

Hispania, LVIII/1, núm. 198 (1998)

IDENTIDAD, MUNDIALIZACIÓN E «HISTORIZACIÓN» DE LA EXPERIENCIA ¹

por

JULIO ARÓSTEGUI

Universidad Carlos III de Madrid

RESUMEN: *El texto se ocupa de las alteraciones de la personalidad individual y colectiva que ha traído aparejada la modernidad o la modernidad tardía. Partiendo de una glosa de las proposiciones de Anthony Giddens en Modernidad e identidad del yo, se analizan el impulso a la construcción de la identidad, las tribulaciones y las tensiones entre lo global y lo particular, entre lo efímero y lo durable en que viven los hombres de las sociedades desarrolladas actuales. Los medios de comunicación de masas hacen que las experiencias de los sujetos sean «desmesuradas» en su intensidad y amplitud. En las sociedades actuales se desarrolla una especie de nueva «rebelión de las masas» frente a las presiones homogeneizadoras a ultranza que imponen las fuerzas sociales abstractas. Pero esa rebelión no pretende, sin embargo, romper el sistema. Una nueva forma de «historicidad» es el origen de una tendencia poderosa a la «historización de la experiencia» frente a la Historia-Pasado tradicional. Tal cosa es el fundamento para la construcción de una Historia del Presente.*

PALABRAS CLAVE. **Identidad, biografía, globalidad, mundialización, particularismo, modernidad, contemporaneidad, coetaneidad, historicidad, experiencia, historia del presente.**

ABSTRACT: *This text is concerned with the alterations in individual and collective personality which have brought, as a corollary, modernity or late modernity. Taking as its point of departure an examination of Anthony Giddens' propositions in Modernity and Self-Identity, it analyzes the impulse to cons-*

¹ La primera versión de este texto fue expuesta en el Seminario de Doctorado de la Facultad de Humanidades de la Universidad Carlos III de Madrid. Agradezco vivamente las críticas que allí se hicieron de él, especialmente por parte de Carlos Thiebaut, Jenaro Talens, Jorge Urrutia, Gérard Imbert y Antonio Valdecantos. Tales críticas sirvieron, en lo que soy capaz de ello, para mejorar su contenido.

tract identity and the tribulations and tensions between the global and the particular, and the ephemeral and the durable, in which men in contemporary developed societies live. The mass media mean that the experiences of their subjects will be "excessive" in their intensity and extent. In contemporary societies a kind of new "mass rebellion" is developing in opposition to extremely homogenizing pressures imposed by abstract social forces. However, that rebellion does not attempt to break the system. A new form of historicity is the origin of a powerful trend towards the "historicising of experience" as opposed to the traditional History of the Past. This is the basis for the construction of a History of the Present.

KEY WORDS: Identity, biography, globalism, particularism, modernity, contemporary, contemporaneity, historicity, experience, history of the present, current history.

«La historia es racionalización de lo que nos ha pasado, de lo que ha pasado a una sociedad, comprendida desde *hoy*, proyectada hacia mañana; es conciencia de estar a mitad del camino, de *estar en el tiempo*, en un *hoy* que es acaso un punto entre ese gran espacio que es el pasado y ese otro, *sobrecogedor*, que es el porvenir.»

Manuel Tuñón de Lara

En los momentos en que se escriben estas páginas, se emiten en las cadenas de televisión del país varios programas del tipo *talk-show*, programas donde gentes sencillas en apariencia cuentan experiencias personales del más variado tipo —«Maridos y mujeres», «Mí pareja es aburrida», «Quién sabe dónde», «Lo que necesitas es amor»...— Existe, incluso, un programa titulado «Cuenta usted su caso». Por el contrario, un cierto dicho popular, algo más antiguo, que reza «no me cuente usted su caso», parece expresar una intención contraria a la de este último rótulo. Frente al tipo de realidades que los programas televisivos parecen querer desvelar, refleja este dicho una peculiar forma de hacer patente el hastío de lo ya conocido, lo repetitivo, lo indiferenciado, descubre un cierto prurito de diferencia, de independencia aguerrida frente al otro, de insolidaridad, en suma, de tal forma que un intento de interlocución, fallida, por lo demás, fija una situación con dos filos: la del que intenta «acceder» frente a la del que se empeña en «separar». Así, pues, singularidad y homogeneización, identidad e indiferenciación, complicidad y aislamiento. Amalgamas siempre contradictorias, por seguir con juegos de palabras, que definen bien ciertas evidencias sociales del mundo de hoy.

Y es que, por paradójico que parezca, se me antoja que esas ocurrencias reseñadas, dispares aparentemente, son muestra de situaciones cotidianas que podrían entenderse como las dos caras de una medalla, o como algunas de las *facies* de una situación poliédrica, pero siempre como metáfora de lo

que parece un, tan acuciante como difícil, impulso de las gentes a fines del xx: el que pretende satisfacer la necesidad de *construir biografías*. En ello, la identificación es al propio tiempo diferenciación, lo que nos coloca ante una primera dialéctica.

Personalmente, la biografía como descripción y conocimiento es un género que no me atrae nada. En un mundo poblado de *sujetos*, sin embargo, de «yoes», si se repudia la necesidad de «biografiar» se corre el peligro de no entender plenamente, de permanecer extramuros de la comprensión de lo social que no ha mucho considerábamos bastante más ligada a *estructuras*. No sé si, en nuestra manera de ver las cosas, lo que ganan los sujetos lo pierden las estructuras y viceversa. Pero pienso que ambos extremos son conciliables y nos colocan ante una segunda dialéctica.

La necesidad universalmente sentida —en nuestro propio medio cultural, se entiende, sin extrapolaciones por ahora— de poseer y mantener una biografía es también una forma particular, sin duda, de otra necesidad de mayor alcance sociohistórico y cultural, la de la *construcción de identidades*. Tener biografía es poseer una identidad. «Sostener» una biografía es, además, poseer una *historia*... Podrían ser pensables las identidades intemporales; de hecho, ciertos colectivos pretenden construirlas. Pero en modo alguno puede pensarse lo mismo de las biografías, y a través de esa determinación podemos adentrarnos ya en los contenidos y los espesores temporales, históricos, *historizadores*, que toda construcción de registros íntimos por parte de un sujeto tiene como componente medular.

Dar por hecho, pues, que un mundo como el de hoy, lleno de *historias*, no esté penetrado por la *Historia* puede antojarse una extraña aberración o un imperdonable descuido. Pero, con independencia de cómo se interprete tal suposición, me temo que aberraciones o descuidos responden a hechos bien reales. Parece establecido que los historiadores de hoy aceptarían y aceptan, al contrario que antes, ocuparse de *historias*; pero dudo más que estén dispuestos a hacerlo con las *historias vivas*. Los que predicamos que el presente nos concierne tanto como el pasado, y hasta que no nos parece convincente semejante dicotomía entre dos tiempos, sospecho que seguimos siendo vistos en gran manera como gentes ociosas y desprofesionalizadas.

Las cuestiones más relevantes que pueden ser extraídas de la observación de las coordenadas culturales de nuestro tiempo, en las que ocupan puntos centrales estas de la identidad, la diferenciación, la polaridad universalismo/particularismo, la mediación de las experiencias, entre otras, parecen indicar algo hacia lo que quiero, en último extremo, dirigir mis reflexiones ahora: que existe una clara, fuerte y creciente corriente hacia la *historización de la experiencia inmediata*. Y que algunos de los puntos calientes del debate cultural de hoy son, a su vez, reflejo de ello mismo. Por lo cual creo justificada la atención a, y la búsqueda de, una forma de análisis social de la modernidad donde lo historiográfico se implique de una manera nueva.

Que el Presente sea cada vez con más insistencia visto como Historia no creo que lo hayamos inventado los historiadores, o algunos de ellos. Es algo

que forma parte de la cultura de masas, algo sujeto a demanda social ². Por ello, existen corrientes que pretenden reivindicar una detenida atención al hecho de que los tiempos exigen siempre una mirada atenta a los espesores históricos de toda situación de experiencia. En definitiva, siempre es preciso, y hoy más, pensar un *presente como historia* porque *historia como presente* es cosa pensada ya.

Lo que quiero proponer aquí, en definitiva, es que las formas actuales de creación y mantenimiento de identidades, individuales y colectivas, la tensión entre los sistemas abstractos y la vida biográfica de los individuos, la paradoja de la globalización/diferenciación, ha dado lugar, al tiempo que se apoya en todo ello, a una nueva percepción de la vida personal como historia, a una nueva *historicidad*, si se me permite tal término. La experiencia de los sujetos se introduce como conciencia, y como *memoria*, bajo la forma específica de sensibilidad histórica. Una nueva historicidad debería dar lugar a una nueva Historia, a una nueva *Historiografía*, la *historiografía del presente*. ¿Es esto así?. A lo que parece sí; pero la Historia del presente es algo en construcción, dicho sea esto remedando lo que hace muchos años dijese Pierre Vilar de la Historia marxista.

Sobre la base de conceptualizaciones y tratamientos extraídos de la psicología social, la sociología propiamente dicha, de los escarceos de filósofos, de los estudios culturales (*cultural studies*) y de los pocos esbozos de una teoría de lo historiográfico que cabe obtener de nuestros colegas más directos, los historiadores, pretendo aquí traer a colación y análisis, al menos preliminar, la «demanda», la necesidad, existente de un nuevo tipo de consideración histórica de espacios temporales, los del «presente», antes no considerados. Tales espacios contienen impulsos como los de la reclamación de identidad individual y colectiva, la búsqueda de la biografía, la dialéctica instantaneidad/permanencia o universalismo/particularismo y la decidida «historización» de la experiencia, todos los cuales nos llevan a un concepto de «historia del presente», de la que intentaré dar justificación de su posibilidad y al tiempo pistas sobre su ubicación junto a otras perspectivas analíticas.

LA RECLAMACIÓN UNIVERSAL DE IDENTIDAD Y LA BIOGRAFÍA

Partamos aquí de las líneas básicas de un denso texto de Anthony Giddens cuyo original apareció en 1991: *Modernidad e Identidad del Yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Hace allí Giddens una larga investigación y exposición de la naturaleza de los procesos de afirmación de la per-

² Respecto a esta demanda social existe un trabajo inédito aún de RÍOUX, Jean Pierre: *Histoire du Temps Présent et demande sociale*. Ponencia presentada en el Seminario Internacional Complutense *Historia del Presente, un nuevo horizonte de la historiografía contemporánea*, octubre de 1997, de próxima publicación.

sonalidad en una sociedad dominada por los sistemas abstractos, los sistemas sin sujeto, en la situación histórica de «modernidad tardía» —o «reciente»— que corresponde a la época contemporánea. Declara su intención de trabajar sobre «los nuevos mecanismos de la identidad del yo modelados por las instituciones de la modernidad» y de «identificar algunos rasgos estructurales del núcleo de la modernidad que interactúan con la reflexividad del yo». En la modernidad, los medios de comunicación impresos o electrónicos juegan un papel crucial. La influencia de sucesos distantes sobre otros próximos que afectan a la intimidad del yo es un lugar común.

