

Por otra parte, el equipo de codificadoras del CIS controla si el entrevistador ha recogido de manera adecuada la información centrada en las respuestas de los entrevistados. Con todo ello, Díaz de Rada ofrece al entrevistador la explicación de por qué se le exigen tantos requisitos en su trabajo. De esta manera les hace partícipes de la importancia de su papel en el proceso de la investigación. El entrevistador comprobará que si anota las incidencias de la entrevista se podrá valorar el esfuerzo que supone conseguirla. Si respeta los filtros, hace todas las preguntas del cuestionario y anota adecuadamente todas y cada una de las respuestas de los entrevistados, consigue que el proceso de estandarización de su trabajo sea una realidad.

El libro termina con un capítulo y un anexo interesantes. En el capítulo 6 recopila todos los documentos necesarios para llevar a cabo los trabajos de campo de la encuesta 2556 del CIS. Es necesario destacar la «guía de la entrevista» que elabora el autor. Es un documento muy apropiado para el entrevistador inexperto. Le permite familiarizarse con el significado de cada una de las preguntas del cuestionario y entender por qué debe formularlas de esa manera, el valor de su trabajo y la importancia que tiene trabajar según las indicaciones previstas.

El anexo final lo dedica Díaz de Rada a recordar el programa de armonización de la normativa de investigación de mercados, cuyo propósito no es otro que homogeneizar los procesos de trabajo de la investigación mediante encuesta y, en este caso, la recogida de la información de las entrevistas personales.

En definitiva, estamos ante una obra que ofrece una panorámica muy completa sobre los trabajos de campo, y que bien podría servir de «texto obligado» en la formación no sólo de las personas que se inician en la siempre difícil tarea de entrevistar, sino también de aquellas que quieran diseñar cuestionarios que sean aplicables y capaces de medir lo que pretenden.

Adoración NÚÑEZ VILLUENDAS

---

**Josep Berriain**

**Modernidades en disputa**

(Barcelona, Anthropos, 2005)

---

El profesor israelita Shlomo Noah Eisenstadt lo dice en un prólogo harto sobrio, modelo de prólogos: hay modernidades múltiples, y no siempre son beneficiosas, progresivas e irreversibles, sino también a veces altamente destructivas: totalistas, totalitarias, jacobinas y sectarias.

El mayor «mito» de la modernidad —nos aclara después el autor—, el de que la ciencia permite a la humanidad hacerse cargo de su destino, no tiene en cuenta a los concretos seres humanos, tan distintos, y el otro «mito» adherido al primero, el de que la modernización sea igual a occidentalización, no contempla la realidad múltiple de nuestro mundo. Lo moderno es, pues, un conjunto de notas provisionales,

un conjunto de esperanzas y expectativas multivalentes, multicondicionables y multicorregibles. En otras palabras, la modernidad occidental lucha consigo misma y las diferentes modernidades luchan entre sí dentro del individuo y de la sociedad.

Estos motivos y otros accesorios nutren sinfónicamente los cinco movimientos o capítulos del libro.

1. En el primero de ellos acabamos viendo cómo nunca existió una concepción homogénea y simple de modernidad. En lo que hace a la modernidad europea, creo que tendríamos que ser algo más críticos con la palabra y la extensión de la misma. ¿Por qué partir sólo del siglo XVIII o, a lo más, de finales del XVII, y no retrotraernos a esa citada época axial de hace dos mil quinientos años, a las gloriosas épocas helenas y romanas, a la aparición del cristianismo, a los siglos XII y XIII, cuando nacen las villas, los ayuntamientos y las universidades, al esplendente humanismo posterior, al renacimiento italiano, flamenco, español o germano? ¿Por qué llamar «oscura» a la Edad Media y no, con más razón, al siglo XIX y, sobre todo, al XX? Está visto que modernidad es tan difícil de definir como cultura y civilización. Particularmente sugestivas me parecen las noticias y reflexiones sobre la modernidad norteamericana, japonesa y, sobre todo, la fundamentalista, tan heterogénea, que para Josetxo Beriain no es, como se piensa, por principio ni anticientífica, ni antirracional, ni antitecnológica, aunque sectaria, utópico-mesiánica y jacobina.

2. En el segundo capítulo se explana la genealogía de las diversas metamorfosis de la

violencia en la modernidad: la nación en armas, los ejércitos, los imperios, las revoluciones, el poder militar-colonial, las dictaduras de uno u otro tipo, con Auschwitz como protomodelo: violencia por encima de todo (*Gewalt über Alles*). Y, después, la info-guerra, los telones de acero, las bandas terroristas en todo el mundo y ahora el terror como enemigo universal e invisible. Estoy de acuerdo en que no se trata ya de «guerras de religión», sino de guerras muy profanas, aunque sus medios de masas sean religiosos. Como en otras guerras y guerrillas, el elemento ideológico no hace más que camuflar el fin político más desnudo, que es la conquista del poder. No acabo de entender por qué se llama a este activismo terrorista y bélico «nihilista», como en los viejos tiempos del anarquismo ciego, y que tampoco lo era. Y sí, en cambio, que el Islam es un *cluster* (grupo, racimo) complejo y diverso de culturas y subculturas.

