

**Sociológica**, año 20, número 58, mayo-agosto de 2005, pp. 53-75  
Fecha de recepción 18/03/04, fecha de aceptación 07/06/04

## Modernidad tardía y vida cotidiana

Luis Méndez\*

### RESUMEN

Si por vida cotidiana se entiende el mundo de las objetivaciones en-sí (lenguaje, hábitos, uso de objetos), el conjunto de actividades que caracterizan a la reproducción de los hombres particulares que crean la posibilidad de la reproducción social, la infinidad de rutinas que proporcionan los elementos para construir un orden social estable, el espacio donde se afianzan las identidades, en este trabajo me propongo demostrar la enorme dificultad que significa explicar desde esta visión la febril, incierta, contingente e individualizada vida cotidiana en el mundo de la modernidad tardía y, en consecuencia, la necesidad de definir de manera diferente los perfiles de una vida cotidiana inestable, regida por la ambigüedad y la ambivalencia.

PALABRAS CLAVE: Modernidad tardía, vida cotidiana, *habitus*, rutinización, identidad, espacios del anonimato.

### ABSTRACT

If by daily life we understand the world of objectifications in themselves (language, habits, the use of objects), the universe of activities that characterize the reproduction of particular men that creates the possibility of social reproduction, the infinite number of routines that provide the elements for building a stable social order, the space where identities are affirmed, in this article, I propose to demonstrate the enormous difficulty involved in explaining from this vision the febrile, uncertain, contingent and individualized daily life in the world of late modernity and, as a result, the need to define in a different way the profiles of an unstable daily life, ruled by ambiguity and ambivalence.

KEY WORDS: late modernity, daily life, *habitus*, routinization, identity, spaces of anonymity.

\* Profesor-investigador del Departamento de Sociología, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco, México. Correo electrónico: menbe45@prodigy.net.mx



transforma en individuo.<sup>2</sup> Tener conciencia de la genericidad, en el sentido elemental que la autora le asigna, corresponde al ámbito de la vida cotidiana y, por tanto, es característica definitoria del hombre particular. Tener una relación consciente con la genericidad rebasa el ámbito de la vida cotidiana. Esto es, para Heller todas aquellas objetivaciones en las que se expresa la esencia humana (el arte, la filosofía, la ciencia, la política, etc.) no forman parte de los elementos que definen a la vida cotidiana.

Ahora bien, ¿quién es el hombre particular que según la autora colma el espacio de la vida cotidiana? Es el sujeto sin conciencia del nosotros. Y más aún, ¿qué es la libre individualidad?, ¿quién es el individuo?, ¿cómo se diferencia del hombre particular? Para Agnes Heller individuo es una persona en continuo movimiento, en un permanente proceso de elevación sobre lo particular. Es aquel sujeto preocupado por o en busca de la esencia humana, entendiéndola a ésta desde un conjunto de rasgos que la definen: el trabajo, la “socialidad” (historicidad), la conciencia, la universalidad y la libertad, esencia humana que la autora iguala al valor: todo aquello que promueve directa o indirectamente el desarrollo de la esencia humana. Serán entonces los individuos, no los particulares, quienes encarnen el mayor desarrollo genérico, la relación más sólida, más consciente, con la totalidad de la integración social. “Llamamos individuo a aquel particular para el cual su propia vida es conscientemente objeto, ya que es un ente conscientemente genérico” (Agnes Heller, 1998: 53). El hombre, como pura existencia, es un particular; el que desarrolla las fuerzas de su esencia es un individuo.

Desde su postura marxista Heller considera como el elemento prioritario de la esencia humana al trabajo, y es desde esta óptica que afirma:

Si el trabajo, el desarrollo de las facultades genéricas, se convierte en el medio de la experiencia humana; si en lugar de todos los sentidos humanos se introduce el sentido del tener, ¿qué significa esto sino que la vida del hombre en su totalidad, la vida del hombre medio, la vida cotidiana se concentra alrededor del mantenimiento de la mera existencia y del poseer?,

<sup>2</sup> Vale aclarar la distinción que la autora hace entre hombre particular e individuo. El primero, como ya se mencionó, es aquel que se reproduce a sí mismo, a su pequeño mundo e, indirectamente, al todo social; el segundo es aquel que tiene conciencia de “genericidad”.

¿qué otra cosa significa sino que la vida cotidiana es organizada en torno a la particularidad, a la mera conservación de la existencia, a la conservación de la existencia orientada hacia el poseer? (Heller, 1998: 54).

Así entendido el problema bien podemos sintetizar que para Agnes Heller en la sociedad capitalista la vida cotidiana es una lucha por la simple supervivencia. El conjunto de acciones que se relacionan con la esencia humana, con el valor, se escapan de este ámbito. El hombre particular, sujeto de la vida cotidiana, tiene conciencia del yo y sabe de la genericidad, pero de la genericidad en sí, la genericidad no reflexionada, aún no consciente. El individuo, por el contrario, tiene conciencia de sí, tiene autoconciencia: conciencia del yo mediada por la conciencia de la genericidad. El individuo, reafirma Heller, se conoce a sí y a sus circunstancias, y a este hecho le llama sabiduría de la individualidad. Sabiduría entendida como capacidad espiritual que se da cuando existe una distancia de la particularidad. Sentido del individuo, le nombra.

Nos hemos referido al hecho de que cada particular tiene conciencia del yo, así como también noticia de la genericidad. Sin embargo, sólo el individuo tiene conciencia de sí, tiene autoconciencia. Es decir, la autoconciencia es la conciencia del yo mediada por la conciencia de la genericidad. Quien es autoconsciente no se identifica espontáneamente consigo mismo, sino que se mantiene a distancia de sí mismo. El individuo se conoce a sí y a sus circunstancias. Sabe, o al menos quisiera saber, cuáles de sus facultades están más acordes con la genericidad, con el desarrollo genérico, cuáles tienen más valor (Heller, 1998: 56).