Según Giddens, los cambios fundamentales que llevarían a un nuevo impulso en el desarrollo de la personalidad «en condiciones de modernidad» se resumen esencialmente en tres procesos: eclosión de la *reflexividad institucional*, *desenclave* de las relaciones sociales por obra de los *sistemas abstractos* y, por fin, *interpenetración* de lo local y lo global³. Por otra parte, la modernidad, en la caracterización de Giddens, tendría como rasgos sociales básicos el desenclave (o desanclaje), la diferenciación y la reflexividad general⁴. El mundo se ha hecho un lugar de experiencia unitaria pero que al mismo tiempo crea formas extremadamente persistentes de fragmentación y dispersión. Existe un amplio margen o región de la experiencia humana que es hoy «experiencia mediada». Los sistemas sociales poseen una alta referencialidad interna —« estos sistemas son considerablemente autónomos y están determinados por sus propias influencias constitutivas »—.

La identidad del yo que se experimenta en cada sujeto es siempre un proyecto y un logro reflejo, es decir, se configura, transforma y mantiene en relación con las circunstancias de la vida social, rápidamente cambiante, a escala mundial. La identidad del individuo, por tanto, debe ser entendida como cuestión vuelta siempre sobre sí misma, cuestión en discusión y construcción constante a la que afectan las nociones de confianza y riesgo en circunstancias de incertidumbre y elección múltiple. La identidad se ha de entender sobre todo como «la capacidad para llevar adelante una crónica particular y coherente» que procede en el contexto de esa elección múltiple. La reflexividad del yo plantea constantemente una relación cambiante entre la experiencia individual y los sistemas abstractos.

La modernidad produce, junto a unas inéditas posibilidades de emancipación, unas también muy dispersas posibilidades de acceder a las formas de

³ GIDDENS, A.: *Modernidad e identidad del yo...* Utilizo páginas muy distintas de la obra para intentar hacer una síntesis de las ideas que deseo recoger aquí como punto de partida. Por ello no hago una citación detenida. En las escasas citaciones que siguen en todo el trabajo señalo siempre de forma abreviada el autor y título y página de la obra cuya cita completa puede verse en la bibliografía final de las obras utilizadas, ordenada alfabéticamente. No quiero detenerme aquí en glosar los propios conceptos que Giddens emplea, pues no se trata de hacer más asequibles sus planteamientos sino de utilizarlos como referencia.

⁴ GIDDENS, A.: *Consecuencias de la modernidad*, 32 y ss. Ahora añade Giddens una nueva característica, la *fiabilidad*, es decir, la *confianza (trust)* que estudia Niklas Luhmann. Vide LUHMANN, N.: *Confianza*, Barcelona, Anthropos, 1996 (edición original alemana de 1973)

realización del yo, lo que trae *diferencia, exclusión y marginalidad*. Existe en la modernidad una «transformación de la intimidad» que lleva al establecimiento de una «relación pura» —la que no depende de criterios externos, la que existe por las recompensas que puede procurar por ella misma—, pero sería un error creer que esta intimidad es una mera reacción negativa ante un universo social más amplio e impersonal —Giddens se previene contra las tesis del «narcisismo» contemporáneo—.

La naturaleza, en cuanto fenómeno externo a la vida social, ha llegado en cierto sentido a su «fin», como resultado de su dominio por los seres humanos, pero esta situación ha introducido, como consecuencia indeseada de una acción humana desmedida, los riesgos de una catástrofe ecológica que forman ya hoy parte ineludible del horizonte de nuestra vida cotidiana. La ciencia, la tecnología y la especialización en general tienen una importancia fundamental en el fenómeno que Giddens designa como «secuestro de la experiencia», al que más adelante nos referiremos, y que puede caracterizarse como el hecho de que «el contacto directo con acontecimientos y situaciones que vinculan la vida individual a cuestiones más amplias de moral y finitud es escaso y fugaz». Pero, al fin, al secuestro de la experiencia puede seguir un «regreso de lo reprimido» lo que parece ser uno de los rasgos más sobresalientes del último momento de la modernidad. Así, y a causa de ese regreso, los sistemas de control de la personalidad se exhiben más al desnudo de lo que nunca se habían mostrado anteriormente, «sus consecuencias están más a la vista y se producen muchos tipos de reacción en contra».

Hasta aquí algunas líneas básicas, en apresurada crónica, de las proposiciones de Giddens sobre el sujeto y su identidad en la modernidad, que creo figuran entre la más amplias, comprensivas, contrastadas, con las que contamos en la casi asfixiante literatura sobre el asunto desde los años setenta tardíos hasta la actualidad. De todo ello se deduce, pues, que el individuo incorpora a sus compromisos localizados, focalizados, información que procede de una multiplicidad de experiencias mediadas, en orden a conectar proyectos de futuro con experiencias pasadas de forma razonablemente coherente. La identidad es siempre un *constructo*. De hecho, Giddens sostiene que el «yo», como algo construido o construyéndose perpetuamente, es una entidad de la que puede predicarse tanto la posesión de una identidad como la carencia de ella. La identidad, en definitiva, es algo sujeto a una construcción, reconstrucción, mantenimiento, y también a la posibilidad de su destrucción o deterioro.

Pero la identidad del yo se manifiesta siempre en el contexto de la existencia de sistemas internamente referenciales o, lo que es lo mismo, no regulados ni justificados por instancias exteriores a ellos mismos: instancias morales, históricas, etc. Al estar inmerso en estos sistemas, globales o parciales, como el social, que son referencia de sí mismos, el hombre de hoy, aunque no lo consiga plenamente, está siempre en afanosa búsqueda de una *crónica particular*, lo que puede expresarse también de otra manera: el hombre ha perdido su referencia teológica, cósmica, que tenía antes cuando se

sentía una criatura entre otras muchas sujeta a la providencia. Por ello, hoy es absolutamente prioritario el *yo* compulsivo y expansivo, la reivindicación del individuo y la ruptura de un amplio espectro de lazos solidarios de cualquier índole heredados del pasado. En algún sentido, aunque no en forma alguna en la totalidad del fenómeno, la *vuelta del sujeto* en las ciencias sociales, a la que nos referiremos después, equivale a esta magnificación del yo.

Resulta que el diagnóstico sociológico que se hace hoy desde diversas posiciones acerca de las dicotomías entre parámetros y corrientes sociales en el desarrollo de sistemas e identidades es bastante coincidente. Alain Touraine, desde posiciones muy cercanas a las de Giddens, dirá que el mundo contemporáneo aparece dividido en dos series de hechos cuyas relaciones son cada vez más indirectas: el orden de los *sistemas* y el orden de las *subjetividades* de los actores, mientras que las nociones de institucionalización y de socialización han quedado vacías de gran parte de su contenido y la de clase ha desaparecido casi de la sociología⁵. Pero no puede pensarse que la ruptura de la sociedad actual sea total y que estemos en una sociedad verdaderamente posmoderna, es decir, en la que sistemas y actores estén absolutamente disociados, como si el navío social estuviera completamente gobernado por los «sistemas expertos».

Lo verdaderamente notable es que a medida que aumenta la significación de los sistemas abstractos en la producción y reproducción social, se refuerzan las tendencias hacia la defensa de la identidad del yo. Lo paradójico de la sociedad de masas a fines del siglo es el fenómeno que se opera en ella de huida de la uniformidad, de salida del anonimato. Ahora el sujeto «siente» que tiene historia por lo mismo que anhela una biografía. Y los vehículos en que se materializan esas expectativas, la manera de hacer pública esa trayectoria, es lo que lleva al fenómeno de la «sociedad-espectáculo».

La *reclamación* universal de identidad se transmuta, decíamos, en la general orientación en las ciencias sociales hacia el *regreso al sujeto*. Tema este manoseado por demás, pero del que cabría decir que la historiografía no recoge sino unas migajas teóricas. Una pormenorizada discusión sobre la naturaleza y contenidos del «sujeto», del sujeto enunciador, epistemológico, parece aquí fuera de lugar. Bastaría con decir, quizás, que el sujeto como elemento discernible en la trama social no se identifica sino por el «reconocimiento» y que su diferenciación no puede ser en forma alguna separada de la forma de relación que se le suponga —cuestión ampliamente debatida— con las *estructuras*.

Lamentablemente, esta vuelta del sujeto se interpreta entre los historiadores, en general, como la simple necesidad de hacer nueva historia de personajes. Un número reciente de una revista de circulación en el colectivo contemporaneísta se dedicaba monográficamente a un asunto rotulado «A

⁵ TOURAINE, A.: *Sociologie et Histoire du Temps Présent*. En el colectivo *Écrire l'Histoire du Temps Présent...*, 341 y ss.

vueltas con el sujeto»: si se explora en su interior, y se excluye el acierto de reproducir un delicioso artículo de Julio Caro Baroja, escrito en 1981, resulta ser en efecto no la vuelta de los sujetos, en cuanto que el sujeto significa una cierta categoría ontológica y una referencia instrumental en lo epistémico, sino la vuelta del *personaje*. Se cree, pues, en este campo, que *sujeto*, equivale a *personaje* ⁶.

La vuelta del sujeto a las ciencias sociales tras el vendaval estructuralista está estrechamente relacionada con la potente vuelta del yo a lo social. Hoy somos antes que nada un yo singular en su castillo. La admiración social se vuelca en aquellos individuos que son capaces de sobreponerse al nivel común de los infinitos *yoes* anónimos. El retorno del sujeto no es efecto de algo así como una vuelta a lo inevitable, a lo que nunca debió ausentarse, como interpretan ciertos posmodernos, no es el resultado del descubrimiento de nuevo de que el sujeto no puede ser arrojado por la puerta porque entraría por la ventana, sino efecto de que realmente el último cuarto del siglo XX nos propone nuevas formas y nuevos retos para la personalidad individual. Lo que existe realmente es un *nuevo sujeto*, que en modo alguno es el cartesiano «pienso, luego existo» ⁷. Nuevos sujetos implican, obviamente, reacomodación de las visiones del mundo. Es observable que las nuevas visiones de la Historia han nacido precisamente en los momentos de crisis histórica. El nacimiento de lo que llamamos «historia contemporánea» en el contexto de las revoluciones liberales es un ejemplo de ello. Ahora, en el momento en que estos nuevos sujetos apuntan a la *historización de «su» experiencia*, todo parece apuntar en la misma dirección.

