

LA MODERNIDAD COMO RELATO DE AMBIVALENCIAS: CONSIDERACIONES DESDE LA SOCIOLOGÍA DE LA CULTURA.

The modernity as a story of ambivalences: considerations from sociology of culture

Jan Maria Podhorski

jpodhorski@alumni.unav.es

Universidad de Navarra

Resumen:

En este artículo se intenta mostrar que la naturaleza de la modernidad es intrínsecamente ambivalente, debido a los supuestos antropológicos con los que opera. Así, se realiza un rastreo de esos supuestos hasta Kant y Lutero para mostrar la tesis principal. La ambivalencia de la modernidad indica, además, que la post-modernidad no es otra cosa que la propia modernidad “desdoblada” o considerada en ambivalencia.

Palabras clave: ambivalencia, sociología, cultura, antropología

Abstract:

In this article I try to show that the nature of modernity as such is intrinsically ambivalent, due to the anthropological thesis that underly it. Therefore, I try to look for the origins of those thesis until Kant and Luther to demonstrate the main thesis. The ambivalence of modernity indicates that postmodernity is nothing else but modernity considered in terms of ambivalence, and, as such, it is still modernity.

Key words: ambivalence, sociology, culture, anthropology

1. introducción

Quisiera presentar, de forma hilada, en estas primeras páginas introductorias, las grandes cuestiones que trataremos a lo largo del trabajo. Prefiero hacerlo así puesto que, a mi modo de ver, hacen mayor justicia a cómo esta temática se traduce en la realidad. Al final de las cuales propondré unas direcciones de pensamiento que tratarán de estas cuestiones de forma más analítica, en aras de centrar la cuestión con mayor rigor y que ayuden a comprender mejor estas afirmaciones que se realizan aquí de manera preambular. Por otra parte, prefiero presentar la panorámica completa del trabajo para luego descender – y correlativamente ascender, en las conclusiones – a cuestiones más concretas para examinarlas con más detalle, teniendo en mente las relaciones que aquí se anuncian. En otras palabras, el programa del trabajo es realizar una serie de observaciones pormenorizadas desde una precomprensión del todo, para ascender al todo, comprensivamente, al término de tales observaciones¹. Este término serán las conclusiones del trabajo.

Parece que para elaborar un discurso acerca de la sociología de la cultura o, de la cultura en general, es menester atender a un entramado de relaciones; por lo pronto entre la cultura y la naturaleza; las cuales, a su vez, se intersecan con la esfera económica y la social. No sólo eso, sino que además estas esferas se entrecruzan con concepciones antropológicas – especialmente con la comprensión del hombre dentro del capitalismo², de modo que es pertinente realizar algún apunte sobre los procesos de industrialización – lo cual iremos viendo. Quisiera señalar, en términos precomprensivos – o trascendentales en sentido kantiano – que la forma de la intersección coincide con la forma de la ambivalencia. En cuanto que tal, considero a la ambivalencia como una metacategoría precomprensiva de la modernidad. Esto es de central importancia no sólo para comprender la modernidad como tal, sino el postmodernismo, que cabe anunciar aquí, es una hermenéutica del contenido material de tales ambivalencias. Así, la ambivalencia se trueca en metacategoría comprensiva de la modernidad.

Además, queda por atender la cuestión de lo político. Aquí se debe realizar un apunte: parece, sin embargo, que en rigor se debería de hablar de una *teoría de la constitución de lo político* ya que desde Hobbes lo político se legitima por el mismo

¹GADAMER, H., G., *Verdad y método I*, Salamanca, Sigueme, 1999, pp. 331 y ss.

² Para examinar esta cuestión me remitiré a Max Weber.

acto que lo constituye, el contrato [social]³. Situarnos ya de entrada en el ámbito del contrato, en lo que se refiere a lo político, conlleva a asentar lo que parece que es el umbral de la *mercantilización de las relaciones*.

Por ello, no es difícil determinar que se trata, en definitiva, de una concepción *racionalizada o racionalista* de las mismas y sus respectivas relaciones significativas con lo económico y lo social. Hablar de racionalismo nos sitúa ya en el ámbito de la Ilustración. Señalo aquí que la Ilustración es el gran precedente de la modernidad. Con ello quiero resaltar que un discurso acerca de la cultura no puede prescindir de una comprensión de la modernidad o, mejor dicho, de aquello que es específicamente moderno. Nótese por otro lado, cómo se esboza el discurso, esto es, la comprensión de la cultura y de la modernidad se enmarcan en un establecido orden de interrelaciones dispersas, las cuales, además, tienden a más dispersión. Pareciera que esto obedece a un desorden expositivo ¿Es realmente así? ¿O debiera decirse, más bien, que el discurso intenta reflejar, con su misma exposición el desorden de lo expuesto? En definitiva ¿cabe un discurso acerca de la modernidad?

En efecto, abordar la modernidad supone un gran reto, más aún si se quiere realizar una narrativa comprensiva, teniendo en cuenta lo visto hasta el momento. Para realizar tal empresa, me serviré de tres nociones las cuales, a mi modo ver, pueden servir de horizonte interpretativo general para comprender cabalmente la modernidad. Estas nociones son las siguientes: historia⁴, naturaleza y cultura. Así pues, el trabajo se articula según estas nociones que consisten en su esqueleto. Sin embargo, con estos elementos *a priori* tan dispares se ha de poder tejer un único relato ¿cuál es el hilo que los reúne a todos? La respuesta, quizá abrupta, resulta, no obstante, obvia: el sujeto o el Yo.

