rechazar todo tipo de proyecto, cualquiera que sea la forma que este adopte.

Ante tal horizonte, la propuesta de Bauman es el rescate de un proyecto que debe orientarse a la contingencia como destino para hacer posible una emancipación que practique la solidaridad en lugar de la tolerancia (1991: 231-238). De Agnes Heller toma la idea de que una persona o una sociedad (sus miembros) transforman la contingencia en su destino cuando es consciente de haber conseguido lo mejor de sus infinitas posibilidades. Y la sociedad moderna puede convertir la contingencia en destino porque es la única que ha adquirido conciencia de su propia contingencia (Heller 1989b: 98). De Rorty toma esa peculiar concepción de una utopía liberal donde el compromiso se combina con la comprensión de la contingencia del propio compromiso, idea que comprende la contingencia del propio lenguaje de deliberación moral, de su conciencia y de su comunidad (Rorty 1991: 80).¹¹ Esa utopía liberal acepta la idea de un progreso moral que se orienta en dirección de una mayor solidaridad humana en la que pesan más las similitudes referentes a la experiencia del dolor y la humillación que las diferencias tradicionales que definen las alteridades y que, por lo tanto, posibilita una ampliación del concepto de “nosotros” (Rorty 1991: 210).

En esa idea de solidaridad que pasa de tolerar al otro a considerarlo un igual halla Bauman la emancipación, que significa vivir en esa contingencia que no concede garantías, sino provisionalidad (1991: 236). Y una existencia tal es la que se desenvuelve en una condición postmoderna que ahora vuelve a ser moderna. Alrededor de esta idea orbitan actualmente numerosas relecturas del proyecto moderno. El propio Habermas (2012) enhebra en su idea cosmopolita de Europa la solidaridad y la dignidad humana como principios rectores. También hay quienes cifran sus esperanzas en la cooperación (Sennet 2002), en el enfoque de

¹¹ De Rorty procede la designación de los contenidos concretos de los proyectos como *focii imaginarii*, tomando tanto la denominación como el sentido de obligación moral que mantiene aunque se trate de una invención contingente (Rorty, 1991: 207-217).

las capacidades (Nussbaum 2012 y Sen 2004), o en distintas vías de ampliación de los derechos de ciudadanía (entre otros Soysal 1993; Sassen 2002; Stevenson 2003)

4. INCONCLUSIÓN

En el transcurso de este trabajo se ha pretendido mostrar una descripción del modelo euro-occidental de la modernidad moldeada por la naturaleza contingente del propio proceso de observación de los fenómenos modernos y que transforma en aportaciones muchas de las críticas elaboradas desde las perspectivas postmodernas. En lugar de optar por los grandes procesos que ocupaban el lugar central en el núcleo de su versión más clásica, el foco se desplaza hacia ese tipo de rasgos que, como la actitud crítica y autónoma, definen una experiencia de la modernidad crecientemente expuesta a la contingencia y la ambivalencia del entorno en que se despliega. En consecuencia, los procesos de industrialización, diferenciación, racionalización y secularización dejan de ser universalmente extensibles como vectores de modernización y su papel en el modelo euro-occidental cede parte de su protagonismo a otros factores. Así, en la medida que la contingencia se constituye en destino plantea nuevos interrogantes sobre la universalidad de la definición cosmopolita del proyecto de emancipación, que se abre a una diversidad de futuros posibles expuestos a las consecuencias de su ambivalencia.

En los tiempos más recientes los fundamentos de modernidad está siendo especialmente interpelados por una renovada crítica postcolonial y por el auge de la teoría de las modernidades múltiples. De ahí la conveniencia de visitar el modelo clásico de la modernidad acudiendo a una nueva redesccripción desde cuya contingencia afrontar nuevos interrogantes ¿Puede el proyecto cosmopolita de la modernidad con su celebración del sujeto autónomo y crítico contribuir a la emancipación de la humanidad oprimida en entornos poscoloniales o están en lo cierto quienes denuncian su impotencia? ¿En qué medida participan los clásicos procesos de modernización en las vías alternativas que están siendo postuladas? ¿Las múltiples variedades de la modernidad se proyectan hacia modelos universales de factura propia? La búsqueda de respuestas para estas y otras muchas preguntas debe comenzar desde la mera actualización del concepto de modernidad, del que aquí se ha intentado pergeñar una versión posible entre otras que nace sometida a las futuras revisiones que, sin duda, demandarán las experiencias futuras del cambio social.