En el nuevo sujeto que crea la modernidad se ha querido ver el resultado de una especie de nuevo «narcisismo», un narcisismo del hombre contemporáneo. Giddens apunta ya que el yo en la sociedad moderna se muestra frágil, quebradizo, fracturado, fragmentado, lo que es una idea compartida por sociólogos, terapeutas y moralistas. El yo sufre un despojamiento moral, según la conocida tesis central de Charles Taylor. El sujeto de la modernidad no en vano renace después del canto a su muerte que hicieron estructuralismo y posestructuralismo. ¿Es este nuevo sujeto un «narciso»? : tal es la tesis que mantienen tanto Richard Sennett como Christopher Lasch con algunos matices. Pero lo primero que debe advertirse es que la expresión «narcisismo» tiene aquí un significado distinto del que le atribuye el lenguaje corriente, de ahí el interés que esto tiene en nuestra disquisición.

El sujeto narcisista no es simplemente el que siente admiración por sí y se ama a sí mismo, aunque también. Principalmente, narcisismo es, según Sennett, «una preocupación por el yo que impide al individuo establecer límites

⁶ Historia contemporánea, (Bilbao), Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 13-14, 1996. El artículo de CARO BAROJA se titula «Autobiografía. Una vida en tres actos».

⁷ TALENS, Jenaro, ha hecho sobre ello unas estupendas reflexiones en su exposición *Modos de información y tipologías de cultura*, hecha en el Seminario donde se expuso asimismo ésta. Son interesantes las observaciones de Talens sobre el significado del sujeto en un mundo sostenido por la informatización de la cultura. Un sujeto que se separa ya de «la ontología del sujeto cartesiano».

válidos entre el yo y los mundos externos». Como tal, se entiende que se trata de un trastorno de la personalidad. ¿Pero no es ello también una forma nueva y especial de apropiación del mundo por el yo?. A mi modo de ver, la cultura del narcisismo está en el fondo de una de las atmósferas que más se respiran en el mundo de hoy: la de la *insolidaridad*. El narcisismo es una forma extrema de individualismo. La búsqueda de la identidad está relacionada con las formas de comportamiento narcisistas en grados que pueden llegar a lo patológico. Sennett mismo relacionó la muerte del espacio público en las sociedades contemporáneas con la extensión del narcisismo. Lo que el espacio público negaba se buscaba en la recóndita vida personal.

En algún sentido esto lo plantea también Helena Béjar al hablar del culto al individualismo y de sus relación con el narcisismo. Pero para esta autora, el achicamiento del espacio público o su decadencia no tiene como causa al narcisismo sino que más bien es éste el efecto de tal decadencia⁸. Tema este que, junto al de la nueva *privacidad*, el desarrollo de los espacios privados y su defensa, tiene un enorme interés, pero no podemos tratar aquí. Lasch, por su parte, es el autor de las más conocidas tesis sobre la personalidad narcisista. El narcisismo es un producto de la condición en cierto modo caótica y apocalíptica de la vida social moderna. Las personas se retiran a su concha... Hay una nueva búsqueda de la intimidad, de forma que Lasch ha llegado a hablar junto a una «cultura del narcisismo», de una «cultura de la supervivencia». El narcisista, en todo caso, es la especie actual más vivaz y prolífica, creemos, del ciudadano-masa.

Así, entre todo lo que dice Lasch hay algo que nos interesa en especial. Aquello de que el consumismo construye «una sociedad dominada por las apariencias». El capitalismo consumista forma el mercado esencialmente mediante la publicidad. Ello nivela los gustos al más bajo nivel, de forma que se hace imposible la generación de un público consumidor entendido, culto, crítico. En este tipo de situación el narcisista está a sus anchas. Por más críticas que estas posiciones puedan recibir, y ya Giddens considera que el error de Lasch es creer que el narcisismo es una retirada y no una respuesta activa y que haya producido una «erradicación» del ámbito público, en el narcisista de Lasch hay muchas de las cualidades de este nuevo sujeto, de este nuevo «rebelde-masa» del que tendremos ocasión de hablar después.

Puede cometerse el error de pensar que la moderna identidad del yo es algo que se refiere a, y se capta en, el «individuo» y que el sujeto es necesariamente un sujeto personal. Seguramente, el más grave flanco débil del gran libro de Giddens que nos sirve de partida es su nula atención al «sujeto colectivo». Por supuesto que con la entrada en el debate entre los individuos y los colectivos, entre el *holos* y el *homos*, los conjuntos y los elementos, corremos riesgos que podríamos evitar. Pero no podríamos evitar, cuando menos, la observación breve de que una potente corriente sociológica, a la que no son ajenos el pro-

⁸ BÉJAR, H.: *El ámbito íntimo*, 211.

pio Giddens con su teoría de la estructuración, o Bourdieu y la suya basada en el *habitus*, no hace sino considerar que individuo y colectivo son más *relaciones* que categorías ontológicas, mientras que en otros caso se les tiene a ambos por «realidades sociales virtuales» desde una directa atención a la dialéctica, como hace Piotr Sztompka.

La construcción de la identidad sólo es posible desde un sistema. Las «identidades colectivas» o las identidades de los sujetos colectivos no pueden ser aprehendidas como meras prolongaciones o sumas de las de los individuos, como es bien sabido. Y la cuestión es, además, que los sistemas abstractos tienen sus propias formas de afectar a las comunidades modernas. El *locus* privilegiado para el estudio de las identidades colectivas es, sin duda, el campo general de los llamados nuevos movimientos sociales. De manera bastante simplificadora y a veces equívoca parece darse por hecho que el ejemplo arquetípico y casi único de la reclamación universal de identidad en cuanto fenómeno colectivo está representado por los *neo*-nacionalismos. Sin embargo, la identidad colectiva es reclamada con fuerza decisiva también por otros tipos de movimientos relacionados con el género, la religión, los contenidos étnicos y raciales, la orientación sexual, etc., de los que se ocupan indagaciones como los *cultural studies* o estudios críticos de la cultura.

Sin entrar aquí en discusión a fondo sobre el asunto —la pertinencia misma de la calificación de nuevos—, sí cabe decir que los movimientos sociales actuales presentan la importante novedad frente a los clásicos de obedecer a génesis y objetivos nuevos. Los nuevos movimientos sociales, en efecto, tienden a ser entendidos a través de una sociología que cambia el énfasis en los elementos socio-estructurales y organizativos en los que habían insistido visiones posmarxistas, marxista-analíticas, de la teoría de la elección racional o la acción colectiva (que se presentan en trabajos que van desde los desde Oberschall y Tilly a Elster o Michael Mann) por enfoques en los que «las nuevas formas de acción colectiva se piensa que están profundamente relacionadas con cuestiones de identidad individual y colectiva, de salud y sexualidad, con metas centradas en el desarrollo personal y el cambio en las formas de interacción»⁹.

Esos nuevos movimientos sociales se caracterizarían frente a los clásicos —el viejo movimiento obrero o el primitivo nacionalismo, por ejemplo— por sus relativa indiferencia frente a los rasgos estructurales de sus militantes y seguidores, por la importancia de creencias, símbolos, valores y atribuciones de significado, o condiciones de género, que los seguidores aportan, por la ausencia de objetivos de clase, en definitiva, y por el recelo frente a organizaciones clásicas como los partidos. Sus miembros persiguen la construcción de identidades colectivas como imagen integrada y duradera y la definición de los límites del grupo en función de algún «determinante» o «caracterizador». La identidad se ve así más como acción que como situación, según expresión de Alberto Melucci.

⁹ *Los nuevos movimientos sociales, de la ideología a la identidad*. LARAÑA, E., y GUSFIELD, J., (eds.). Madrid, CIS, 1994. Introducción. P. XI.

Difícilmente podríamos detenernos aquí de forma suficiente en el más extendido, complejo e influyente de los movimientos identitarios colectivos de la modernidad tardía, el *neo-nacionalismo*, por lo que deberemos ceñirnos a unas cuantas consideraciones breves. De entrada, me parece preferible emplear el prefijo situacional y caracterizador *neo* para destacar la novedad de los movimientos nacionalistas posteriores a la Segunda Guerra Mundial en cuanto movimientos esencialmente identitarios, diferencialistas, etnicistas, en definitiva. Ello tiene como consecuencia directa que los contenidos de clase queden más indefinidos o subsumidos y que se haya podido insistir, con escasa justificación, a mi juicio, en la diferenciación de nacionalismos *culturales* frente a nacionalismos *políticos*. De otra parte, nadie duda ya de que las identidades nacionales, los nacionalismos, las tradiciones nacionales y las nacionalizaciones no son sino construcciones de los sujetos en estrecha relación con los procesos de formación o de de-formación de los Estados. Hoy se habla del abandono de la «óptica primordialista» en el tratamiento del nacionalismo, para insistir en su creación desde precisos contextos sociales y políticos que se fundamentan en ciertas diferencias étnicas ¹⁰.

Ahora, una vez referido el problema de las identidades, en una perspectiva quizás simplificadora en exceso, pero cuya capacidad generalizadora resulta útil, podemos pasar con fundamento a hablar de la universal tendencia en la modernidad a que cada individuo construya y posea una *biografía*. La identidad puede representarse en la biografía. La biografía, como elemento conformador de un *yo*, dista, como hemos visto en el caso más amplio de la identidad, de ser algo dado, constitutivo, para significar más bien el instrumento preciso para la expresión de la identidad. La biografía une la identidad al tiempo. No es extraño que haya hoy corrientes historiográficas que suscribirían de buena gana la reducción de nuevo de la Historia a la Biografía y que, pretendiendo hacer tal producto algo más presentable intelectualmente, hayan potenciado la «biografía colectiva», la prosopografía, que se asemeja en algo a la pintura de una «masa identificada». Pero, una vez más, las teorizaciones de origen historiográfico son escasas y superficiales.

Ya hemos visto como Giddens entendía por biografía el sostenimiento de una crónica del *yo*. Lo de crónica me parece una expresión poco afortunada, por la connotación de relato secuencial, y sólo eso, que comporta. Pierre Bourdieu habla por su parte de la «ilusión biográfica» a propósito de las historias de vida ¹¹, y dice algo de gran importancia: «hablar de historia de vida es presuponer al menos, lo que no es poco, que la vida es una historia y que una vida es inseparablemente el conjunto de los acontecimientos de una existencia individual concebida como una historia y el relato de esa historia». Sin embargo, Bourdieu después de decir que la «historia de vida» es una simple

¹⁰ Estas últimas apreciaciones, no enteramente compartibles, son de MAÍZ, R., en la Presentación de *Nacionalismos y Movilización Política*.