Por otro lado, vale la pena precisar el carácter heterogéneo del ámbito que aquí se ha definido como vida cotidiana. La socióloga en cuestión nos explica la presencia de distintos tipos de hombres particulares, ubicados en diversas partes de la estructura social, con muy variadas clases de actividad, capacidades, aptitudes, habilidades y sentimientos. Aunque, por lo antes dicho, todos orientados en dos grandes direcciones. Si aceptamos que la vida cotidiana es un continuo objetivarse se observan, por un lado, las objetivaciones incoherentes, sin principio ordenador, donde el particular se reproduce al nivel de la particularidad, esto es, al nivel de la supervivencia, del consumo o de la reproducción inmutable del sistema; por el otro lado están las objetivaciones sintetizadas en el plano del indi-

viduo que, desde lo cotidiano, parten hacia otras esferas sociales como la filosofía, el arte, la política, etc. Cabe aclarar, sin embargo, que lo anterior no significa que los diversos tipos de actividad existentes puedan ser clasificados en lo cotidiano y lo no cotidiano. Uno y otro ámbitos no pueden ser considerados como dos polos aislados, sin relación alguna. Entre uno y otro espacios existe, nos dice Heller, el proceso de homogeneización, es decir, el proceso que trata de superar el carácter heterogéneo de la vida cotidiana por medio del desarrollo de la individualidad. No se trata de una totalidad homogénea, sino de una acción que se convierte en el vehículo del desarrollo genérico. Las objetivaciones genéricas “para sí”, asegura la autora de este discurso, provienen de la vida cotidiana y regresan a ella.

Y justo esta cuestión nos obliga a aclarar otro problema: ¿qué son el “en sí” y el “para sí” de las objetivaciones genéricas? Desde su lógica marxista, y fiel a los postulados de su maestro George Lukács, la autora echa mano para su reflexión acerca de la vida cotidiana de estos conceptos. “Ser en sí” es todo aquello que no ha sido penetrado por la praxis y el conocimiento; “ser para sí” abarca toda la zona de la praxis. Entre estos dos estadios, nos dice, son posibles diversas gradaciones y es imposible precisar el instante histórico del salto del en-sí al para-sí. ¿Y cómo entendemos las objetivaciones<sup>3</sup> genéricas en-sí? Son aquellas sin las cuales no existe la sociedad, o al menos una determinada estructura social; son el resultado de las actividades humanas; son la condición preliminar de toda ocupación del hombre. Para la autora son tres los momentos esenciales que definen a las objetivaciones genéricas en-sí: los utensilios y los productos, sus usos y el lenguaje; se trata de un sistema de objetivaciones unitario que todo hombre de toda época debe apropiarse unitariamente, y además, “[...] de este carácter de universalidad de las objetivaciones genéricas en-sí se deriva que ellas no sólo constituyen el punto de partida de la vida cotidiana, sino que poseen una función decisiva [...] en todo el transcurso de la vida cotidiana, en las características esenciales de su estructura” (Heller, 1998: 229).

El reino del ser-en-sí es el reino de la necesidad. Por el contrario, el para-sí y las objetivaciones genéricas para-sí sólo pueden funcionar a través de la intención humana consciente, de la relación

<sup>3</sup> Agnes Heller entiende por objetivación al sistema de referencias y de instrumentos hecho por la actividad humana. La objetivación, afirma, proporciona a los particulares esquemas acabados, y los particulares ordenan sus experiencias guiados por estos esquemas.

consciente con la genericidad. El para-sí constituye, según Heller, la encarnación de la libertad humana, y las objetivaciones genéricas para-sí expresan el grado de libertad alcanzado por el género humano en una época determinada. Continúa: las integraciones sociales (estructuras políticas, económicas, jurídicas, etc.) son genéricas en-sí y para-sí. Es el grado de alienación el que decide cuánto del momento en-sí y cuánto del para-sí está presente en ellas. El para-sí crece en la proporción en que crece el conocimiento de las acciones sociales dirigidas hacia la integración. En las objetivaciones en-sí y para-sí el peso del para-sí constituye un indicador de la medida de la libertad. Por último, nos hace saber que el ser-para-nosotros contiene tanto la genericidad en-sí como la para-sí. Hombre particular: ente en-sí, vida cotidiana alienada. Hombre individual: ente para-sí, vida cotidiana no alienada.

Una investigadora realizó un sugerente análisis del discurso sobre vida cotidiana revisando a varios teóricos, y sus conclusiones resultan interesantes como punto de partida para enseñarnos la fragilidad que hoy muestran el o los conceptos que se refieren a este tipo de realidades (Emma León, 1999). Retomo algunas de sus consideraciones que pensé son útiles para iniciar la reflexión sobre vida cotidiana en el mundo incierto y contingente de la modernidad tardía. Me refiero en concreto al momento en que esta autora concluye que, al igual que Heller, casi todos los teóricos analizados aceptan que las funciones esenciales de la vida cotidiana se centran en la satisfacción de las necesidades llamadas básicas, necesidades ya establecidas y creadas que cumplen la función de reproducir una particular configuración de la sociedad. Parece ser admitido, en lo general, el juicio de que la vida cotidiana es el reino de la necesidad. La autora refuta esta condición. Para ella es desmesurado el carácter teleológico y utilitarista que se le atribuye y que obliga a que todo acontecimiento cotidiano tenga una función, que toda función apunte a una finalidad, y que esa finalidad sea la de mantener las relaciones establecidas. Considera que el material teórico analizado deja poco margen para la comprensión de procesos que pueden o no tener una función reproductiva. También en la vida cotidiana, asegura, pueden expresarse puntos de ruptura, o prácticas y acontecimientos que contravienen el orden social. Para ella es falsa la asociación mecánica que varios investigadores establecen entre cambio, violencia y ruptura, por un lado, y entre reproducción social con estabilidad y

normalidad, por el otro. En su opinión, la violencia no es privativa de las situaciones de ruptura, crisis y conflicto, sino un ingrediente de la dinámica cotidiana. En este sentido, la vida cotidiana pierde su atribución de tranquila repetición para convertirse en creadora de insatisfacciones, de luchas, de prácticas y sentimientos disidentes. Asume la posibilidad de que la vida cotidiana no sólo sea funcional o útil, sino también espacio de transgresiones o transformaciones radicales, de patrones de comportamiento diferentes e, incluso, irreconciliables (Emma León, 1999: 119-136).

