

# REFLEXIONES PARA LA COMPRENSIÓN SOCIOLÓGICA DE LA CULTURA *NEW AGE*

GERARDO MENÉNDEZ

## INTRODUCCIÓN

Los sociólogos han descripto el estado de desorientación ética y cognitiva que siguió a la abrupta *debacle* de sistemas e ideologías, ocurrida en los últimos años, como una "crisis de sentido". Diferentes diagnósticos y previsiones, desde los más optimistas hasta los más pesimistas, fueron realizados por los cientistas sociales y ensayistas culturales. Las grandes posturas teóricas que se contrapusieron para comprender, predecir y proponer, se apoyaron, respectivamente, en tendencias operantes en las sociedades reales. Así, los pensadores postmodernos se basaron en el "jovial escepticismo" de amplios sectores de la juventud de clase —principalmente— media-baja en Europa y otras partes del mundo, para respaldar su suposición de que "no hay futuro", y de que ya no es posible ni necesario un sentido unificado de la historia. Los neo-conservadores tenían el resurgimiento de la fe religiosa entre las poblaciones de países en que, supuestamente, la modernización y el racionalismo materialista la habían erradicado, como indicio de sus planteos.

Un poco de todo esto, aunque con cierto comprensible retraso, sucedió en el Uruguay. En la sociología vernácula, quizá con razón, parece haberse decidido tácitamente que había problemas más tangibles y urgentes para ser abordados, y que el acompañamiento del debate internacional sería suficien-

te para figurarse las tendencias operantes en nuestro país. Las transformaciones en la cultura no han sido una de las áreas prioritarias de investigación.

Actualmente, tanto aquí como en el mundo, parecen haberse "calmado las aguas", y nos guste o no, se ha consolidado un nuevo orden político-económico. Con ello, las prioridades de reflexión e investigación tienden a repositionarse. En el nuevo contexto, tal vez incluso para la ciencia social positivista, la cultura parece haber adquirido un lugar más relevante en la agenda intelectual, porque la globalización amenaza su riqueza y pluralidad, y porque aparece como la esfera "aún no resuelta" de ese nuevo orden.

Pero desde otra concepción sociológica, la problemática cultural es importante, también, por otros motivos. Si el *statu quo* postmoderno puede ser descripto a través de aspectos tales como la hegemonía del neo-liberalismo globalizado y la democracia representativa, o de la influencia indisputada de los medios de comunicación masiva, también forma parte de este "nuevo orden" una consciencia colectiva que ya no incorpora de la misma manera las pautas racionales y objetivistas modernas. La idea de que no existe una única lógica ni hechos objetivamente dados, ya no es patrimonio exclusivo de filósofos, sino que se infiltra en capas de la sociedad cuya amplitud habría que investigar, pero que sin dudas son las de mayor capacidad de formación

de opinión. De cualquier forma, el constructivismo-fenomenológico es, sin duda, parte del “nuevo orden”, por lo menos como perspectiva consolidada en las ciencias sociales. Y para él, la cultura no es un asunto importante sólo porque sea una esfera desacompañada y amenazada por los cambios en las estructuras socio-económicas. Al contrario, todo cambio de estructuras sólo puede ser entendido como una “construcción social”, una reinención de significados en el seno de la tradición cultural. La perspectiva fenomenológica en las ciencias sociales preserva el propósito transformador de la reflexión intelectual, no a través de una promesa de emancipación futura, sino del propio acto resignificador en que consiste. La opción por la cultura no sólo como tema, sino como ángulo analítico, es la única forma de mantener el componente crítico de las ciencias sociales.

Volviendo a la realidad cultural actual, decíamos que algunos grandes diagnósticos se generaron para conceptualizar las respuestas a la crisis de la modernidad. Pasados algunos años, si bien ninguno perdió completamente su vigencia, no parece que, ni siquiera combinados, sirvan ya para dar cuenta de la situación actual.

Se especula, en el presente trabajo, que tanto en el mundo como en nuestro país, se generalizan aceleradamente prácticas, creencias y formas de sensibilidad que no pueden ser subsumidas en los diagnósticos ya existentes. Cada vez más, vemos personas dedicadas a actividades difíciles de catalogar, las cuales parecen heterogéneas, inconexas, desvinculadas, meros reflejos de una situación de vacío y confusión. Apenas algunos ejemplos son: astrología, auto-ayuda, homeopatía, neuro-lingüística, terapias alternativas, grupos transformacionales, bio-danza, Control Mental Silva, Tarot, meditación trascendental, vegetarianismo etc. A su vez, esta parafernalia de saberes y técnicas es vehiculada en todo tipo de libros, cursos, seminarios, *workshops*, cultos etc. Además de las personas que participan y consumen directamente estos discursos y actividades, los hábitos y creencias relacionados con ellos influyen, conscientemente o no, el comportamiento de prácticamente toda la sociedad.

Aparentemente, todas estas prácticas no tienen en común más que un cierto gusto por lo oculto y diferente, siendo, aparte de eso, desvinculadas y contradictorias entre sí, provenientes de épocas y tradiciones diferentes. Existe sin embargo, como pri-

mer elemento unificador, un nombre que las agrupa en el imaginario social: “*New Age*” o “cultura holística”.

Sin embargo, para las ciencias sociales, hasta hace poco tiempo, no parecían significar un hecho cultural único. Creo que lo que influyó para esto, aunque tácitamente, fue la forma de los ya mencionados diagnósticos de la crisis de la modernidad. Es mi hipótesis que la cultura holística es una cosmovisión específica, entre las que compiten por sustituir a la supuestamente agotada cosmovisión moderna. Sin embargo, ella tiene, es verdad —no en vano responde a una misma coyuntura histórica—, elementos en común, tanto con el escepticismo postmoderno, como con la resurgida visión religiosa. Comparte con el primero aspectos tales como la celebración de lo diverso y fragmentario, y la valorización del *self* y de la experiencia subjetiva. Por otro lado, la centralidad de lo espiritual y la búsqueda de lo trascendente pueden llevar a confundirla con la reespiritualización religiosa de que hablan los neo-conservadores. Sin embargo —por ejemplo— el *self* de la *New Age* está inserto en una fuerte meta-narrativa, que contrasta con el *self* descentrado supuesto por los teóricos postmodernos. Por otro lado, el énfasis que la visión holística da a la persona, como fuente de perfección espiritual, nada tiene que ver con la visión teísta de las religiones tradicionales.

La utilización del concepto “cosmovisión” plantea el supuesto de que existe —en términos kuhneanos— una “matriz gestáltica”, que articula las diversas expresiones aparentes. De ser correcto, esto implicaría que nos encontramos ante un fenómeno cultural específico —y poco conocido— y no ante simples repercusiones de otras visiones del mundo. Mientras la mencionada matriz es una estructura significativa viva en la sociedad, utilizada por miles de personas “legas” para dar sentido tanto al mundo como a sus vidas cotidianas, ella se ha caracterizado por una cierta invisibilidad para los sociólogos académicos. Este hecho parece ser debido, en gran parte, a que las corrientes de que proviene la cosmovisión holística son no-occidentales (principalmente la filosofía oriental), o tradiciones occidentales relegadas durante siglos por la hegemonía del racionalismo moderno (como la astrología, la alquimia o la homeopatía). Por esto, lo que nos oculta esta manera de ver el mundo tiene todas las características de lo que Kuhn llama “diferencia

de paradigmas" (Kuhn, [1962]). Un paradigma es una red de significados que se interdefinen, y su comprensión no puede ser un proceso gradual, basado en la observación o la persuasión argumentativa, es, más bien, una conversión súbita. El científico socializado en un determinado paradigma padece una cierta "ceguera" hacia un paradigma inconmensurable con el suyo. Según Kuhn, esta rigidez para la conversión aumenta con la edad y el compromiso del cientista con los supuestos en que fue socializado. En el caso del fenómeno cultural que estamos estudiando, es entendible que personas legas, inmersas en una búsqueda desesperada por nuevas fuentes de sentido para sus vidas, tengan mayor capacidad de realizar una comprensión de ese tipo, que los académicos profesionales, sistemáticamente socializados en las coordenadas filosóficas occidentales.

De cualquier forma, el fenómeno tiene una incidencia social tan importante, que la sociología se está interesando crecientemente en él. Existe un convencimiento de que se puede tratar de una pista importante para inferir la forma de la moral del siglo XXI.