Empero, ante este hilo unificante emerge una objeción cuanto menos certera, que arremete contra la posibilidad misma de establecer una narrativa sobre la modernidad. Tal observación se puede formular de la siguiente manera: la esencia de la modernidad reposa sobre la noción de *fluidez* y, por ello, no hay hilo conductor. A no ser que, paradójicamente, la fluidez pueda reposar sobre sí misma ofreciendo así un elemento invariable que reúna la *fragmentación* de formas a la cual ella misma conduce. Ahora bien, este reunir no tiene que ser necesariamente dialéctico,

³ A diferencia de un planteamiento clásico, en el cual la legitimidad de un orden político queda subordinada intrínsecamente al bien común, y como tal, a la naturaleza intrínsecamente social del ser humano. Véase, CRUZ PRADOS, A. *Ethos y Polis*, EUNSA, Pamplona, 2015, VIII, 2

⁴ Utilizaré este término en dos sentidos: 1) como relato de sucesos 2) como comprensión de lo temporal en general en referencia al Yo.

baste con que se pueda señalar un *sentido* común a los fragmentos y así se reúne la pluralidad por convergencia de correlaciones significativas, no mediante síntesis, en el sentido más propio [*aufhebung*].

Conviene, a pesar de todo, profundizar en la noción de *fluidez*, ya que de ella se deriva, en última instancia el psicologismo, el cual es la esencia de la modernidad⁵.

A mi modo de ver, la fluidez característica de la modernidad tiene su origen en el arremeter, con carácter militante, contra las formas. Así, lo propiamente moderno consisten en la continua reposición de una forma por otra. En efecto, esta constante transmutación de formalidades revela que lo primordial es el flujo.

Ahora bien, observemos con mayor detalle esta afirmación, a saber, ¿todo (es) fluye (flujo)? ¿Se puede hablar de “todo” si todo fluye? La fluidez destruye la metafísica. Sin embargo, bien visto, esta tesis es ambivalente, puesto que la negación o disolución de cualquier sustrato supone, a pesar de todo, el sustrato. Puesto que el cambio se advierte por aquello que permanece. Si, realmente nada permanece, el cambio no se percibe; de ahí, que paradójicamente la negación del sustrato conduce a lo puramente estático. La reducción de la realidad a flujo conlleva la ilusoria pretensión de dinamitar el orden predicamental de la realidad y, paralelamente, la destrucción de la estructura predicativa del lenguaje. Una gramática es esencialmente metafísica, de ahí el propósito de Nietzsche de destruirla⁶. Sin embargo, parece que el camino que conduce a la destrucción de la metafísica es el mismo que la encuentra al final de su andadura.

La noción de flujo no sólo tiene consecuencias en cuanto a la comprensión de la estructura de lo real, ya que volatiliza a su paso la noción de naturaleza; sino que ofrece, además, por ello mismo, dificultades al hombre en comprenderse prácticamente. A la equivalencia moderna entre libertad y autonomía, le precede, en efecto, la eliminación de toda instancia de carácter heterenómico y le sucede, por ello mismo, la imposibilidad de presentar un orden axiológico normativo en el propio sujeto. La normatividad e incluso la constitución de la acción práctica será, en adelante, competencia de la cultura, *la normatividad queda emancipada del ámbito de la conciencia*. En esta problemática sobre la acción humana se ha de situar la noción de *historia*. El Yo es esencialmente histórico por cuanto que queda inmerso

⁵ SIMMEL. G., *Cultura femenina*, Revista de Occidente, Madrid, 1934, pág., 311

⁶ “temo que no nos libramos de Dios mientras sigamos creyendo en la gramática” NIETZSCHE, F., *El crepúsculo de los ídolos*, trad. J. Mardomingo Sierra, Barcelona, Folio, 2007, p. 29

en el flujo, la temporalidad muerde al Yo de manera irremediable. El yo es esencialmente disperso. La única manera de reconducir al Yo a una cierta identidad es la cultura.

De esta manera se observa como estos tres elementos, historia, naturaleza y cultura quedan entrelazados por el Yo o el sujeto. Puesto que, en definitiva, el sujeto es el gran protagonista de la modernidad.

Conviene ahora un descenso de estas afirmaciones o, lo que es lo mismo, verterlas en una serie de formulaciones que se puedan analizar de forma lo suficientemente autónoma para poder exponer, ordenadamente, un discurso acerca de la cultura y, correlativamente, de la modernidad. Ante tal empresa, considero oportuno primero seleccionar ciertos términos que considero cuanto menos fundamentales para elaborar tales formulaciones. Estos términos son: naturaleza, libertad, historia⁷, cultura, ambivalencia, Yo, normatividad [conciencia], razón instrumental [o técnica], economía [capitalismo] y fluidez. Con estos términos conviene realizar las formulaciones en la forma anunciada.

- 1) La naturaleza moderna implica la cultura como mediación (una alusión a Kant) o los presupuestos antropológicos de la modernidad.
- 2) Por tanto, La libertad humana implica la emancipación de la normatividad de la conciencia.
- 3) La economía y la industrialización desarrollan la razón instrumental. O la influencia de los presupuestos antropológicos de la modernidad en la economía.
- 4) Los procesos de racionalización [instrumental] implican [de modo ambivalente] tanto la cultura disciplinaria como la fluidez normativa [o la fluidez de la identidad del sujeto moderno: la psicologización de la vida] (Consideraré aquí la cultura a la luz de lo expuesto).

Insisto, el propósito de estas formulaciones es estudiar de manera detenida o analítica aquellas relaciones que se expusieron de forma hilada más arriba. De esta manera podemos examinar más detenidamente la cuestión de la cultura. Asimismo, se obtiene un orden expositivo más riguroso que facilita no sólo la inteligibilidad del texto, sino de los propios temas. De modo que el trabajo proseguirá en

⁷ En su doble significado. En cuanto al primero, consideraré la Ilustración. En cuanto al segundo, atenderé a la fluidez haciendo referencias a la concepción filosófica de lo histórico.

esa cuádruple dirección. Entiéndase bien: es una misma dirección, pero descompuesta en cuatro secciones que se abordan en sí mismas; aunque como se verá, las alusiones entre ellas serán inevitables. Con ello doy por terminada esta breve introducción.

2. La cultura y la naturaleza en la modernidad

En efecto, la comprensión peculiar de la modernidad de la naturaleza física como de la naturaleza del ser humano articulan la comprensión de la cultura como mediación. Queda, sin embargo, por aclarar con respecto a qué median.