Visto el problema desde esta perspectiva no queda sino aceptar que la teoría generalmente aceptada sobre vida cotidiana se empeña en otorgarle peculiaridades que la limitan a dinámicas particulares arbitrariamente definidas. Desde mi punto de vista, haciendo eco de lo expuesto por la investigadora antes citada, no existe una explicación satisfactoria, ni desde la teoría ni desde la práctica, que justifique la necesidad de enclaustrar el término de vida cotidiana en los espacios de la reproducción social y que disculpe la exigencia de reducirlo a los espacios de la subsistencia. Resulta inconsistente contraponer las áreas sociales de carácter reproductivo a las productivas. La dificultad de explicar por qué se distingue lo cotidiano (lo establecido, lo inamovible, el reino de la permanencia) de lo no cotidiano (ruptura, desequilibrios o transformaciones de los sistemas sociales), tiene al menos dos consecuencias graves. Por un lado, se le adjudica un carácter teleológico a la categoría al atribuirle funciones específicas predeterminadas con finalidades absolutas: la permanencia social; por el otro, ubicar los procesos sociales de transformación, desequilibrio y ruptura fuera de la vida cotidiana deja indefinidos los espacios sociales donde se engendran.

En suma, me parece de gran importancia aceptar que la vida cotidiana, además de sus funciones con fines estabilizadores, contiene también todos los aspectos disruptivos que la sociedad engendra: cambio, violencia y ruptura se entretajan con los fenómenos propios de la reproducción social que buscan la estabilidad; todos son elementos propios de la dinámica cotidiana. Me parece que existen elementos más que suficientes para considerar que la vida cotidiana no puede reducirse a una tranquila sucesión de rutinas. Es indudable que en ella se originan también insatisfacciones y comportamientos perturbadores que terminan por generar inestabilidad. Aceptar que todo equilibrio social es inestable, precario o contingente impli-

ca reconocer que es en el espacio de la vida cotidiana donde también se construyen los movimientos que tenderán a romper los contrapesos sociales. Digo lo anterior para enfatizar lo siguiente: las bondades explicativas del concepto de vida cotidiana que nos brinda la obra de Agnes Heller se diluyen cuando el concepto se confronta con las nuevas realidades sociales que construye la modernidad capitalista. Incluso, conceptos más recientes como el de *habitus* (Pierre Bourdieu, 1991), o el de *rutinización* (Anthony Giddens, 1998) resultan insuficientes para explicar los nuevos perfiles que adquiere la vida cotidiana en la sociedad del riesgo. Más aún, comienzan a transformarse las viejas interpretaciones apoyadas en los conceptos de *ethos* y cosmovisión que durante años apoyaron este tipo de explicaciones. ¿Cómo entender entonces la vida cotidiana en el nuevo entorno? Veamos.

#### MODERNIDAD TARDÍA Y VIDA COTIDIANA

En otro lugar se estableció que por orden se entiende la coherencia institucional de una formación social específica que define una particular forma de Estado. La referencia concreta se dirige a una totalidad social organizada que, en un espacio y en un tiempo determinados, comprende un particular patrón de acumulación de capital; una ideología que justifica y legitima el ejercicio del poder; unas políticas explícitas de gobierno —expresadas en leyes, reglamentos y programas— que permiten aplicar el proyecto de nación construido, y un conjunto de reglas políticas, escritas o no, y generalmente aceptadas, que facilitan la relación Estado-sociedad a través de distintas formas de representación social (Miriam Alfie y Luis Méndez, 1997).

Por definición todo orden se pretende estático, inamovible y, por tanto, tendrá más allá del discurso construido desde el poder un marcado carácter conservador. Es un concepto ideológico propio de los nuevos tiempos del neoliberalismo imperante como modelo de sociedad; es un término que, por principio, niega la posibilidad de ruptura histórica o equilibrio social inestable o catastrófico que ponderan otras corrientes de pensamiento; es una concepción universalmente impuesta desde los centros internacionales que detentan el poder económico en el mundo y manipulan la política de cientos de países.



A muy grandes rasgos, sin matices, y refiriéndonos en concreto al orden neoliberal que se viene construyendo desde hace más de veinte años, se pretende hacernos creer que la sociedad es producto de un orden natural y, en consecuencia, las leyes que lo determinan siempre serán ajenas a la voluntad de los individuos. Esta vieja concepción del capitalismo liberal expresa que:

[...] en la economía de mercado la asignación de recursos y trabajo no tendría lugar por medio de regulaciones políticas, sino por el mismo intercambio de mercancías. En este sentido, la idea de un mercado autorregulador implica no sólo una economía separada e independiente de la política sino, a fin de cuentas, la desaparición de la política (así, la realidad será una materialidad preexistente a su formación social) [...]; la realidad social estaría estructurada por leyes de causalidad, inteligibles de manera análoga a las de las ciencias naturales [y, en consecuencia], conociendo estas regularidades la realidad social sería calculable, o sea, controlable. [...] De esta manera] las afirmaciones teóricas no serían un intento de estructurar a la realidad social, sino el descubrimiento de estructuras ya preexistentes (Norbert Lechner, 1991: 18-19).

Si vemos el problema desde esta óptica naturalista se tendría que aceptar que sólo existe, ha existido y existirá, en diferentes niveles de desarrollo, un único orden que por principio nunca podrá ser transformado. Se podrán perfeccionar los mecanismos de mercado o distorsionarlos –dice Lechner–, pero nunca podrán ser modificadas las leyes del mercado.

En contra de esta fatalidad naturalista es fácil hacer notar la existencia de diversos tipos de orden. Por tanto, habría que entender que todo orden es un proceso. La historia ilustra con fidelidad la inexactitud de entender a la sociedad como un orden estático, independiente de la acción organizada de los diversos grupos que la integran. Resulta por demás sencillo demostrar que todo orden es en sí mismo contradictorio, por lo tanto conflictivo y siempre sujeto a la posibilidad del cambio. La aparente armonía social que por muy diversos medios expresa es permanentemente puesta en entredicho por los mil y un conflictos que diariamente atraviesan a la sociedad, apremios que difícilmente podrán ser autorregulados por unas leyes de mercado autónomas del quehacer político de la sociedad. Por lo tanto, un orden pensado como expresión de leyes naturales sólo

podrá ser concebido, o bien como expresión ideologizada de una realidad social que desde el poder trata de legitimarse o bien, en el mejor de los casos –o quizás en el peor– como una utopía.