En el Uruguay, su incidencia en el comportamiento y las actitudes se produce de formas y en ámbitos muy variados. Aún no se ha evaluado el significado cultural, en un país de tradición racionalista, de hechos como el desconcertante suceso de los libros de Gustavo Ekroth, así como de la literatura holística y de auto-ayuda extranjera, la proliferación de cursos de programación neuro-lingüística, la apelación a formas de curación alternativa como el Reiki, la acupuntura, los florales de Bach, etc. El crecimiento de estas formas de conducta y pensamiento — si bien ha motivado diversos trabajos periodísticos— aún no ha sido objeto de investigación sociológica. Por ejemplo, el asunto no es considerado en la investigación realizada por el Obsur sobre las creencias y religiones de los montevideanos (Da Costa et al., 1996). Sin embargo, muchas de las conclusiones de ese trabajo pueden ser leídas como indicios de la operación de la cosmovisión que estamos comentando, y no de formas tradicionales de religiosidad. Es especialmente significativo que los más altos índices de creencia en cosas tales como curanderos (42.6%), lectura de manos (47.7%), adivinos (31,0%) videntes(48.1%), lectura de cartas (43.8%), horóscopos (43.9%) y el I Ching (16.5%), se den en la faja etária de los más jóvenes (18-29

años), decreciendo conforme aumentan las edades (Op. cit. p. 44). Esto sugiere que no debe tratarse de una apropiación de tipo tradicional, sino inserta en una conceptualización de nuevo tipo. La investigación de las estructuras de creencia específicas de los estratos más jóvenes sería de primordial importancia para inferir las particularidades de la ética y el sentido común que tomarán el lugar del *ethos* racionalista que parece estar debilitándose en la sociedad uruguaya. Pero una investigación específica sobre la cosmovisión holística hubiera requerido, también, la inclusión de otras creencias como la reencarnación, por ejemplo, así como cruzamientos de variables como estrato social o educación.

La captación de cualquier hecho social no puede ser realizada con categorías inadecuadas. Pero tampoco se puede iniciar de forma totalmente inductiva, principalmente si se trata de un sistema de creencias en consolidación. Por eso, la investigación empírica debe ser precedida de un trabajo de definición de las características del paradigma articulador de las creencias que se habrán de estudiar. Es importante señalar, por ejemplo, que el propio concepto de "religión", por lo menos como se lo entiende habitualmente, parece no ser de ayuda para caracterizar el fenómeno *New Age*. Esa categoría, no sólo no encaja como auto-conceptualización de la cosmovisión holística, sino que su empleo para abordar las instancias sociológicas hace, necesariamente, que se pierdan muchas de ellas —y tal vez las más interesantes.

La importancia de la influencia que el paradigma holístico ejerce refiere a instancias fundamentales de la reproducción social, que nada tienen que ver con el contexto religioso. En la psicoterapia, es una tendencia ostensible la adopción, por parte de terapeutas de todas las orientaciones, no sólo de técnicas, sino de las meta-asunciones de la filosofía holística. En la administración empresarial de recursos humanos, se está abandonando el sistema clásico de corte "científico-taylorista", para incorporar técnicas "expresivas", basadas en las necesidad de sentido, bien-estar emocional y auto-realización del funcionario, y en el estímulo de su espontaneidad y creatividad. En la educación, nuevas tendencias pedagógicas se basan en ideas sobre la integración mente-cuerpo, la relación razón lógica-intuición y el papel cognitivo de las emociones, que sólo son entendibles en el contexto de la concepción holística. *Los grupos de auto-ayuda del tipo Alcohólicos Anó-*

nimos —narcóticos, neuróticos, gordos, “sexólicios”— consiguen el abandono del vicio a través de una re-significación de la vida en términos de esta cosmovisión.

Resumiendo, creo que la transformación cultural que estamos analizando es más compleja y profunda de lo que sus manifestaciones más visibles pueden sugerir. La utilización de la idea de “cosmovisión”, como conceptualización todoabarcadora del mundo busca resaltar la “completitud paradigmática” de la cultura que deseamos investigar, y su inconmensurabilidad con otras respuestas culturales a la actual crisis de sentido. Creo que la radicalidad de esta asunción inicial puede llevar a la investigación por los caminos más fértiles.

La investigación que me encuentro desarrollando en el Departamento de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales, se propone estudiar el lugar y la funcionalidad de este fenómeno en la sociedad uruguaya.

En la misma, se diseñó la investigación empírica de forma que contemple las consideraciones hechas más arriba. Es decir, como primera etapa, se incluyó una investigación de contenido del paradigma en su nivel más abstracto, que sirva como guía al trabajo de campo.

Previa y paralelamente fue realizado un levantamiento del “estado de las artes” de a) la producción sociológica internacional específicamente dedicada al estudio de la *New Age* y, b) la producción meta-teórica en la sociología de la cultura que ha reflexionado directa o indirectamente sobre las transformaciones relacionadas al surgimiento de la *New Age*.

El presente artículo se propone hacer una presentación crítica de la mencionada producción, que me permita, en la parte final, justificar mejor mis propias asunciones, así como la metodología de mi investigación. Los resultados de esta última deberán ser objeto de próximos trabajos.

## EVALUACIÓN DE LA PRODUCCIÓN SOCIOLÓGICA EXISTENTE

Los autores que han investigado el movimiento *New Age* y sus diferentes niveles de influencia, hablan de la existencia de dos “alas” dentro del mismo. Entre la vasta heterogeneidad de conductas y creencias que lo componen, podemos distinguir un espectro que va de lo más “esotérico” o “religioso”

a lo más “secular” o “utilitario”. En el primer polo se incluyen aquellos grupos e individuos envueltos en actividades más distanciadas de los valores predominantes en la sociedad, que buscan una ruptura total con las instituciones de la modernidad, principalmente aquellas que implican un compromiso con la vida materialista. Como ejemplos, debemos pensar en los frequentadores de templos y centros místicos, los grupos de meditación y armonización espiritual, que hablan de “amor”, “iluminación”, “sabiduría” etc. En el otro extremo, se ubican aquellos que pretenden combinar la búsqueda interior con fines materiales o utilitarios. Ellos conciben que el éxito capitalista es perfectamente compatible con el progreso espiritual. Existe una enorme variedad de libros, cursos, seminarios y otras actividades que prometen este tipo de resultados. En general el lenguaje es más secular y psicológico, combinando teorías y técnicas como el pensamiento positivo y el conductismo estadounidense, se habla de “potencial humano”, “control”, “poder mental” y “auto-desarrollo”.

Esta diferencia promueve la impresión de que no estamos ante una cultura específica. El extremo secular, por un lado, fomenta en el observador común y, como veremos, en teóricos de la cultura, la idea de que esas actividades no son más que manifestaciones del egoísmo utilitario “yuppie” disfrazadas por un discurso de “búsqueda de la autenticidad”. Por otro lado, el polo esotérico es visto como una manifestación más de la “vuelta a la religión”, como forma de superación de las angustias propias de una sociedad en crisis.

Los analistas especializados, más allá de esta aparente división, afirman que la *New Age* es un fenómeno único, que significa tanto un nuevo tipo de **individualismo**, como un nuevo tipo de **religión**, surgidos ante las particularidades de la sociabilidad en la “alta modernidad”.

Las cuestiones en juego, para los trabajos mencionados, son básicamente dos: Por un lado

- (1) se discute en qué medida el énfasis de la *New Age* en el *self* individual significa
  - (a) una resucitación del individualismo utilitarista basado en el cálculo egoísta, producto de la decadencia ética y cultural de la sociedad moderna, y en qué medida,
  - (b) se trata de un nuevo tipo de constitución de la auto-identidad, continuación del “individualismo expresivo”, herencia del romanti-

cismo, y diseminado por la contracultura de los años 60. Por otro lado,

- (2) se busca evaluar
- (a) si es correcta la tesis de la secularización o desencantamiento creciente de la cultura, y las creencias *New Age* no son más que mercancías en un “supermercado de creencias”, adecuado a la justificación del egoísmo consumista, o si
- (b) nos encontramos ante una auténtica religión, una nueva forma de relacionamiento con lo trascendente, adecuada a la sociedad postradicional.

Lógicamente, ambas cuestiones son sólo el producto de un desdoblamiento analítico, ya que las dos se relacionan a la “acusación” de que la *New Age*, es una reificación del “Yo”, que como individualismo y como religión, sólo busca la maximización del beneficio personal, y deja de lado las obligaciones con el bien general.

Los estudiosos del tema, ven la exaltación del *self* individual como la característica más definitoria de la *New Age*, y hablan de “**sacralización del self**”, a la que concuerdan en considerar como el rasgo más importante del fenómeno. Thomas Luckmann (1991) habla de “privatización de la religión”; para Robert Bellah (1991), un aspecto de la gran transformación moderna de la religión es lo que él llama “internalización de la autoridad”; Paul Heelas (1984, 1991, 1992, 1993, 1994) además de “sacralización del *self*”, habla de “auto-religiones” y “auto-espiritualidad”; Collin Mills habla de “deificación del *self*” (1994, p. 153); Anthony D’Andrea afirma que “el *self* perfecto es el principal objetivo del *New Ager*.” (1996, p. 168).

Así la define —por ejemplo— Heelas:

“Utilizando prácticas espirituales tomadas de un espectro global de fuentes, la *New Age* nos sorprende, al principio como extremadamente heterogénea [...]. Sin embargo, en el (‘genuino’) corazón de la espiritualidad *New Age* radica una *lingua franca* distintiva, ampliamente vinculada a la ‘auto-religiosidad’. Dios, —o cual sea el término usado para describir la realidad última— es localizado ‘dentro’, principalmente dentro de la persona, pero también dentro del orden natural como un todo. Este Dios-*Self* es descrito como perfecto, sabio, energizado, poderoso y pacífico” (Heelas 1994, 105).