¹¹ BOURDIEU, P.: *Razones prácticas*. Barcelona, Anagrama, 1997. 74.

forma del sentido común que se ha introducido de contrabando en el mundo científico —de antropólogos y sociólogos— parece tomarla en serio. Pero la historia de vida equivale a esa crónica sostenida, lo que está aún lejos de ser una verdadera Historia.

La verdad es que la preparación de una historia de vida puede subjetivamente ser entendida como la condición primera para una consideración de la vida como Historia. La vida como relato, y aún la biografía, no son en sí mismas una «historia», en definitiva, no son la real *historización* de la experiencia, sino un simple presupuesto para ello. La historia de vida no es todavía una historia en cuanto que sólo es interna, es una serie de acontecimientos sin más vínculos entre sí que su referencia a un «sujeto». Para que haya Historia tiene que existir como consciencia una relación con la temporalidad que no equivale meramente a la ordenación cronológica de los acontecimientos de la vida. Tiene que haber conciencia del tiempo y de «los tiempos».

Así, identificar biografía y «relato de vida» es, cuando menos, una simplificación. Asimilar la biografía al relato obedece al mismo fundamento que la consideración del relato como la construcción de una *trama* que, según Ricoeur, reproduciría la estructura misma del tiempo. Hay dos elementos constitutivos y conformativos de la biografía que desmienten que ésta sea sencillamente un relato y que como tal represente la trayectoria vital: uno es la *memoria*, en su función y en su forma de operar, otro es la *recursividad*, el continuo flujo de ida y venida que opera en la construcción biográfica, frente a la idea simple de un temporalidad lineal. La memoria, a su vez, es un recurso siempre abierto, vivo, reactivado y re-conformador, que hace inválida su asimilación a la «memoria» de un ordenador y al relato concluido. El relato es el principio, la biografía es algo más que él y menos que la Historia.

Que las gentes necesiten, reclamen, construyan sus biografías está en relación con un cierto tipo de «rebelión» de la que hablaremos después. La biografía de los sujetos pasa hoy a ser historia precisamente porque hay en ella alguna forma de «planificación», porque contiene en mucha mayor medida un proyecto de futuro. Por eso quiere parecerse a una Historia construida, o quiere construirse como historia, dotada de sentido y de significado. Añade Bourdieu, a su vez, que el nombre propio es el primer símbolo de la identidad de la persona. Pero lo distintivo ahora, podíamos decir, es que las personas quieren que sus nombres propios sean cada vez más «propios», más distintivos y diferenciadores, por estar asociados a una biografía poblada, distinguible.

Lejos de aceptar hoy forma alguna de anonimato, de anonadamiento en sentido existencial, que los individuos evitan con el simple recurso a rellenar sus proyectos con cultura-masa, lo pretendido es la significación y ostentación de lo propio con un cierto sentido de espectáculo. *Aparecer, figurar, protagonizar, acaparar*, «chupar cámara», «estar en la foto», son cuasi-sinónimos que expresarían bien ese anhelo de distinción complaciente y no problemática. P. Bourdieu expresa eso mismo también con referencia a lo que ocurre en el mundo de la televisión como mediadora universal de esas biografía-espectáculo: «ofreciendo a los espectadores productos sin refinar cuyo paradigma es el *talk-show*, retazos de vida, exhibiciones sin tapujos de

experiencias vividas, a menudo extremas e ideales, para satisfacer la necesidad de *voyeurismo* y de exhibicionismo (como, por lo demás, los concursos televisivos, en los que la gente se desvive por participar, incluso a título de mero espectador, con tal de conseguir por un instante que la vean)»¹²

Se expande así la *biografía hecha espectáculo*. Un espacio de vida en el que se refleja diáfananamente este fenómeno es el de la sexualidad y las experiencias sexuales. La sexualidad es una de esas «experiencias secuestradas» de que habla Giddens, un comportamiento al que el proceso formativo de la modernidad retira históricamente de la visibilidad, yendo desde estadios de civilización en los que las prácticas sexuales están parcialmente a la vista, hasta la moderna civilización en las que pasan al ámbito estricto de lo «secuestrado». Pero la cultura de la modernidad tardía vuelve a hacer de la sexualidad espectáculo, o la hace participar de alguno. Hay un amplio porcentaje de gentes que no tiene reparo en airear sus experiencias de este tipo, mientras Foucault ha llamado la atención sobre el sentido obsesivo de la sexualidad.

Giddens entiende la cosa con un matiz diferente: la sexualidad como elemento del yo aparece cuando la conducta sexual «salió de la escena». Pero ¿qué pasa hoy? Luhmann dirá que la sexualidad se ha convertido en un «código de comunicación» más que en un fenómeno integrado en las exigencias más amplias de la existencia humana. No hay para convencerse de ello más que detenerse en los reclamos sexuales, basados esencialmente en los atributos de lo femenino, en la publicidad —prendas de vestir, colonias, coches, todo tipo de objetos de consumo asociados a fetiches sexuales—, como se ha señalado ya más de una vez.

La reclamación de biografía es —volveremos sobre ello—, en un sentido, una especial percepción del particularismo; pero, por otra parte, la biografía no es posible sin alguna forma de universalismo. Si en otras épocas podía decirse que los hombres hacían su historia sin ser conscientes de ello, no es posible mantener hoy lo mismo sin serias matizaciones. Los hombres, los individuos, son más bien conscientes de «su» propia historia, se esfuerzan en dotarse de una biografía diferenciada, pero siguen sin ser conscientes siempre, es verdad, de lo que es la construcción de la Historia con mayúsculas, porque su biografía no discute nunca o casi nunca la *cultura* en cuyo seno buscan la diferenciación. Porque se asume sin discutirla una dialéctica entre *cultura global* y *derecho de biografía* que excluye la tensión entre ellas, como efecto del narcisismo, creando unas extrañas formas de diferenciación que podríamos llamar, paradójicamente, indiferenciada o clónica.

LO UNIVERSAL Y LO PARTICULAR

La sociedad de hoy, decía Alain Touraine, «está fragmentada entre las estrategias de cambio y la obsesión de la identidad, entre el consumo de

¹² BOURDIEU, P.: *Sobre la televisión*. Barcelona, Anagrama, 1997. 69-70.

masas y las jerarquías sociales, entre los sistemas políticos frecuentemente abiertos y una concentración de centros de decisión a nivel nacional e internacional»¹³.

Carlos Thiebaut se ha extendido ya sobre la dialéctica universalismo/particularismo¹⁴. Y quiero insistir precisamente en algo señalado por él: la «dialéctica entre universalidad y particularismo». Se trataría, pues, de una dialéctica y esa misma polaridad dialéctica sería aplicable también al par identidad/indiferenciación. Pero tales pares no tienen el mismo alcance ni sentido. Thiebaut dice igualmente que las tensiones globalidad/diferencia, universalismo/particularismo ni son propias de nuestro siglo ni forman de hecho una oposición irreductible, sino que se trata de «momentos» que forman una «dúplice conciencia». Mi coincidencia con estos puntos de vista es plena e, incluso, enfatizaría más esa relación dialéctica (¿es decir, ¿se trataría de realidades sólo virtuales como destellos o momentos de una realidad global?) y su despliegue temporal como «momentos».

La paradoja de la complementaridad globalismo/particularismo sería también, volviendo a un tema que hemos apuntado, aplicable a la interpretación del nuevo sentido de los movimientos sociales. Nada más universalista que los movimientos sociales clásicos, el movimiento obrero, esencialmente. Pero hoy los nuevos movimientos sociales están afectados de una clara ambivalencia. Son relativistas dentro de lo universal o universalistas proviniendo del particularismo: buscando siempre diferencias. El problema es que si la búsqueda de identidad tiene que desembocar necesariamente en el hallazgo de la diferencia como una *petitio principii*, entonces desembocamos, como ocurre en buena parte de los movimientos nacionalistas, en la «invención de las identidades».

Habría que entender la construcción de la identidad desde el punto de vista de las diferenciaciones en el sentido de Luhmann, como una forma una vez más de reducir complejidad, como referenciación, como un instrumento de re-ubicación, de complementaridad y no de distanciamiento. Desde ese punto de vista los nacionalismos, todos los nacionalismos, son perversos y están abocados a una aporía, porque se encierran en la jaula de la imposibilidad de construir una identidad si no es como oposición: presuponen ya la existencia de lo que se busca. Así dice Helena Béjar que «desde la recuperación de la diferencia viene a la mente el descubrimiento intelectual del romanticismo, la vuelta al nacionalismo, el llamado multiculturalismo o la redefinición de la ciudadanía».

Añadiríamos aún que por globalización se entendería una realidad objetiva que es preciso tomar en dos sentidos: de una parte, globalización sería un proceso histórico que afectaría a las relaciones interculturales e internacionales, entre otras dimensiones en aquella expresada por S.P. Huntington:

¹³ En *Écrire...*, *op. cit.*, 342.

¹⁴ En el texto *¿Democracias de iguales, democracias de diferentes?*, presentado en el Seminario citado. Tanto ese texto como el de Talens citado no están publicados.

«espoléada por la modernización, la política global se está reconfigurando con arreglo a criterios culturales»¹⁵, una generalización de las relaciones a escala planetaria, la interdependencia cada vez más fuerte entre los fenómenos localizados en tiempo o espacio en cualquier ámbito mundial, que ahora entran en relación rápida por encima del espacio y del tiempo.

También, en otro sentido más estrictamente cognoscitivo, la globalización afecta a las categorías que sirven para caracterizar relaciones intrasociales e intraculturales, afecta a la universalización entendida como orientación del pensamiento filosófico y social frente al relativismo (no para hacer pensamiento holista, sino pensamiento relacional¹⁶) y, en fin, afecta a las formas de cultura. La medida, la evaluación social, se hacen descansar o se encomiendan cada vez más a instituciones globalizadoras. Como referente de uno de los males de la cultura actual véase lo que dice Bourdieu relacionado con esta globalización de las instancias sociales de medida y control en *Sobre la televisión*: que el mercado es «ahora, y cada vez más...reconocido como instancia legítima de legitimación»¹⁷. Esa legitimación y esa función legitimadora del mercado comienza por conceder al mercado mismo una función global, libre y sin trabas.