Conscientes entonces de su inestabilidad, de su inevitable cambio, de su precario equilibrio, cualquier tipo de análisis sobre el orden deberá considerar la inevitable presencia del desorden, elemento generalmente oculto –casi siempre por razones político-ideológicas– que no sólo define al orden sino que forma con él una unidad indivisible. Esto es, cuando hablamos de orden debemos ir más allá de las estructuras, las instituciones y las permanencias; debemos considerar también, como parte definitiva del análisis, la comparecencia del movimiento y sus fluctuaciones en todo proceso social; indecisiones estructurales expresadas por lo general en momentos de irregularidad, y en no pocas veces de caos, componentes básicos que siempre terminan por imponerse a los entramados, aparentemente indestructibles, que construye el poder para su ilusoria inalterabilidad.

Esta dialéctica –orden-desorden– histórica y parcialmente resuelta por los mitos y sus muy particulares formas de ritual, pero también por un desarrollo científico que por siglos se obsesionó con el principio de la armonía como fin último del saber, ha sido puesta en entredicho por el nuevo orden mundial, por las insólitas características que hoy definen a la nueva modernidad capitalista. Mientras los mitos perduran, y apoyados en la fuerza de la tradición se constituyen o bien en resguardo de sociedades emergentes ante la embestida de una modernidad contingente y riesgosa que amenaza su vieja y hasta entonces probada estabilidad, o bien en instrumentos que el poder emplea para integrarlas a las nuevas exigencias que impone el orden mundial,<sup>4</sup> la ciencia en su avance cambia cualitativamente su viejo discurso de cadencia universal:

[...] ya no intenta llegar a una visión del mundo totalmente explicativa, la visión que produce es parcial y provisoria. Se enfrenta con una realidad incierta, con fronteras imprecisas o móviles, estudia “el juego de los posibles”, explora lo complejo, lo imprevisible y lo inédito. Ya no tiene la obsesión de la armonía, le da un gran lugar a la entropía y al desorden, y su argumen-

<sup>4</sup> “[...] el desorden en las sociedades de la tradición [...] puede traducirse en orden por el efecto de lo imaginario, lo simbólico y las prácticas ritualizadas. El poder mismo aparece como una máquina que tiene la capacidad de actuar sobre el desorden [...]” (Georges Balandier, 1999: 12).

tación, si bien enriquecida con metáforas y conceptos nuevos, descubre progresivamente sus limitaciones (George Balandier, 1999: 10).

Esta inseguridad que mortifica la existencia de las grandes verdades universales, de los grandes principios y valores que edificaron durante 500 años de modernización capitalista diversas formas de orden social, todas con pretensiones de equilibrio inalterable, hoy obliga a hacer explícita la presencia dentro del orden de lo contingente, lo incierto y lo riesgoso; le impone al análisis social la obligación de atender todo aquello que favorece el desorden y alienta el movimiento, todo aquello que complica lo establecido.

Este momento del desarrollo capitalista, este nuevo orden mundial globalizado no puede verse desligado de un particular tiempo histórico al que de manera genérica llamamos modernidad: conjunto de procesos, siempre inacabados, no predeterminados ni lineales ni progresivos, que provocan una serie de cambios y transformaciones de alto riesgo y difícil “calculabilidad”, producto de las decisiones adoptadas en el curso histórico. Hablar entonces de modernidad es un peculiar modo de distinguir, con un mínimo rigor, las distintas etapas de desarrollo que ha vivido la humanidad dentro del sistema capitalista, en el largo periodo de crecimiento y consolidación de la sociedad de la razón a la sociedad del riesgo, pasando por la sociedad industrial.<sup>5</sup>

Hablar entonces de modernización es mencionar el conjunto de procesos económicos, políticos, sociales, ideológicos y culturales que construyen una particular forma de modernidad; es decir, la construcción de un orden mundial coherente –o incoherente– que incluye valores universalizados, expansión del conocimiento, economía diversificada y compleja, mejoría visible en los índices de bienestar social de la población y renovación política, entendida como reemplazo de formas arcaicas de dominación. Estos procesos modernizadores no son ahistóricos y mucho menos absolutos. No conducen necesariamente a una modernidad de antemano determinada. Dada la volubilidad inherente a todo proceso social, las realidades se construyen de manera cotidiana, y predecir sus resultados es un oficio de antemano condenado al fracaso.

<sup>5</sup> Resulta interesante revisar las etapas que Alan Touraine señala para la modernidad capitalista (Touraine 1998: 135-162).

Resulta evidente que en un orden-desorden propio de la modernidad tardía<sup>6</sup> una reflexión sobre la vida cotidiana como la descrita al inicio de este trabajo no se ajusta al momento histórico que se vive. De entrada, concebir explícitamente que el orden es contingente, incierto y riesgoso se contradice con una visión de la vida cotidiana reducida a la reproducción, a la subsistencia y a la permanencia del orden establecido. La vida cotidiana será reflejo fiel del orden social impuesto, y es en su interior donde se expresarán sus contradicciones. El hombre particular, el sujeto medio, vivirá una incierta reproducción; sus viejas objetivaciones adquiridas serán brutalmente transformadas, o si se trata de un nuevo tipo de objetivación propia de la nueva etapa de la modernidad perderá su carácter de permanencia, será volátil, efímera, provisional. Hablar de reproducción social no incluirá el viejo elemento de estabilidad que le daba cuerpo. Ahora la sobrevivencia no está asegurada y las identidades creadas tendrán un carácter transitorio que les impedirá crear lazos duraderos: serán breves, coyunturales, oportunistas; es más bien el momento de la no identidad, de lo no colectivo. Es el reino de la individualidad. Realidades todas enrarecidas por un imaginario neoliberal que insiste en la permanencia inmortal de la sociedad de libre mercado. La contingencia, la incertidumbre y el riesgo tratan, sin éxito, de ser encubiertos con esa vieja noción naturalista propia de la ideología liberal decimonónica, hoy resucitada, que insiste en que sólo existe, ha existido y existirá, en diferentes niveles de desarrollo, un solo orden que por principio nunca podrá ser transformado.