A partir de este tipo de caracterización, estos autores hacen una reinterpretación de la

funcionalidad de la *New Age* en la modernidad contemporánea, diversa de, y más compleja que, la posición acusatoria mencionada.

## EL PROBLEMA DE LA RELIGIÓN

En lo que tiene que ver con el problema de la religión, la cuestión de fondo en debate es la “tesis de la secularización”. Lo que se discute es si la *New Age* es un nuevo tipo de religión, adecuado a las condiciones de la sociabilidad en la “alta modernidad”, o si se trata de una serie de creencias básicamente superficiales e inauténticas, síntomas del papel decreciente de la religión en la sociedad. Quienes sostienen esta última posición, resaltan la inexistencia de una ética y un dogma unificados, de una organización eclesiástica y de ideas como “pecado” y “salvación”. Los sociólogos que estudian el tema, tienden a defender la primera tesis. La *New Age* sería la forma de religión apropiada a una sociedad altamente especializada. Luckmann, por ejemplo dice:

“Como es bien sabido, las consecuencias de largo alcance de la especialización institucional han sido comúnmente interpretadas como un proceso de secularización. Sin embargo, en mi opinión, la inestabilidad estructural de la especialización de la religión lleva a su reemplazo parcial por una [nueva] forma emergente de religión” (Luckmann, p. 176).

La ausencia de organización institucional, de un dogma canonizado y de sistemas de disciplina se debería a que “sociedades que han alcanzado un cierto nivel de complejidad y un alto grado de diferenciación funcional no pueden mantener fácilmente la universalidad social de una visión del mundo esencialmente religiosa [...] La privatización de la religión es parte de la privatización general de la vida individual en las sociedades modernas. La condición social más directamente conectada con la privatización es, por supuesto, el alto grado de diferenciación en la estructura social” (*Idem*, p. 175-6).

Esta “forma social privatizada de religión”, según Luckmann, se caracteriza por estar constituida por “un espectro más amplio de actores” involucrados en “la construcción social de varios tipos de trascendencia”. La escena social en que ella se desarrolla se estructura como un “mercado desmonopolizado”, caracterizado por la “accesibilidad masiva inmediata” de las “representaciones referidas a variados niveles de trascendencia” que

esta nueva forma de religión produce. Sin embargo, “esto no significa que no haya ninguna forma de mediación entre el mercado y los consumidores”. Esa mediación es realizada por “una variedad de instituciones secundarias [...] que han tomado el desafío y se han convertido en un lucrativo negocio” (Idem., p. 177).

“Estas instituciones [...] verbalizan tópicos surgidos en la esfera privada, empaquetan los resultados en porciones fácilmente digeribles, y distribuyen los resultados a los consumidores potenciales. Las analogías mundanas de la literatura devocional tradicional van desde los tratados de pensamiento positivo hasta artículos de *Playboy* sobre la expansión de la consciencia a través de varios tipos de técnicas (por ejemplo, sexuales), libros de bolsillos sobre psicología popular [...] literatura mística oriental, columnas de consejos astrológicos, oferta de bioenergética y meditación, y cosas por el estilo. Estos productos comunican un *set* de significados (y ocasionalmente técnicas) más o menos sistemáticos referidos a trascendencias mínimas, intermedias y, raramente, grandes. Ese *set* puede ser comprado y mantenido por pequeños o largos períodos” (Idem., p. 177-8).

“La mejor ilustración” de esta forma privatizada de religión es, según Luckmann, el movimiento *New Age* (idem. p. 178).

“El movimiento *New Age* pone énfasis en el desarrollo espiritual de cada individuo. A veces revive elementos de tradiciones que no han sido canonizadas y que él interpreta de formas no-ortodoxas. Colecta abundantes materiales psicológicos, terapéuticos, mágicos, marginalmente científicos, y antiguos materiales esotéricos, los re-ensava, y los ofrece para el consumo individual y posterior sincretismo privado” (Idem).

El análisis de Luckmann es un ejemplo de la posición más común entre los sociólogos de la religión que han abordado el asunto. Ellos no coinciden con la visión de que los aspectos esotéricos y los aspectos mundanos de la *New Age* sean fenómenos separados. Las manifestaciones más materialistas y triviales se entrelazan con las más místicas y espirituales, en un nuevo tipo de religión, que canaliza las formas contemporáneas de la eterna necesidad del ser humano por respuestas trascendentes. Esta unidad, sin embargo, los mencionados analistas la encuentran sólo en la funcionalidad sociológica de dichas creencias —la compensación de la exce-

siva especialización social— y no en el contenido de su estructura significativa, la cual continúa apareciendo como vaga y contradictoria:

“El movimiento *New Age* rechaza programáticamente la organización en términos de grandes instituciones; en su lugar, cultiva la noción de redes. El movimiento *New Age* ilustra la forma social de la religión invisible. No tiene organizaciones estables, dogmas canonizados, sistemas de reclutamiento, o aparatos disciplinarios. Esto puede ser la pre-condición estructural para la exitosa mantención de su vago abordaje holístico, el cual, responde —entre otras cosas— a la creciente demanda de una jerarquía abarcadora de significado que venza la especialización de aquellos dominios culturales tales como la ciencia, la religión, el arte, etc. [...] En vez de segmentación, ella ofrece integración —no importa cuán superficial esta pueda parecer al observador externo. Así, la *New Age* y representantes similares de una visión holística, mágica del mundo proveen a los buscadores individuales de los ladrillos para el posterior *bricolage* individual” (Idem.).

## EL PROBLEMA DEL INDIVIDUALISMO

Según autores como Bellah, Tipton, Heelas y D’Andrea, la *New Age* sólo puede ser entendida como continuación de la contracultura americana de los años 60. El tipo de individualismo que la contracultura implica se diferencia del individualismo utilitario, característico de la ética consumista que predominaba en los Estados Unidos en los años 50, y al que ella se opuso.

El gran punto a resolver es si las creencias “sacralizadoras del *self*” que caracterizan al ala más “religiosa”, así como las nociones de “auto-ayuda” y “tecnologías del yo”, que exalta el ala “secular” de la *New Age*, son un rebrote del individualismo utilitario o son manifestaciones de un nuevo tipo de individualismo, derivado de la contracultura de los 60 y, más hacia atrás, del romanticismo del siglo XIX.

Robert Bellah (Bellah, [1976], Bellah et al., 1985), dirigió una gran investigación sobre las transformaciones de la cultura y la consciencia religiosa en los Estados Unidos. Según él, después de la segunda Guerra Mundial, Estados Unidos vivió un período de prosperidad económica que modificó las bases éticas de la sociedad. La tradicional cultura

bíblica puritana se convirtió en un obstáculo para la nueva economía de consumo. Esta necesitaba una ética que no pensase la gratificación inmediata de los deseos. Esa ética fue el individualismo utilitario.

Mientras para la ética bíblica ser libre era ser libre respecto al pecado, lo que es sinónimo de ser obediente a Dios y poseer un carácter moralmente virtuoso; para la moralidad utilitaria, la libertad significa ser libre de toda restricción, libertad de realizar el propio interés, los propios fines, sea cual sea el contenido de estos. La naturaleza humana aparece como mecanicísticamente determinada, su psicología de asociación describe la personalidad como una colección desorganizada de deseos. Para este tipo de concepción, las acciones son deseables en la medida que sus consecuencias ayudan a satisfacer los deseos e intereses del actor. Amparada en una **ontología realista** o "**dualista**", según la cual los objetos materiales existen externa e independientemente a la experiencia, el utilitarismo parte de la distinción indisoluble entre sujeto y objeto, entre el yo y lo-otro, entre mente y materia. Este "*self* postcartesiano" es enfrentado a un mundo mecánico-matemático que él conoce y usa como un objeto. La virtud cardinal de esta ética es, según Tipton (1982), la eficiencia de los agentes en maximizar la satisfacción de sus deseos.

Es importante resaltar el papel jugado por el Pensamiento Positivo en la mencionada reconversión de la moral estadounidense, los libros de Norman Vincent Peale (que era un pastor protestante) sirvieron para reconvertir el sentimiento de obligación de la religión bíblica en "una forma de piedad puramente privada que enfatiza sólo las recompensas individuales", de forma que "para muchos, la religión misma se convirtió, finalmente en un medio de maximizar el auto-interés, sin relación efectiva con la virtud, la caridad o la comunidad" (Bellah, [1976], p. 23). Así, "la sociedad estadounidense continuó invocando la retórica y los símbolos de la religión bíblica aún cuando actuaba de acuerdo a los valores utilitarios" (Tipton, p. 13).

A inicios de los años 60, el viejo orden comenzó a perder legitimidad. Según Bellah, más allá de la "coyuntura de insatisfacciones" -las protestas de las minorías raciales, de los jóvenes de clase media contra la guerra de Corea, de las mujeres- la causa de la crisis fue "la incapacidad del individualismo utilitario para proveer una pauta de significados de existencia personal y social". Para él la crisis

de los años 60 fue "una crisis de significados", más que política o social (Bellah, [1976], p. 25).