3. El poder del imaginario incesante e indeterminado y la autoproducción de la sociedad creadora se exponen en el capítulo tercero, dentro de la pretensión moderna de crear una realidad caracterizada por el cambio permanente y acelerado de sus estructuras y de sus horizontes de expectativas, sobrepasadas de continuo por un ritmo frenético de novedad, donde todo es producto del tiempo y del azar, en una eterna vuelta de lo mismo. Es verdad que toda realidad es dinámica y contingente, pero no por eso pienso que el monoteísmo tenga que compartir el panteón con la conciencia politeísta, aunque sí entablar el diálogo con ella. Para los teístas, la religión es contingente y por eso mutable, pero Dios es ilimitado y no contingente por definición, y sigue siendo una instancia necesaria de me-

diación que relaciona, respetando la libertad hasta la misma damnación, todas las actividades del hombre, dándoles un sentido unitario.

4. Sobre esquemas rígidos y flexibles acerca del orden del mundo discurre Beriaín en el capítulo cuarto, y sobre sus relaciones con el significado y la seguridad, el cambio, la improvisación, la aventura y la esperanza. ¿Un mundo caótico, un mundo con fronteras abiertas y siempre superables? ¿Con qué límites? ¿Hasta dónde es posible la transgresión? ¿Puede el hombre y la misma sociedad vivir sin fines estables o haciendo sin parar de los medios fines? ¿Qué solidez destruyó la modernidad y con qué las sustituyó? ¿Son menos conservadores los modernistas que conservan las pautas ilustradas del XVIII que los que no alardean de modernos y son mucho más sensibles a las preocupaciones sociales del siglo XXI? ¿Cuántas flexibilidades no devinieron rígidas y cuántas rigideces flexibles? ¿Quién distinguirá entre los dioses? ¿Prometeo siempre tiene razón? ¿Siempre es tonante Júpiter y enamoradizo? ¿Qué salida tiene la finitud sin un centro, sin una referencia privilegiada, sin una arquía absoluta? Y si nada de eso existe, ¿qué sentido tiene la finitud, ya sin Infinito? ¿Qué es la libertad que no sea liberadora? ¿Está la liberación en una permanente cabalgadura sobre ambivalencias? ¿No puede elegir otra cosa que contingencias? ¿Qué significa el radical anhelo del hombre libre por el Absoluto? ¿Y qué hay de genuino pluralismo, qué libertad es ésta, si se excluye por definición el Absoluto? Es cierto que Don Quijote imagina y crea otra realidad, pero al final de su vida vuelve a ser —purificado y liberado, eso sí— Alonso Quijano y como tal muere sereno en la fe de sus padres. Y, en

fin, Habermas esboza una ética todo lo universalista que se quiera, pero ética al fin, que obliga a todos en definitiva.

5. *Del descentramiento de las cosmovisiones al descentramiento del sujeto*, dice el epígrafe del capítulo quinto y último. La conocida tesis de Max Weber sobre el influjo del puritanismo calvinista en el capitalismo racional de su ámbito siempre me ha parecido sólo parcialmente válida para un determinado espacio y lugar y que deja fuera de su consideración amplias franjas de la historia. Además, con el ascetismo puritano sucedió lo que con ciertas órdenes primitivas de la Iglesia, que acabaron en lo contrario que se habían propuesto: el lujo, la ambición y el mal ejemplo de vida. Y luego viene toda la historia —éste es un capítulo muy histórico y literario— desde San Benito o Calvino al Fausto de Goethe y de Thomas Mann. Y del *self, dirigido internamente*, al *self* dirigido por los otros, hasta llegar al *Ulric* de Musil, el hombre sin atributos, *homo tragicus*, *homo transiens*, *playing self*, *minimal self*, el hombre *sin orden ni objeto, ni yo, ni forma, ni principio seguro*.

*Modernidades en disputa*. Certero título que arrumba el perezoso lugar común de *la modernidad*. Queda aún mucho por decir de la modernidad. Nosotros, que no podemos menos de ser modernos, podemos y debemos ser algo más que eso. Y tenemos el derecho y el deber de preguntarnos qué modernidad es la más humana y la más humanizadora, la que mejor sirve para hacer del hombre el ser consciente, justo, libre, comunicativo y creativo que queremos que sea.

Víctor Manuel ARBELOA