Por ello, es menester presentar, ante todo, la comprensión de la naturaleza en la modernidad. A este respecto se ha de realizar una precisión. Hemos de considerar la naturaleza humana y, de otro lado, la naturaleza física (cuya exposición se realizará más adelante) y la posición antropológica global que se adopta con respecto a ella. En lo que corresponde al ser humano se debe examinar los supuestos antropológicos sobre los que bascula la modernidad tomada en su globalidad. En efecto, una cuestión que atraviesa toda la modernidad es la comprensión protestante del hombre – y, correlativamente, del modo concreto de su salvación o el ideal ascético de vida– y de sus facultades. En definitiva, mi propósito es examinar los antecedentes históricos que generan una particular comprensión de la cultura en la modernidad, desde ciertos presupuestos antropológicos.

2.2 Presupuestos antropológicos de la modernidad: Kant y el hombre caído, el camino hacia la cultura

Puesto que el enfoque que le doy a esta particular cuestión es histórico, y tan solo, sistemático de modo derivado; considero oportuno remontarme al antecedente inmediato de la modernidad, el cual es, como ya se ha dicho, la Ilustración. Uno de los más eminentes representantes del pensamiento ilustrado es Kant. De modo que estimo pertinente examinar su postura al respecto.

A mi entender, algunos supuestos antropológicos kantianos tienen una conexión subterránea, no explícita, con la antropología de Lutero. En especial con su concepción pesimista del ser humano⁸. (No obstante, no quiero detenerme a examinar

⁸ «Pero desde que la novia del demonio, la Razón, esa bella prostituta, interviene y se cree que es sabia, y que lo que dice, lo que piensa, viene del Espíritu Santo, ¿quién puede ayudarnos, entonces? Ni los jueces, ni los médicos, ningún rey ni emperador, porque [la

esa cuestión, simplemente quisiera dejarla anotada, para que se entienda el tinte general de la exposición que haré de Kant.)

Así, Kant afirma lo siguiente: “de una madera tan retorcida como la que es el hombre no puede tallarse enteramente recto”⁹. Vertido en un contexto social, tal principio genérico se traduce en lo siguiente «el hombre tiene una inclinación a socializarse [...] pero también tiene una fuerte propensión a separarse, porque encuentra simultáneamente en sí mismo la insociable cualidad de querer doblar todo a su mero capricho»¹⁰.

Sin embargo, el hombre ha de sobreponerse a estas inclinaciones naturales «así, se dan los auténticos primeros pasos desde la barbarie hacia la cultura, la cual consiste propiamente en el valor social del hombre[...] Mediante una continua ilustración comienza a constituirse un modo de pensar que, andando el tiempo, puede transformar la tosca disposición natural hacia la disquisición ética en principios prácticos determinados y, finalmente, transformar un consenso social urgido patológicamente en un ámbito moral»¹¹.

Con ello Kant marca los primeros compases para considerar la cultura como el verdadero ámbito de la moralidad y reduce la civilización a la aplicación de la cultura a un orden societario concreto¹². Así pues, la civilización radica en la mejora y en la extensión de la aplicación de estrategias de moralización, y esto es precisamente el proyecto ilustrado: culturizar para moralizar.

Aquí encontramos una cierta similitud con Lutero – o con la ética protestante en general – por cuanto que la condición de posibilidad de todo proceso de moralización se asienta sobre la base de la abstención; principio eminentemente ascético. Esto es, sólo separándonos de la inmediatez del deseo somos capaces de entrar en el ámbito de los fines específicamente humanos, a saber, los racionales¹³.

Razón] es la mayor puta del diablo” Martin Luther's Last Sermon in Wittenberg ... Second Sunday in Epiphany, 17 January 1546. Dr. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe. (Weimar: Herman Boehlaus Nachfolger, 1914), Band 51:126, línea 7ff.

⁹KANT, I., *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Tecnos, 3ªed., 2006, pág. 20

¹⁰ KANT. I., *op.cit.*, pág, 17

¹¹ KANT. I., *op.cit.*, pág. 17

¹² KANT. I., *op.cit.*, pág. 23

¹³ KANT. I., *op.cit.*, pág 117

En definitiva, lo que extraemos a efectos de este trabajo, es que la naturaleza humana está tan corrupta que tiene que ceder la competencia moral a una instancia extrínseca a la propia conciencia, si se quiere constituir un orden social. En palabras del propio Kant «el hombre es un animal al que, cuando vive entre los de su especie, le hace falta un señor»¹⁴.

Como brillantemente expone A.M. González,

«Para Kant, tanto la felicidad como la cultura, en la medida en que se relacionan un modo u otro con la naturaleza, son extrínsecos a la moral en sentido estricto –es decir, definida por referencia a la razón pura—. Sin embargo, el modo en que felicidad y cultura hacen referencia a la naturaleza es diverso, y, consiguientemente, también lo es su relación con la moral. Así, Kant considera la cultura como el fin de la naturaleza, y *un paso intermedio hacia la moralidad*, mientras que, para él, la felicidad se refiere en último término al apetito natural *que ha de ser limitado por la moralidad y subordinado a ella*»¹⁵.

En definitiva, esta alusión a Kant nos sirve para situar históricamente el momento en que se emancipa la normatividad de la conciencia y, sobre todo, muestra que tal empresa se debe a una serie de supuestos antropológicos de corte protestante: perversión de la naturaleza humana y la abstención como condición de posibilidad primera en orden a instituir un orden social en general; así pues, se muestra el reverso sistemático de estas consideraciones históricas.

3. Las ambivalencias en el seno de la cultura

Hemos mostrado que dada una cierta antropología y en aras de constituir un entramado social ordenado, la cultura juega un papel medial a fin de moralizar el individuo.

Por ello, quisiera hacer notar que la cultura adquiere, en la misma medida en que

¹⁴ KANT. I., *op.cit.* pág. 19. Entiéndase señor como instancia tal que permite la coacción de un sujeto particular para que tal se ajuste a la norma. En definitiva, la justificación del derecho (véase quinto principio) estriba en última instancia en un cierto contractualismo, quizá más elaborado que el hobbesiano, pero que en ambos casos se deriva del supuesto antropológico de que el hombre es malo por naturaleza.