Los jóvenes *hippies* repudiaban la moral utilitaria y su poco creíble alianza con la religión bíblica. Esto los llevó a buscar sus fuentes éticas fuera de la tradición occidental.

"La religión de la contracultura no fue, en general, bíblica. Ella fue tomada de varias fuentes, incluyendo los indios americanos. Sus influencias más profundas, sin embargo, vinieron de Asia. De diversas formas, la espiritualidad asiática ofreció un contraste más completo al repudiado individualismo utilitario que la religión bíblica. A la realización externa, ella contraponía la experiencia interior, a la explotación de la naturaleza, la armonía con la naturaleza; a la organización impersonal, una intensa relación con un gurú. El budismo Mahayana, sobretodo en la forma del Zen, aportó la influencia religiosa más penetrante a la contracultura, pero elementos del taoísmo, el hinduismo y el sufismo también se hicieron sentir" (*Idem*, p. 27).

Hubo un apartamiento no sólo del individualismo utilitario sino de todo el aparato de la sociedad industrial.

La contracultura inauguró un nuevo estilo ético, para el que "la manera de hacer es ser". La acción correcta es aquella que más plenamente expresa al actor, sus sentimientos interiores y su experiencia de la situación.

El concepto de "individuo" de la contracultura tenía una calidad altamente reflexiva. La auto-consciencia (*self-awareness*), no la auto-preservación, es la finalidad central. Bellah (1985) y Tipton (1982) llamaron "**individualismo expresivo**" a este tipo de concepción moral.

Mientras el individualismo utilitario se basa en una ontología postcartesiana, dualista, que separa claramente sujeto y objeto, mente y cuerpo, yo y no-yo, como ya se dijo; el mundo del individualismo expresivo está constituido por diversos significados, las acciones son gobernadas por una lógica moral ecléctica. El cosmos de la contracultura no está estructurado por leyes naturales ni por principios filosóficos en el sentido occidental. El concepto de lo divino, cuando lo hay, tiende a ser no-teístico, o por lo menos supone un tipo de dios no-profético, que no imparte ordenes. En cambio, la asunción fundamental es de un **monismo** a-cósmico, según el cual "todo es uno", energía o existencia pura, sin estructura estable o duradera.

Según Tipton, este monismo constituye la principal diferencia entre la orientación cognitiva de la contracultura y la de la cultura utilitaria. También se opone al dualismo pre-cartesiano de la ética teísta. Este monismo permea también aquellas escasas y difusas reglas éticas de la contracultura: "ama a tus hermanos y hermanas", "no lastimes a nadie" etc. Estas obligaciones no emanan ni de la voluntad del Dios bíblico, ni de la auto-interés racional utilitario, sino de la asunción de que toda la vida está unida y de que toda la existencia es una.

Tipton dice que el individualismo utilitario es un **estilo ético** de tipo **consecuencial**, orientado hacia los deseos de los agentes para definir qué es bueno, y hacia el cálculo y la predicción empíricos de las consecuencias de un acto dado, para determinar qué es correcto. Un acto es correcto porque produce la mayor cantidad de buenas consecuencias.

La ética de la contracultura, mientras tanto, es un **estilo expresivo** de evaluación. El mismo tiene dos características: a) es una ética de impulso y auto-expresión. Estos reemplazan el auto interés como motivos de la acción humana y b) es una ética situacional. Se apoya en una auto-consciencia intuitiva y basada en el afecto, la comprensión empática de los otros y en una atención relajada, no-analítica, de la situación. No predomina una lógica de cumplimiento de reglas ni una lógica de maximización de las consecuencias. Lo que predomina es la idea de que cada uno debe actuar de una forma que lo exprese plenamente, que exprese sus sentimientos y su experiencia de la situación. Mientras, ante la cuestión moral "¿qué debo hacer?" el individuo utilitario se pregunta: "¿qué es lo que deseo?" y "¿qué acto va a generar más de lo que yo quiero?", el estilo expresivo pregunta: "¿qué está sucediendo?" (Tipton, pp. 7 y 16)

Dado que lo bueno para el individuo es estar consciente (*aware*)— de la experiencia y de sí mismo —, en relación a los otros, el bien moral es el "encuentro", cara a cara, sin la mediación y la fragmentación de los roles sociales, la lucha por el poder y el *status* o la distracción de la comunicación abstracta e impersonal. Se trata de conocer *la* persona, y no *sobre* la persona.

Tipton dice que esta visión asume que la naturaleza humana es básicamente buena, a diferencia de la visión bíblica de ella como mala pero perfectible, y de la utilitaria, que la ve como una mezcla cambiante de buena y mala.

Después del fracaso de la contracultura, hacia el año 70, los jóvenes que habían vivido de acuerdo a la ética expresiva estaban desorientados. Si en algo habían triunfado fue en desnudar al individualismo utilitario de toda justificación ideológica o religiosa. Con ello se fue también la legitimidad de las principales instituciones sociales: el gobierno, la ley, la religión, el matrimonio y la familia. Ante el despedazamiento de la utopía contracultural ya no había valores comunitarios a los que volver. En esta atmósfera de desilusión y depresión los jóvenes siguieron caminos variados. Una tendencia importante fue el refugio en los asuntos privados. La propia des-legitimación de la moral como "fachada" del individualismo utilitario, que ellos habían propiciado, era ahora la justificación de su retracción al auto-interés: ¿si todas las restricciones morales son ilegítimas por qué yo tengo que creer en la moralidad? Así el individualismo utilitario habría logrado una irónica victoria. La propia ética expresiva, que lo desenmascaró y despojó de justificaciones morales, le servía ahora para su retorno triunfal. La ética de la autenticidad, del "sé tú mismo", pasó a servir para justificar lo que Bellah define como "un período de privatización cínica, una reducción de la solidaridad y de la preocupación para con el menor círculo posible de personas, lo que es realmente asustador" ([1976], p.27). Lipovetsky se refirió a esto como un pasaje de la "sensibilidad política" de los 60 a una "sensibilidad terapéutica". Refiriéndose a los ex-protagonistas de la revuelta contra-cultural francesa, dice que sucumbieron "a los encantos de la *'self-examination'*" (Lipovetsky, 1986, citado por Arocena, 1991).

Durante los años 70, además de inúmeros grupos "auto-religiosos" y místicos, surgió un influyentísimo movimiento, más secular, que adoptó —principalmente— la forma de "seminarios transformacionales", de algunos días de duración, que prometían a los participantes la posibilidad de "sustituir el **creer** por el **experimentar**", abandonar sus creencias recibidas sobre cómo la vida **podría** o **debería** ser, que bloquean su experiencia de cómo **realmente es** en el presente, e impiden su respuesta efectiva a la misma.<sup>1</sup> A través de una conjunción del

<sup>1</sup> La primera y más influyente de estas organizaciones fue el *est* (Erhard Seminars for Transformation), fundada en 1971 por el exgerente de venta de libros puerta-a-puerta Werner Erhard. Tipton (1982, p. 176) afirma que hasta 1980 *est* entrenó 270.000 personas en los EE.UU., un tercio de ellas en el estado de California.



pensamiento positivo y el conductismo, con técnicas y teorías desarrolladas en el clima expresivista de los años 60, se buscaba “cambiar el paradigma” de la persona, de tal forma que asumiese la responsabilidad de su vida, que “despertase” al hecho de que “cada persona es la causa total de sus problemas”. El mensaje era: “tú eres perfecto, pero tus barreras te impiden experimentarlo”. La literatura de auto-ayuda era, a su vez, la versión para consumo masivo de esta “sabiduría”.

Es este nuevo individualismo el que está en juego en los debates sociológicos sobre la auto-ayuda y la *New Age*. La ética individualista utilitaria de los años 50 tuvo que valerse de una alianza con la ética bíblica, basada en una forzada reinterpretación de esta última. El individualismo utilitario de los años 70 tenía, ahora, un aliado mucho más adecuado: la ética de la autenticidad de la contracultura. El *pensamiento positivo* de Norman Vincent Peale y Dale Carnegie fue el manual práctico de aquella primera combinación, la Auto-ayuda de Wayne Dyer y Louis Hay lo sería de esta última.<sup>2</sup>

Toda la producción sociológica que de alguna manera aborda la *New Age* o fenómenos relacionados está pautada por esta cuestión. Algunos meta-teóricos críticos de la modernidad, vieron los movimientos de los 70 como síntomas de egoísmo y decadencia moral, otros, más optimistas ven en ellos el surgimiento de una nueva moral y un nuevo individualismo “reflexivo”. Los sociólogos dedicados al estudio específico de la *New Age*, la defienden, aunque reconocen la complejidad de la cuestión. El espíritu de todo este debate se resume en estas frase de Bellah:

“[...] el clima de la cultura joven en el período de nuestro estudio fue predominantemente pesimista, revelando no la esperanza en cambios de gran escala que caracterizaron los años 60, sino la ansiosa preocupación por la sobrevivencia física y moral —los movimientos posteriores, de inicio de los años 70 ganan un interés especial [...]. Podemos pregun-

tar si alguno de ellos fue capaz de lanzar y preservar las semillas positivas de los años 60, de tal modo que, bajo circunstancias más favorables, pudiesen crecer y fructificar nuevamente” ([1976], p.29).