<sup>6</sup> Concepto empleado, entre otros, por Ulrich Beck, para definir una particular etapa del desarrollo capitalista señalada por la contingencia y el riesgo: “[...] el tránsito de la época industrial a la de riesgo se realiza anónima e imperceptiblemente en el curso de la modernización autónoma conforme al modelo de efectos colaterales latentes”. Es decir, no es que las sociedades adopten un modelo de riesgo sino que el propio desarrollo industrial conduce a esta opción no elegida; los procesos de modernización son ajenos a las consecuencias y peligros que cuestionan, denuncian y transforman los fundamentos de la sociedad industrial. Es más, el mayor conocimiento, la mayor reflexión no garantizan el control total de los efectos y peligros a los que hoy estamos expuestos. En este sentido, la modernización tardía expresará la autoconfrontación de los sujetos con los efectos que genera la sociedad de riesgo, resultados que no pueden ser medidos y asimilados por los parámetros institucionalizados de la sociedad industrial. Es debido a lo anterior que Beck utiliza indistintamente los conceptos de modernidad tardía, modernidad reflexiva o sociedad del riesgo (Ulrich Beck, 1996). Véase también Miriam Alfie y Luis Méndez, 2000: 173-204.

**LA VIDA COTIDIANA EN LOS ESPACIOS DEL ANONIMATO**

El tiempo de la modernidad tardía, que algunos califican como posmodernidad es, en realidad, un nuevo tiempo de “sobremodernidad” (Augé, 2000: 36-47) que obliga a modificar la tradicional concepción construida alrededor del concepto de vida cotidiana. No se trata de una idea de progreso desde hace largo tiempo deteriorada (posmodernidad), sino de una figura social del exceso: la nueva modernidad capitalista, o modernidad tardía, reflexiva o sociedad del riesgo va a ser entendida por Marc Augé como sobremodernidad, como un exceso de tiempo y de espacio. En la sobremodernidad, nos explica, existe una gran dificultad para pensar el tiempo por la superabundancia de acontecimientos del mundo contemporáneo. De la exigencia por comprender todo el presente resulta una penosa dificultad para darle un sentido al pasado. De la misma forma, y de manera por demás paradójica, el exceso del espacio es correlativo al empequeñecimiento del planeta. La conquista espacial, los veloces medios de transporte, el intermitente e interminable bombardeo de imágenes son un exceso, una superabundancia espacial que reduce simbólicamente el tamaño del mundo. Exagerada proliferación de imágenes informativas, publicidad y ficción que, por supuesto, no son idénticas, pero que aparecen como un universo relativamente homogéneo. Superabundancia espacial que funciona como un engaño, como un artificio, de tal manera disimulado que resulta prácticamente imposible identificar al manipulador.

Tiempo y espacio, elementos centrales de la sobremodernidad, requieren, nos dice Augé, de un componente más para definirla en su totalidad: el individuo, figura que en esta sociedad de los excesos se crea su propio mundo; interpreta para y por sí mismo las informaciones que se le entregan. Resultado: “Nunca las historias individuales habían tenido que ver tan explícitamente con la historia colectiva, pero nunca tampoco los puntos de referencia de la identidad colectiva habían sido tan fluctuantes” (Augé, 2000: 43).

Tiempo, espacio e individuo se observan desde el lugar o desde el no lugar. Lugar, desde lo antropológico, nos explica el investigador francés, es la construcción concreta y simbólica del espacio. Es al mismo tiempo principio de sentido para aquellos que lo habitan y principio de entendimiento para aquel que lo observa. En lo general, tres rasgos comunes lo definen: es identificatorio (lugar de nacimien-

to), es relacional (relaciones e identidades compartidas), y es histórico (vive la historia, no hace la historia).<sup>7</sup> El lugar antropológico será violentamente modificado en la etapa de la modernidad tardía. La sobremodernidad será productora de no lugares.<sup>8</sup> Va a crear espacios que no se definen ni por la identificación, ni por las relaciones creadoras de identidades, ni por ser territorios que viven la historia.

¿Cómo es este mundo de los no lugares? Dice Augé: se nace en la clínica y se muere en el hospital, y entre estos dos puntos se vive en hoteles, en habitaciones (legales o ilegales), en clubs de vacaciones, en campos de refugiados, en barracas miserables. Y en este entorno, una apretada red de medios de transporte, supermercados, distribuidores automáticos, tarjetas de crédito, bombardeo informativo. Un mundo construido a la medida de la individualidad solitaria, de lo provisional, de lo efímero, del pasaje. Sin embargo, nos advierte, el lugar y el no lugar son polaridades falsas: el primero nunca se borra por completo y el segundo nunca abarca la totalidad, lo que no niega que el primero se arrincone más ante la embestida del segundo. Los lugares antropológicos, creadores de lo social orgánico, tienden a ser avasallados por los no lugares, espacios de la “contractualidad” solitaria donde los individuos interactúan con voces anónimas, con avisos textualizados que sugieren, interrogan, explican, ordenan a través de enunciadores despersonalizados (personas morales o instituciones):

[...el individuo] se encuentra confrontado con una imagen de sí mismo, pero bastante extraña en realidad. En el diálogo silencioso que mantiene con el paisaje-texto que se dirige a él como a los demás, el único rostro que se dibuja, la única voz que toma cuerpo, son los suyos: rostro y voz de una soledad tanto más desconcertante en la medida en que se evoca a millones de otros. El pasajero de los no lugares sólo encuentra su identidad en el control aduanero, en el peaje o en la caja registradora. Mientras espera registra los mismos mensajes, responde a las mismas apelaciones. El espacio del no lugar no crea ni identidad singular ni relación, sino soledad y similitud (Augé, 2000: 106).

En suma, a pesar de que los lugares y los no lugares se entrelazan y se interpenetran, se oponen o se atraen, se le impone a la

<sup>7</sup> Acerca del “lugar antropológico”, véase Augé, 2000: 49-80.