La mundialización es un punto de prueba más de la expansión de los sistemas internamente referenciales, o autorreferenciales, de la modernidad. En el mundo de hoy concurren un gran número de «órdenes mundiales» que pretenden organizar muy diversas realidades. El más obvio de ellos es el de la economía, pero en modo alguno el único, aunque la economía condiciona, sin duda, todos los demás. El otro orden mundial con cierta autonomía es el de la *comunicación*. Mientras que otro de ellos, poderoso también como factor de mundialización, es la presencia inclusiva de factores generales de riesgo.

La mundialización produce efectos que desbordan absolutamente las capacidades limitadas de intervenir en ellos. La intervención tiene que ser global. No vale de nada que un Estado limite por sí solo la investigación genética o que prohíba el uso de la energía nuclear, la emisión de gases nocivos o que decida quedarse sin ejército. Ello no cambiara las condiciones mundiales. La mundialización es un círculo del que no se puede salir. La diferenciación, por tanto, es, más bien, una forma de asumir esa realidad incontestable que de rebelarse contra ella.

Parece claro que la experiencia de la relación entre identidades que tienden al particularismo y, de otra parte, las «necesidades planetarias» (Giddens) nos señala que la contradicción entre universalismo y particularismo no es extremada, sino *mediada* también. Los intereses privados de los individuos, por un mecanismo que puede recordar de nuevo el de «la mano invisible», llevan a veces a una conexión de lo particular con lo universal. El ecologismo, no ya como movimiento sino como nueva actitud inmersa en estilos de vida

¹⁵ HUNTINGTON, Samuel P.: *El choque de civilizaciones*. Barcelona, Paidós, 1997. 147.

¹⁶ En el sentido de BOURDIEU, P.: *Razones prácticas*, op. cit.

¹⁷ BOURDIEU, P.: *Sobre la televisión*, op. cit., 34.

propios, muestra que el conocimiento de la tendencia del medio ambiente a degradarse por obra de las manipulaciones humanas es universal y el reconocimiento de que ello tiene su origen en ciertas formas de vida modernas, también.

Los aspectos políticos de esa globalización y su influencia en las dimensiones y coordenadas de un presente «historizado» no es posible dejarlos de lado. La globalización no tiene por qué representar a un mismo tiempo la tendencia a un yo «asediado y mínimo», como dice Giddens, porque un yo de ese tipo se vería apartado de la política en forma de rechazo defensivo y a favor de un terreno personal rigurosamente acotado. La verdad es, no obstante, que la consideración de la Política por los nuevos sujetos marca otra de las grandes rupturas de la modernidad. La desconfianza hacia la Política es un hecho a tener en cuenta. Seguramente es cierto que la misma experiencia privada de una identidad personal a descubrir tiene ya un potencial político inmenso. Pero ello nos lleva a confirmar que los impulsos hacia el desarrollo personal que la modernidad trae no representan el engrandecimiento o reduplicación de los viejos *yoes*, sino la aparición de otros nuevos.

¿UNA NUEVA REBELIÓN DE LAS MASAS?

La dialéctica universalismo/particularismo puede ser enfocada aún desde otra perspectiva que me parece decisiva en el asunto que discutimos aquí. En un texto anterior he formulado ya el asunto con esta misma expresión: sería posible hablar de una nueva forma de «rebelión de las masas». Admito que puede parecer sorprendente y extemporáneo volver ahora sobre el viejo tema de la rebelión de las masas. En los años veinte, en el momento del primer despliegue de las formas de cultura que luego han predominado en nuestro siglo, Ortega y Gasset, entre otros, fijó y discutió el problema histórico de la sociedad de masas. Ortega caracterizaba el fenómeno de forma contundente como «el advenimiento de las masas al pleno poderío»¹⁸. El tema orteguiano no nos interesa ahora en lo que es uno de sus aspectos esenciales: el de la división, y la oposición, entre «minorías excelentes» y masas. El problema es más bien el de la universal extensión del comportamiento «de masas» y el cambio de significado en el papel de las minorías.

¿Qué sentido tiene a fin de siglo volver a hablar de una nueva rebelión de las masas?. Obviamente, tal sentido no hay que buscarlo en la repetición histórica de fenómenos sociales globales. La significación de una posible analogía habría que buscarla más bien en la evolución misma de la «sociedad de masas», durante los setenta años siguientes al diagnóstico, hacia una sociedad de *comunicación de masas*, que ha dado lugar a nuevos fenómenos como su conversión en sociedad de consumo masivo y que afectan muy directamente a la «cultura de las masas». Son los fenómenos de comunicación masiva los

¹⁸ Empleamos siempre la edición de Ortega citada más abajo. En este caso, pág. 65.

que apuntan incontestablemente hacia concepciones nuevas del destino de las gentes y de sus comportamientos históricos.

Evidentemente, la comunicación masiva tiene como efecto una «masificación» de las pautas sociales. Pero también da lugar a fenómenos de otro tipo, en particular el de la búsqueda compulsiva de la diferenciación. A este efecto, resultan instructivas unas consideraciones del sociólogo italiano Riccardo Scartezini hablando a propósito de la interpretación del fuerte conflicto interétnico en la ex -Yugoslavia. Dice así:

Esto de buscar en los nuevos conflictos y diferencias razones históricas profundas es quizás una actitud superficial...no siempre los conflictos nuevos expresan antiguas diferencias sedimentadas por la historia; por el contrario, estos conflictos posmodernos explotan diferencias nuevas, que podríamos considerar pretextos o incluso invenciones. *La necesidad de encontrar una identidad propia en la diferencia es tal que cualquier distinción, aunque sea pequeña o esté superada, resulta adecuada* ¹⁹. El conflicto no señala, pues, lo que es radicalmente distinto en el otro...sino la urgente necesidad de diferenciarnos de lo que se nos parece. Así, en un mundo americanizado, que cada vez habla más y únicamente en inglés, que ve las mismas películas de Hollywood —continúa— estalla un rabioso deseo de distinguirse y separarse. Sólo para ciertos prejuicios sociológicos resulta una paradoja ²⁰.

Al leer esto uno intuye que hay ahí ciertas profundas verdades en lo que se dice acerca de la actitud y acciones de las gentes. En ningún momento del texto, sin embargo, el autor llega al núcleo central de la cuestión: ¿por qué los sometidos a las tiranías, y hasta a humillaciones y anonadamientos, homogeneizadores de las formas culturales reaccionan buscando la diferencia, cosa que tiene mucho más costo que la conformidad?...¿ En qué manera la *diferenciación* es un remedio para esas tensiones?.

Y es que, a mi modo de ver, la rebelión contra el uniformismo o la homogeneización tiene ahora un sentido distinto del que tenía la rebelión contra las minorías. No se trata ahora de rebelarse contra quienes imponen sus formas culturales, no se trata tampoco de una pérdida de hegemonía ideológica al estilo gramsciano, sino que la rebelión busca la diferenciación *dentro de, o sin discusión del*, orden cultural establecido y prevalente. Es una rebelión por el protagonismo que emprenden individuos o grupos sin romper los moldes y estipulaciones socioculturales, porque tales moldes son, justamente, los que establecen el marco posible de esa —relativa— diferenciación. Realmente, a lo que se asiste en este fin de siglo es a una rebelión contra el anonimato, contra la des-identificación, contra la in-diferenciación, en el seno de unas formas culturales que se difunden entre una mucho más amplia base social que antes. La nueva comunicación tiende a hacer al hombre más masificado, pero

¹⁹ El subrayado es nuestro.

²⁰ Scartezini, R.: *Las razones de la universalidad y las de la diferencia*. En GINER y SCARTEZZINI, *Universidad y diferencias*. Madrid, Alianza Editorial, 1996. 31-32.

al mismo tiempo el sujeto se rebela en busca de su biografía, en busca de «hacerse un sitio», de construir su individualidad...aceptando la dominación establecida.

Todo ello no es contradictorio con la sensación de que capas muy amplias de la sociedad se sientan aliviadas, a gusto, con la situación de indiferenciación, inmersas sin protesta en el espeso magma de una cultura de masas *standardizada*, lubricada de continuo por los medios electrónicos de comunicación. Una cultura de masas que dispone hoy en esos medios de instrumentos de alimentación tales como los *fast thinkers* a que se refiere Bourdieu. Son los especialistas en el «pensamiento desechable», que hablan por los codos sin decir nada, que piensan con gran rapidez y animan cualquier espectáculo cultural. Los utilizan mucho ciertos periodistas «con lentes» presentadores de televisión (alusión diáfana a algún presentador cultural francés muy conocido)²¹. La rebelión no es creativa, no se dirige contra la pobreza simbólica, instrumental o institucional de una cultura-espectáculo. En alguna manera puede hablarse de una rebelión dentro del espectáculo mismo, de una rebelión de los «papeles secundarios». Las gentes se esfuerzan, en comportamientos dramáticos a veces, por «aparecer en el escenario». Es la rebelión contra los protagonistas o bien del espectador contra los actores porque quiere participar en la representación.

Y, en fin, estamos ante una rebelión contra el uniformismo tan paradójica como lo es la pretensión de diferenciación sin ruptura de la homogeneidad, una rebelión hasta cierto límite particularista que al mismo tiempo manifiesta inequívocos signos de respeto por el universalismo. Como ha señalado también Giddens, se halla presente en estos comportamientos sociales de la modernidad tardía un peculiar complejo de tendencias localistas que no dejan de estar comunicadas con la realidades de la globalización. Entre los años veinte y los noventa de nuestro siglo se han sucedido cambios profundos en la mentalidad de masas, la mayor parte de ellos ligados a las posibilidades de consumo y de acceso a la comunicación. La ruptura del viejo equilibrio que forjó la posguerra aparecía ya desde los años setenta como inevitable.

No asistimos, por tanto, a una rebelión por una nueva cultura sino a una protesta acerca de las dificultades para instalarse en la establecida. Con propiedad, tanto valdría hablar de nueva rebelión de las masas como, quizás con mayor adecuación, de un *nuevo gregarismo*. Y este protagonismo gregario, que no rompe con la *grey*, en modo alguno es cosa sólo de las gentes de a pie. Está absolutamente vivo y actuante el gregarismo de las élites, el gregarismo de los intelectuales satisfechos, los que se encuentran a gusto en todas las situaciones que no discuten su personal protagonismo. Un nuevo gregarismo que se manifiesta crudamente también entre los profesionales de la política.