## LOS DEBATES EN LA SOCIOLOGÍA DE LA MODERNIDAD

Las diferentes expresiones del proceso de “retracción hacia el cuidado de sí mismo” que se inició en los años 70 —nuevas terapias, seminarios transformacionales, auto-ayuda, “auto-religiones”— y que, como vimos, los sociólogos que han estudiado la *New Age* identifican como su rasgo más característico, son un asunto relevante en los debates meta-teóricos sobre la modernidad. En ellos, el eje articulador es, también, el problema del individualismo. Los autores más críticos de la cultura moderna ven ese tipo de movimientos como síntomas del triunfo del egoísmo, producto de la decadencia de la autoridad moral de la religión y de la tradición. Otros, ven en ellos manifestaciones de un nuevo tipo de individualismo, un nuevo tipo de ética, de efectos emancipadores.

## LAS INTERPRETACIONES CRÍTICAS

Para Daniel Bell (1976), la “contradicción cultural del capitalismo” es aquella entre “una estructura social que es organizada fundamentalmente en términos de roles y especialización, y una cultura que se preocupa por el engrandecimiento y la realización del *self* y de la persona ‘total’” (p. 14); entre “el tipo de organización y las normas demandadas por el reino económico, y las normas de auto-realización que son actualmente centrales en nuestra cultura.” (p.15) Según Bell, la propia dinámica del capitalismo, a través de la producción y el consumo de masas, y de la generalización del crédito, generó nuevas necesidades y nuevos medios de gratificarlas, destruyendo, de esta manera, a la ética protestante. Así, “solo restó el hedonismo, y el sistema capitalista perdió su ética trascendental” (p. 21). La ética protestante habría sido sustituida por el hedonismo, como “justificación cultural, si no moral, del capitalismo” (*idem*). Mientras las religiones históricas “eran religiones de restricción”, en las que “encontramos un gran miedo de lo demoníaco, de la naturaleza humana irrefrenada”, la cultura secular modernista “comenzó a aceptarlo, a explorarlo, a

<sup>2</sup> No se puede despreciar la potencialidad de una analogía con lo ocurrido en el Uruguay. Para los jóvenes, el período de apertura democrática significó una atmósfera en ciertos sentidos parecida al optimismo de la contracultura. A partir de 1989 se vivió una desilusión parecida a la de su fin. El suceso de los libros de Gustavo Kroth y de la cultura *New Age* se inició a partir de entonces.

revelarse en él, llegando a verlo como fuente de creatividad” (p. 19). Mientras la filosofía clásica pensaba en términos de **seres** que tenían una cualidad común, “en la consciencia moderna, no hay un ser común sino un *self*, y el interés de este *self* es por su **autenticidad**, su carácter, único, irreductible, libre de las tramas y las convenciones, de las máscaras y las hipocresías, de las distorsiones del *self* por parte de la sociedad” (p. 19, énfasis del autor).

Esta tendencia habría ido acentuándose, hasta llegar a su apogeo en la contracultura californiana de los años 60, para Bell, el mejor ejemplo del hedonismo moderno. El surgimiento, en su contexto, de nuevos movimientos terapéuticos y técnicas expresivas se trata, para él, de un vaciamiento ético de la tradición psicológica.

“Lo que sucedió en los Estados Unidos es que la moralidad tradicional fue reemplazada por la psicología, la culpa por la ansiedad. Una época hedonista tiene sus propias psicoterapias asimismo. Si el psicoanálisis surgió justo antes de la Primera Guerra Mundial para lidiar con las represiones del puritanismo, la época hedonista tiene su contraparte en el entrenamiento sensitivo, los grupos de encuentro, ‘la terapia del júbilo’ (*joy therapy*), y técnicas similares que tienen dos características esencialmente derivadas de un estado de ánimo hedonista: son conducidas exclusivamente en grupos; e intentan ‘desbloquear’ al individuo a través del contacto físico, el tanteo, el toque, la caricia, la manipulación. Donde la intención del psicoanálisis era capacitar al paciente para conseguir el auto-conocimiento y redireccionar así su vida —una finalidad inseparable de un contexto moral— las nuevas terapias son enteramente instrumentales y psicológicas; lo que buscan es ‘liberar’ a la persona de inhibiciones y restricciones de forma que él o ella pueda expresar sus impulsos y sentimientos más fácilmente” (p. 72).

Desde una perspectiva diferente, autores como Richard Sennet (1977) y Christopher Lasch (1980 y 1985), también ven las recientes terapias expresivas y los movimientos de auto-realización, como una consecuencia negativa de la dinámica de la “alta modernidad”. Así como Bell habla de hedonismo ellos hablan de “narcisismo”. Con este concepto, estos autores no se refieren a la idea corriente de “auto-admiración”. Para ellos, el narcisismo es un mecanismo psicológico de adaptación defensiva, ante la naturaleza apocalíptica de la vida social moderna. Más que un mecanismo de gratificación

hedonista, el narcisismo es una forma de “sobrevivencialismo” (Lasch).

Para Lasch, la vida social moderna está tan amenazada por riesgos globales, incontrolables para el individuo, que la mayoría de las personas se encierran en “estrategias de supervivencia” particulares, desistiendo de la esperanza de influir en los macro-escenarios de riesgo.

“La cultura organizada en torno al consumo de masas estimula el narcisismo [...] no porque haga a las personas más ambiciosas y agresivas sino porque las hace frágiles y dependientes. Corroe su confianza en la capacidad de entender y formar el mundo y de proveer sus propias necesidades. El consumidor siente que vive en un mundo que desafía el entendimiento y el control prácticos, un mundo de inmensas burocracias, de sobrecarga de informaciones y de complejos e interligados sistemas tecnológicos, vulnerables a súbitos colapsos” (Lasch 1985, 24).

La individualidad y la identidad personal se tornan problemáticas. Las personas se retraen a preocupaciones puramente personales, tales como el auto-perfeccionamiento psíquico y físico. Este narcisismo sería un intento de compensar con fantasías de omnipotencia y grandiosidad los sentimientos de vacío e inautenticidad.

Las promesas de la ciencia y la tecnología, de satisfacer las necesidades y otorgar mayor capacidad de control y libertad, se revelaron ilusorias. En cambio, pusieron al hombre moderno ante el riesgo incontrolable de desastres ambientales y lo hicieron dependiente frente a un conocimiento especializado, que “nadie parece comprender o controlar, lo que [...] dio origen a un sentimiento generalizado de impotencia y victimación” y al “sentimiento de que extraños controlan nuestra vida” (*idem*, p. 34-5).

La preocupación por la armonización física y mental, las nuevas formas de curación y de terapia son, para Lasch, expresiones de este encapsamiento protector.

“Las malas imágenes que ha internalizado hacen al narcisista crónicamente intranquilo sobre su salud y la hipocondría lo hace especialmente afín a la terapia y los grupos y movimientos terapéuticos”. (Lasch, 1979, p.85)

Como Bell, Lasch percibe un movimiento hacia la superficialidad en el campo de la terapia psicológica, en que el énfasis introspectivo del psi-

coanálisis fue sustituido por la búsqueda de la adaptación, propia de la psicología comportamental y de las nuevas terapias rápidas. Él también parece ver en esto una resignación moral, una búsqueda del bienestar, “más allá de la libertad y la dignidad”.

“Confrontadas a un medio ambiente aparentemente implacable e ingobernable, las personas se volcaron a la autogestión. Con el auxilio de una elaborada red de profesiones terapéuticas, las cuales, a su vez abandonaron los abordajes que enfatizan la introspecciones introspectivas en beneficio de la adaptación y de la modificación del comportamiento, los hombres y las mujeres intentan actualmente reconstruir una tecnología del yo, la única alternativa aparente al colapso personal. Entre un gran número de personas, el miedo de que el hombre sea esclavizado por sus máquinas dio lugar a una esperanza de que el hombre se transforme en algo parecido a una máquina, por sus propios méritos, y alcance, así, un estado de espíritu ‘más allá de la libertad y de la dignidad’, en palabras de B.F. Skinner. Por detrás de la intención de ‘comunicarse con sus propios sentimientos’ —un remanente de una anterior psicología profunda— se encuentra la insistencia de que no hay profundidad, no hay deseo, y de que la personalidad humana es apenas una colección de necesidades programadas.” (Lasch 1985, p. 48)

Para Lasch, la valorización reciente de la espontaneidad y la auto-iniciativa en la educación y en el gerenciamiento empresarial —relacionadas a la influencia de la *New Age*— son ejemplos de la aparición de una “democracia sin substancia”, producto de la adaptación de los métodos de supervisión institucional a la declinación de la tradición y la autoridad. Según él, en la industria, la escuela y la familia se pasó de “un modo autoritario” a un “modo terapéutico” de supervisión. En la industria, habría habido un cambio, de un estilo de control basado en advertencias y castigos a un estilo más “humanista”, que trata al trabajador no como un niño sino como socio en la empresa y procura darle un sentido de pertenecer a ella.