<sup>8</sup> Véase “De los lugares a los no lugares”, Augé, 2000: 81-118.

persona una sensación de actualidad, una urgencia del momento presente. Se vive el presente. El espacio es atrapado por el tiempo. No hay más historia que las noticias del día. Es una inacabable historia en el presente (Augé, 2000: 107-110):

Un día, quizá, vendrá un signo de otro planeta. Y por un efecto de solidaridad [...] el conjunto del espacio terrestre se convertirá en un lugar. Ser terrestre significará algo. Mientras esperamos que esto ocurra no es seguro que basten las amenazas que pesan sobre el entorno. En el anonimato del no lugar es donde se experimenta solitariamente la comunidad de los destinos humanos. Habrá, pues, lugar mañana, hay ya quizá lugar hoy, a pesar de la contradicción aparente de los términos, para una etnología de la soledad (Augé, 2000: 122).

Exceso de tiempo, exceso de espacio, individuo no colectivizado, oscurecimiento del pasado, territorios simbólicamente violentados. ¿Cómo explicar en el no lugar lo cotidiano? De principio habría que reconocer que en la modernidad tardía el no lugar engendrado por la sobremodernidad define en gran medida lo cotidiano. El lugar, tradicional espacio de las objetivaciones y de las identidades que le daban sentido a la vida cotidiana, pierde fuerza, comienza a ser desplazado por el no lugar. Si esto es así, el concepto de vida cotidiana, tal y como se ha planteado, nos desconcierta. Hombre particular, sujeto medio e individuo son nulificados por la sobremodernidad. El congelamiento del presente los inmoviliza, los inquieta. El no lugar los devora, los anula, los fragmenta, los iguala en los espacios de soledad. El hombre social se consume en una vorágine de silencios relacionales que suprimen o hacen fluctuantes las conocidas formas de identidad. Es difícil saber dónde se está ubicado, y más difícil saber a dónde se va. La vida cotidiana es garantía simbólica de nada. No es espacio de estabilidad, sino de contingencia, de incertidumbre y de riesgo. Es desde este entendimiento de lo cotidiano como podemos, sino explicar, sí ubicar la presencia del sujeto de la modernidad tardía: el sujeto reflexivo.<sup>9</sup> No podemos adjudicarle las

<sup>9</sup> La modernidad tardía da pie al proceso de individualización, donde el sujeto se encuentra inmerso en las turbulencias de la sociedad mundial del riesgo: "Los hombres deben entender su vida, de ahora en adelante, como estando sometida a los más variados tipos de riesgo, los cuales tienen un alcance personal y global". Las decisiones personales son arriesgadas porque no pueden seguir con los modelos establecidos; las diferentes acciones sociales vividas en roles

propiedades que en la teoría de Heller contenía el individuo, ni tampoco la figura del hombre particular puede ser transportada al mundo de la sociedad del riesgo. Y me refiero no sólo a la concepción de Heller sobre vida cotidiana, sino también a otro tipo de reflexiones creadas por la teoría social (*habitus*, rutinización, *ethos* y cosmovisión, entre otras), que aluden directamente a esta problemática, igualmente desvalorizadas en su confrontación con las realidades cotidianas del mundo de la modernidad tardía. Me parece que los excesos de la sobremodernidad a que se ha hecho referencia dificultan su utilidad para explicar los nuevos fenómenos.

Si entendemos por *habitus*, desde la perspectiva de Bourdieu, a los

[...] sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predisuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente “reguladas” y “regulares” sin ser el producto de la obediencia a reglas, y [...] colectivamente orquestadas sin ser producto de la acción organizadora de un director de orquesta (Pierre Bourdieu, 1991: 92),

entonces estamos hablando de una clase particular de condiciones de existencia producto de la historia y que, al mismo tiempo, produce historia al producir prácticas individuales y colectivas:

[el *habitus*...] asegura la presencia activa de las experiencias pasadas depositadas en cada organismo bajo la forma de principios de percepción, pensamiento y acción, [los cuales] tienden, con mayor seguridad que todas las reglas formales y normas explícitas, a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo. Pasado que sobrevive en la actualidad y que tiende a perpetuarse en el porvenir actualizándose en las prácticas estructuradas según sus principios [...] (Pierre Bourdieu, 1991: 95).

---

tradicionales se convierten en riesgos, mientras que los peligros sociales (flexibilización del trabajo, relaciones laborales), técnicos (alimentos modificados, ingeniería genética) y globales (deforestación, agujero de ozono) son soportados y distribuidos como condición existencial con todas sus contradicciones sin solución (Beck, 1996: 205).



Si se aceptan en lo general los principios básicos que definen la modernidad tardía con su pesada carga de sobremodernidad, y de exceso en espacio y tiempo que engendra las condiciones para la existencia de los no lugares, es fácil deducir que el concepto de *habitus*, tan útil para explicar los fenómenos de la vida cotidiana en la modernidad propia de la sociedad industrial, o en las colectividades premodernas, tampoco nos sirve para explicar los problemas sociales que nos plantea el nuevo tiempo. De entrada, basta hacer notar que el concepto de *habitus* es producto de la acción social, consecuencia de la historia, resultado de un pasado actuante que determina los comportamientos presentes de un colectivo, y espacio privilegiado donde se afianzan las identidades. Por todo lo antes señalado, bien puede afirmarse que la sobremodernidad tiende a hacer que desaparezcan los *habitus*. ¿Cómo reproducir los colectivos si los procesos sociales tienden a la individualidad?, ¿cómo reforzar identidades si los espacios sociales tienden a anularlas?, ¿cómo reproducir comportamientos si el pasado se simula y el presente se congela?, ¿cómo hacer perdurar las representaciones cuando la incertidumbre, la contingencia y el riesgo son los elementos definitorios de lo cotidiano?

El mismo Bourdieu nos ayuda con las respuestas: para entender mejor el *habitus* elabora un símil entre el sentido práctico y el sentido del juego, símil que expresa el encuentro –“cuasi milagroso”– entre el *habitus* y un campo de juego:

[...] entre la historia incorporada y la historia objetivada, que hace posible la anticipación cuasiperfecta del porvenir inscrito en todas las configuraciones concretas de un espacio de juego [...], el sentido del juego es lo que hace que el juego tenga un sentido subjetivo, es decir, una significación y una razón de ser, pero también una dirección, una orientación, un porvenir [...]. Y también un sentido objetivo, ya que el sentido del porvenir probable proporcionado por el dominio práctico de las regularidades específicas constitutivas de la economía de un campo es el principio de las prácticas sensatas [...] (Pierre Bourdieu, 1991: 113).