¹⁵ GONZÁLEZ, Ana Marta, Teorema Vol. XXIII/ 1-3, 2004, pág. 216 la cursiva es original

moraliza, competencia formativa¹⁶, lo cual, en términos globales es una paradoja o, lo que es lo mismo, el proceso formativo es ambivalente¹⁷. Puesto que ella misma se vuelve «capacitadora y restrictiva»¹⁸. Es decir, la cultura forma la conciencia subjetiva y así, se puede decir que la cultura consiste en una suerte de conciencia objetiva; respecto de la cual la acción de la conciencia subjetiva se mide en términos axiológico-normativos.

En efecto, originalmente, en la segunda mitad del siglo XVIII se acuñó la idea de cultura para separar los logros humanos de los «duros y rápidos» hechos de la naturaleza. La «cultura» significaba lo que los humanos podían hacer, mientras que la «naturaleza» designaba lo que los humanos debían obedecer. Sin embargo, durante el siglo siguiente la tendencia general del pensamiento social fue «naturalizar» la cultura, lo que culminaría con el concepto de «hecho social» de Émile Durkheim. Los hechos culturales podían ser productos humanos, pero, una vez producidos, se encaraban a sus otrora autores con la obstinación indómita e implacable de la naturaleza; los esfuerzos de los pensadores sociales se centraban en la tarea de mostrar que eso era así y en explicar por qué y cómo se generaba tal situación»¹⁹.

Como quiera que sea, hay razones históricas²⁰, de las que se puede derivar elementos sistemáticos, que fundamentan la tesis según la cual se afirma que la cultura es el equivalente a la conciencia de la sociedad moderna. El proceso histórico de la “naturalización de la cultura” desemboca en una comprensión sistemática en torno a la cultura. En efecto, «[que] el hombre no se ubica [ubique] incuestionablemente en el hecho natural, como el animal, sino que se separa [separe] de él, se le contrapone [contraponga], exigiendo, luchando [...] en medio de este dualismo habita la idea de cultura»²¹.

¹⁶ “El proceso interior es ahora el asunto mismo, la «formación» propiamente dicha” NIETZSCHE, F., *Vol. II*, Gredos, 2009, pág., 350. Véase también, HEGEL, G.W.F., *Lecciones de filosofía de la historia*, Barcelona, PPU, 1989, pág., 94

¹⁷ Entiendo por proceso ambivalente o por ambivalencia en general, un hecho cuya determinación en términos de valor es siempre doble y siempre de signo contrario.

¹⁸ BAUMAN, Z., *La cultura como praxis*, Paidós, Barcelona 2002, pág., 19

¹⁹ BAUMAN, Z., *op.cit.*, pp., 14-15, véase también pp., 26-27

²⁰ Mi complemento a Bauman en este punto es la alusión a Kant, que me parece de lo más pertinente.

²¹ SIMMEL, G., *Sobre la aventura*, Península, Barcelona, 1988, pág., 204

3.1. Las ambivalencias y la tragedia de la cultura

En este sentido, el proceso antes aludido, configura la cultura como “hecho social irrefutable”. Ahora bien, ¿cuál es el significado práctico de tal hecho?

A tales efectos, se nos presentan, por lo pronto, dos ambivalencias:

- 1) “destino-autodeterminación” que plantea la comprensión de la libertad moderna y, paralelamente, de la conciencia. La libertad humana se entiende como autodeterminación, ya desde Kant. Lo cual conlleva, por un lado, cumplir el propio destino – y el ser humano se entiende como logrado al término de un proceso histórico que avanza según progreso²² – y se agudiza el problema de la socialización.
- 2) “norma-resistir a la norma”, en el sentido antes aludido de conciencia objetiva y subjetiva, por respecto a la cultura. Esta segunda ambivalencia se desprende asimismo de la primera, por lo que quedan conectadas estructuralmente.

Sin embargo, de modo paralelo a estos procesos, se produce una “culturización de la naturaleza”. La ambivalencia es clara. Ahora bien, ¿cómo dar cuenta de ella? En la misma medida en que el ser humano es medido mide y lo único que le queda por medir es la naturaleza. Así, la libertad como autodeterminación vale también para entender la emancipación del ser humano de la naturaleza, y lo radicalmente humano es su potencial *poiético*, creativo – no es extraño que, por estos motivos, la comprensión de lo humano derive en un esteticismo vitalista²³. Así, la naturaleza no se le impone y el ser humano es completamente libre. Ese es el verdadero sentido de culturizar la naturaleza: doblegarla al sujeto. Por lo que el ser humano, en última instancia, se relaciona con la naturaleza en términos de dominio²⁴ porque hay en el dominio una cierta función supletiva que elimina la fragilidad pecaminosa del ser humano; en definitiva, a mi juicio, se ha de remontar este proceso a los presupuestos antropológicos de la modernidad. Por otro lado, la antropología que opera genera, sin descanso, más ambivalencias.

Examinemos, a este respecto, la economía. En efecto, el capitalismo se asienta sobre la suposición de que la eficacia productiva queda posibilitada sobre la base de

²² BAUMAN, Z., *op.cit.*, 18

²³ Esta cuestión se comprenderá mejor en el apartado 4

²⁴ PICÓ, J., *Cultura y modernidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, pág., 42

un dominio ascético de la inclinación adquisitiva del ser humano²⁵. Esto es, el dominio del mundo es posible si, y sólo si, el ser humano se domina a sí mismo²⁶. Dadas estas directrices, se generan, asimismo, incesantes ambivalencias (expresión productiva-alienación en el producto). A este respecto se ha de presentar cómo los presupuestos antropológicos de la modernidad afluyen en la sociedad merced la economía.