“Recurriendo no sólo a sus propios experimentos, sino a un vasto cuerpo de teoría sociológica y psicológica, los miembros de la nueva élite administrativa sustituyeron la supervisión directa de la fuerza de trabajo por un sistema mucho más sutil de observación psiquiátrica” (1985, p.38).

## EL CULTO AL SELF COMO CONTINUACIÓN DEL IDEAL ROMÁNTICO DE LA AUTENTICIDAD.

Charles Taylor, a diferencia de Bell y Lasch, no cree que el “culto al *self*” que pauta este fin de milenio —y que los sociólogos definen como el principal rasgo del *ethos New Age*— signifique la desaparición de la base moral de la sociedad.

“La fuerza de términos como ‘narcisismo’ (Lasch), o ‘hedonismo’ (Bell), está en que implica que no hay ningún ideal moral operando; o si lo hay, en la superficie, que el mismo debería ser visto, más bien, como una pantalla para la auto-indulgencia” (1991, p. 16).

Taylor dice que la cultura contemporánea está pautada por una “ética de la autenticidad”, por un ideal de auto-realización. Él dice colocarse en un punto intermedio entre los opositores y los defensores. Su postura es que se trata de “un ideal que se ha degradado pero que es muy valioso en sí mismo” (Taylor, 1991). La base de su apelación es que la autenticidad es un ideal moral, proveniente del expresivismo romántico del siglo XIX.

Según Taylor, todos los elementos-claves de la auto-espiritualidad pueden ser encontrados en los trabajos de muchos románticos, por ejemplo, Rousseau y Schiller. Los valores expresivistas como la idealización del individuo puro, auto-definido y auto-determinado, valores como la “auto-realización”, la “riqueza de la experiencia” y la “profundidad de las relaciones” se encuentran amplia y firmemente instalados en la cultura occidental.

Una forma de describir el desarrollo de la ética de la autenticidad es ver su origen en “la noción del siglo XVIII según la cual los seres humanos estaban dotados de un sentido moral, un sentimiento intuitivo de lo correcto y lo errado. La moralidad era un voz interior; en oposición a la idea rival, de que saber lo correcto y lo errado era cuestión de cálculo de consecuencias” (Taylor, 1991, p.26). A fines del mencionado siglo, Rousseau habría sido el principal articulador filosófico de este cambio cultural. Según él, la salvación moral depende de recobrar auténtico contacto moral con nosotros mismos, de seguir una voz interna, que se manifiesta a través de las pasiones inducidas por nuestra dependencia de los otros, principalmente el “*amour propre*”, u orgullo. Este contacto íntimo con uno mismo, al que Rousseau llamó “*le sentiment de l'existence*”, es fuente de plenitud y felicidad, y es

más importante que cualquier visión moral (*Idem.*, p.27).

Rousseau también articuló la idea de “libertad autodeterminada”. Es la idea de que se es libre cuando se decide lo que conviene a uno mismo, en vez de ser determinado por influencias externas. Es una noción de libertad que va más allá de la llamada “libertad negativa” del utilitarismo —en que se es libre para hacer lo que se quiere sin interferencia de otros— ya que esto es compatible con ser moldeado e influenciado por la sociedad y sus normas de conformidad.

Taylor dice que estas ideas de Rousseau y el ideal de autenticidad no son lo mismo, pero “se han desarrollado juntos, algunas veces en las obras de los mismos autores, y sus relaciones han sido complejas, algunas veces oponiéndose, otras estando estrechamente ligados” (*Idem.*, p. 29).

El resultado, según Taylor, es que han sido frecuentemente confundidos, lo que ha sido una de las fuentes de formas desviantes de autenticidad.

El ideal de autenticidad está más directamente relacionado a una idea desarrollada más tarde. Herder planteó la noción de que cada uno de nosotros tiene una manera original de ser humano. Cada persona tiene su propia “medida”. Esta idea ha penetrado muy profundamente en la consciencia moderna y, de acuerdo a Taylor, se trata de un idea nueva.

“Antes del siglo XVIII nadie pensaba que las diferencias entre seres humanos tuviesen este tipo de significado moral. Hay una cierta manera de ser humano que es *mi* manera. Soy convocado a vivir mi vida de esta forma, y no en imitación de nadie más. Pero esto da una nueva importancia a ser consecuente conmigo mismo. Si no lo soy, pierdo la esencia (*miss the point*) de mi vida, pierdo lo que es ser humano *para mí*” (1991, p. 29).

Taylor afirma que es éste “el poderoso ideal moral que ha llegado hasta nosotros”. El mismo concibe por un lado, que el contacto con uno mismo, con la naturaleza interior, tiene importancia moral. Por otro lado, ve ese contacto en peligro de ser perdido. Ese peligro radica no sólo en las presiones exteriores hacia la conformidad, sino que también al adoptar una actitud instrumental hacia sí mismo, el individuo puede perder la capacidad de oír su propia voz. El principio de originalidad implica que no se debe buscar el modelo de vida fuera de uno mismo, sino sólo en el interior.

“Este es el *background* que da fuerza moral a la cultura de la autenticidad, incluidas sus formas más degradadas, absurdas o trivializadas. Es lo que da sentido a la idea de “hacer la tuya” o “encontrar la propia realización” (Taylor, p. 29).

Este es, según Taylor, el verdadero origen de la autenticidad, y no, como creen Bell y Lasch, el triunfo del hedonismo amoral utilitario. Se trata de un “poderoso ideal moral” y no de una desaparición de la moral.

En la misma línea, D’Andrea (1996), destaca la relación entre el ideal de “auto-realización” y el ideal romántico de “auto-cultivo” (*Bildung*), desarrollado por Humboldt y Goethe, a principios del S. XIX, y que suponía que el camino para la realización plena del hombre residía en “la más elevada y armónica formación de sus fuerzas en un todo”, en un proceso de “llegar a ser” (*self-becoming*) que “incorpora en sí mismo el mundo ético y el verdadero” (Humboldt, citado por Goldman p.151 y D’Andrea, p. 84). Se trata de un nuevo tipo de individualismo, que respondía a las tendencias racionalistas de la época con el énfasis en la interioridad y la sensibilidad, basado en el supuesto de que las cosas (objetos y sujetos) disponen de un impulso independiente a la perfección, capaz de llevarlas a una condición más allá del estado natural. El fin principal es el desarrollo del proceso humano en su totalidad. Por eso no se dirige a realizaciones externas: en el ideal de *Bildung*, el valor de la persona reside en *ser*, mientras que en el ideal de Vocación reside en *hacer* (D’Andrea, p.90).

*Bildung* fue la alternativa romántica al ideal protestante de vocación (*Beruf*). Weber mostró (Weber, 1980) como la religión protestante moldeó el *self* occidental, a través del ideal de vocación. La vocación era, según Weber, un ideal adecuado a las exigencias de la modernidad, una base para la relación del individuo con el trabajo.

Mientras Weber creía que la idea protestante de “vocación”, adaptada a fines modernos, era la única solución al problema de la constitución de un “*self* occidental”, espiritualmente vigoroso, capaz de contrarrestar el proceso de rutinización o desencantamiento del mundo, Simmel recuperó el ideal romántico de auto-cultivo. Weber confiaba en que el poder de innovación y gerenciamiento del ideal de vocación, que en la versión anterior, protestante, logró transformar el mundo, podría reanimar un mundo burocratizado (D’Andrea, 88-90).

Para Simmel, mientras tanto “la disonancia de la vida moderna, del perfeccionamiento de la técnica en todas las áreas y la creciente insatisfacción con el progreso técnico, es causada en buena parte por el hecho de que las cosas se están volviendo más y más cultivadas, mientras que los hombres son cada vez menos capaces de ganar, a partir de la perfección de los objetos, la perfección de la vida subjetiva” (Simmel [1908]: 229, citado por D’Andrea).

Simmel recuperó el ideal de *Bildung* como forma de capacitar al hombre moderno no sólo para transformar el mundo (cultura) sino el de transformarse en la dirección de su “núcleo interior” [*inner core*], de realizarse como ser, “de acuerdo a la ley de su propio significado, sus disposiciones profundas” (cultivo) (*Idem.*).

En este sentido, la ética protestante habría sido sustituida, no por un hedonismo a-ético, como lo pretende Bell, sino por un ideal moral largamente moldeado en la cultura occidental, desde principios del siglo XIX.

## GIDDENS Y LA PRIVATIZACIÓN COMO REFLEXIVIDAD

Como Lasch y Bell, Giddens considera el mundo moderno como “un mundo cargado y peligroso”, en que los riesgos de desastre ecológico, de totalitarismo político y de aniquilación bélica han puesto en cuestión la creencia en el progreso, y llevado a pensar que “la historia no va hacia lugar ninguno”. Sin embargo, él cree que “la modernidad es un arma de dos filos”.