Casi en el mismo sentido en que son paradójicos en el mundo moderno los contactos y las confrontaciones entre universalismo y localismo, globalización y relativismo, etc., lo es también esta orientación de las masas a hacer una

²¹ *Sobre la televisión*, 49.

rebelión sin rebelión. Una rebelión por la reacomodación en el sistema. La observación de Lasch que hemos comentado acerca de la promoción de un público educado y entendido, promoción que ha sucumbido hace mucho a la generalización del consumismo en una sociedad «dominada por las apariencias», es susceptible de una amplia ejemplificación. La cultura actual de la «participación masiva» no es más que efecto de masa. La cultura es «acercada» a las masas —para mayor escarnio, «al pueblo»— pero no se pretende que sea crítica, condición consustancial con cualquier participación en la cultura, sino todo lo contrario. La cultura es espectáculo del que todos tienen derecho a un trozo pero sin que pueda ni deba cambiar nada. Es preciso llenar los museos, dar conciertos masivos de *bel canto*, pero sólo tienen real posibilidad de educar su gusto estético quienes disponen de una alta posición económica.

Ciertos espectáculos políticos, en los que los profesionales de los partidos pretenden «aperturas al pueblo» tienen ese mismo carácter de ceremonia de la diferenciación sin desbordar en forma alguna los límites de una cultura de masas bastardeada. Las manipulaciones de la comunicación, frecuentes hoy, tienden a dar la falsa sensación a las gentes de que cada sujeto común es un «nodo» de información, cuando de hecho cada individuo no es más que un soporte (en las distintas acepciones, además, del término «soporte», incluida la económica) para el paso de un flujo. El individuo corriente, la gente ordinaria, es siempre receptora y transmisora de mensajes; tiene muy pocas posibilidades de ser emisora de ellos.

Parece, pues, bastante plausible la situación señalada por Jenaro Talens: estamos ante una forma de cultura nueva —*modo de información* como caracterizador cultural, según dice, siguiendo a Poster— porque los medios nuevos crean una nueva forma de cultura. Y diremos, como Poster, que hemos entrado en otro *modo de información*. Pero es cierto también que junto a esa poderosa tendencia a que la información y comunicación informática despersonalicen y destruyan el *sujeto cartesiano* es observable el proceso de *reforzamiento de las identidades*. A esto obedecen los impulsos diferencialistas: a la rebelión contra las formas culturales abstractas, sin discutir las. Rebelión dentro de la revolución (informática).

«HISTORIZACIÓN» DE LA EXPERIENCIA

Identidad/indiferenciación y particularización/globalización son hoy, pues, polaridades dialécticas posibles pero que de hecho se presentan como imperativas ante la necesidad de opción, acuciando a los individuos y los colectivos. Junto a ello, existe un par dicotómico más: el de lo efímero/durable. Puesto que las gentes perciben hoy más que en cualquier etapa anterior de civilización que todo escapa con rapidez, sin una referencia clara a ultramundo alguno, no es tolerable cultural ni psicológicamente la ausencia de una referencia a la categoría contraria, la de que todo permanece. La *historicidad* parece presentar ahora una nueva y sutil dimensión, la de la dialéctica instantaneidad/permanencia.

Hispania, LVIII/1, núm. 198 (1998) 97-125

Decía Giddens, interpretando a Christopher Lasch, que existe en el sujeto narcisista contemporáneo una apatía hacia el pasado, una renuncia al futuro y una determinación de vivir al día como puntos característicos de la vida ordinaria, todo ello en circunstancias dominadas por influencias sobre las que los individuos sienten que poseen poco o ningún control. Aunque esto parezca difícil de mantener sin profundas matizaciones, no es negable que en la modernidad, donde se han creado unas nuevas dimensiones culturales en las que los sujetos buscan compulsivamente su identidad y se desarrollan *nuevos* movimientos sociales cuyas fuentes y objetivos son distintos de los clásicos, se impone la conciencia de la extrema variabilidad de las condiciones sociales. Ello impulsa a «vivir al día». Lo efímero y lo permanente se presentan a una nueva luz.

Ahora bien, el propósito o la inmediata práctica de no vivir más que en el hoy es ya una conciencia nueva de la *historicidad*, una conciencia que se basa en que la percepción de la velocidad del cambio hace casi imposible la solidaridad entre tiempos y generaciones. La modernidad hace cada vez menos uso de la tradición, la emplea menos como marco y el individuo común casi la desconoce, si no es en lo folklórico. La Historia ha dejado prácticamente de tener algo que ver con la tradición. La percepción de que es imposible una «tradición» hace que la Historia se cree cada día.

Hasta ahora, el análisis de la modernidad, de los nuevos sistemas sociales y culturales, de la construcción de identidades, de las relaciones, espacios y políticas, lo han llevado a cabo de forma destacada mucho más disciplinas como la sociológica, la comunicacional, la politológica y la psicosocial que la historiográfica. Si bien no deseo entrar aquí en análisis más promenorizados, y menos aún en debates, debo decir al menos que las carencias en la visión histórica de los analistas que cultivan esas otras disciplinas suelen ser palpables. Y, sin embargo, buena parte de sus análisis no tienen, ni pueden tener ineludiblemente, otra perspectiva que la histórica. El caso de Riccardo Scartezini que hemos citado es arquetípico. Incluso la tesis de que no son los acarreos históricos la causa de conflictos relevantes y centrales del mundo de hoy necesita de alguna forma de análisis histórico. Pero para muchos analistas sociales y de la cultura lo histórico no es más que una cuestión protocolar y meramente contextualizadora.

Para podernos adentrar con alguna garantía en este proceso presente de la historización de la experiencia, es preciso que hagamos primero algunas reflexiones sobre la percepción y la experiencia *críticas* que vive nuestro tiempo. La modernidad es una forma de crisis o, dicho de otra manera, una forma de vivir la crisis. ¿Pero qué quiere decir crisis y en qué sentido no trivial y tópico podemos hablar de una crisis de nuestro tiempo?. En palabras someras, se trataría sobre todo de la pérdida en el tiempo presente de la referencia clara y la guía para la organización y comprensión del mundo que trajo el modelo social y comprensión histórica establecido en la última posguerra, desde 1945. Era un modelo a escala mundial de desarrollo social y de hegemonías estratégicas. Un modelo roto definitivamente en los años ochenta, pero cuyas debilidades eran ya notorias desde antes.

Hispania, LVIII/1, núm. 198 (1998) 97-125

La crisis es también una forma de *malestar*. El abstracto «malestar de la cultura», del que hablaba Freud, la represión de la culpa, ha devenido en un complejo de insatisfacción cultural casi permanente que es la que obliga a los individuos a la búsqueda compulsiva. Y se entremezclan y combinan esas fuentes del malestar con algo tan contradictorio con ello como las formas de confianza casi ilimitada en los marcos sociales y técnicos que se nos ofrecen. Charles Taylor ha hablado también de «tres formas de malestar» de la modernidad que se fundamentan en «rasgos de nuestra cultura y nuestra sociedad contemporánea que la gente experimenta como pérdida o declive». La primera de las fuentes del malestar es el individualismo, la segunda la primacía de la razón instrumental, la tercera la limitación de nuestras opciones de libertad²².

Sin embargo, lo nuevo de esta situación no es en forma alguna la existencia de una crisis real y de una conciencia de ella. Lo verdaderamente inédito es la forma en que la crisis parece haberse hecho una realidad *estable*. Giddens, de nuevo, ha señalado que en el mundo de hoy, repleto de riesgos y peligros, «se aplica de modo particular la palabra *crisis* no como una mera irrupción sino como un estado de cosas más o menos continuo»²³. La crisis es ahora un estado de cosas. Y lo es en su dimensión social, global, y en la subjetiva. En sentido muy lato y, en consecuencia, con implicaciones de mayor calado, la naturaleza de la crisis de fines del siglo xx ha sido repetidamente rotulada como crisis de la *modernidad*. Nada menos que la crisis de los fundamentos que desde el siglo xviii han convertido a Occidente en espejo de las civilizaciones. En el interior de las sociedades de hoy, dirá Eric Hobsbawm, «los extraños llamamientos en pro de una 'sociedad civil' y de la 'comunidad', sin otros rasgos de identidad, procedían de unas generaciones perdidas y a la deriva»²⁴. La sociedad civil y su «retorno» o la dicotomía entre «liberales» y «comunitarios» son, en efecto, motivos recurrentes en la discusión de nuestro tiempo²⁵.

Pues bien, la realidad *crítica* de nuestro mundo entendido en términos cronológicos amplios, el que se desenvuelve en la segunda mitad del siglo xx, especialmente desde los años sesenta, tiene rasgos específicos en lo que apunta a la conciencia de los sujetos. Uno de esos rasgos es el de la *desmesura de las experiencias*. Vivimos en el mundo, dirá Giddens, en un sentido distinto a como se hacía en épocas históricas anteriores. Este «en el mundo» tiene hoy un sentido fenoménico nuevo porque, aunque nuestra vida tiene que estar necesariamente contextualizada siempre en un sitio y un tiempo, la descen-

²² TAYLOR, Ch.: *Ética de la autenticidad*. Barcelona, Paidós 1994. 37 ss. Prodigiosamente introducido por Carlos Thiebaut.

²³ GIDDENS, A.: *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona, Ediciones Península, 1994. 23.

²⁴ HOBBSAWM, E.: *Historia del siglo xx*. Barcelona. Crítica, 1995. 21.

²⁵ Cfr. MARTÍNEZ, E. G.: *La polémica de Rawls con los comunizaristas*. En SISTEMA, (Madrid), 107, marzo, 1992, 55ss.

tracción creciente del sitio y del tiempo (la fecha), el desanclaje, en un mundo de comunicaciones potentes, conformadoras de la realidad misma y continuas, hacen que nuestra experiencia sea muchas veces «mediada» —en sentido directo: apoyada en los «medios de comunicación»²⁶— de forma que esa experiencia es por lo general bastante menos directa pero siempre mucho más extensa, a través de esos medios, que en los tiempos anteriores.

Las «historias» de los sujetos, personales o colectivos, tienen hoy una inmensa cantidad de contenidos de experiencia, mediada o inmediata, de los que carecían los sujetos de situaciones históricas anteriores. Por ello, «historiar», en su sentido conceptual y técnico plenos, es cada vez más difícil y lo seguirá siendo y se convertirá en el futuro muy presumiblemente en un objetivo inalcanzable como empresa «de autor». Ello es prácticamente lo contrario de lo que expresa Geertz para la labor del antropólogo, so pena de reducir el «historiar», renunciando al ansia de globalidad que caracterizó a la disciplina historiográfica tras la Guerra Mundial, a una minúscula crónica de la superficie de los hechos, de lo que no ocupa la atención de otras formas de análisis de lo social.