Para ello, creo conveniente remontar la exposición a los procesos de industrialización. La cuestión, tal y como yo la atino a entender es relativamente simple. La complejidad de la misma resulta en las consecuencias, que son ambivalentes; sin embargo, insisto, el planteamiento es simple. En efecto, la industria se caracteriza fundamentalmente por el potencial productivo – el potencial productivo se mide, esencialmente, tomando en consideración dos factores: la capacidad productiva en bruto y la demanda del producto (que limita al primero). Así las cosas, la industria reposa, en último extremo, sobre la optimización de recursos productivos. Evidentemente, esta es la meta de toda economía.

Sin embargo, la industrialización remarcó, históricamente, el énfasis en la optimización de la producción. La optimización de las cadenas productivas trajo consigo ambivalentes efectos: no sólo diferenció ámbitos sociales mediante la división del trabajo agudizando las diferencias; sino que, además, produjo, por ello mismo, problemas sociales, a costa de un mayor crecimiento económico. A saber, lo que Marx posteriormente denominaría la alienación del trabajo.

Lo que interesa destacar aquí no es tanto valorar los ensayos de reunificación social sino constatar que la mentalidad capitalista recoge la ascética intramundana protestante²⁷. En efecto, como ya se dijo, para optimizar la producción es menester distanciarse de lo que la pura naturaleza nos ofrece y distanciarse de las propias apetencias. El capitalismo se sitúa pues en el contexto práctico de un Geist, desde el cual opera; así toda acción económica se enjuicia desde este espacio interpretativo²⁸.

Sin embargo, ese mismo proceso vale para desproveer de ese mismo Geist peculiar a la acción económica²⁹. En efecto, con el énfasis puesto en la procedimentalización de la acción productiva en aras de la máxima efectividad productiva, el uso de la

²⁵ WEBER, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, FCE, 2003, pág., 279

²⁶ PICÓ, J., *op.cit.*, pág, 43

²⁷ WEBER, M., *op.cit.*, 285

²⁸ WEBER, M., *op.cit.*, pág., 285

²⁹ WEBER, M., *op.cit.*, pág., 286

razón que predomina tras esos procesos es de una razón puramente instrumental o técnica. Así, lo que fuere un ideal ascético deviene objeto del puro cálculo matemático³⁰.

Este proceso afluye en la esfera social de la siguiente manera: desde la razón instrumental el ideal ascético intramundano se sustituye por una cultura disciplinaria a secas, sin miras salvíficas. Con lo que, la acción práctica humana – ya sea productiva o de cualquier otro tipo – carece no sólo de significado extramundano, sino, lo que es más trágico, carece de valor intramundano: lo que antaño fuere el valor ascético se sustituye por el puro instrumentalismo. Por lo que «la cultura adquiere también un carácter emancipador tanto de los condicionamientos religiosos que fundamentaban la antigua estructura social como de las creencias metafísicas sobre el origen y el desarrollo del universo, dando pie a la secularización del pensamiento y al desarrollo de la ciencia»³¹.

Asimismo, merced al énfasis que recibe la razón instrumental el valor dirigente de la acción es el de la eficacia de los medios. De ahí que la importancia del fin en la acción práctica resbala hacia los medios, considerándolos como lo verdaderamente constitutivo de lo práctico³². No es pues descabellado afirmar que la recepción de tal horizonte del actuar humano se realice, culturalmente, en último extremo, en términos nihilistas: no hay sentido ni valor en la acción: sólo el puro producir. Así pues, la cultura disciplinaria es su propia cárcel y estación de servicio.

En resumidas cuentas, se ha podido comprobar que, desde unos ciertos presupuestos antropológicos, en el seno de la cultura afloran ambivalencias o procesos ambivalentes. No sólo eso, sino que la comprensión de la cultura misma es ambivalente. Por otro lado, la aplicación del esquematismo disciplinario a la economía redundante en más procesos ambivalentes, ofreciendo una dicotomía crucial: vida con sentido (el cual, según el protestantismo, se alcanza en el curso de la historia³³) o vida sin sentido. En esta encrucijada habita la tragedia de la cultura.

Avanzando por otra línea Simmel llega a esta misma cuestión. En efecto, Simmel identifica tres problemas diferentes de la cultura moderna. El primero se refiere al

³⁰ WEBER, M., *op.cit.*, pág., 61

³¹ PICÓ, J., *op.cit.*, pág., 79

³² GIL-VILLEGAS, F., *El fundamento filosófico de la teoría de la modernidad en Simmel*, Estudios sociológicos, XV:43, 1997, pág., 39-40

³³ LÖWITH, K., *Historia del mundo y salvación*, Katz Editores, Buenos Aires, 2013, pp., 141, 181,193

«malestar cultural», el segundo al «individualismo exagerado», y el tercero a la «tragedia de la cultura», siendo este último quizás uno de los más conocidos. El primer modelo (el de antagonismo cultural) se refiere al ensayo de Simmel *El conflicto de la cultura moderna* (1918). Los dos polos extremos, cultura e individuo, se conceptualizan aquí como una oposición entre «forma y vida». Este vocabulario es más fácil de entender si recordamos la terminología marxista de la oposición entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción que Simmel usa a menudo. De la misma manera que Marx utiliza la noción de fuerzas productivas como la fuerza fundamental que promueve el proceso de cambio social, Simmel define «la vida» como la fuerza fundamental del proceso cultural. «La vida» se puede traducir como el potencial creativo a nivel individual y como la fuerza productiva de la cultura. Simmel utiliza este concepto desde el punto de vista macrosociológico. En el contexto de este modelo él no está interesado en la actividad creativa de cada individuo particular, sino en la creatividad cultural como resultado de los esfuerzos culturales de los agentes humanos de forma colectiva. La creatividad cultural (las fuerzas productivas) tiene que luchar contra las formas sociales (relaciones de producción) para su propia realización.>>³⁴

Por otra parte, creo que es acertado situar la tragedia de la cultura en, precisamente, la oposición cultura objetiva y cultura subjetiva. En efecto, Simmel introduce [aquí] el concepto de *tragedia de la cultura* para especificar la relación entre la cultura subjetiva y la objetiva. Llama trágica a esta relación «cuando las fuerzas destructivas dirigidas contra algún ser nacen de los niveles más profundos de ése mismo ser». La crisis de la cultura moderna se manifiesta, ante todo, como una profunda insatisfacción del hombre moderno consigo mismo que tiene consecuencias sociales, como son: la desorientación individual, que provoca desorganización social; la relación defectuosa que existe entre cultura subjetiva y objetiva, que debilita al individuo y a la sociedad: cuanto más amenazada esté la participación individual en la cultura, mayor será el aislamiento entre las dos dinámicas o niveles culturales. Entonces, la cultura como síntesis de un desarrollo subjetivo y de un valor espiritual objetivo corre el riesgo de perecer, y con ella todo el sistema social>>³⁵.