Giddens, a diferencia de Lyotard, no cree que vivamos una época de postmodernidad, sino una radicalización de los efectos de la propia modernidad, a lo cual él llama “alta modernidad” o “modernidad tardía”. Esta radicalización se caracteriza esencialmente por la sustitución de la tradición por la **reflexividad institucional**, como fuente de la seguridad ontológica necesaria a la “monitoración de la acción”. Esto significa que la tradición no es sustituida por la certidumbre del conocimiento racional, sino por “la razón crítica moderna”, pautada por la duda. Lo modernidad “institucionaliza el principio de la duda radical e insiste en que todo el conocimiento adquiere la forma de hipótesis” (1991, p. 3).

Giddens habla en todo momento de “dos polos” en que la modernidad produce transformaciones: el de las macro-instituciones y el de la vida cotidiana.

En un nivel institucional, “la modernidad se caracteriza por profundos procesos de reorganización del tiempo y el espacio” (1991, p. 2). Gracias a los “sistemas abstractos”, como las “fichas simbólicas” —el dinero y las formas informatizadas, más recientes, — y los “sistemas peritos” —formas de conocimiento técnico que tienen validez independientemente de quiénes las producen y quiénes las utilizan—, las instituciones sociales fueron “desencajadas” de sus contextos locales y re-articuladas a lo ancho de áreas indeterminadas de tiempo y espacio (globalización). Así, la “pericia acumulada” en esos macro-sistemas es puesta al alcance de los individuos a través de la masificación de la información.

En el polo “microsociológico”, la desaparición de la tradición hace que, para combinar autonomía personal con un sentido de seguridad ontológica, el individuo se vea obligado a “negociar opciones de **estilo de vida**”, reelaborar continuamente “la narrativa reflexiva del *self*”. “El ‘estilo de vida’ no es un aspecto externo o marginal del individuo sino que define quién el individuo ‘es’, En otras palabras, las elecciones de estilo de vida constituyen la narrativa reflexiva del yo” (1992, 87).

“La modernidad es un orden postradicional, en el que la cuestión, ‘¿cómo habré de vivir?’ tiene que ser respondida en decisiones del día-a-día sobre cómo comportarse, qué ropa usar y qué comer —y muchas otras cosas— así como interpretada en el contexto del despliegue temporal de la auto-identidad” (1991, p. 14).

“En el orden postradicional de la modernidad [...] la auto-identidad se vuelve una empresa reflexivamente organizada. El proyecto reflexivo del *self*, que consiste en sostener narrativas biográficas coherentes, aunque continuamente revisadas, tiene lugar en el contexto de elección múltiple filtrado por los sistemas abstractos” (*Idem.*, p. 5).

En vez de la tradición, el individuo obtiene ahora el conocimiento necesario para tomar esas decisiones en los “sistemas peritos”. Los individuos se basan en las conclusiones acumuladas de los expertos, para constantemente tomar decisiones sobre cómo vivir. A su vez esas decisiones influyen “hacia arriba” en la macro-instituciones. Los actores so-

ciales reaccionan ante las conclusiones de los analistas, lo cual altera la dinámica social, lo que, a su vez, genera nuevas conclusiones de los peritos. Así, “la revisión crónica de las prácticas sociales a la luz del conocimiento sobre estas prácticas es parte del propio tejido de las instituciones modernas” (1991, p. 47). Es lo que Giddens llamó **doblo hermenéutica**. Sólo un ejemplo de esto es cómo la divulgación de los Informes Hite, “documentos maravillosamente reflexivos”, registraron y a la vez contribuyeron a las revolucionarias transformaciones de la vida sexual (1992). Desde las decisiones económicas hasta las referidas a qué cuerpo se quiere tener están imbricadas con los sistemas abstractos. Gracias a los conocimientos biológicos generalizados en formas de dietas, cirugías, etc, el cuerpo es cada vez menos algo “dado” y más un elemento articulado a la “constitución reflexiva del *self*”.

El diagnóstico de la modernidad de Giddens, a diferencia del de Weber y sus diversos continuadores, no prevé la generalización de la racionalidad instrumental o técnica como principio constitutivo de las relaciones sociales. Si bien no desconoce los efectos rutinizadores y burocratizantes del crecimiento de los “sistemas abstractos”, sobre cuyo funcionamiento el individuo no tiene ninguna influencia, dos nuevos mecanismos psicológicos posibilitan la utilización reflexiva de esos sistemas por parte de los sujetos: la **confianza** y el **riesgo**. La confianza “es el medio de interacción con los sistemas abstractos”, es el “salto dentro de la fe”, necesario para el compromiso práctico. De la misma manera que el niño “tiene fe” en que sus tutores lo alimentarán, el adulto “tiene fe” en que el avión en que debe viajar no caerá. La confianza “suspende” (*brackets out*) sucesos potenciales que si el individuo fuese a contemplar seriamente, paralizarían su voluntad.

La contra-cara de la confianza es el riesgo. “Pensar en términos de riesgo es vital para evaluar cuán lejos las acciones proyectadas se apartarán del resultado esperado”, este cálculo es “impreciso por naturaleza”, dado que siempre contiene imponderables (1991, p.134).

En este sentido básico, las sociedades siempre fueron “de riesgo” y la confianza siempre fue un componente básico de la acción. Pero la modernidad, y el crecimiento de los “**sistemas abstractos**” que ningún individuo o grupo controla, tanto presenta “altos riesgos”, sin precedentes en otras eras —como el de una apocalipsis nuclear, desastre

ecológico, colapsos económicos—, como permite una predictibilidad sin precedentes de una infinidad de aspectos relacionados con la vida cotidiana, gracias al acceso globalizado a los sistemas peritos. Esto último permite que el individuo, libre del peso de la tradición, utilice reflexivamente el conocimiento filtrado por los sistemas abstractos para reformular permanentemente su estilo de vida.

Esto introduce en la “narrativa del *self*” un componente de indeterminación y apertura hacia el futuro, que era impensable en sociedades pre-modernas. Los mismos rasgos de la modernidad tardía que oprimen y amenazan al individuo lo colocan en una situación de seguridad ontológica y “múltiple opción”, sin precedentes en la historia. Es en este sentido que Giddens dice que la modernidad “tiene dos filos”. El proyecto reflexivo del yo es “al mismo tiempo emancipatorio y opresor” (1992, p. 87).

Pero no sólo la constitución del *self* individual se habría visto liberada de la tradición. También las relaciones entre los individuos pasaron a ser reflexivamente reproducidas. Es la aparición de lo que Giddens llama “relación pura”. Según el autor, la forma como hoy en día entendemos las relaciones personales — la amistad, la relación de pareja y la relación padres-hijos u otros parientes— difiere radicalmente de cómo se las concebía en la época premoderna. Es característico de las culturas tradicionales que la noción de “amigo” —si es que existe— se refiera a los *insiders*, en oposición a los *outsiders* —los extranjeros y los enemigos potenciales. En cuanto al matrimonio, era un contrato —a menudo iniciado por los padres— fuertemente influenciado por consideraciones económicas, y que suponía una división sexual del trabajo. En los sistemas modernos de amistad e intimidad sexual, es característico que los compañeros se elijan voluntariamente entre una diversidad de posibilidades. En la relación pura, “los criterios externos se han disuelto: la relación existe apenas por aquellas recompensas que esa relación como tal puede proporcionar” (1991, p. 87). Las relaciones se vuelven, así también, proyectos reflexivos, que sólo se reproducen por una diaria re-negociación entre las partes. En el contexto de la relación pura, la confianza puede ser movilizad sólo por un proceso de mutua abertura. La confianza ya no está anclada en criterios externos a la relación misma —tales como criterios de parentesco, deber social u obligación tradicional. Es por esto que este tipo de relación implica la bús-

queda de **intimidad**, no sería posible reproducirla sin una continua proximidad deliberativa.

En este sentido, se comienzan a intuir las diferencias del análisis de Giddens respecto a los de Bell y Lasch. Para Giddens es un error interpretar la retracción contemporánea al mundo de lo privado, sólo como una reacción negativa a las amenazas del mundo social impersonal. Ella es inherente a la forma reflexiva de constitución del *self* y las relaciones sociales.

Giddens ve el auge de todo tipo de terapia y asesoramiento [*counseling*] no como “una manera de lidiar con nuevas ansiedades”, sino como “una expresión de la reflexividad del *self*”. La terapia es “la conexión más clara entre los sistemas abstractos y el *self*” (1991, p.33). En este sentido, él discuerda con análisis como los de Bell y Lasch.

“Una manera de interpretar el desarrollo de la terapia es de forma puramente negativa, como una respuesta a los efectos debilitadores de las instituciones modernas sobre la auto-experiencia y las emociones. La modernidad, podría suponerse, quiebra la coraza protectora de la pequeña comunidad y de la tradición, reemplazándola por organizaciones mucho más grandes e impersonales. La terapia ofrece una versión secular del confesionario. [...] No quiero decir que este punto de vista deba ser desechado de una vez, ya que sin dudas contiene elementos de validez. Pero hay buenos motivos para suponer que es substancialmente inadecuado.” (*Idem*, p. 34).