Casi todo en el individuo de hoy se desarrolla a través del contacto con la información mediada. Ese individuo adapta, reinterpreta, recompone, si es apto para ello, la información que recibe. Pero aún eso se hace en el fondo de una tendencia imparable a la redundancia, a la rutinización. La vida en el mundo hoy implica una serie de tensiones que Giddens esquematiza como un conjunto de dilemas: unificación frente a fragmentación, impotencia frente a apropiación, autoridad frente a incertidumbre. Experiencia personalizada frente a experiencia mercantilizada. El sujeto es amenazado siempre por la posibilidad de una pérdida del sentido simbólico, de la orientación en relación con objetivos elegidos. Los sujetos no tienen más remedio que interpretarlo todo como proceso. Faltan las grandes referencialidades externas: no queda más que la interpretación de estados sucesivos. No queda más que el recurso a relativizarlo todo en el instante y, en consecuencia, a tenerlo siempre por cambiante.

En esta abrumadora crisis, esta sobreabundancia, de experiencia, aún la indeseada, de tensiones entre el sujeto y el sistema y de relativismo en las respuestas encontradas, se encuentra la clave principal, me atrevería a diagnosticar, del nacimiento de esa poderosa corriente que hemos llamado de *historización de la experiencia* o, lo que es lo mismo, de *historización del presente*, ese presente lato de que habla Agnes Heller, el presente de la duración, de la vivencia de la experiencia personal como una forma de Historia. El nuevo mundo que vivimos está más, o es más sentido como, «historizado», «historizante» (menos adecuado y más equívoco me parecería decir *historicista*). La demanda de historia del presente se ha hecho evidente en una época, como esta final del siglo xx, en la que el sentimiento de lo cambiante, de lo efímero, se ha hecho tan agudo.

²⁶ MOWLANA, H.: *The passing of Modernity: communication and the transformation of society*. Nueva York, Longman, 1990. 14 ss.

La inseguridad a-histórica en que se vive aparece culturalmente intolerable e insoportable psicológicamente, hemos dicho antes. En nuestra coetaneidad, donde las gentes viven biografía-espectáculo, vida al día y búsqueda afanosa de un nicho identitario, ya no es válido el viejo aserto de que los hombres hacen la historia aunque no saben que la hacen. Tal vez nuestro presente adquiere su especificidad por haber hecho falso este presupuesto. Las gentes de ahora «quieren» hacer su historia y de ahí la «reflexividad creciente de la vida social». ¿Querrá decir esto que se produce un aumento de la concienciación histórica?. Parece como si tanto las tensiones como los progresos del mundo contemporáneo hubiesen favorecido el aprendizaje continuo, la readaptación creciente, con una incidencias notable sobre la *historicidad*. La Historia que se construye es necesariamente una historia antiheroica, una verdadera historia de ritmos pautados y casi sin acontecimientos.

Por *historicidad* entendemos una peculiar forma de conciencia; la conciencia de ser en el tiempo; hay «historicidades» que corresponden a historias objetivas, a épocas de la Historia. La Historia y la historicidad se relacionan en un par dialéctico. La historicidad es una estructura operativa del yo que lo convierte en sujeto, en el sentido de que toda conciencia es un advenir; pero más aún que eso, historicidad es tanto una conciencia de lo sido como de la seguridad del por-ser o por-venir. La historicidad es en los sujetos contemporáneos una cualidad que se constituye de una manera mucho más aguda que en otras épocas como conciencia de la temporalidad; como un contenido de conciencia en el que la identidad se tiene como un hacerse y como un «llegar a ser»; como una solidaridad acumulativa, proyectiva y retroalimentadora a un tiempo, de las vicisitudes biográficas del sujeto extendidas en el tiempo biológico.

La historicidad es un núcleo de la conciencia donde la solidaridad del sujeto consigo mismo, hacia atrás y hacia delante en el tiempo cronológico, confirma ese tiempo como tiempo histórico; historicidad es una conciencia de libertad de opción, de apertura —subjetiva— a infinitas opciones; la historicidad se forja, por último, en el choque con las estructuras objetivas que producen *rutinas* y *habitus*; historicidad, en fin, es la percepción clara de la diferencia entre lo efímero y lo durable. La historicidad de los sujetos modernos tiene como punto nodal la creencia de que ellos hacen su propia historia...

En cualquier caso, es preciso dejar muy claro que no hablamos tanto del aumento de la conciencia histórica de los sujetos-individuos como tales cuanto del aumento de la *historicidad* de los sistemas sociales como un todo, de los contenidos culturales. Historicidad es igual a mayor complejidad, a mayor capacidad adaptativa y a la producción de mayor número de mecanismos de reducción de la complejidad y reajuste frente al aumento de los sistemas expertos y la disociación espacio/tiempo. Un sistema social se configura hoy casi como producto de la tecnología: con un tiempo de duración previsto, no para durar siempre. Ese es otro rasgo de su mayor *historicidad*. Y es esta realidad la que, de modo general, «hace» a los sujetos, y no al revés, aunque esto no pueda ser dicho en términos absolutos. Los sujetos son producto del sistema social, pero sólo de modo virtual, como sabemos.

Los sujetos siguen teniendo una amplia capacidad de respuesta frente a la intrusión de los sistemas abstractos y de lo que esto tiene de poder opresivo. La nueva conciencia de la historicidad se funda en la advertencia que se tiene hoy de este peligro aunque no siempre se acompañe, y esto es lo terrible, de los medios precisos para reaccionar contra el sistema sin rostro que es el que manda. Ya he dicho en otro texto que la única manera que tenemos de «explicar» una acción/historia discurre a través de la correlación que podamos establecer entre la acción que se ha desencadenado y la *conciencia* que tienen los sujetos de tal acción de su posición en las estructuras en las que actúan; la acción histórica no puede explicarse por las estructuras, sino por los sujetos, pero no sin las estructuras ²⁷.

¿Qué es historiar la experiencia en un presente como el nuestro?. Todo lo que en la conciencia de las personas adquiere carácter «histórico» es de suyo historiable. No existe dimensión histórica que no sea historiable. Por ello, el presente es una Historia más, historiable como las demás. Una Historiografía que ignore las desazones a las que la búsqueda compulsiva de una identidad/diferenciación lleva a individuos y colectividades de hoy no tiene capacidad alguna para explicar las realidades más inmediatas. Porque la «historización» de la experiencia, la visión de la experiencia como historia, procede especialmente de esta reclamación de la identidad que lleva, a su vez, a una nueva conciencia de lo histórico. De ahí que «historificar» o «historizar» alguna realidad no sea remitirla al pasado sino algo bien distinto: impedir que abandone el presente. Y conviene insistir en esto porque, muchas veces, se confunde la remisión a lo histórico de algo con su remisión al olvido. Y ello no es más que una ilusión. Lo decía el viejo Marx: el recuerdo de los muertos tiraniza la mente de los vivos... Historizar la experiencia es objetivar la memoria. La biografía es una primera aproximación a ello pero la memoria como fuente no se agota ahí.

Sostenía Ortega que el siglo XIX estableció una «cultura moderna» como expresión de un sentimiento de plenitud al conseguir algo que se venía gestando anteriormente, con lo que alude, sin duda, al mensaje ilustrado del XVIII. *Moderno* es una expresión definitiva, una situación frente a la cual todo lo demás son pretéritos. Lo moderno y la modernidad tienen el especial sentido de que se ha alcanzado una «altura de los tiempos» que se cree muy superior a todo lo anterior. «Moderno —dirá Ortega— es lo que está según el *modo*; se entiende el modo nuevo, modificación o moda que en *tal* presente ha surgido frente a los modos viejos, tradicionales, que se usaron en el pasado. La palabra «moderno» expresa, pues, la conciencia de una nueva vida, superior a la antigua y a la vez el imperativo de estar a la altura de los tiempos. Para el «moderno» todo aquél o aquello que no lo es está por debajo del nivel histórico debido. La glosa es larga pero merecía la pena ²⁸.

²⁷ AROSTEGUI, J.: *La investigación histórica. Teoría y método*. Barcelona, Crítica, 1995. 224 y ss.

²⁸ ORTEGA Y GASSET, J.: *La rebelión de las masas*. Madrid, Espasa Calpe, (Selecciones Austral, 7), 1980, pág. 82

Según esto, *modernidades* hay muchas en la Historia y cada «altura de los tiempos», cada *coetaneidad* —aprovecho la ocasión para introducir esta palabra clarificadora, a mi juicio— crea su propia Historia. Las «coetaneidades» tienen también su historia. La coetaneidad de la modernidad presente, en consecuencia, tiene la suya. La realidad que vivimos envejece con una agobiante velocidad... Por ello es más precisa una *historia del presente*.

Vistas así las cosas, la legitimidad de este historiar la experiencia no es difícil de establecer. En la misma medida en que la experiencia se hace Historia es lícito y preciso que el historiador lo sea de experiencias. La «historiografía de las experiencias» es el correlato de la «historización de las experiencias» que se desarrolla en las sociedades de hoy. La respuesta que debe darse a ello es una forma de historia del presente. Por *historiografía de lo presente*, o de *lo coetáneo*, se entiende una forma de distender en la temporalidad las experiencias vivas, de las gentes vivas, las experiencias en práctica, *in fieri*; es también una re-historización de parcelas de realidad que no suelen ser observadas *sub specie histórica*.

Parece claro que esta actitud retiene o representa una cierta forma de relativismo, un esfuerzo de relativización. No estoy seguro de que ello sea así, o lo estoy sólo en la medida en que la consideración histórica de algo sea siempre una forma de relativismo. En este sentido no sé bien todavía cuál sería el polo opuesto de la «historización». No creo que lo sea la universalización. Pero se puede añadir también, en tono de autocrítica de lo aquí escrito, que historias del presente las hay en todas las coetaneidades, de una parte. Y, de otra, que todas las modernidades crean nuevas maneras de historiar. Nada nuevo, pues, estamos proponiendo. Ambas cosas son de tal forma ciertas que constituyen un fundamento nada baladí para la proposición de que la modernidad tardía requiere una manera *sui generis* no de Historia, desde luego, pero sí de entender lo histórico. La Historia misma nos prueba que eso es así. Detengámonos un momento en ello.

La expresión *historia contemporánea*, la posibilidad misma de existencia de algo semejante, contradictorio a primera vista, fue producto de los tiempos revolucionarios clásicos del XVIII y XIX. Agnes Heller, autora de algunas de las más agudas observaciones sobre historia, presente y futuro, ha dicho que la Ilustración y luego la revolución trajeron «un nuevo tipo de conciencia histórica, tanto refleja como universal... los hombres y las mujeres de Occidente se embarcaron en una comprensión de su época en términos de su calidad como producto de la progresión histórica del mundo...»²⁹. Es decir, aparece categorizada la comprensión histórica del sujeto mismo, de su época propia. La autocomprensión histórica está presente, señala Heller, en el proyecto de filosofía de la historia de Hegel. Las filosofías de la Historia desde entonces han servido para explicar la época histórica en curso. Pero hoy vamos hacia otra forma de autocomprensión de la historia vivida.