Quisiera hacer constar, por otro lado, que la antropología luterana aflora en la concepción de la cultura precisamente en este punto; en efecto, al denunciar la tragedia de la cultura se dinamita la capacidad unificadora de la razón, lo cual no

³⁴ PICÓ, J., *op.cit.*, pág., 106

³⁵ PICÓ, J., *op.cit.*, pp., 114-115

es simplemente manifestar que el idealismo que se profesa es *adialéctico* –³⁶, sino desproveerla de su estatuto.

En pocas palabras, en este apartado se ha querido mostrar cómo desde ciertos supuestos antropológicos, surgen ciertas ambivalencias que atraviesan todas las esferas vitales. He terminado este apartado preparando el terreno para entender el moderno psicologismo, cuyo preámbulo es, a mi juicio, la tragedia de la cultura, tal y como queda expuesta por Simmel.

4. Desde las ambivalencias a la psicologización del yo

Recapitulemos. La cultura se erige, insisto, como garante de la axiología social – previo y configurador de praxis –. En otras palabras, puesto que la cultura media entre el entramado social y la personalidad individual; la cultura es el espacio hermenéutico para comprender – *verstehen* – adecuadamente la acción individual inserta en una sociedad determinada. Y esta es la ambivalencia que se genera en el seno de la estructura social: la propia libertad como autonomía ofrece reglas auto-limitantes³⁷. Sin embargo, se quiere salvar la libertad.

De ahí que, para salvar el ideal de libertad, se reconduce la identidad del individuo a proceso histórico que avanza en fases progresivas – la idea de progreso elimina cualquier coacción normativa que pueda venir por parte de la naturaleza, puesto que progreso es dominio –, que se pueden interpretar de modo dialéctico. Tal intento salvaría el punto de partida, ya que el término del proceso dialéctico y su inicio coincidirían, en movimiento circular, a modo de *redditio in se ipsa*. Aunque como ya se ha ido viendo, tal empresa, a mi juicio, no es posible; por lo que la libertad se frustra nada más comenzar su avance. Nótese que, dada esta matriz interpretativa, la noción de progreso es el anticipo de la moderna fluidez de las formas³⁸. Entendida así, la cultura deviene aquel ámbito que reconcilia «toda una serie de oposiciones»³⁹.

³⁶ GARCÍA CHICOTE, F. M., *El concepto de la cultura en la ensayística de Georg Simmel*, Pandaemonium, Sao Paulo, v. 23, n. 41, set-diez 2020, pág., 161

³⁷BAUMAN, Z., *op.cit.*, pág., 19

³⁸ Visto así, la propia idea de progreso ilustrada es ambivalente. Véase LÖWITH, K., *op.cit.*, pág., 37 (en referencia a la tradición) 83 (directamente sobre el progreso). Véase también: BELL, D., *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza editorial, 1982, pp., 57-58

³⁹ BAUMAN, Z., *op.cit.*, pp., 20 y 31 Véase también, HEGEL, G.W.F., *op.cit.*, pág., 67

En efecto, podemos observar en el desarrollo de la modernidad, siguiendo un esquema de corte marxista, un sucederse de las formas culturales propicias al momento histórico, en este caso tales formas quedan enfrentadas en procesos ambivalentes. En una primera aproximación, encontramos que existe una cierta tensión, con aspiraciones dialécticas entre la “expresión del yo” y una cultura disciplinaria o del autocontrol.

La necesidad de aunar, conceptualmente, esta dicotomía se traduce, en definitiva, en la siguiente paradoja: en la misma medida en que se cultiva la expresividad del propio yo, sucede que la unidad de la identidad propia se desvanece⁴⁰. Así a falta de fuerza vital o, mejor, de un núcleo sólido que aúne las expresiones de la interioridad en la propia esfera vital, estas cobran vida propia y pasan a reglar la propia expresividad y, en último extremo, la conducta. Esta antinomia se condensa en el par (constituido a título de mutuo reclamo): cultura objetiva-cultura subjetiva.

Así pues, lo que fuere una tensión dialéctica es, en realidad, un binomio irreductible. Puesto que la dialéctica quiere aunar elementos al margen del individuo, pretendiendo luego que tal quimera fagocite al individuo⁴¹. De modo que esta irreductibilidad resulta en una cierta perplejidad ante la imposibilidad de introducir un orden de algún tipo en la esfera subjetiva desde fuera, lo cual constituye, en último extremo, la tragedia de la cultura⁴². Queda patente pues que la esencia del hombre moderno es el psicologismo⁴³.

A mi entender, el psicologismo moderno, entendido de este modo, responde – “interpretar el mundo como mundo interior”⁴⁴ –, en último extremo a la incapacidad

⁴⁰ NIETZSCHE, F., *Vol. II*, Gredos, 2009, pág., 350

⁴¹ HEGEL, G.W.F., *op.cit.*, pág., 87

⁴² PICÓ, J., *op.cit.*, pág. 104 “El concepto central de Simmel es que el objetivo superior de toda cultura sería el enriquecimiento de la sustancia individual del ser humano, es decir, el desarrollo de la cultura subjetiva (la cultura objetiva es sólo un medio). Este desarrollo se mide en términos de participación del proceso vital psíquico en los bienes materiales. Por tanto, la cultura subjetiva y objetiva se desarrollan con la finalidad común de perfeccionar el alma humana, el espíritu. Pero los problemas y las contradicciones que esto presenta en la sociedad moderna nunca podrán ser resueltos completamente, porque se dan conflictos permanentes entre los aspectos objetivos y subjetivos de la cultura y, por tanto, la humanidad nunca alcanzará una tranquilidad definitiva.”