Giddens inscribe el auge de la auto-ayuda en las mencionadas peculiaridades de la época contemporánea.

“Hoy en día, el yo es para todos un proyecto reflexivo —una interrogación más o menos continua del pasado, del presente y del futuro. Es un proyecto conducido en medio de una profusión de recursos reflexivos: terapias y manuales de auto-ayuda de todos los tipos, [...]” (Giddens 1992, p. 41)

Estos escritos, “más técnicos o más populares”, son partes de la reflexividad de la modernidad: sirven rutinariamente para organizar y alterar los aspectos de la vida social que ellos comunican o analizan (1991, p. 14). Esas “guías prácticas para vivir” no son “apenas trabajos ‘sobre’ procesos sociales, como materiales que en parte los constituyen” (p. 2).

“Muy frecuentemente haré uso de obras terapéuticas y de manuales de auto-ayuda —aunque de una manera crítica— como mi orientación. No porque ofrezcan relatos exactos de las alteraciones

que afectan la vida personal: la mayoría proviene de libros de carácter práctico y corresponden a expresiones de procesos de reflexividad que esbozan y ayudan a conformar. Muchos son también emancipatorios: apuntan hacia transformaciones que podrían liberar a los individuos de influencias que bloquean su desarrollo autónomo. Son textos de nuestra época, en cierto sentido comparables a los manuales medievales de conducta, utilizados por Norbert Elias, o a las obras de etiqueta utilizadas por Erving Goffman en sus estudios sobre la norma de interacción” (1993, p.74-75).

## CONCLUSIÓN

Existe la convicción entre sociólogos, y como vimos, entre algunos meta-teóricos de primera línea, de que las creencias y formas de sensibilidad relacionadas a la *New Age* no son una simple reedición de viejas ideologías, sino que son constitutivas de una nueva mentalidad, propia de la actual fase de la modernidad. Ellos se contraponen a pensadores que ven esos mismos fenómenos como una serie de consecuencias negativas de la declinación de la autoridad de la tradición y la religión en la sociedad de consumo. Los ejes que articulan esa discusión son el del individualismo y el de la religión. Dada la aparente centralidad del auto-cultivo en el *ethos* holístico, la pregunta es: ¿se trata de una nueva fachada del cálculo egoísta, o de un nuevo tipo de individualismo, basado en la expresión de los sentimientos auténticos, capaz de generar consciencia crítica y solidaridad comunitaria? ¿Se trata de creencias triviales o de un nuevo tipo de religión?

Mi propia postura es que, si bien esta producción es una excelente base para la acumulación, y debe ser aprovechada, ella está limitada por su sujeción a la cosmovisión iluminista moderna. Pienso que si, como dije al principio, partimos de una concepción fenomenológica, se debe considerar la hipótesis de que la cultura posea una coherencia propia, más profunda que la de su funcionalidad social. Que las ideas de la *New Age*— u otras cualesquiera— se adapten a las condiciones de la sociabilidad en la época postindustrial —u otra cualquiera— no quiere decir que esa sea su razón de ser. Weber ([1905]) mostró que la cultura puede ser la razón de ser de la sociabilidad, que la ética protestante no fue sólo una consecuencia del capitalismo sino también su causa. Pero para eso debió hacer el enorme es-

fuerzo de entender esas creencias en su especificidad, en su carácter de cosmovisión. Jamás habría podido hacerlo explicándolas a partir de su función en la sociedad.

Una cosmovisión abarca aspectos ontológicos, epistemológicos y éticos, interligados en una estructura significativa única. Pretender comprender su significado a partir de -por ejemplo- preocupaciones éticas de otra cosmovisión, lleva a malinterpretarla por completo. Por ejemplo, la cosmovisión holística incluye asunciones sobre aspectos como la relación entre orden y caos, el principio de no contradicción, la relación entre bien y mal, etc., que son totalmente diversas a las propias de la cosmovisión moderna -o de cualquier otra conocida en occidente. Partiendo del estudio de la cosmovisión holística en su formulación filosófica abstracta, se llega rápidamente a la conclusión de que oposiciones como las de individualismo-colectivismo y egoísmo-altruismo, o religión-secularidad no tienen, en ella, ningún sentido. Más allá de innegables trivializaciones, he constatado que estas particularidades del paradigma abstracto se presentan, también, en el discurso y las actitudes de las personas a las que he podido investigar. El intento de comprender su comportamiento a partir de categorías como egoísmo-altruismo lleva a lo que Weber llamó "explicaciones de sentido" completamente equivocadas.

Si se acepta la hipótesis general planteada aquí, o sea, si se parte del supuesto de que la cultura *New Age* es expresión de una nueva visión del mundo, la investigación debe ser particularmente precavida. El esfuerzo del investigador debe ser principalmente interpretativo. Por tratarse de una visión del mundo surgida en medios intelectuales, se cuenta, en este caso, con una inmensa literatura publicada. Por eso, el primer paso debe consistir en componer, a partir de ella, un esbozo del paradigma en su nivel más abstracto, que sirva como guía al trabajo de campo. En este último, se podrá decidir si la especificidad de esas ideas es mantenida o desvirtuada en su apropiación práctica por parte de la sociedad.

## BIBLIOGRAFÍA

AROCENA, Felipe (1991). *La modernidad y su desencanto. Modernos, Posmodernos y Neocon-*

*servadores en el Discurso Sociológico*, Montevideo, Vintén Editor.

BELL, Daniel (1976). *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Nueva York, Basic Books.

BELLA, Robert (1985). *Habits of the Heart: individualism and commitment in American life*. Berkeley: University of California Press.

— (1986 [1975]). *A Nova Consciência Religiosa e a Crise na Modernidade*. RELIGIÃO E SOCIEDADE. n. 13/2, Rio de Janeiro.

D'ANDREA, Anthony (1996). *O Self Perfeito e a Nova Era: Individualismo e Reflexividade em Religiosidades Pós Tradicionais*, Tesis de Maestría defendida en el IUPERJ, Rio de Janeiro.

DA COSTA, Nestor; KERBER Guillermo y MIERES, Pablo (1996). *Creencias y Religiones. La Religiosidad de los Montevideanos a Fin del Milenio*, Montevideo, Ediciones Trilce.

HEELAS, Paul (1991). "Cults of Capitalism. Self Religions, Magic and the Empowerment of Business", em Gee P. & Fulton J., eds. *Religion and Power*. London, British Sociological Association.

— (1992). "The Sacralization of the Self and New Age Capitalism", em Abercrombie N. e Warde A., *Social Change in Contemporary Britain*, Cambridge Polity Press.

— (1994). "The Limits of Consumption and the Postmodern 'Religion' of the New Age", em Abercrombie, N., Keat, R. & Whiteley, N., eds. *The Authority of the Consumer*.

— (1996). *The New Age Movement*. Cambridge, Blackwell Publishers.

— (1993). "The New Age in Cultural Context: the Premodern, the Modern and the Postmodern". RELIGION 23, 103-116.

— (1995). "The New Age: Values and Modern Times", em van Vucht Tijssen et Al. eds. *The Search for Fundamentals*, Netherlands, Kluwer Academic Publishers.

LASCH, Christopher (1979). *The Culture of Narcissism*. Londres, Sphere Books.

— (1986). *O Mínimo Eu. Sobrevivência Psíquica em Tempos Difíceis*, São Paulo, Brasiliense.

GIDDENS, Anthony (1992). *A Transformação da Intimidade: Sexualidade, Amor e Erotismo nas Sociedades Modernas*. São Paulo: UNESP, 21ª ed.

— (1991). *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity.

— (1991 [1990]). *As Consequências da Modernidade*. São Paulo: UNESP.



GOLDMAN, Harvey (1998). *Max Weber and Thomas Mann: Calling and the Shaping of the Self*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

KUHN, Thomas (1969 [1962]). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.

LIPOVETSKY, Gilles (1986). *La Era del Vacío*. Barcelona, Anagrama.

LUCKMANN, Thomas (1991). "The New and the Old in Religion" in Bourdieu, P. & Coleman, J. (org.) *Social Theory for a Changing Society*. San Francisco: Westview, pp. 167-188.

MILLS, Collin Ivor (1994). *The Social Geography of New Age Spirituality in Vancouver*. Tesis de Maes-

tría en Geografía presentada en The University of British Columbia.

SENNET, Richard (1977). *Fall of the Public Man*.

SIMMEL, Georg. (1971 [ed. póstuma]). "Freedom and the Individual" in Donald Levine (ed.): *On Individuality and Social Forms*. Chicago: University of Chicago, pp. 217-226.

TAYLOR, Charles (1991). *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.

TIPTON, Steven (1982). *Getting Saved from the Sixties*. Londres, University of California Press.

WEBER, Max (1980 [1905]). *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. México, Premia Editora.