La autocomprensión histórica es la base de la posibilidad de una «historia de lo contemporáneo». Por *contemporáneo* se entendía una especie nueva de

²⁹ HELLER, A.: *Historia y futuro, ¿sobrevivirá la modernidad?* Barcelona, Península, 1991. p. 19.

tiempo histórico y una categoría propia para identificar precisamente una historia nueva y diferente, y, en fin, una experiencia peculiar y nueva de historicidad. A partir de los componentes nuevos en la conciencia europea que introduce la revolución, la contemporaneidad se convirtió en una acepción aplicada a la experiencia temporal en un doble sentido: como contenido de conciencia, por una parte, y, también, aunque más tardíamente, como determinación precisa para un cierto tipo de historiografía.

La conciencia de asistir al nacimiento de un mundo nuevo fue inseparable de la experiencia revolucionaria europea y americana en el tránsito desde el Antiguo Régimen, como deja ver con nitidez, entre otras, la obra entera de Tocqueville. Ese nuevo mundo era justamente la *contemporaneidad*, que vivió todavía alguna vacilación antes de convertirse propiamente en Historia, en una nueva historia. La contemporaneidad rompería definitivamente las cadenas que aherrojaban la posibilidad de progreso, en el que se creía firmemente desde un siglo antes, progreso que acababa con las Monarquías absolutas y que anunciaba una era de libertad. Con la revolución liberal, el concepto *contemporáneo* irrumpió en el vocabulario de la política, del arte, del periodismo y, desde luego, en el de la escritura de la Historia. De hecho, contemporaneidad era una nueva forma de *modernidad*, en cuanto que era desembocadura y resultado de la modernidad ilustrada, del proyecto de racionalización ilustrado. Sin Ilustración no habría Revolución, sin Modernidad no habría Contemporaneidad como conciencia nueva de lo moderno en el sentido orteguiano.

De manera análoga a aquella en que la gran ruptura histórica con que acabó el siglo XVIII y comenzó el siglo XIX ideó la *contemporaneidad*, este final del siglo XX —lo que perdurará presumiblemente en el venidero— ha tomado conciencia del valor de lo actual, del presente y del instante, del espesor del tiempo vivido y, sin decidirse aún a darle un nombre preciso, es evidente que ha categorizado la experiencia como historia, ha tomado conciencia del significado nuevo y del valor de lo *coetáneo* como un momento de lo histórico más allá de «lo contemporáneo», entre otras cosas porque decir «contemporaneidad» no expresa ya la idea y la conciencia de la que tal vocablo se derivó.

Lo ha señalado sagazmente Eric Hobsbawm: «la paradoja de la historia contemporánea es su no-contemporaneidad»³⁰. Y lo había dicho con anterioridad Pierre Nora: cuando la historia de la contemporaneidad se convierte en una disciplina, a fines del siglo XIX, ya no es una historia «contemporánea». *Contemporáneo* y *coetáneo* son dos palabras que en la lengua española han aparecido para designar una realidad del mismo tipo, y, sin embargo, ha sido el mismo curso histórico el que ha impuesto una sutil, pero clara y determinante, separación semántica entre ambos términos. Ser contemporáneos y ser coetáneos no expresan la simultaneidad de los hechos en un grado idéntico en el lenguaje de hoy, ya lo advirtió Ortega.

³⁰ HOBBSAWM, E.: *L'historien et son temps présent*. Es la contribución de Hobsbawm a la obra colectiva *Écrire l'Histoire du Temps Présent*. Paris, CNR Éditions, 1993, pág. 95.

Está meridianamente claro, por más que existan resistencias a admitirlo, que el historiador tiene que incluir entre las experiencias historiables *la suya misma*. ¿Que queda, pues, en este caso, de la *objetividad* en la práctica del análisis social?. Lo primero que se dirá es que en la historiografía queda de ello tanto como queda en la «intervención sociológica», en la antropología de autor, en la economía del corto plazo, en la psicología de las terapias colectivas: es decir, muy poco de la vieja objetividad tópica y utópica, pero bastante más del enriquecimiento permanente de la experiencia cuya operatividad y utilidad puede ser sujeta a método. En cualquier caso, ¿quién se atreve a manejar querellas de *subjetividad* en un mundo donde la lucha que se plantea es como nunca la de los sujetos frente a los sistemas de poder que no tienen rostro?.

En todo caso, construir la experiencia como historia no es exactamente, ya lo hemos dicho, la construcción y presentación de una «crónica del yo», de la que habla Giddens, en cuanto que es «relato o relatos por los que el individuo en cuestión como los demás entiende reflejamente la identidad del yo». Es la expresión *relato* o *relatos*, por no decir la de *crónica*, lo que chirría aquí. La historicidad que se atribuye ahora a la experiencia vivida, como un presente continuo, es activa. No existe un relato acabado que narrar. Si la historicidad es entendida meramente como «peso e influencia del pasado» y no ya, según debe ser, como conciencia de la temporalidad, se erige en un presupuesto de la acción humana, quizás un condicionante, pero no puede ser activa. La historia del presente es la que *vivimos* cada uno de nosotros y de esa vivencia han de derivarse inevitablemente consecuencias para lo que *escribimos* de ella ³¹. Mal relato podría ser ese.

«El presente ha tomado un color histórico; antes de toda elaboración crítica, antes de toda matización, es vivido (el presente) directamente como historia», dice Pierre Nora ³². Por ello la cuestión central es establecer *cuál es nuestro presente*, para poder historiarlo. Cada época tiene su pasado, presente y futuro; cada época tiene no sólo un presente sino una historia de su presente, una presentación de su presente en forma de dinámica del de-venir y del por-venir; una comprensión de su ser *sub specie historiae*.

Volvamos ya, en el fin de este largo texto, al autor que mayormente lo ha inspirado. La modernidad significó en principio, según Giddens, un proceso expansivo de «secuestro de la experiencia». Muchas de las dimensiones del quehacer humano cotidiano, aquellas incluso de mayor contenido conformativo, de mayor trascendencia ontológica —nacimiento, enfermedad, muerte, sexualidad, naturaleza— pasan a estar prohibidos en el ámbito público: «la ciencia, la tecnología y la especialización en general tienen una importancia

³¹ Esto más o menos es realmente lo único que puede ser aprovechado de los alardes narcisistas que se desprenden de una manifestación como la *ego-historia* en la que nos ha introducido el rizado rizo francés trenzado por NORA, P., (ed.): *Essais d'ego-histoire*. Paris, Gallimard, 1987.

³² En *Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel*. Vol. II: *Méthodologie de l'Histoire et des Sciences Humaines*. Toulouse, Privat, 1973, en el texto *Pour une histoire contemporaine*, pág. 423.

fundamental en lo que denomino el secuestro de la experiencia», dice. Pero frente a esto cabría responder: ¿no parece suceder que muchos de estos secuestrados regresan de su cautiverio?. Estos secuestrados como experiencia regresan ahora casi brutalmente como espectáculo. O, en una mejor forma, como nuevas experiencias humanizadoras. Giddens parece tomar cuenta de este regreso, primero, al decir que las cuestiones existenciales son institucionalmente reprimidas, pero después porque paralelamente se crean nuevos campos de posibilidades para la actividad social y el desarrollo personal.

El mundo presente parece ir siendo dominado por lo contrario, justamente, del «secuestro de la experiencia» como es el «retorno de lo reprimido». De nuevo es Giddens el que dice que la tendencia a que el proyecto del yo se haga más abierta y general, en la medida en que se despoja progresivamente de fragmentos de la tradición, puede propiciar el «retorno de lo reprimido» lo que da una idea de por donde va esa apertura social de las biografías: el nacimiento y la muerte pueden retornar de los confines donde los ha puesto la sociedad moderna y presentarse como experiencias no secretas. La tendencia a todo tipo de «excarcelaciones», la negación de la locura como patología marginalizante, la anulación de la vergüenza del sexo, son síntomas de esta nueva epifanía de lo antes ocultado.

Otra cosa que regresa también, pero bajo nuevas formas, es la preocupación por la restitución y reconstitución de la tradición. Eric Hobsbawm ha escrito magistrales páginas sobre «la invención de la tradición» en las que demuestra que muchas de las tradiciones existentes son inventos de los comienzos de la modernidad. Además de la invención, la presencia de la tradición toma también forma de tendencia a reconstituir tradiciones desvanecidas, muertas. Existen bastantes dudas sobre la posibilidad de recrear efectivamente tradiciones en las condiciones de la modernidad: «la tradición pierde su sentido a medida que la reflexividad, unida a los sistemas modernos, penetra en el corazón de la vida diaria»³³. Así es que la presión constante de lo cambiante, de lo efímero —la noticia lo es todo— hace difícil mantener tradiciones.

Existen y resisten, sin duda, las prevenciones hacia esa conversión de la experiencia vivida en conciencia y en discurso histórico. De nuevo es un historiador ya clásico y excepcionalmente lúcido como Eric Hobsbawm el testigo de esta ambivalencia persistente entre Vida e Historia en la biografía misma del historiador. Hobsbawm todavía cree en «las importantes funciones políticas y sociales» de la disciplina historiográfica que muchas veces pueden chocar con las «normas de la profesión». La tensión entre oficio y pasión, como ha dicho también Roger Chartier, es una auténtica jaula de hierro para la función analítica y, en lo esencial, liberadora, del análisis histórico. Existe todavía un falso pudor, que reposa sobre un falso problema, que impide al historiador hacer de su experiencia Historia. Pero sin hacerlo no hay historia posible de lo coetáneo.

³³ GIDDENS, *op. cit.*, 261.

OTRAS REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Béjar, Helena: *El ámbito íntimo: (privacidad, individualismo y modernidad)*. Madrid, Alianza Editorial, 1995 1ª ed., 2ª reimp.
- Lasch, Chr.: *The culture of narcissism*. Londres, Abaco, 1980.
- Lasch, Chr.: *The minimal self*. Londres, Picador, 1985.
- Luhmann N.: *Trust and Power*. Chischester, Wiley & Son, 1979. (De este trabajo existen versiones españolas en dos textos *Poder y Confianza*, editados por Universidad Interamericana-Anthropos).
- Nacionalismo y Movilización política. *Zona Abierta*, (Madrid), 79 (1997). Ramón Maíz (comp.).
- Sennett, R.: *El declive del hombre público*. Barcelona, Península, 1978.
- Sztompka, P.: *Society in Action*. Cambridge, Polity Press, 1990.