⁴³ SIMMEL, G., *Cultura femenina*, Revista de Occidente, Madrid, 1934, pág., 311

⁴⁴ *Ibidem*, pág., 311

de reducir los binomios o ambivalencias a una unidad vital lo suficientemente consistente para que permanezca en el tiempo. Nótese, por otro lado, que el psicologismo es ya una manera de interpretar las ambivalencias: que éstas no son reconciliables. Con psicologismo me refiero a que el hombre moderno adopta una postura vital ante la vida, reivindicando un espacio propio creativo ante la propuesta de un modo de conducirse en la vida de manera disciplinaria. La disciplina se introduce en la esfera vital del hombre de manera extrínseca, con lo que el espíritu creativo – nativo por su parte – repugna tal normatividad por ser autolimitante. Así que el hombre social en la modernidad es, genéricamente, anancástico y fáustico merced la ambivalencia: “norma-resistir a la norma”. Hay una cierta necesidad en esta afirmación. En efecto, el hombre social moderno es propenso a manifestar esa personalidad porque se encuentra situado en un contexto práctico dicotómico. No es pues descabellado pensar que esas dicotomías se viertan al ámbito psicológico.

Como se ha podido comprobar lo que sostiene es que las ambivalencias en el seno de la cultura trasmutan en psicologismo a falta de un elemento unificador. La ambivalencia fundamental: “norma-resistir a la norma” ofrece el camino por el que marcha triunfante el psicologismo.

En efecto, dada la ambivalencia “norma-resistir a la norma”, el desarrollo teórico posterior puede avanzar por dos sendas: renunciar a la razón y a su universalidad y desistir ante una vía de unificación de la cultura objetiva y la cultura subjetiva; o bien, puede inclinarse a por el segundo término arguyendo que es lo específicamente humano. Ambos caminos convergen, en último extremo en que se reduce el mundo al mundo interior, el cual es, por definición, fragmentado (obviar la existencia del mundo exterior no implica neutralizarla). Lo que se observa, en definitiva, es lo siguiente: las ambivalencias y el psicologismo se constituyen en forma de relación recíproca retroalimentante, con proporcionalidad directa. De modo que, por lo que respecta a la cultura, esta «tiene una misión sin precedentes: es una búsqueda oficial e incesante de una nueva sensibilidad»⁴⁵.

Esta consagración de lo nuevo como valor en sí mismo⁴⁶ es precisamente el fundamento de moderna fluidez de formas. No es la búsqueda de la fluidez por ella misma, sino que dada una búsqueda incesante de lo nuevo, esto es, de aquello que no tiene precedente histórico alguno, la fluidez es la consecuencia y se ha de interpretar en términos de renovación. El progreso es ahora progreso hacia la novedad, de modo que la categoría del tiempo es ahora la categoría fundamental de la vida humana. Así, «sociedad [pos]moderna significa en este sentido retracción del

⁴⁵ BELL, D., *op.cit.*, pág., 46

⁴⁶ BELL, D., *op.cit.*, pág., 46

tiempo social e individual, al mismo tiempo, que se impone más que nunca la necesidad de prever y organizar el tiempo colectivo, agotamiento del impulso modernista hacia el futuro, desencanto y monotonía de lo nuevo, cansancio de una sociedad que consiguió neutralizar en la apatía aquello en que se funda: el cambio»⁴⁷. De este modo, a mi juicio, lo que predomina es una »conducta social discrecional»⁴⁸.

Así «lo que desaparece es esa imagen rigorista de la libertad, dando paso a nuevos valores que apuntan al libre despliegue de la personalidad íntima, la legitimación del placer, el reconocimiento de las peticiones singulares, la modelación de las instituciones en base a las aspiraciones de los individuos. El ideal moderno de subordinación de lo individual a las reglas racionales colectivas ha sido pulverizado, el proceso de personalización ha promovido y encarnado masivamente un valor fundamental, el de la realización personal, el respeto a la singularidad subjetiva, a la personalidad incomparable sean cuales sean por lo demás las nuevas formas de control y de homogeneización que se realizan simultáneamente»⁴⁹.

En otras palabras, «El relajamiento posmoderno liquida la desidia, el enmarcamento o desbordamiento nihilista, la *relajación* elimina la fijación ascética. Desconectando los deseos de los dispositivos colectivos, movilizandolos las energías, temperando los entusiasmos e indagaciones relacionadas con lo social, el sistema invita al *descanso*, al descompromiso emocional»⁵⁰.

Con lo que «En un sistema organizado según un principio de aislamiento «suave», los ideales y valores públicos sólo pueden declinar, únicamente queda la búsqueda del ego y del propio interés, el éxtasis de la liberación «personal», la obsesión por el cuerpo y el sexo: hiper-inversión de lo privado y en consecuencia desmovilización del espacio público»⁵¹.

En definitiva, creo que se puede caracterizar, de manera simbólica, que en nuestro tiempo predomina la personalidad narcisista – todas las referencias que se han venido haciendo se agrupan en ese término – ⁵². Esta personalidad se caracteriza por la pérdida del centro vital y por la apatía⁵³. Sintéticamente, el narcisismo se corresponde con la alienación del bienestar psicológico, no con su emancipación,

⁴⁷ LIPOVETSKY, G., *La era del vacío*, ANAGRAMA, Barcelona, 13ªed., 2000, pág., 9

⁴⁸ BELL, D., *op.cit.*, pág., 49

⁴⁹ LIPOVETSKY, G., *op.cit.*, pág., 7

⁵⁰ LIPOVETSKY, G., *op.cit.*, pág., 37

⁵¹ LIPOVETSKY, G., *op.cit.*, pág., 42

⁵² LIPOVETSKY, G., *op.cit.*, pág., 49

⁵³ LIPOVETSKY, G., *op.cit.*, pág., 50

haciendo depender la valoración del individuo de la categorización de los objetos de la expresividad pura.