La sociedad de la modernidad tardía, con todos sus excesos, viene a terminar con el sentido del juego que hace posible la existencia del *habitus*. Vivir en un presente alargado, que incapacita las funciones del pasado, desarma cualquier estructura estructurada pre-dispuesta para funcionar como estructura estructurante. Se anulan

los principios generadores y organizadores de prácticas y comportamientos. Se pierde la inercia que hacía vivir a la persona un mundo de fines ya realizados, que la hacía seguir caminos de antemano trazados y hacer suyos objetivos dotados de un carácter teleológico permanente. El presente alargado impide que el *habitus* sea producto de la historia y, por tanto, promueve que deje también de producir historia al cambiarle el sentido a las prácticas individuales y al intentar desaparecer las prácticas colectivas. En suma, las personas salen obligadamente del campo de juego y, al hacerlo, pierden su sentido, y sin campo de juego y sin sentido pasan de las seguridades ontológicas que ofrece cualquier *habitus* a la incertidumbre existencial de la sobremodernidad solitaria. Bien dice Bourdieu:

[...] basta con suspender la adhesión al juego que implica el sentido del juego para arrojar al absurdo el mundo y las acciones que en él se desarrollan, y para desencadenar algunas preguntas sobre el sentido del mundo y sobre la existencia que uno no se hace nunca cuando está entregado al juego, atrapado por el juego [...] (Pierre Bourdieu, 1991: 114).

La persona pierde —¿para siempre?— la creencia, la fe propia de todo aquel que pertenece a un campo, pero también comienza a despojarse de la ignorancia que es consustancial a esta pertenencia. El *habitus* era el espacio de la vida cotidiana, del hombre particular, del sujeto medio. Parece ser sustituido, al menos como formulación teórica, por el sujeto reflexivo, el sujeto de la modernidad de los espacios solitarios. Para la investigación social se prefigura una alternativa: siguiendo a Augé habría que comenzar a construir, por paradójico que parezca, una etnología de la soledad. Después de todo, como ya se dijo, los no lugares definen hoy, en gran medida, el mundo de lo cotidiano.

El otro concepto que hace referencia al mundo de lo cotidiano y que merece ser confrontado con el mundo de la modernidad tardía es el de rutinización (Anthony Giddens, 1998: 77-142). Hablar de rutinas es hablar de certezas básicas, de confianza existencial, de fe en la continuidad del mundo de los objetos y de certeza en la trama de la actividad social. A diferencia de lo que sostiene Bourdieu, los procesos de rutinización no son necesariamente producidos al margen de la conciencia del individuo. Es cierto que la rutinización contiene una conciencia práctica que la define, pero no excluye la

presencia también de una conciencia discursiva.<sup>10</sup> Sin embargo, cuando se habla de rutinización la referencia es hacia el conjunto de las actividades que habitualmente ocurren en una vida social cotidiana, el predominio de conductas y comportamientos comunes, que se dan por supuestos, y que ofrecen un sentimiento de seguridad ontológica en el cual se apoyan.<sup>11</sup> Y agrega:

La ruptura y el ataque deliberado sobre las rutinas ordinarias de la vida producen un alto grado de angustia, un despojo de las respuestas socializadas que se asocian con la seguridad del manejo del cuerpo y con un marco predecible de vida social. Ese brote de angustia se expresa en modos regresivos de conducta, que atacan los fundamentos del sistema de seguridad básica, cuya raíz es una confianza manifestada hacia otros (Anthony Giddens, 1998: 97).

Resulta igualmente evidente, por las razones ya señaladas, que lo que aquí entendimos por sobremodernidad entrará también en franca contradicción con los procesos de rutinización, y al igual que lo dicho para el caso del concepto de *habitus*, la alternativa desde la modernidad tardía parece ser el sujeto reflexivo, actor que Giddens incluirá en trabajos posteriores, los cuales, por cierto, detallarán las discordancias entre rutinización y modernidad tardía. En las sociedades postradicionales, sostiene, la rutinización se vuelve vacía, no hay lógica ni autenticidad moral. “El [hecho de] que hoy podamos hacernos adictos a cualquier cosa –a cualquier aspecto de un estilo de vida– indica hasta qué punto es comprensiva la disolución de la tradición”. En los contextos postradicionales, continúa, no tenemos otra opción que elegir cómo actuar y cómo ser. No hay nada dado, nada natural, ningún orden permanente. El estilo de vida se convierte en la conformación, a elección, de nuestra identidad; nos definimos y construimos cotidianamente. Y así como las identidades

<sup>10</sup> Anthony Giddens entiende por conciencia práctica “lo que los actores saben acerca de condiciones sociales, incluidas, en especial, las condiciones de su propia acción, pero que no pueden expresar discursivamente [...]”, y por conciencia discursiva “lo que los actores son capaces de decir, o aquello a lo cual pueden dar expresión verbal, acerca de condiciones sociales, incluidas, en especial, las condiciones de su propia acción; una conciencia que tiene forma discursiva” (Giddens, 1998: 394).

<sup>11</sup> Giddens entiende por seguridad ontológica “la certeza o confianza en que los mundos natural y social son tales como parecen ser, incluidos los parámetros existenciales básicos del propio ser y de la identidad social” (Giddens, 1998: 399).

locales construidas por el nexo entre ritual y verdad incuestionable perecen o quedan latentes hasta nuevo aviso, los guardianes de la tradición son sustituidos por el conocimiento experto “desarraigador”, que no está vinculado a verdades incuestionables sino a la duda permanente del conocimiento; el escepticismo metódico no incluirá ya el concepto de rutinización (Giddens, 1997: 94).