BIBLIOGRAFÍA

- ARGULLOL, R. (2002): “666 años después del día que se inició la modernidad”, *Babelia*, nº 567, 10 de octubre, p. 24.
- BAUDALAIRE, Ch. (1999): *Salones y otros escritos sobre arte*, Madrid, Visor.
- BAUMAN, Z. (2001a): *En busca de la política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- BAUMAN, Z. (2001b): *La posmodernidad y sus descontentos*, Madrid, Akal.
- BAUMAN, Z. y Tester, K. (2002): *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*, Barcelona, Paidós.
- BECK, U. (2005): *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*, Barcelona, Paidós.
- BERIÁIN, J. (1999): “Genealogía sociológica de la contingencia: del destino dado metasocialmente al destino producido socialmente”, en Ramos, R. y García Selgas, F.: *Globalización, riesgo, reflexividad. Tres temas de la teoría social contemporánea*, Madrid.
- BERIÁIN, J. (2000): *La lucha de los dioses en la modernidad. Del monoteísmo religioso al politeísmo cultural*, Barcelona, Anthropos.
- BERMAN, M. (1991): *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Madrid, Siglo XXI.
- EISENSTADT, S. N. (2010): “Modernity and modernization”, *Sociopedia*, ISA, <http://www.sagepub.net/isa/resources/pdf/Modernity.pdf>
- FOUCAULT, M. (2003): *Sobre la Ilustración*, Madrid, Tecnos.
- FOUCAULT, M. (2005): *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI.
- HABERMAS, J. (1985): “La modernidad, un proyecto incompleto”, en Foster, H., Habermas, J., Baudrillard, J. y otros: *La posmodernidad*, Barcelona, Kairós.
- HABERMAS, J. (1988): “La modernidad: un proyecto inacabado”, en Habermas, J. : *Ensayos políticos*, Barcelona, Península.
- HABERMAS, J. (2012): *La constitución de Europa*, Madrid, Trotta.
- HELD, D., (2004): “Por un pacto global”, *Foreign Policy. Edición española*, junio/julio, 46-55.
- HELD, D. (2005): *Un pacto global. La alternativa socialdemócrata al consenso de Washington*, Madrid. Taurus.

- HELLER, A. (1989): “De la hermenéutica en las ciencias sociales a la hermenéutica de las ciencias sociales”, en Heller, A. y Fehér, F.: *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, Península, Barcelona.
- HORKHEIMER, M. y ADORNO, Th. W. (1997): *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta.
- JAMESON, F. (2004): *Una modernidad singular. Ensayo sobre la ontología del presente*, Barcelona.
- KANT, I. (1999): *En defensa de la Ilustración*, Madrid, Alba Editorial.
- KOSELLECK, R. (1993): *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós.
- KOSELLECK, R. (2000): *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona, Paidós.
- KOZLAREK, O. (2014): *Modernidad como conciencia del mundo*, México, Siglo XXI editores.
- LE GOFF, J. (1992): *History and Memory*, New York, Columbia University Press.
- LUHMANN, N. (1996): “La contingencia como atributo de la sociedad moderna”, en Beriain, J. (Comp.): *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona, Anthropos.
- LUHMANN, N. (1997): *Observaciones de la sociedad moderna. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*, Barcelona, Paidós.
- LUHMANN, N. (1998): *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia*, Madrid Trotta.
- LYON, D. (1997): *Postmodernidad*, Madrid, Alianza Editorial.
- LYOTARD, J.-F. (1990): *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona, Gedisa.
- LYOTARD, J.-F. (1993): *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, Barcelona, Planeta-Agostini.
- NUSSBAUM, M. (2012): *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*, Barcelona, Paidós.
- RAMOS, R. (1996): “Jano y el ornitorrinco: aspectos de la complejidad social”, en Pérez-Agote Poveda, A. y Sánchez de la Yncera, I. (Eds.): *Complejidad y teoría social*, Madrid, CIS.
- RORTY, R. (1991): *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós.
- SENNET, R (2012): *Juntos*, Barcelona, Anagrama

- SASSEN, S. (2002): "Towards Post-National and Denationalized Citizenship", en Isin, P and Turner B. S., *Handbook of Citizen Studies*, London, Sage.
- SOYSAL, Y, (1994): *Limits of citizenship: migrants and postnational membership in Europe*, Chicago, University of Chicago Press.
- STEVENSON, N. (2003) *Cultural Citizenship. Cosmopolitan Questions*, Maidenhead, Open University Pres.,
- TAYLOR, Ch. (1996): *Fuentes del yo. Construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós.
- TOULMIN, S. (2001): *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*, Barcelona, Península.
- WAGNER, P. (1997): *Sociología de la modernidad. Libertad y disciplina*, Barcelona, Herder.
- WAGNER, P. (2008): *Modernity as experience and interpretation*, Cambridge, Polity Press.
- WAGNER, P. (2012): *Modernity. Understanding the present*, Cambridge, Polity Press.
- ZOLO, D. (1992): *Democracy and complexity*, Cambridge, Polity Press.

Recibido: 20 de marzo de 2017

Aceptado: 22 de abril de 2017

José María Pérez-Agote Aguirre es profesor doctor en el Departamento de Sociología de la Universidad Pública de Navarra. Trabaja principalmente en procesos de cambio en las sociedades modernas desde ámbitos como la teoría sociológica y la sociología de la educación. Actualmente sigue dos líneas principales de investigación. Por un lado, las transformaciones de la identidad y la ciudadanía en los contextos de diversidad cultural asociada a los movimientos migratorios y a la emergencia de escenarios transnacionales. Por otro lado, el análisis de los aspectos rituales y performativos desplegados en los movimientos de los indignados y otros movimientos actuales. jose.perez.agote@unavarra.es