Con este apartado he pretendido mostrar que las ambivalencias llevan a la psicologización del individuo y que tal proceso culmina con la consideración de la personalidad narcisista y del *hombre psi* como lo específicamente característico de la sociedad actual.

5. conclusiones

Quisiera recoger aquí que el presente trabajo no pretende ser ambicioso. De ahí que quedan por examinar múltiples recovecos, como son la influencia de la emergencia de una sociedad burguesa o la cuestión de la tecnología y la comunicación y la hipersexualidad y erotismo. Sin embargo, considero que tales consideraciones desviarían en exceso la línea general del trabajo, por lo que he procurado omitirlas.

Recordemos el propósito del trabajo: “realizar una serie de observaciones pormenorizadas desde una precomprensión del todo, para ascender al todo, comprensivamente, al término de tales observaciones⁵⁴”. Este término serán las conclusiones del trabajo. La precomprensión del todo es la que sigue: de los supuestos antropológicos se sigue una comprensión de la cultura, cuya estructura fundamental son las ambivalencias; estas, por los supuestos antropológicos son irresolubles y la antropología original decae en psicologismo – entendido de ese peculiar modo – .

Con lo que al término de este trabajo creo que estoy en condiciones de afirmar que todo ello es un gran proceso ambivalente, originado desde una antropología concreta. Por lo que a mi juicio no hay una distinción neta entre modernidad y postmodernidad, sino que todo ello forma parte de un gran proceso⁵⁵.

Más despacio. La postmodernidad, no es una etapa posterior, distinta esencialmente, de la modernidad, sino la modernidad en su esencia propia; pero con una cierta inflexión: es una cierta hermenéutica de las ambivalencias modernas. La modernidad es post-moderna en la medida en que procura conservar una cierta autoconciencia. A tales efectos, no considero que la post-modernidad sea la inter-

⁵⁴GADAMER, H., G., *op.cit.* pp. 331 y ss.

⁵⁵ HABERMAS, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus humanidades, 1993, pág., 12

pretación de la modernidad en términos de aparejamiento a un ideal ilustrado venido a menos⁵⁶, sino que simplemente es otra ambivalencia. La post-modernidad en la medida en que apunta al psicologismo es el desarrollo de la modernidad.

En definitiva, a mi juicio, la cuestión de la cultura como principal agente de cambio y como aquella estructura que cambia vertiginosamente, en el contexto de la modernidad, pone de relieve, merced las ambivalencias que lo que se ha perdido por completo es la noción de vida. Es decir, no se atina a comprender con exactitud qué es esencialmente la vida y, sobre todo, cuál es su sentido —que además produce un quebramiento del sentido tomado en general, por relación también, a la razón instrumental⁵⁷—, cuestión que se pone en especial de relieve con Simmel. En definitiva, hay una depreciación de las actividades vitales teleológicas y de sus formas tradicionales⁵⁸.

A tales efectos, introduzco aquí una reflexión que puede valer de modo global para enjuiciar la modernidad y su proyecto cultural. Insisto, una vez más en la importancia de los presupuestos antropológicos. Con los que se han trabajado en esta disertación se mostrado que tales desembocan en un vivir meramente según el tiempo, con lo que se pierde el sentido del habitar y su relación con la técnica. Más profundamente, se pierde la dimensión espacial del cuerpo del ser humano en relación con el vivir. De ahí resultan gran parte de los descabros modernos sobre la interpretación de la conciencia, de la normatividad etc. Insisto, estas deformaciones se han de remitir a una antropología deficiente.

Bibliografía:

GADAMER, H., G., *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme, 1999

CRUZ PRADOS, A. *Ethos y Polis*, EUNSA, Pamplona, 2015

SIMMEL, G., *Cultura femenina*, Revista de Occidente, Madrid, 1934,

NIETZSCHE, F., *El crepúsculo de los ídolos*, trad. J. Mardomingo Sierra, Barcelona, Folio, 2007

⁵⁶ Me alejo de la opinión mostrada en LIPOVETSKY, G., *op.cit.*

⁵⁷ HABERMAS, J., *op.cit.*, pp.,11, 14

⁵⁸ HABERMAS, J., *op.cit.*, pág., 12

- Martin Luther's Last Sermon in Wittenberg ... Second Sunday in Epiphany, 17 January 1546. Dr. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe. (Weimar: Herman Boehlaus Nachfolger, 1914
- KANT, I., *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Tecnos, 3ªed., 2006
- GONZÁLEZ, Ana Marta, *Teorema* Vol. XXIII/1-3, 2004
- NIETZSCHE, F., *Vol. II*, Gredos, 2009
- HEGEL, G.W.F., *Lecciones de filosofía de la historia*, Barcelona, PPU, 1989
- BAUMAN, Z., *La cultura como praxis*, Paidós, Barcelona 2002
- SIMMEL, G., *Sobre la aventura*, Península, Barcelona, 1988
- PICÓ, J., *Cultura y modernidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1999
- WEBER, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, FCE, 2003,
- GIL-VILLEGAS, F., *El fundamento filosófico de la teoría de la modernidad en Simmel*, *Estudios sociológicos*, XV:43, 1997
- LÖWITH, K., *Historia del mundo y salvación*, Katz Editores, Buenos Aires, 2013
- GARCÍA CHICOTE, F. M., *El concepto de la cultura en la ensayística de Georg Simmel*, *Pandaemonium*, Sao Paulo, v. 23, n. 41, set-dez 2020
- SIMMEL. G., *Cultura femenina*, *Revista de Occidente*, Madrid, 1934
- BELL, D., *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza editorial ,1982
- LIPOVETSKY, G., *La era del vacío*, ANAGRAMA, Barcelona, 13ªed., 2000