Para Ulrich Beck una de las expresiones más claras en la sociedad del riesgo la constituye el deterioro, la descomposición y el desencanto de y en los referentes colectivos que mantienen unido a un grupo social. Comparte con Giddens la idea de que en la modernidad tardía se debilitan los *habitus* o las rutinizaciones que daban seguridad y sentido a la existencia (Beck, 1996: 233). El proceso de individualización propio de la modernidad tardía empuja al sujeto a debatirse en las turbulencias de la sociedad mundial del riesgo. “Los hombres deben entender su vida, de ahora en adelante, como estando sometida a los más variados tipos de riesgo, los cuales tienen un alcance personal y global” (Beck, 1997: 205). Las diferentes acciones sociales vividas en roles tradicionales se convierten en riesgos, y las nuevas amenazas de este tiempo de modernidad (flexibilidad laboral, alimentos modificados, ingeniería genética, deforestación, agujero de ozono, provocaciones nucleares, hecatombes financieras, etc.) son soportadas y distribuidas como condición existencial con todas sus contradicciones indisolubles. Como ya se vio a través de Giddens, las identidades generadas por estructuras cotidianas son desplazadas, en el mejor de los casos, por identidades fluctuantes. La vida cotidiana ya no puede ser en la actualidad el mundo de la sobrevivencia a través de lo permanente; es por el contrario el mundo de la contingencia y del riesgo que se construyen en lo transitorio, en lo explícitamente inestable.

Por último, en lo relativo a los conceptos de *ethos* y cosmovisión,<sup>12</sup> propios de colectividades organizadas, sea a través de rutinizaciones o de *habitus*, sufrirán también los efectos transformadores de la sobremodernidad excesiva y, nuevamente, se nos plantea una

<sup>12</sup> “El *ethos* de un pueblo es el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético, la disposición de su ánimo; se trata de la actitud subyacente que un pueblo tiene ante sí mismo y ante el mundo, que la vida refleja. Su cosmovisión es su retrato de la manera en que las cosas son en su pura efectividad; es su concepción de la naturaleza, de la persona, de la sociedad. La cosmovisión contiene las ideas más generales de orden de ese pueblo” (Clifford Geertz, 1989: 118).

paradoja: hasta hace todavía pocos años era imposible imaginar teóricamente un *ethos* o una cosmovisión que no fueran el resultado de colectividades; sólo desde la literatura se recreaba a los héroes que rompían con el *ethos*, que por muy diversas causas eran capaces de traicionar los ordenamientos éticos de los hombres, los divinos mandatos de los dioses o las diversas formas de entender la naturaleza, la sociedad y a la persona. También desde la historia es posible entre-sacar casos aislados de hombres dispuestos a romper con los principios cosmogónicos o éticos de su colectividad por un ideal de poder o de humanidad. ¿Cómo imaginar entonces el *ethos* y las cosmovisiones en los solitarios e individualizados espacios de los no lugares?, ¿cómo suponerlos fragmentados y encarnados ya no en héroes de novela o teatro o en aislados sujetos históricos, sino en sujetos sociales comunes, en hombres particulares?, ¿cómo figurarse en un colectivo individualizado un conjunto diferenciado de *ethos* y cosmovisiones? Por supuesto que es difícil suponer una sociedad sin *ethos* y sin cosmovisión, pero qué problemático es tener que aprender a observarlos desestructurados, pulverizados, individualizados. ¿Es posible la existencia fragmentada de un *ethos* o de una cosmovisión? Si por definición son expresiones colectivas, ¿cómo entenderlos dispersos, incapaces de crear y consolidar identidades? La vida cotidiana en la modernidad sobrecargada y excesiva bien puede ser definida por esta fragmentación desordenada de identidades producto de *ethos* y cosmovisiones desgarrados. La vida cotidiana, insisto, ya no ofrece seguridades ontológicas; más bien garantiza inseguridad, contingencia y riesgo, elementos con los que los hombres aprenden a vivir o a resistirse.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> A pesar de la distancia de su pensamiento de las nuevas realidades de la modernidad capitalista sería interesante revisar a Alfred Schütz, sociólogo alemán que entendió la vida cotidiana como un mundo de intersubjetividades, una reducción de lo social a la relación intersubjetiva, un acto de exclusión de lo social del análisis. En este sentido se puede entender que las relaciones intersubjetivas que forman el mundo de lo cotidiano no dependen de un *ethos* o de una cosmovisión particular. Ni siquiera expresan procesos de rutinización como los entiende Giddens, o un *habitus*, como lo comprende Bourdieu. Para Schütz la vida cotidiana no se amarra a estructuras fuertes, creadas o dadas, que otorgan seguridades ontológicas. Si lo cotidiano es la relación intersubjetiva, los hilos en los que se sostiene son siempre frágiles, cambiantes. Al respecto véase la revista *Sociológica*, 2000.

**BIBLIOGRAFÍA**

Alfie, Miriam y Luis Méndez

2000 “La sociedad del riesgo: amenaza y promesa”, en *Sociológica*, año 15, núm. 44, pp. 173-201, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco, Dirección de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Sociología, mayo-agosto, México D.F.

1997 “La industria maquiladora de exportación en la frontera norte”, en *El Cotidiano*, núm. 86, pp. 90-107, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco, Dirección de Ciencias Sociales y Humanidades, noviembre-diciembre, México D. F.

Augé, Marc

2000 *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Gedisa, Barcelona.

Balandier, George

1999 *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, Gedisa, Barcelona.

Beck, Ulrich

1996 “Teoría de la sociedad del riesgo”, en J. Berian (comp.), *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Anthropos, Barcelona.

1997 *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Alianza Universidad, Madrid.

Bourdieu, Pierre

1991 *El sentido práctico*, Taurus, Madrid.

Geertz, Clifford

1989 *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.

Giddens, Anthony

1998 *La constitución de la sociedad. Bases para la Teoría de la Estructuración*, Amorrortu Editores, Buenos Aires.

1997 “Vivir en una sociedad postradicional”, en Ulrich Beck (compilador), *Modernidad reflexiva*, Alianza Universidad, Madrid.

Heller, Agnes

1998 *Sociología de la vida cotidiana*, Península, Barcelona.

Lechner, Norbert

1991 *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, Universidad Complutense, Madrid.

León, Emma

1999 *Usos y discursos teóricos sobre la vida cotidiana*, Anthropos, Barcelona.

*Sociológica*

2000 "Homenaje a Alfred Schütz", año 15, núm. 43, mayo-agosto, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco, Departamento de Sociología, Dirección de Ciencias Sociales y Humanidades.

Touraine, Alan

1998 *¿Podremos vivir juntos? La discusión pendiente. El destino del hombre en la aldea global*, Fondo de Cultura Económica, México D. F.